



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للعلوم



عمر
عليه السلام

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

الفوائد العلية
—
القواعد الكلية

بهباني

الجزء الأول

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الفوائد العلية – القواعد الكليه

كاتب:

على بهبهانى

نشرت فى الطباعة:

دار العلم آيه الله البهبهانى

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
٩	الفوائد العلية - القواعد الكليه المجلد ١
٩	اشارة
٩	[مقدمة المؤلف]
٩	(فائدة ١) [المراد من قاعدة المقتضى و المانع و ما الدليل على اعتبارها]
٩	اشارة
١٧	و ينبغي التنبيه على أمور:
١٧	الأول أن الشرط لا بد من إحرازه فى مقام لدخله فى ترتب المقتضى
١٨	و الثانى: أنه يعتبر فى جريان القاعدة الشريفة إحراز بقاء الموضوع
١٨	و الثالث أن القاعدة الشريفة المعبر عنها فى لسان الفقهاء و الأصوليين باستصحاب حكم النص و العموم و الإطلاق
١٩	و الرابع أن الأصل فى جميع الموارد لفظية أو عملية إنما هو الركون إلى العلم بالمقتضى
٢٠	(فائدة ٢) [فى العتق]
٢٠	اشارة
٢٣	بقى الكلام فى أمرين:
٢٣	الأول أن مقتضى ثبوت الولاء للمعتق عنه بعد موته عدم رجوعه إلى ورثته
٢٣	و الثانى أن الصحيحة تدل على أن الإرث بالولاء للذكور من الأولاد
٢٤	(فائدة ٣) (مسألة): لو علم المتطهر بحدوث حدث و لم يعلم بأنه أصغر أم أكبر
٢٦	(فائدة ٤) لو علم المكلف بأنه فاتت منه فريضة و لم يعلمها بعينها
٢٧	(فائدة ٥) لو كان مجنبا عن حلال ثم أجنب عن حرام
٢٧	(فائدة ٦) إذا علم بثبوت حق معلوم العين و المقدار و اشتبه من له الحق بين اثنين فصاعدا
٢٧	اشارة
٣٤	و أما القرعة
٣٤	(فائدة ٧) [تعارض البينتين]

- ٣٧ [فائدة ٨] لو باع من له نصف الدار نصف ملك الدار].....
- ٤٢ [فائدة ٩] في ميراث العرقى و المهذوم عليهم.....
- ٤٢ اشارة.....
- ٤٦ تنبيهان:.....
- ٤٦ الأول أن الحكم بالتوارث إنما هو فيما إذا لم يعلم تاريخ موت أحدهما بعينه.....
- ٤٦ الثانى: زعم بعض الأجلة من مشايخنا (قدس سره " أن الحكم بالتوارث مبنى على قاعدة العدل و الإنصاف.....
- ٤٦ [فائدة ١٠] إذا ترفع المجوس إلى حكام الإسلام فى إرثهم.....
- ٤٧ اشارة.....
- ٤٨ تنبيهان:.....
- ٤٨ الأول: أنه يظهر من الروايات أنه لا اختصاص لهذه القاعدة بما إذا كان الاختلاف فى موضوع الحكم.....
- ٤٩ و الثانى: أنه هل تختص هذه القاعدة بالمخالف أو الخارج عن دين الإسلام أو تعم أهل الحق.....
- ٤٩ [فائدة ١١] [بحث فى النصاب].....
- ٥١ [فائدة ١٢] [لو مات المرتهن و لم يعلم الرهن].....
- ٥٣ [فائدة ١٣] [لو المرتهن أحق باستيفاء دينه من غيره].....
- ٥٤ [فائدة ١٤] [لو اختلف مولى مأذون فى عبد أعتقه المأذون عن الغير و لا بينة].....
- ٥٧ [فائدة ١٥] [بحث فى الإقرار].....
- ٥٩ [فائدة ١٦] القطع قد يكون طريقاً أى لا مدخلية له فى حكم متعلقه.....
- ٦١ [فائدة ١٧] لا شبهة فى أن الخيار فى عقد البيع من الحقوق لا الأحكام.....
- ٦٥ [فائدة ١٨] [لا تصح الوصية لمملوك الأجنبى و لا لمدبره و لا لأم ولده و لا لمكاتبة المشروط].....
- ٦٩ [فائدة ١٩] [لو أوصى بعق رقبة بثمان معين فلم يجد به].....
- ٧٠ اشارة.....
- ٧١ تنبيهه:.....
- ٧٢ [فائدة ٢٠] [لو شهد اثنان أنه قتل و آخران على غيره أنه قتله].....
- ٧٤ [فائدة ٢١] [الشك بين صلاة الظهر و العصر].....

- (فائدة ٢٢) [فى الشك قبل السلام من العصر بعد العلم بأنه صلى الظهرين] ٧٦
- (فائدة ٢٣) [اعلم أن من شأن شرائط الوجوب تعلقا أو تنجزا عدم وجوب تحصيلها ابتداء و لا استدامة] ٧٦
- (فائدة ٢٤) [سؤال: قد ضرب الله الحق و الباطل فى سورة الرعد بالماء المنزل من السماء] ٧٩
- (فائدة ٢٥) [بحث فى خلقه الإنسان من كلام الله المجيد] ٨٢
- (فائدة ٢٦) [بحث منطقى فى علم النظرى و البديهى] ٨٤
- (فائدة ٢٧) [بحث فى الخلل] ٨٦
- (فائدة ٢٨) [فى انعقاد الجمعتان فى أقل من فرسخ] ٨٨
- (فائدة ٢٩) [فى القياس المعروف فى المنطق] ٨٩
- (فائدة ٣٠) [الطهارة الشرعية ضربان] ٩٢
- اشارة ٩٢
- و ينبغى التنبيه على أمور: ٩٦
- اشارة ٩٦
- الأول: أن الاضطرار المجوز للتميم أو الموجب للاكتفاء به هل يتحقق بمجرد فقدان الماء ٩٦
- و الثانى أن بدلية التيمم عن الطهارة المائية و جواز الاكتفاء به عنها فيما يعتبر فيه الطهارة ٩٨
- و الثالث: أن المشهور بين الأصحاب قدس سرهم أنه لو ضاق الوقت عن تحصيل الماء مع وجوده ٩٩
- و الرابع: أنهم حكموا بوجوب تحصيل الماء مقدمة للغسل أو الوضوء ١٠٠
- (فائدة ٣١) [إذا أحدث المغتسل عن الجنابة مرتبا فى أثنايه بالحدث الأصغر] ١٠١
- اشارة ١٠١
- و تحقيق الحق يتوقف على تقديم أمور: ١٠١
- اشارة ١٠١
- الأول: أن الطهارة عن الحدث مقابلة للحدث ١٠١
- الثانى: أن الطهارة عن الحدث صغرى كانت أم كبرى هى الأثر المترتب على الوضوء و الغسل و التيمم ١٠١
- الثالث: أن كلا منهما مقول بالتشكيك ١٠٢
- الرابع: أن تقابلهما من قبيل تقابل التضاد لا التناقض ١٠٣

- الخامس: أن الطهارة و الحدث أمران بسيطان غير قابلين للتوزيع و الانقسام ذاتا ١٠٣
- و ينبغي التنبيه على أمور: ١٠٨
- الأول: أن المقصود بالذات من الغسل و الوضوء و التيمم هي الطهارة المتحصلة منها المتحددة معها ١٠٨
- الثاني: أنه لو اغتسل قبل الوقت و بقيت طهارته حتى دخل الوقت فالظاهر إجزاؤه عن الغسل المندوب للوقت ١٠٩
- الثالث: أن الطهارة المتحققة في كل من مرتبتها صغرى و كبرى قد اعتبرت في الشرع ١٠٩
- (فائدة ٣٢) [قد اشتهر بين الأصحاب قدس سرهم أن الجنب إذا تيمم بدلا عن الغسل ثم أحدث أعاد التيمم بدلا عن الغسل] ١٠٩
- (فائدة ٣٣) [مسألة هل تصح الصلاة في اللباس المشكوك كونه من مأكول اللحم] ١١٤
- (فائدة ٣٤) [في قاعدة اليد] ١٢٠
- إشارة ١٢٠
- تنبيهان: ١٢٩
- الأول: لو علم بأن ما في يد زيد كان وقفا ١٢٩
- و الثاني أن مجرد بيع المال أو الصلح عليه أو إجارته [ليس من التصرف] ١٢٩
- (فائدة ٣٥) [بحث في الضمان] ١٢٩
- (فائدة ٣٦) [تتميم في قاعدة المقتضى و المانع] ١٣١
- (فائدة ٣٧) [بحثي فلسفي از كتاب بستان السياحة] ١٣٢
- (فائدة ٣٨) [بحثي راجع به مسلك طبيعيين] ١٣٦
- (فائدة ٣٩) [مناظره با شخص هندی در نبوت خاصه سيد انبياء صلى الله عليهم و آله] ١٣٩
- (فائدة ٤٠) [بحثي در اعتقاد اهل عرفان و اصحاب سير و سلوك] ١٤١
- تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية ١٤٢

الفوائد العلية - القواعد الكلية المجلدا

إشارة

نام كتاب: الفوائد العلية - القواعد الكلية موضوع: موضوعات مختلف نويسنده: بهبهاني، سيد على تاريخ وفات مؤلف: ١٣٩٥ هـ ق
زبان: عربي قطع: وزيرى تعداد جلد: ٢ ناشر: كتابخانه دار العلم تاريخ نشر: ١٤٠٥ هـ ق نوبت چاپ: دوم مكان چاپ: اهواز - ايران

[مقدمة المؤلف]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على خير خلقه محمد و آله الطاهرين و لعنة الله على أعدائهم أجمعين.
أما بعد: فيقول العبد المفتقر إلى الله الغنى على بن محمد بن على الموسوى البهبهاني حشرهم الله تعالى مع آبائهم الطاهرين -: إن هذه فوائدهم مهمة نفيسة متفرقة حررتها و جمعتها فى هذه الأوراق إجابة لالتماس بعض إخوانى المؤمنين شملهم الله تعالى بفضله و وفقهم و إيانا لمرضاته.

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٦

(فائدة ١) [المراد من قاعدة المقتضى و المانع و ما الدليل على اعتبارها]

إشارة

(فى جواب سؤال بعض الفضلاء و صورته هكذا:) مسألة مولانا ما المراد من قاعدة المقتضى و المانع و ما النسبة بينها و بين استصحاب الحال و ما الدليل على اعتبارها؟، بينوا لنا حقيقتها بحيث تتبين كمال التبين و وجه اعتبارها عقلا أو شرعا.
ج: أقول مستمدا برب الأرباب و أمنائه الأطياب عليهم صلوات الله الملك الوهاب ليس المراد من المقتضى فى المقام العلة و ما يقتضى الوجود ذاتا أو جعلاً و لا استعداد البقاء كما قد يترأى من بعض الكلمات لجريان القاعدة الشريفة فى البراءة العقلية و سائر العدميات مع أن اقتضاء الوجود فيهما غير متصور بل مجرد الاقتضاء بمعنى التأثير فيهما غير معقول لاستحالة أن يكون العدم مؤثرا و متأثرا.

و ما 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 فى الحدوث بالنسبة إلى البقاء أيضا لأنهما طرفان لوجود واحد فلا يعقل أن يؤثر أحدهما فى الآخر و إلا لزم تأثير الشيء فى نفسه.

و أما استعداد البقاء فإن كان الغرض منه صلوح البقاء: ففيه أولا أنه ليس قيذا زائدا لأن الشك فى البقاء إنما هو فيما يصلح له.

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٧

و ثانيا أن الصلوح للبقاء كما يجامع مع الشك فى المانع بجامع مع الشك فى المقتضى لأن الصلوح للبقاء معتبر فى كليهما.
و ثالثا أنه لا تختص قاعدة الاقتضاء بصورة الشك فى البقاء حتى يعتبر الصلوح له إذ قد يكون الشك فى الحدوث مع العلم بتحقيق مقتضيه كما إذا شك فى وقوع عقد البيع على وجه اللزوم أو الجواز من جهة احتمال الغبن فيه فإنه يحكم فيه باللزوم لأجل تحقق مقتضيه و هو عقد البيع.

و إن أريد منه ما يرجع إلى ما سببته فهو صحيح و إن كان التعبير قاصرا موهما للخلاف.

إذا اتضح لك ذلك فاعلم: أن المراد من الاقتضاء في المقام هو كون المشكوك فيه بحيث يكون ثابتاً في حد نفسه لو خلى وطبعه مع قطع النظر عن المانع والمزيل والرافع والدافع سواء كان المشكوك فيه بقاءً أو حدوثاً وسواء كان الباقي أو الحادث وجوداً أم عدماً.

ويعتبر في القسم الثالث أنى إذا كان الشك في الحدوث وكان الحادث وجوداً أن لا يكون مستقلاً في الوجود بل يكون متحداً في الخارج مع المقتضى المعلوم اتحاد الأمر المنتزع مع منشأ انتزاعه ومعدوداً من أحكامه عقلاً أو شرعاً 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 أخذاً بالمقتضى المعلوم هو العدم الأصلي وإلغاء للمانع المحتمل وهو طرو علّة الوجود.

وفي الوجوديات الثابتة على وجه الإطلاق مع الشك في طرو الرافع أو رافعيه الطارى فيحكم ببقائها على حالتها الأولية من الوجود سواء كان الإطلاق من جهة عدم تطرق التقييد فيه كملك العين والحادث والخبث والطهارة عن أحدهما وهكذا أو من جهة ثبوت إطلاقه مع تطرق التقييد فيه كالعقد الدائم

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج 1، ص: 8

والأحكام المؤبده المجمعولة القابلة للتقييد.

وفيما علم مقتضى حدوثه مع الشك في المانع والدافع عنه كما إذا علم انعقاد عقد البيع وشك في لزومه وجوازه للشك في اقترانه بغيب في البيع أو عيب في المبيع وهكذا من أسباب الخيار المانع من اللزوم فيحكم بلزوم العقد أخذاً بالمقتضى المعلوم وإلغاء للمانع المحتمل وفيما علم مقتضى رفعه مع الشك في اقترانه بالدافع عن تأثيره كما إذا اغتسل عن الجنابة مثلاً وشك في حدوث الحادث في أثناءه فيحكم برفع حدث الجنابة أخذاً بالمقتضى المعلوم وإلغاء للمانع والدافع المحتمل.

وبما بيناه تبين أن 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 الشرعى بحسب جعل الشارع ومن المانع ما يمنع عن ترتب الأثر الشرعى بجعل من الشارع فيكون كل من المقتضى والمانع شرعياً.

الثالث: أن يكون المراد من المقتضى ما يقتضى تشريع الحكم من الملاكات التي يبتنى عليها الأحكام كما يقال إن العلم مقتض لوجوب الإكرام ومن المانع ما يمنع عن تأثير المقتضى في الجعل كالفسق مثلاً في غير محله.

لما عرفت من أن المراد بالمقتضى معنى آخر غير الوجوه الثلاثة المذكورة وإنما يكون المعنى الثانى من مصاديق المعنى الذى ذكرناه وهكذا المعنى الأول إذا لم يكن الأثر التكويني مستقلاً في الوجود ويكون متحداً مع منشئه اتحاد الأمر المنتزع مع منشأ انتزاعه.

ثم زيف الوجه الثانى بوجوه ثلاثة

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج 1، ص: 9

الأول: امتناع جعل السببية.

والثانى: عدم السبيل إلى إحراز المقتضى بهذا المعنى إلا بالوحى.

والثالث: عدم الدليل على اعتباره على فرض إحرازه.

والوجه الثالث بالوجهين الآخرين.

والوجه الأول بالوجه الأخير فقال بعض مقرر بحثه: أن إحراز المقتضى بالنسبة إلى الأحكام الشرعية أو الجزئية مما لا سبيل إليه إذ لا طريق إلى العلم بالمصالح المقتضية لجعل الأحكام الشرعية بالضرورة إلا لمن نزل عليه الوحى ثم قال ما محصله وإن 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 الإطلاق فحينما شك في بقاء المسببات فإنما يكون الشك في المانع والرافع من إنشاء فسخ أو طلاق أو إيجاد غسل مزيل للنجاسة وهكذا.

قلت: مضافا إلى أن ذلك فرع جعل السببية وهو ممتنع أن إحراز بقاء المقتضى بهذا المعنى كإحراز بقاء الملاك في عدم إمكانه لغير من نزل عليه الوحي ضرورة أن كل ما يحتمل رافعيته للحكم الشرعي يحتمل دخل عدمه في موضوعه فكما يحتمل أن يكون العقد سببا للملكية بنحو الإطلاق 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: أما ما ذكره من امتناع جعل السببية فهو باطل لما بيناه في محله من إمكانه ووقوعه في الشرع فإن الوضوء والغسل سببان للطهارة جعللا ذاتا بالضرورة كما أن سببية أسباب الحدث للحدث كذلك مع أن إحراز السببية المطلقة من الأدلة الشرعية لا يتوقف على الجعل بل يجتمع مع كون السببية ذاتية اقتضائية قد قررها الشارع والأمثلة المزبورة كلها أو أكثرها من هذا القبيل.

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٠

و أما ما ذكره من احتمال دخل عدم ما يحتمل رافعيته في موضوع الحكم في الأمثلة المزبورة ونحوها فهو باطل من وجوه: الأول: استحالة دخل عدم شيء في السببية والاقتضاء ضرورة استحالة أن يكون العدم مؤثرا أو متأثرا ولو كان مضافا وتوهم أن العدم المضاف له حظ من الوجود من الأغلاط.

وما يترأى في بعض الموارد من استناد شيء إلى عدم شيء آخر مرجعه إلى منافاة وجوده لوجود الآخر لا- إلى تأثير العدم في الوجود.

و الثاني: أن التقييد بعدم ما يحتمل رافعيته باطل في الأمثلة المزبورة ونحوها مع قطع النظر عما بيناه لأنه إن أريد من تقييد السببية بعدم التعقب بما يحتمل كونه فسخا 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.

و إن أريد منه أن التعقب بأحد هذه الأمور يكشف عن تحديد دائرة السببية وعدم إطلاقها فهو كذلك أيضا لأن ملك العين و الحدث و الخبث و الطهارة عن أحدهما لا يقبل التحديد و التزويج الدائم بقاء كونه دائما لا يتطرق فيه التحديد و إن 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 الوضوء الغير المتعقب بالحدث موجبا للطهارة دورانها مداره حدوثا و بقاء كما هو مقتضى العلية و المعلوليه فإذا انقلب عدم التعقب بالتعقب تنتفى العلة بانتفاء أحد جزءيها فينتفى المعلول بانتفاء علته لا لأجل كونه محدودا.

لأننا نقول: إنما يصح ذلك إذا كان وجود المسبب معلولا عن وجود السبب دائرا مداره حدوثا و بقاء و أما إذا كان حدوثه معلولا عن حدوث السبب و لا يستند

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١١

إليه بقاؤه كما في المقام فلا مجال لما ذكرت ضرورة أن الطهارة و ملك العين و علقه الزوجية و نحوها إنما تحدث بحدوث أسبابها و لا يدور بقاؤها مدار الأسباب و إلا لزم أن لا تبقى أصلا إذ لا بقاء لأسبابها و هي الوضوء و الصيغة.

و الثالث: أن مفهوم الفسخ و الطلاق و الانتقاض بالحدث و ارتفاع الخبث بالغسل مثلا يتوقف على ثبوت مقتضى الدوام و إلا لا يتحقق فسخ و لا طلاق و لا نقض و لا إزالة أ ترى أن انقضاء أمد الإجارة أو التزويج فسخ أو طلاق كلا ثم كلا فاحتمال تحقق أحد هذه الأمور عقيب السبب لا يجمع إلا مع إطلاقه و عدم تحديده.

و بالجملة إطلاق السبب في هذه الموارد و أمثالها في غاية الوضوح فكيف يقال إنه لا طريق لاستكشافه إلا بالوحي و هل هذا إلا

وسوسة في البديهييات.

ثم إنه بعد ما زعم أن إحراز المقتضى بالنسبة إلى الأحكام الشرعية مما لا - سبيل إليه فسر المقتضى اللازم إحرازه ففي باب الاستصحاب على مختار شيخنا العلامة الأنصاري قدس سره بالمقتضى بالنسبة إلى نفس الاستصحاب لا مقتضى المستصحب وقال: إن اليقين إما يتعلق بأمر مرسل في عمود الزمان أو مهمل أو مقيد بزمان معين فإن كان مقيدا فلا إشكال في عدم جريان الاستصحاب بعد انقضاء الزمان الذي أخذ قيده فيه وإن كان مهملًا كخيار الغبن المردد بين كونه فورياً أو استمرارياً فكذلك لأن متعلق اليقين مردد بين أن يكون مرسلًا أو مقيدًا فيقتصر فيه على القدر المتيقن و أما الأول فيجوز الاستصحاب فيه لإرسال متعلقه من حيث عمود الزمان والشك إنما هو في ارتفاعه برفع زمني لا بانقضاء زمانه انتهى.

أقول: مجرد إرسال متعلق اليقين بحسب الزمان مفارقاً من إطلاق وجوده كما هو صريح كلامه حيث صرح بأن كل ما يحتمل كونه مانعاً و رافعاً يحتمل دخل عدمه في موضوع الحكم فلا يتحقق معه الإطلاق لا يكفي في إجراء الاستصحاب لأن الموضوع مردد حينئذ بين أن يكون مطلقاً و محدوداً فيجب الاقتصار حينئذ على ما لم يتعقب بما يحتمل كون وجوده مانعاً أو عدمه قيد لعدم تعلق اليقين حينئذ إلا بالمحدود

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج 1، ص: 12

فيلحق المرسل حينئذ بالمهمل.

توضيح ذلك: إنه قال أيضاً حالما ذكره إن المراد من إحراز المقتضى في المقام هو إحراز المتيقن في نفسه قابل للبقاء في عمود الزمان مع قطع النظر عن حدوث زمني كالملكية و الطهارة و نحوهما إلى آخر كلامه.

فأقول: إن أريد من قبول البقاء في حد نفسه ثبوته بحيث لا يرتفع إلا برفع فهو عين الإطلاق الذي نفاه و حكم بأنه لا سبيل إلى العلم به.

و إن أريد منه قبول الإطلاق مع قبوله التحديد كالترويج القابل للدوام و الانقطاع.

ففيه: أنه إما أن يحرز حينئذ ثبوته على وجه الإطلاق أو لا فإن أحرز الإطلاق فهو مناف لما ذكره و أصر على نفيه و عدم السبيل إليه و إن لم يحرز الإطلاق حينئذ فهو مهمل لا مرسل و يجب الاقتصار فيه على القدر المتيقن.

ثم إنه يظهر من كلام بعض مقرري بحثه أن الإرسال بحسب الزمان يكفي في إجراء الاستصحاب و لو مع الشك في الموضوع و عدم إحراز المقتضى بالنسبة إلى المستصحب حيث مثل لثبوت المقتضى بالنسبة إلى الاستصحاب دون المستصحب بالتميم الواجد للماء في أثناء الصلاة قال: مقتضى الاستصحاب فيه موجود لإرسال المتعلق زماناً و إن لم يكن المقتضى بالنسبة إلى المستصحب موجوداً لتبدل حال فقدان بالوجدان المحتمل دخله في موضوع تأثير التيمم. و مما بيناه ظهر لك أن 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 أولاً على أحد الوجهين كطرو علة وجود الشيء الرفع لعدمه الأصلي ضرورة

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج 1، ص: 13

أن سبب الوجود لا يكون مانعاً لعدم و لا مزاحماً له و من هذا القبيل جعل كل من اليوم و الليل رافعاً للآخر و دخول الشهر الآتي رافعاً لما حل فيه و انقضاء أجل الشيء رافعاً له حيث يستصحب الزمان الذي حل فيه في جميع هذه الموارد مع الشك في انقضاء الأجل و دخول ما يقابله أخذاً بالمقتضى المعلوم و هو الوقت الذي حل فيه حيث إنه ثابت في حد نفسه و لا يزول إلا بطرو مقابله فلا يحكم بزواله إلا بعد العلم بطرو ما يقابله.

و إذ قد اتضح لك حقيقة قاعدة الاقتضاء و المنع فقد اتضح لك أن النسبة بينها و بين استصحاب الحال هي العموم من وجه فقد يجتمعان و قد يفترقان.

أما اجتماعهما ففي صورة العلم بالمقتضى و وقوع الشك في البقاء من جهة احتمال المانع.

و أما افتراقها عنه ففي صورة العلم بالمقتضى و الشك في ترتب المقتضى عليه من جهة احتمال اقترانه بالمانع كما إذا شك في انعقاد البيع لازماً أم جائزاً بواسطة الشك في اقترانه بغبن فيه أو بعيب في المبيع مثلاً.
و أما 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.

و أما اعتبارها فهو عقلي ثابت بحكم العقل يعني أنه جهة واقعية مدركة به و يظهر ذلك من بناء العقلاء على العمل بها في كل باب فإن بناءهم على أمر و ركونهم إليه ليس إلا بما هم عقلاء فبناؤهم على العمل بها يكشف عن تصديق العقل و إدراكه إياها و ثبوتها عنده و لو على وجه الارتكاز و لا ينافي ذلك عجز بعضهم أو أغلبهم عن تقرير وجهه و كشفه كما هو الحال في أكثر الارتكازيات الثابتة عندهم بالضرورة بل الركون إليه و الاعتماد عليه من الضروريات التي جبلت عليه طبائع الحيوانات.

و حيث التبس الأمر في المقام على بعضهم و زعم أن بناء العقلاء إنما هو

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٤

على الركون إلى استصحاب الحال مع العلم بالمقتضى و الشك في المانع فالاعتماد على مجموع الأمرين لا- على مجرد إحراز المقتضى و لو كان الشك في الحدوث فلا بد لنا من ذكر موارد يكون الاعتماد فيها على القاعدة الشريفة مفارقة عن استصحاب الحال فأقول مستمداً برب الأرباب و أمثائه الأطياب عليهم صلوات الله الملك الوهاب.

إن أصالة الحقيقة و العموم و الإطلاق من الأصول المسلمة التي عليها بناء العقلاء و لا يرتاب فيها أحد منهم و لا يتم الأمر بها إلا بالاعتماد على قاعدة الاقتضاء و المنع.

توضيح الحال أن اللفظ بمقتضى وضعه للمعنى الحقيقي مناسب له ابتداء و للمعنى المجازي ثانياً لأجل مناسبة بينه و بين المعنى الحقيقي فهو صالح لأن يراد به معناه الحقيقي المناسب له ابتداء بمقتضى وضعه له و أن يراد به معناه المجازي المناسب له بتبع المعنى الحقيقي و لكن إرادة الأول منه لا- تحتاج إلى مؤنة زائدة لمناسبته له ابتداء بخلاف إرادة المعنى الثاني منه فإنها تحتاج إلى قرينة صارفة تصرفه عن مقتضاه الأولي و ما يناسبه ابتداء و هو المعنى الحقيقي فحيث صدر اللفظ من المتكلم العارف بالوضع في مقام الإفادة و الاستفادة مع عدم نصب قرينة صارفة من المعنى الحقيقي المناسب له أو لا يحمل عليه و لا يعتد باحتمال وجود المانع و الصارف و اختفائه على السامع أو غفلة المتكلم عنه و من المعلوم أن الحمل على المعنى الحقيقي دون المجازي مع التردد في مراد المتكلم و عدم ثبوت القرينة الصارفة ليس إلا- لأجل الاعتداد على الاقتضاء الثابت بينه و بين اللفظ بمعونه الوضع و عدم الاعتماد باحتمال المانع و الصارف و باعتبار هذا الاقتضاء يكون اللفظ ظاهراً في المعنى الحقيقي دون المجازي و حيث إن اعتبار هذا الاقتضاء لا يدور مدار إفادة العلم أو الظن الفعلي بالمراد عبر عنه بالسببية المطلقة و التعبد العقلاني فإن الركون إلى الأصل و الحكم بشيء من غير علم مقتضاه يشبه التعبد فكان العقلاء متعبدون بحمل اللفظ على الأصلي مع عدم العلم

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٥

بالمراد و التردد فيه لا أن هناك تعبداً منهم حقيقة ضرورة أن التعبد من شئون المولى لا العقلاء.

و إلى ما بيناه أيضاً يرجع كون اعتبار الظواهر من باب الظن النوعي فإن المقصود منه الظهور الأصلي المستند إلى ما يقتضيه نوع اللفظ مع قطع النظر عن المانع لا الظن المقابل للعلم و الشك لأن اللفظ الملقى في مقام الإفادة و الاستفادة لو خلى و طبعه مع قطع النظر عن المانع يفيد العلم بالمراد لا الظن به و مع احتمال المانع لا يفيد العلم و لا الظن و إنما يعامل معه معاملة العلم بالمراد اعتماداً على وجود المقتضى و إلغاء للمانع المحتمل فأصالة الحقيقة إنما ترجع إلى أن المعنى الحقيقي مقتضى اللفظ المجرد عن القرينة الصارفة الملقى في مقام الإفادة و الاستفادة فيؤخذ به دون المعنى المجازي و احتمال القرينة مندفع بالأصل فلا يمنع عن تأثير المقتضى.

والعجب أن شيخ مشايخنا العلامة الأنصاري قد زعم أن اعتبار أصالة الحقيقة يمكن أن يكون من حيث أصالة عدم القرينة و من جهة الظن النوعي و قال إن تقدم الأمانة المعتبرة الظنية القائمة على القرينة الصارفة عليها من باب الحكومة على الأول و من باب الورود على الثاني فإن القرينة الصارفة مانعة عن تأثير المقتضى و لا يترتب المقتضى على مجرد عدم المانع بل يتوقف على إحراز المقتضى فالأثر إنما يترتب عليه و أصالة عدم القرينة إنما تدفع المانع عن التأثير فمرجع الأمرين إلى أمر واحد و هو الاعتماد على المقتضى المعلوم و عدم الاعتداد بالمانع المحتمل و بما بيناه يظهر الحال في أصالة العموم و الإطلاق فإنهما و إن لم يستندا إلى وضع اللفظ لأنهما كيفيتان للحكم المتأخر عن وضع اللفظ إلا أنهما مقتضى تعلق الحكم بالموضوع من غير تخصيص و لا تقييد فإذا علم بعد مهما يعلم العموم و الإطلاق و مع الشك فيها يؤخذ بالمقتضى المعلوم فيحكم بالعموم و الإطلاق و لا- يعتد باحتمال المانع لاندفاعه بالأصل.

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٦

فإن قلت: بناء العقلاء على الأخذ بأصالة الحقيقة و العموم و الإطلاق لا يكشف عن اعتبار قاعدة الاقتضاء و المنع في جميع الموارد. قلت: لا تعبد في بناء العقلاء حتى يجوز اختصاصه بمورد دون مورد و إنما بناؤهم على ما بناوا عليه في بعض الموارد لأجل جهة واقعية عقلية ثابتة عندهم و من المعلوم اطراد القواعد العقلية و عدم تطرق التقييد و التخصيص فيها في حد أنفسها نعم للشارع قصر اعتبارها على بعض الموارد فما لم يعلم من الشارع التصرف فيها بقصرها على بعض الموارد يحكم باطرادها و الظاهر من الأخبار بل صريحها تقريرها كما سننبه عليه إنشاء الله تعالى.

فإن قلت: لو كان الأمر 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 أثر غير شرعي كما شاع تفسيره به في هذه الأعصار القرينية نلتزم به و لا مانع له. و توهم أن عدم اعتباره بهذا المعنى ضروري في غير محله إذ المترتب عليه حتى في الموارد الشرعية إنما هو الحكم الظاهري الذي مرجعه إلى التنجيز و العذر الثابتين للعلم و الجهل ذاتا بل إلى التنجيز أو دفعه الذي هو من آثار العلم بالوجود أو العدم كما فصلنا الكلام فيه في محله و لعلنا نشير إليه في المقام أيضا إنشاء الله تعالى.

و إن أريد منه ما يثبت اللوازم العقلية مطلقا سواء كانت من الأحكام و الآثار المتحدة مع المقتضى في الخارج أم لا بزعم أن اعتبارها عند العقلاء يكشف عن كونها أمانة عندهم فلا يختص الاعتبار حينئذ بالنسبة إلى خصوص الأحكام و الآثار المتحدة مع المقتضى في الخارج فالملازمة ممنوعة لأن الاعتبار العقلي كالأحكام الشرعية فكما أن الشارع قد ينزل شيئا منزلة الدليل العلمي فيجعله طريقا مثبتا للواقع كالبينة مثلا فيكون أمانة يثبت بها اللوازم العقلية و العادية قد يجعل وظيفة للجاهل كأصالة

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٧

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

و الحاصل أن الاعتبار العقلي لا- ينحصر في كون المعتبر في نظره أمانة كاشفة عن الواقع فلا مجال لتوهم أن القاعدة حينئذ تكون أمانة مثبتة للوازم العقلية و العادية مطلقا.

و من الموارد التي لا تنطبق إلا عليها حكمهم بلزوم البيع إذا شك في انعقاده لازما أو جائزا من جهة احتمال غبن في البيع أو عيب في

المبيع و هكذا استنادا إلى أصالة اللزوم إذ ليس للزوم حالة سابقة حتى يستصحب بقاؤه بالحكم به ليس إلا من جهة الأخذ بقاعدة الاقتضاء لأن المقتضى للزوم و هو البيع معلوم و المانع مشكوك في دفع بالأصل.

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

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

و ثانيا أنه لو صح ما ذكرت لزم الحكم باللزوم أيضا في العقود الجائزة بالذات عند الشك في وقوعها لازمة أو جائزة كما إذا شكنا في وقوع الهبة لازمة أم

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٨

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 و الحاصل أنه لو كان الحكم بعدم جواز الفسخ و نفوذه حينئذ مستندا إلى استصحاب بقاء ملك كل من المثلث على حالته السابقة لزم عدم التفكيك بين العقود اللازمة و الجائزة بالذات في الحكم و عدم استناد الحكم باللزوم استنادا إلى أصالة اللزوم و بطلان اللزوم بين.

و منها حكمهم بعدم كون المرأة محرما عند الشك في المحرمية نسبة المانعة من انعقاد التزويج فإنه لا يتم إلا على جعل المحرمية مانعة و المرأة محلا للتزويج على الإطلاق اقتضاء فيحكم بصحة التزويج أخذا بالمقتضى المعلوم و إلغاء للمانع المحتمل و لا يتوهم أن عدم المحرمية معلوم قبل وجود المرأة فيستصحب لأنها قبل وجودها لا تكون محرما و لا أجنبية و استصحاب عدم إحداها معارض باستصحاب عدم الأخرى و استصحاب عدمهما معا منقطع بالعلم بوجود إحداها بعد وجودها مع أن استصحاب المحرمية قبل وجود المرأة لا ينفع في اتصافها بعدم المحرمية بعد وجودها لاختلاف الموضوع فلا يتم الأصل إلا على ما بيناه من وجود مقتضى الصحة و عدم العلم بالمانع و منها الحكم بالإتمام مع الشك في السفر إذا كانت الشبهة حكيمية فإن كون أربعة فراسخ مثلا مسافة شرعية ليس مما علم عدمه في زمان حتى يستصحب و يحكم بالبقاء على ما كان بل من هذا الباب جميع موارد الشك في قدح العارض.

لا- يقال يمكن إرجاع ما ذكر و نحوه إلى استصحاب الحالة السابقة باعتبار أنه لم يكن مسافرا قبل طيه أربعة فراسخ و بعد الأربعة يشك في زوال الحالة السابقة فيحكم ببقائه على ما كان.

لأننا نقول مع الشك في أن الأربعة مسافة شرعية لا- يكون المقتضى للإتمام و هو الحضور محرزا حتى يستصحب و مجرد الحالة السابقة لا يكفي في الاستصحاب.

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٩

فإن قلت: موضوع القصر هو المسافر و أما الإتمام فلم يؤخذ في موضوعه الحضور بل يكفي فيه عدم السفر.

قلت: مرجع ذلك إلى الأخذ بالمقتضى و عدم الاعتداد باحتمال المانع لا إلى استصحاب الحالة السابقة لأن الإتمام ليس له حالة سابقة في هذا الحال و كذا عدم السفر لأن طي الأربعة ليس له حالة سابقة من السفر و عدمه حتى يستصحب و الأخذ بالعدم الأزل راجع إلى الأخذ بالمقتضى و تحقق 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 إلا مع إحراز المقتضى كما هو المختار و عليه الأكثر بل الإمامية قاطبة بل عند المحققين من العامة.

و بالجملة موارد انفكاك القاعدة الشريفة عن استصحاب الحال كثيرة في أبواب الفقه كما لا يخفى على المتتبع مع أنه لم يتأمل أحد منهم في العمل بها و الركون إليها و إنما حدثت الشبهة لبعض من تأخر.

هذا شطر من الموارد التي لا تنطبق إلا على القاعدة الشريفة.

و أما وجه بناء العقلاء على الأخذ بالمقتضى المعلوم و عدم الاعتداد باحتمال وجود المانع أو منع الموجود فتقدم العلم على الجهل و ترجحه عليه ذاتا.

توضيحه: أن المقتضى لاتحاده مع المقتضى فى الخارج و عدم اختلافهما إلا اعتبارا كما هو المفروض معلوم من جهة ثبوت مقتضيه و مجهول من جهة احتمال وجود المانع عن ترتيبه عليه فهو معلوم من وجه و مجهول من وجه فيدور الأمر بين الأخذ بأحدهما و عدم الاعتداد بالآخر و من المعلوم أن العلم أمر وجودى و الجهل عدمى محض و لا يعقل تقدم العلم على الوجود فالأثر عند الاجتماع و التراحم إنما هو للعلم فيؤخذ به و يترك الجهل.

فإن العلم و الجهل متناقضان فلا يجتمعان فى محل واحد حتى يقع التراحم بينهما و يحكم بتقدم أحدهما على الآخر.

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٢٠

قلت: أحدهما و هو العلم اقتضائى و الآخر و هو الجهل فعلى فلا يتناقضان.

فإن قلت: التقدم حينئذ للفعلى لا الاقتضائى ضرورة أن الاقتضائى لا يترجم الفعلى فى تأثيره.

قلت: الجهل ليس صفة وجودية فعليه حتى يتقدم على الصفة الموجودة اقتضاء و ليس هنا اجتماع صفتين تحقيقا بل الثابت حينئذ إنما هو العلم الاقتضائى فقط و حيث إن العلم الاقتضائى لم يبلغ حد الفعلية حتى يكون علة تامه للتنجيز و دفع العذر يدور الأمر بين الأخذ به و ترتيب الأثر عليه و عدم الاعتداد بنقصه و بين تركه و الاعتداد بنقصه و ضعفه و حيث إن ترتيب الأثر على النقص أخذ بالجهل كما أن ترتيب الأثر على العلم الاقتضائى أخذ بالعلم عبر عن دوران الأمر بينهما بالتراحم بين العلم و الجهل و العقلاء لما رأوا أن الذى له مدخلية فى الوجود و هو المقتضى معلوم و إنما الشك فى ما ليس له مدخلية فى الوجود أصلا و هو المانع لأن المانع إنما يمنع عن ترتب المقتضى لا أن لعدمه دخلا فى التأثير حكموا برجحان الوجود لتامية السبب و عدم الاعتداد باحتمال المانع لاندفاعه بالأصل و قد قرر هذا المعنى الروايات الشريفة فإن قولهم (عليهم السلام)

"لا تنقض اليقين بالشك"

"و لا تنقض اليقين إلا بيقين مثله"

"و إياك أن تنقض اليقين بالشك"

"و من كان على يقين فشكك فليمض على يقينه"

و هكذا من الروايات صريح فى الركون إلى اليقين و عدم الاعتداد بالشك عند الاجتماع و المعارضة بل التحذير عن نقض اليقين بالشك يكشف عن أن النقص به مما لا يرتكبه العاقل.

توضيح ذلك أن المتصور فى بدو النظر من الروايات الشريفة أحد معان ثلاثة: الأول ما بيناه.

و الثانى اعتبار استصحاب الحالة السابقة.

و الثالث الأخذ باليقين مع سريان الشك فيه المسمى بقاعدة اليقين فى مصطلحهم و لا شبهة أن عدم نقض اليقين بالشك لا يصدق إلا- مع بقاء اليقين و أما مع زواله و سريان الشك فيه فلا مجال للنقض و عدمه فلا مجال لإرادة المعنى الثالث منها و أما بقاء الحالة السابقة فمع عدم إحراز الموضوع و المقتضى لا يكون مورد اليقين بوجه حتى يصدق

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٢١

عدم نقض اليقين بالشك ضرورة أن اليقين بالحدوث لا يوجب تعلقه بالبقاء مع عدم اتحاد الموضوع و عدم ثبوت المقتضى لعدم الارتباط حينئذ بين الحدوث و البقاء بوجه حتى يقال إن تعلق اليقين بأحدهما يوجب تعلقه و تشبهه بالآخر فالحكم بالبقاء (حينئذ) لا يستند إلى العلم بوجه حتى يكون تركه نقضا له فلا- يصدق النقص إلا- مع تشبث اليقين و هو يتوقف على بقاء الموضوع و ثبوت المقتضى فلا مناص من حمل الروايات إلا على ما بيناه.

فإن قلت: توقف صدق عدم نقض اليقين بالشك على بقاء الموضوع و ثبوت المقتضى مسلم و لكن القدر المحقق من مدلول الروايات و لو بشهادة المورد إنما هو الركون إلى اليقين في مورد العلم بالحدوث و ثبوت الحالة السابقة فلا تعم صورة الشك في الحدوث و عدم ثبوت الحالة السابقة.

قلت: إن مجرد تعلق العلم بالحدوث لا- يوجب تشبته بالبقاء و لو مع عدم بقاء الموضوع و عدم ثبوت المقتضى حتى يكون البقاء معلوما من وجه و مشكوكا من وجه و يتقدم العلم على الجهل و لا ينقض اليقين بالشك كما اعترفت به فتعلق العلم بالبقاء و تشبث اليقين به إنما يكون إذا كان المقتضى للبقاء ثابتا.

و من المعلوم أن الحكم يدور مدار العلم و اليقين و لا- يختلف الحكم باختلاف المعلوم و المتيقن فكلما تشبث به العلم و اليقين يحكم بثبوتة بمقتضى تعلق اليقين به و لا ينقضه الشك سواء كان حدوثا أو بقاء و لا يعقل التفصيل بينهما فلا مجال لتزليل الروايات على مورد العلم بالحدوث مع إطلاقها و إبانها عن التقييد لأن المستفاد منها كما يفصح عنه التعبير بالنقض أن لليقين إبراها في حد نفسه لا ينقض إلا بيقين مثله و من المعلوم أن إبراها اليقين لا يتفاوت باختلاف متعلقه فمع تعلق اليقين بالحدوث لثبوت مقتضيه لا يرفع اليد عنه لأجل الشك في المانع و إلا لزم نقض اليقين بالشك و الحاصل أن لليقين إبراها في حد ذاته لا يصلح أن تنقضه الشك و العلم بالحدوث لا يوجب زيادة في إبراها العلم بمقتضى البقاء كما أن الجهل به لا يوجب ضعفا في

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٢٢

العلم بمقتضيه و تشبث العلم بالمقتضى ثابت في المورد و ضم الحالة السابقة إليه من قبيل الحجر الموضوع في جنب الإنسان فلا مجال للتفصيل و التفكيك بينهما مع أن جميع الروايات ليست واردة في مورد العلم بالحدوث كما لا يخفى على من تتبعها على أن المورد لو كان صالحا للتخصيص و التقييد لزم الاقتصار على مورد الروايات و وجب أن لا يتعدى عنها إلى غيرها من الموارد إذ ليس العلم بالحدوث إلا كسائر خصوصيات الموارد نعم سبق الأذهان إلى استصحاب الحالة السابقة و الغفلة عن القاعدة الشريفة أوجب الشبهة لكثير من الناظرين حتى زعموا أن التعدى عن العلم بالحدوث من المنكرات مع أنه لا مناص لهم عن العمل بالقاعدة الشريفة في كثير من الموارد.

و ينبغي التنبيه على أمور:

الأول أن الشرط لا بد من إحرازه في مقام لدخله في ترتب المقتضى

فالمراد بالمقتضى هنا ما له دخل في ترتب المقتضى عليه فيعم الشرط و المقتضى 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 أمر بين كونه مانعا أو ضده شرطا عرفا أو شرعا و لم يظهر من الدليل أحد الأمرين و لم يكن في البين أصل يقتضى الحكم بالمانعية يتوقف الحكم بثبوت المقتضى على إحراز ما يحتمل شرطيته.

نعم التردد في شرطية شىء من قبل الشارع في المعاملات المحكومة بالصحة في نظر العرف لا- يضر بالاقتضاء لأن مرجع اشتراط الشارع حينئذ إلى تضييق دائرة سلطنة الشخص على نفسه و جهاته و منعه عما له السلطنة عليه اقتضاء فمع التردد في جعل الشرطية تردد في ثبوت و عدمه فيؤخذ بالمقتضى المعلوم و يدفع المانع بالأصل و توهم أنه بناء على هذا لا تجرى القاعدة إلا في أقل قليل من الموارد إذ ما من مورد من موارد الشك في وجود المانع إلا و يحتمل أن يكون عدمه شرطا فيتردد الأمر

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٢٣

بين الشرطية و المانعية حينئذ فلا يكون المقتضى حال الشك فيهما محرزا حينئذ حتى تجرى القاعدة في غاية السخافة إذ العدم لا

يكون مؤثرا و لا متأثرا فلا يعقل أن يصير شرطا و لو كان مضافا.

و توهم أن العدم المضاف له حظ من الوجود فيجوز أن يكون شرطا من الأغلاط من أن عدم المانع شرط غلط أو توسع في التعبير و كيف كان التردد بين الشرطية و المانعية بالنسبة إلى الوجود و العدم غلط محض و إنما يتطرق التردد بينهما في الضدين.

و الثاني: أنه يعتبر في جريان القاعدة الشريفة إحراز بقاء الموضوع

و المراد منه موضوع الحكم الشرعي لا- معروض المحمولات مطلقا لعدم اعتبار العلم ببقاء المعروض لا في القاعدة الشريفة و لا 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 أنه يستصحب بقاء المعروض كما يؤخذ بقاعدة الاقتضاء فيه و يكتفى به إن كان الشك في بقاء المحمول مسببا عن الشك في بقاءه و إلا فيجوز في المحمول أيضا مثلا إذا شككنا في بقاء زوجته هند لزيد فإن كان الشك فيه مسببا عن الشك في بقاء زيد تستصحب حياته و يكتفى به و إلا يكن كذلك بأن احتمال الطلاق على فرض بقاءه فيجوز الأصل في زيد أولا و في الزوجية ثانيا فيحكم ببقائهما معا فهنا أصلا مرتبان حينئذ فالذي يعتبر فيه إحراز الموضوع و يعتبر العلم ببقائه إنما هو الأخذ بالقاعدة الشريفة إذا كان الشك بالحكم الشرعي.

توضيح ذلك أن موضوع الأحكام الشرعية إنما هي العناوين الكلية كالحاضر و المسافر و الواجد و الفاقد و هكذا لا المصاديق الخارجية و المصاديق إنما يتعلق الحكم بها بواسطة انطباق العناوين الكلية عليها فهي معروضات لها فإذا وقعت الشبهة الحكمية في بقاء الحكم الشرعي بالنسبة إلى مصادق كان معروضا لموضوع الحكم من جهته

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٢٤

زوال عرض عنه و وقوع التردد في كونه موضوعا للحكم حتى يزول بزواله أم لا لا تجرى القاعدة حينئذ لعدم إحراز المقتضى مع تردد الموضوع بين كونه هو العرض الباقي أم الزائل مثلا إذا شككنا في بقاء حرمة الوقاع بعد النقاء و قبل الغسل من جهة التردد استنادا إلى قاعدة الاقتضاء لأن الموضوع مردد حينئذ بين أن يكون هو الحيض بمعنى قذف الدم الزائل بالنقاء الذي هو الطهر أو بمعنى الحدث الذي لا يزول إلا بالغسل فلا يكون مقتضى التحريم حينئذ محرزا حتى يؤخذ به و لا يعتد باحتمال المانع و إن كانت الحالة السابقة هي التحريم.

و قد اختلط الأمر في المقام على شيخنا العلامة الأنصاري (قده) فاعتبر في استصحاب الحالة السابقة بقاء الموضوع و فسره بمطلق المعروض و تكلف فيما إذا كان الشك في بقاء وجود الموجودات الخارجية يجعل وجودها الخارجي عارضا للموجود المتقرر في الذهن و هو باطل جدا لأن الوجود الذهني لا أصل له أولا كما بيناه في محله و على تسليم ثبوته لا ينفع ثانيا لأن الموجود في الذهن لا يعقل أن يعرضه الوجود الخارجي كما هو ظاهر ثم اضطرب كلماته (قده) في تشخيص موضوع الحكم و لا يسع المقام للتعرض لها و لما يرد عليها.

و الثالث أن القاعدة الشريفة المعبر عنها في لسان الفقهاء و الأصوليين باستصحاب حكم النص و العموم و الإطلاق

سواء قلنا باعتبارها عقلا أو تعبدا أصل لا أماره كما عرفت لا يثبت شيئا و إنما يدفع المانع عما ثبت. و هذا معنى كلام بعضهم أن الاستصحاب حجة في النفي دون الإثبات فهو عبارة عن الاعتماد على اليقين الحاصل بما يقتضيه الشيء و عدم الاعتداد باحتمال المانع فلا يترتب عليه إلا ما هو من مقتضياته.

و أما ما يستقل بالاقتضاء فمقتضى هذا الأصل التعويل على اقتضائه لا ترتيبه

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٢٥

على اقتضاء آخر فإذا شك في بقاء حياة زيد بعد العلم بثبوته يجب البناء على عدم المزيل و هذا إنما يترتب عليه ما هو من مقتضياته
يعنى ما لا يستقل بالاقتضاء كبقاء أمواله على ملكه و عدم خروج زوجته عن زوجيته و أما إثبات اللحية مثلاً فلا لأنها مبينة في الوجود
للشخص كالثمره بالنسبة إلى الشجر و الحمل بالنسبة إلى الحامل و من المعلوم أن اليقين بأحد المتلازمين مغاير لليقين بالآخر.
و إلى ما حققناه ينظر ما أفاده كاشف الغطاء قده من الاستدلال على نفي الأصل المثبت بتعارض الأصل جانب الثابت و المثبت فكما
أن الأصل بقاء الأول كذلك الأصل عدم الثاني فإن مرجعه إلى أن المثبت ليس من شئون الثابت حتى يكون البناء على بقاء الثابت
عبارة عن الالتزام بالمثبت.

توضيح ذلك أن الأصل المثبت عندنا عبارة عما يترتب عليه ما يستقل بالوجود أو كان منتزعا من غير ما استصحب و علم وجوده لا ما
ترتب عليه أثر غير شرعى كما شاع في السنة الأواخر فإنه على ما بيناه أصل عقلى قرره الشارع بل لو كان أصلاً شرعياً لم يكن وجه
لاختصاص الأثر الشرعى بالترتب إليه عدا ما يتخيل من أن الحكم بثبوت ما لا يرجع إلى الشارع في مرحلة الظاهر لا معنى له لأن
تنزيل شيء مقام شيء آخر إنما يتصور بالنسبة إلى ما يرجع إلى الشارع و هو وهم.

لأنه إن أريد منه أن الثابت بالتعبد الشرعى يجب أن يكون من الآثار الشرعية ابتداء فهو مناقض لاعتبار البيئه و الأمارات لأن الثابت
بهما لا يجب أن يكون أمراً شرعياً ابتداء بل لا يثبت بالبيئه ابتداء إلا الموضوعات و كذلك الأصول الموضوعية و إن أريد أن أثر
الاعتبار لا يكون إلا بالنسب إلى الآثار الشرعية فهو كذلك و لا ينافى في إثبات اللوازم بالأصول في مرحلة الظاهر حينئذ كما هو
الحال بالنسبة إلى البيئه و الأمارات.

و الحاصل أن مجرد التعبد الشرعى لا ينافى إثبات اللوازم في مرحلة الظن و إلا لنافاه في البيئه و الأمارات الشرعية مع أن إثبات اللوازم
بهما مسلم بل أقول أن الثابت

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج 1، ص: 26

بالأصل دائماً إنما هو الأثر العقلى لا الشرعى لأن الثابت بالأصول إنما هو الحكم الظاهرى الراجع إلى التنجيز و العذر المترتبين على
العلم و الجهل ذاتاً.

فإن قلت: كيف يمكن أن يترتب على جعل الشارع الأثر العقلى مع أنه لا يكون إلا ذاتياً غير مجعول فهل هذا إلا تناقض.

قلت: الغرض أنه يترتب على الأصل بالجعل ما كان مترتباً على العلم و الجهل ذاتاً من التنجيز و العذر فالأثر في حد نفسه من الآثار
العقلية التى للشارع التصرف فيها تقريراً و رداً فيجعل الشرع ما لم يكن سبباً للتنجيز أو العذر ذاتاً سبباً له تعبداً و جعلاً ترتب عليه ما
ترتب على الأصل بمقتضى التنزيل.

و الحاصل أن المدار في الإثبات المنافى للأصل إثبات ما استقل بالوجود من الجواهر و الأعراض لأن الإثبات بهذا المعنى شأن الدليل
و لا يترتب على الأصل سواء كان عقلياً أم شرعياً لا الأحكام لأنه وظيفة للمتخير فلا يثبت شيئاً و إنما يدفع المانع عما ثبت فيترتب عليه
أحكامه سواء كان حكماً عقلياً أم شرعياً و ما اشتهر من أن المثبت ما ترتب عليه أثر شرعى و إن بعض المتقدمين ذهب إلى حجية
الأصل المثبت بزعم أن المثبت ما ترتب عليه أثر غير شرعى في غير محله و قد اضطربت كلمات الأواخر في موارد كثير يترتب على
الأصل فيها غير الآثار الشرعية ابتداء و لا شبهة في الركون إليها فزعموا أنه لأجل خفاء الواسطة في نظر العرف مع أنه لا معنى لخفاء
الواسطة أو لا و لا ضابطه له ثانياً و توضيح المرام غاية الإيضاح يحتاج إلى بسط في الكلام لا يسعه المقام فاكتفيت بالتنبيه عليه بهذا
المقدار.

و الرابع أن الأصل في جميع الموارد لفظية أو عملية إنما هو الركون إلى العلم بالمقتضى

و عدم الاعتداد باحتمال المانع و لا أصل سواء و اختلاف الأسمى باختلاف الموارد لا ينافى مع اتحاد الحقيقة كما أنه لا ينافيه تقدم

بعض على بعض لأجل تقدم بعض المقتضيات على بعض آخر أما الأصول اللفظية فقد ظهر الحال فيها بما بيناه و أما الأصول العملية و هي أصالة الاحتياط و التخيير و البراءة و استصحاب

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٢٧

المقتضى المعبر عنه باستصحاب حكم النص و العموم و الإطلاق فالأمر في الأخير منها ظاهر و أما الأولى فمرجعها إلى الأخذ بالعلم باشتغال الذمة بالتكليف المقتضى للاحتياط و وجوب الموافقة القطعية و عدم الاعتداد باحتمال منع تردد الأمور به بين أمرين أو أمور عن إيجاب الموافقة القطعية كما هو ظاهر.

و أما التخيير فكونه أثر الركون إلى العلم باشتغال الذمة بالتكليف المقتضى لوجوب الموافق القطعي أمر ظاهر غاية الأمر أنه اكتفى فيه بالموافقة الاحتمالية لأجل العجز عن تحصيل الموافقة القطعية عقلا أو شرعا.

و أما أصالة البراءة فالأخذ بها إنما هو لأجل الركون إلى العلم بالعدم الأزلي المقتضى للعذر و عدم الاعتداد باحتمال حدوث التكليف الموجب لارتفاع العذر فيقبح العقاب حينئذ للعلم بمقتضى العذر و عدم العلم بوجود المنجز و هو اشتغال الذمة بالتكليف.

و أما ما قيل من أن البراءة حينئذ مترتبة على الشك فقط و يكفي في الحكم بالعدم مجرد الشك في ثبوت التكليف استنادا إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان ففي غير محله لأن نسبة الشك و موافقة العدم للأصل حينئذ إنما هو باعتبار كونه معلوما و المانع مجهولا و لذا ينقلب الأصل بانقلاب العلم فيصير الوجود موافقا له دون العدم إذا علم بحدوث التكليف و شك في البقاء و الزوال من جهة احتمال وجود المزيل من النسخ و غيره فقبح العقاب بلا بيان إنما هو من آثار العلم بالعدم و الجهل بحدوث التكليف المقتضى لثبوت العذر الذي يقبح معه العقاب لا- أنه منشأ للأصل مع أنه لو قلنا بترتب أثر على الشك ذاتا و في حد نفسه لا يجوز التعويل عليه و استناد الأصل إليه إذ ما من شك في الحكم إلا و هو مجامع إما مع العلم بالعدم الأزلي و أما مع العلم بحدوث التكليف و في كلا الصورتين يتقدم العلم على الجهل و يمنع من تأثيره و إلا لزم نقص اليقين بالشك المنهى

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٢٨

عنه عقلا و نقلا فلا يبقى مجال لتأثير الجهل و ترتيب أثر عليه.

و أما استصحاب الحال المعبر عنه باستصحاب حال الإجماع و حال الشرع فلم يعمل به أحد من أصحابنا (قدس سرهم) و قالوا إنه إسراء حكم من موضوع إلى موضوع بل لم يعمل به إلا- شاذ من العامة و إذا اجتمع مع العلم بالمقتضى فإنما يؤخذ به اعتمادا على العلم بالمقتضى.

فتبين بحمد الله تعالى أنه لا- أصل في البين إلا- قاعدة الاقتضاء و المنع و أن الركون و الاعتماد إنما هو على العلم و اليقين لا على الجهل و الشك فافهم و اغتنم.

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٢٩

(فائدة ٢) [في العتق]

إشارة

في صحيحه بريد بن معاوية العجلي عن مولانا الصادق [الباقر] سلام الله عليه قال:

سألته عن رجل كان عليه عتق رقبة فمات قبل أن يعتق فانطلق ابنه فابتاع رجلا من كسبه فأعتقه عن أبيه و إن المعتق أصاب بعد ذلك مالا- ثم مات و تركه لمن يكون تركته؟ فقال: إن كانت الرقبة على أبيه في ظاهر أو شكر واجب عليه فإن المعتق سائبة لا ولاء لأحد عليه.

قال: وإن كانت الرقبة على أبيه تطوعا وقد كان أبوه أمره أن يعتق عنه نسمة فإن ولاء المعتق ميراث لجميع ولد الميت من الرجال و يكون الذى اشتراه و أعتقه عن أبيه كواحد من الورثة إذا لم يكن للمعتق قرابة من المسلمين أحرار يرثونه.

قال: وإن كان ابنه الذى اشترى الرقبة فأعتقها عن أبيه من ماله بعد موت أبيه تطوعا من غير أن يكون أبوه أمره بذلك فإن ولاءه و ميراثه للذى اشتراه من ماله و أعتقه عن أبيه إذا لم يكن للمعتق وارث من قرابته. و يستفاد من هذه الرواية الشريفة الساطعة منه أنوار العصمة و الإمامة أمور ستة.

الأول: عدم توقف وقوع العتق عن غيره على دخول المعتق أولا فى ملكه ثم خروجه عن ملكه بالعتق.

و الثانى: نفوذ وقوع العتق عن غيره إذا كان واجبا عليه فى ظاهر أو غيره أمر به المعتق عنه أم لا.

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٣٠

و الثالث: كون الرقبة سائبة مع وجوب العتق.

و الرابع: عدم تأثير التبرع بالعتق الواجب على غيره فى ثبوت الولاء للمتبرع به.

و الخامس: توقف وقوع العتق التبرعى عن غيره على الأمر به و مع عدم الأمر به إنما يقع عنه على وجه إهداء ثوابه إليه.

و السادس: ثبوت ولاء العتق للذکور من أولاد المعتق عنه إذا نفذ وقوع العتق عنه بأمره.

توضيح المرام أن انتقال الملك عن شخص إلى آخر يتوقف على أمرين: وجود السبب الناقل و أهلية المنتقل إليه للملك و كلا الأمرين منتف فى الصورة الأولى و هو نفوذ العتق الواجب عن الميت مطلقا.

أما السبب الناقل فلأنه على قسمين قهرى كالورثة و اختيارى كالعقود الناقلة و انتفاؤهما فى هذه الصورة واضح.

و أما انتفاء أهلية الميت للملك فمسلم عندهم بل واضح أيضا فى الجملة و إن جاز بقاء المال فى ملكه كما إذا أوصى بثلث ماله لنفسه.

و يشار كها الصورة الثانية و هو نفوذ العتق التبرعى عن الميت بأمره بالعتق عنه فى انتفاء الأمر الثانى بل الأول أيضا لأن مجرد الأمر فى حال الحياة بالعتق عنه بعد موته لا يوجب انتقال الرقبة إليه.

و تنظيره بالشبكة المنصوبة فى حياته و وقوع الصيد فيها بعد موته فى غير محله لأن نصب الشبكة من أسباب الحياة و لكن الأمر بالعتق عنه بعد موته ليس من أسباب الانتقال كما هو ظاهر و جعل الأمر بالإعتاق عنه بعد موته من قبيل أعتق عبدك عنى حيث حكموا بصحته و وقوع العتق عن الأمر و جعلوا الأمر بالإعتاق عنه بمنزلة التوكيل فى قبول التملك من قبله بعد إيجاب التملك ثم العتق عنه و الإعتاق عنه بمنزلة إيجاب التملك و قبوله أولا و العتق عنه ثانيا فى غير محله لأن التوكيل إنما هو بالنسبة إلى حال الحياة و لا تطرق له بالنسبة إلى بعد الموت و لا مجال لجعله

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٣١

بمنزلة الوصية لأن الوصية إنما تؤثر فيما يرجع إليه من ثلث ماله و ولايته على صغاره.

و أما ما لا يرجع إليه و لا يملكه بوجه فلا أثر لها فيه مع أن حصول التملك و التملك بإعتاقه عنه أمر غير معقول إذ بعد ما فرض من تفرغ وقوع العتق عنه على تملكه لا يعقل حصوله به و إلا لدار و لذا تحير القائلون بانتقال الملك إلى المعتق عنه بالعتق عنه فى وقت الانتقال و رأوا أنه على كل تقدير لا يخلو من محذور فحكموا بالانتقال إجمالا من دون تعيين لوقته مع أن المحذور لا يندفع بذلك.

و الذى حملهم على هذا التكلف البارد بل الفساد ما روى من قوله عليه السلام

لا عتق إلا فى ملك

و هو إنما يدل على أن المعتق لا بد أن يكون مالكا للرقبة و أما عدم وقوع عتق المالك عن غيره فمسكوت عنه.

و التحقيق أنه لا يتوقف وقوع العتق عن غيره على دخول الرقبة فى ملكه أولا- ثم العتق عنه ثانيا لا عقلا- ولا شرعا فإنه بمنزلة أداء

المالك بما له دين غيره فكما لا يتوقف أداء دين المديون على دخول المال في ملكه أولاً ثم الأداء عنه ثانياً فكذلك العتق عنه. والحاصل أن العتق عمل يمكن وقوعه عن العامل و عن غيره و التعيين باختيار العامل فإن الشخص كما له السلطنة على ماله فيعينه فيما أراد من كونه صدقة أو وفاء دين عن نفسه أو عن غيره أو قرضاً وهكذا فكذلك له السلطنة على عمله فله أن يجعل الحيازة و الإحياء و الكتابة و الصياغة عن نفسه و عن غيره و من جملة أعماله العتق نعم يبقى الشأن في بيان وجه الفرق بين العتق الواجب و العتق التبرعى في وقوع الأول عمن و جب عليه بإعتاق المعتق عنه مطلقاً و عدم وقوع الثانى عمن نوى العتق عنه إلا بأمره بالعتق عنه. فأقول و بالله التوفيق أن العتق الواجب دين على الشخص فينفذ عتق غيره

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٣٢

عنه و يبرء ذمته بذلك و لا- يتوقف وقوعه عنه على رضاه و أمره به كما لا يتوقف أداء دين المديون على رضاه و إذنه بل كما يبرء ذمته بوفائه بنفسه كذلك تبرأ ذمته بإبراء الدائن و بوفاء غيره عنه رضى به أم لا و لذا يكون الإبراء إيقاعاً لا عقداً متوقفاً على قبول المديون و السر فيه ظاهر لأن حبل الدين بيد الدائن و ذمة المديون مشدودة به و الاختيار في إسقاط الحبل و عدمه إنما هو لمن الحبل بيده و لا- اختيار لمن ذمته مغفولة به فكذلك العتق الواجب و سائر ما و جب على المكلف من عبادات و غيرها ما لم يكن الامتثال مقيداً بمباشرة بنفسه و أما العتق المندوب فلا يكون ديناً فيإيقاعه عن غيره بمنزلة هبة له فكما يتوقف تحقق الهبة على قبول المتب و رضاه بذلك و لا تتحقق قهراً و بدون قبوله فكذلك العتق المندوب لا يقع عن غيره و لا يتصل به إلا بقبوله و رضاه. والحاصل أنه كما يكون العامل مختاراً في إيقاع العمل عن نفسه و عن غيره و لا يكون مقهوراً في أحدهما في حد نفسه فكذلك من أوقع العمل عنه مختاراً في قبوله و رده فلا يتصل العمل به إلا بقبوله و رضاه و الأمر بالعتق عنه بعد موته رضى بذلك و قبول له فيتصل به العمل حينئذ و يلزمه حكمه عن ثبوت الولاية له و لورثته و أما مع عدم أمره به فلا يتصل العمل به و لا يكون العتق عنه إلا إهداء لثوابه إليه فيرجع الولاء حينئذ إلى نفس العامل و هو المعتق.

و هكذا الأمر في سائر الأعمال الغير الواجبة مندوبة أو مباحة فلا تقع عن غير العامل إلا بأمره و رضاه.

و قد تبين مما بيناه أنه لا فرق في وقوع العتق الواجب عمن نوى عنه المعتق بين أن يكون المعتق وارثاً للمعتق عنه أم لا و بين أن يكون المعتق عنه حياً أم ميتاً كما أنه لا- فرق بينهما في عدم وقوع العتق المندوب عمن نوى عنه إلا- بأمره فما حكى عن الشيخ قده في الخلاف من أنه لو تبرع بالعتق عنه نفذ العتق

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٣٣

عن المعتق دون من أعتق عنه سواء كان المعتق عنه حياً أو ميتاً نعم لو أعتق الوارث عن الميت من ماله لا من مال الميت يصح في غير محله لأن العتق الواجب يقع عمن نوى عنه مطلقاً حياً كان المعتق عنه أم ميتاً وارثاً كان المعتق أم لا و العتق المندوب لا يقع عنه مطلقاً إلا- بأمره من دون فرق بين أن يكون المعتق وارثاً و أجنبياً و بين أن يكون المعتق عنه حياً و ميتاً و اعلم أنه ليس من آثار اتصال العمل بالآمر استحقاق العامل أجره عمله على الأمر إذا كان عمله مما له أجره في المتعارف و لا ضمان الأمر ما أدى عنه العامل بل هما من آثار استيفاء عمل العامل بالأمر و لذا يدوران مداره و لا يختلف الأمر باختلاف الواجب و المندوب فما تبرع به العامل عن غيره لم يستحق أجره عمله و لا قيمة ما أدى عنه أو مثله واجبا كان المتبرع به أم مندوباً.

ثم اعلم إن العمل ينصرف ذاتاً إلى العامل إذا كان صالحاً لرجوعه إليه و يحتاج في وقوعه عن غيره إلى نية إيقاعه عنه و لا يحتاج في وقوعه عن نفسه إلى نية إيقاعه عن نفسه و من هنا تبين لك أنه لو نوى العتق المندوب عن غيره من دون أمره به وقع عن نفسه و لم يقع باطلاً فما ذكره في الجواهر من أنه لو لا رواية بريد العجلي لكان المتجه بطلان العتق من أصله لقاعدة ما قصد لم يقع و ما وقع لم يقصد في غير محله لأن البطلان إنما يتجه إذا كان نسبة العتق إلى وقوعه عن نفسه و وقوعه غيره على حد واحد و يحتاج كل منهما إلى القصد. و أما إذا اختلفا و كان أحدهما ذاتياً لا يحتاج إلى قصد زائد على قصد العتق و لم يتم الصارف عن مقتضاه الأصلي وقع

العتق على وجهه الأصلي.

فإن قلت: مقتضى وقوع العمل على وجهه الأصلي من وقوعه عن العامل لو لا الصارف صحة العتق المجرد عن القيد من وقوعه على وجهه الأصلي لا صحة العتق المنوى ووقوعه عن الغير مع عدم وقوعه عنه لأن نية الوقوع عن الغير تصرفه عن الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٣٤

وجهه الأصلي فلا مجال لوقوعه على وجهه الأصلي حينئذ.

قلت: الصارف عن وجهه الأصلي إنما هي نية وقوعه عن غيره مع أمره به فمجرد النية كذلك لا تصرفه عن وجهه الأصلي ولا تقتضى بطلانه لأن إنشاء العتق يقتضى وجوده في الخارج ووقوعه على وجهه الأصلي إلا أن يمنع عنه مانع و المانع لم يتحقق و نية المانع لا توجب إلغاء المقتضى عن التأثير ما لم تقترن بوجود المانع ثم اعلم إنه كما يتصل العمل الغير الواجب بمن نوى عنه العمل بأمره السابق كذلك يتصل به بالإجازة اللاحقة به لأن من جملة أسباب اتصال العمل بغير العامل إجازته اللاحقة فكل عمل يقبل الاتصال بغير العامل بأمره به أو توكيله فيه يقبل الاتصال بالإجازة بل الإجازة و الوكالة في الحقيقة حقيقة واحدة و إنما يختلفان باعتبار التقدم و التأخر فالإجازة وكالة متأخر كما أن الوكالة إجازة متقدمة و لا ينافي ذلك عدم جريان الفضولي في العتق و الطلاق مع جريان الوكالة فيهما لأن المنع إنما هو للدليل و إلا فمقتضى القاعدة جريانه فيهما كجريانه في العقود و لم يدل دليل على المنع في سواهما و إن قيل بعدم جريانه في مطلق الإيقاعات و لعله لأجل توهم أن مقتضى القاعدة بطلان الفضولي مطلقا فكل مورد لم يدل دليل على صحته بالإجازة يحكم ببطلانه و لم يدل دليل على صحته في غير العقود و هو باطل كما أوضحنا في محله و بينا أن تأثير الإجازة في العمل الفضولي بمقتضى القواعد الأولية و لا تعبد فيه فيجوز مطلقا إلا أن يدل دليل على خلافه و كيف كان فقد تبين بما بيناه سر عدم تأثير التبرع بالعتق عن وجهه عليه في ثبوت الولاء و صيرورته سائبة لأن وقوع العتق عن وجهه عليه موجب لوقوعه على وجهه الوجوب و إن وقع التبرع في إيجاده و لا تنافي بينهما و الملاك في صيرورة الرقبة سائبة وجوب العتق و من هنا ظهر أنه لو نذرنا عتق رقبة عن أمره بالعتق عنه مع عدم وجوبه عليه فاعتق عنه ثبت الولاء على المعتق للمعتق عنه لوقوعه على وجهه الندب و إن وجب الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٣٥

الإعتاق على المعتق و إذ قد اتضح لك ما حققناه فقد اتضح لك أن الأحكام المستفادة من الرواية الشريفة منطبقه على القواعد الأولية و إن كانت في غاية الدقة بحيث لم نهتد إليها إلا ببيانهم عليهم السلام و الحمد لله الذي هدانا لهذا و ما كنا لنهتدي لو لا أن هدانا الله.

بقي الكلام في أمرين:

الأول أن مقتضى ثبوت الولاء للمعتق عنه بعد موته عدم رجوعه إلى ورثته

لأن ما رجع إلى الميت بعد موته إنما يصرف في وجوه البر للميت و لذا يصرف دية قطع رأس الميت و شق بطنه في الحج و الصدقة عنه و سائر خيراته و لا يكون للوارث حق فيها.

قلت: أولا أنه يمكن أن يقال أن ورثة المعتق عنه إنما يرثون بولاية لا أنهم يرثون الولاء إذ الظاهر أنه من الأحكام لا الحقوق.

و ثانيا لا نسلم أن كل ما رجع إلى الميت بعد موته لا يرجع إلى الورثة و إلا لزم عدم رجوع دية المقتول إلى ورثته لأن الدية إنما تثبت بالقتل فلا ترجع إليه إلا بعد موته.

و الثاني أن الصحيحة تدل على أن الإرث بالولاء للذكور من الأولاد

و في جملة من الروايات أن الولاء للعصبة.

منها

أنه قضى أمير المؤمنين عليه السلام على امرأة أعتقت رجلا و اشترطت ولاءه و لها ابن فألحق ولاءه لعصبتها الذين يعقلون عنها دون ولدها.

و منها صحيح يعقوب ابن شعيب

سئل الصادق عليه السلام عن امرأة أعتقت مملوكا ثم ماتت قال: يرجع الولاء إلى بنى أبيها.

و منها صحيح أبي ولاد

سأله عن رجل أعتق جارية صغيرة لم تدرك و كانت أمه قبل أن تموت سألته أن يعتق عنها رقبة من ماله فاشترها فأعتقها بعد ما ماتت أمه لمن يكون ولاء العتق؟ قال: يكون ولاؤها لأقرباء أمه من قبل أبيها و يكون نفقتها عليهم حتى تدرك و تستغنى قال: و لا يكون للذي أعتقها عن

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٣٦

أمه من ولائها شيء.

و قد حمل الشيخ (قده) في النهاية و تبعه جماعة صحيحة بريد العجلى و ما في معناها على ما إذا كان المعتق رجلا و الصحاح المخالفة على ما إذا كان المعتق امرأة.

أقول: يستفاد من مجموع الروايات أن الإرث بالولاء لا يكون كالإرث بالنسب يشترك فيه كل مناسب و يكون الأقرب منهم مقدما على الأبعد و إلا- لزم عدم اختصاصه بذكور العصبة و الأولاد مع أن مجموع الروايات تدل على اختصاصه بالذكور فمنه يعلم أن الإرث يدور مدار العقل المختص بالذكور كما يستفاد من توصيف العصبة بأنهم يعقلون عنها فإنه في مقام التعليل كما هو واضح و لا فرق بين عاقله الرجل و المرأة حتى يختلف أمر الولاء باختلافهما.

فالأولى أن يقال: إنه يستفاد من هذه الروايات الدالة على دوران الولاء مدار العقل دخول الذكور من الأولاد في العاقلة و ترتيبهم على العصبة فمع وجود العصبة يختص بهم الولاء كما يختص بهم العقل سواء كان المعتق رجلا أم امرأة و مع فقدهم يرجع الولاء إلى الذكور من الأولاد كما يعقلون حينئذ.

فإن قلت: الروايات الدالة على ثبوت الولاء للذكور من الأولاد مطلقة و لا شاهد لحملها على صورة فقد العصبة قلت: الشاهد على التقييد هي الروايات الواردة في المرأة المعتقدة الدالة على تقدم العصبة على الذكور من الأولاد.

توضيح ذلك أن الروايات الدالة على ثبوت الولاء للذكور من الأولاد حينئذ إما ناظرة إلى عدم دوران الإرث بالولاء مدار العقل إذا كان المعتق رجلا- أو إلى اختلاف عاقله الرجل و المرأة أو إلى ما بيناه من التقييد لا سبيل إلى الأول و إلا لم يختص الإرث بالولاء حينئذ بالذكور و لا إلى الثاني للاتفاق على عدم اختلاف العاقلة باختلاف الرجل و المرأة فتعين الثالث.

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٣٧

(فائدة ٣) (مسألة: لو علم المتطهر بحدوث حدث و لم يعلم بأنه أصغر أم أكبر

لا يجوز له الدخول في الصلاة و لا مس كتابة المصحف لاشتراطهما بالطهارة و يجوز له المكث في المساجد و العبور من المسجدين الأعظمين و قراءة العزائم لعدم العلم بحدوث الأكبر المانع منها و الأصل عدم وجود المانع.

لا- يقال لا يجري الأصل في أطراف العلم الإجمالي إما لعدم موضوعه باعتبار وجود العلم الإجمالي كما هو التحقيق و إما للتعارض و التساقت كما يظهر من بعضهم فلا مجال لأصالة عدم المانع حينئذ.

لأننا نقول: نعم لا يجري الأصل في كل من الحدثين و مع ذلك لا مانع من جريان أصالة عدم المانع لاستباحة كل من المكث و العبور و قراءة العزائم عليه قبل علمه بحدوث أحد الحدثين و بعد العلم الإجمالي بحدوث أحدهما لا يحصل له العلم بارتفاع الاستباحة فتستصحب للعلم بمقتضاها و عدم العلم بالمانع ثم إنه لا يجوز له الدخول في الصلاة إلا بالوضوء و الغسل عند من لا يجترى بمطلق الغسل عن الوضوء كما هو المشهور و أما من قال بإجزاء مطلق الغسل عنه كما اخترنا فيكتفى بالغسل فقط هذا إذا كان التردد بين الحدث الأصغر و الأكبر مطلقا و أما إذا تردد بين الأصغر و ما عدى الجنابة من الأحداث الكبرى فهل يكتفى بالوضوء فقط بناء على المشهور من وجوب الغسل و الوضوء

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٣٨

معا لما عدا الجنابة من الأحداث من جهة أنه يعلم باشتغال ذمته حينئذ بالوضوء على كل حال و يشك في وجوب الغسل فينحل العلم الإجمالي حينئذ و يصير الشك في الغسل شكا بدويا.

و التحقيق أنه لا- يكتفى بالوضوء فقط للعلم بالحدث و الشك في ارتفاعه بالوضوء فإن الحدث المعلوم لا يعلم ارتفاعه إلا بالجمع بينهما على المشهور أو بالغسل فقط عند من قال بإجزائه عن الوضوء و أما الوضوء المجرد فهو غير كاف مطلقا.

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

لأننا نقول: لو كان الشك في التكليف فقط كما إذا علم بفوت واجب غير ركني من صلاته و شك في أنه يوجب القضاء مع سجدتي السهو أو يوجب سجدتي السهو فقط لكان ما ذكر موجه لعدم العلم باشتغال ذمته بالزائد عن سجدتي السهو حينئذ و أما إذا كان الشك في التكليف مسببا عن حكم وضعي كما في المقام فمع جريان الأصل فيه و هو استصحاب الحدث مع الشك في ارتفاعه لا مجال لإجراء الأصل بالنسبة إلى التكليف بل لا تكليف في المقام على التحقيق.

لا يقال: الحدث حقيقة واحدة و الاختلاف إنما هو في المرتبة شدة و ضعفا و المعلوم من الحدث إنما هي المرتبة الضعيفة و هي ترتفع بالوضوء فالشك حينئذ يرجع إلى الشك في حدوث الحدث الأكبر و الأصل عدمه.

و الحاصل أن الحدث الأصغر و الأكبر لا يكونان متباينين حتى لا يجري الأصل في واحد منهما و تباينها في السبب لا يمنع من جريان الأصل في المسبب فيجري الأصل بالنسبة إلى المرتبة الشديدة للشك في حدوثها لأننا نقول اتحاد الحقيقة و الاختلاف في المرتبة إنما ينفع إذا ترتب على المزيل ارتفاع المرتبة الضعيفة على كل تقدير كما إذا علم إجمالا بأن زيدا جنى

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٣٩

على عمرو مثلا و تردد جنايته بين ديتين أحدهما أقل من الآخر فإذا أدى الأقل علم ببراءة ذمته بالنسبة إلى الأقل و لو كان في ضمن الأكثر.

أما إذا لم يحصل الارتفاع على كل تقدير كما في المقام فلا فإن المرتبة الضعيفة من الحدث إنما ترتفع بالوضوء إذا لم يكن في ضمن المرتبة الشديدة و أما إذا كان في ضمن المرتبة الشديدة فلا يرتفع الحدث أصلا بالوضوء فقط ضرورة عدم تطرق التبعض في الحدث بأن يرتفع مرتبة منه و يبقى مرتبة أخرى.

و من هنا تبين أنه لو تنجس شيء إما بالبول أو بغيره يجب غسله مرتين و لا يكتفى بغسل واحد لأن النجاسة معلومة و ارتفاعها بالمرّة غير معلوم فيستصحب و ليس 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 بالمرّة و لو في مرتبة ضعيفة منها إذا فرض أن المطهر هو الغسل مرتين و مما بيناه تبين أنه لو استبرء عن البول و تطهر فرأى بللا- مرددا بين كونه بولا- أو منيا و جب عليه الجمع بين الوضوء و الغسل بناء على المشهور من عدم إجزاء مطلق الغسل عن الوضوء و ما توهمه بعض من أن أحد طرفي العلم الإجمالي و هو البول محكوم بعدمه حينئذ لأن الاستبراء أمانة عدم كونه بولا فينحل العلم الإجمالي و يرجع إلى الشك البدوي في كونه منيا و الأصل

عدمه فلا يجب عليه شيء من الوضوء و الغسل فاسد جدا للعلم بحدوث الحدث و ارتفاع الطهارة قطعاً.
و الحكم بعدم كونه بولاً إنما هو مع التردد بين كونه بولاً أو وذاً مثلاً و أما مع الحكم بكون البلبل حدثاً و تردده بين أن يكون أصغراً و أكبراً فلا- مجال للحكم بعدم كونه بولاً بعدم جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالى إما لعدم المجرى أو للتعارض و التساقط و الحكم بعدم كون البلبل بعد الاستبراء بولاً- إن كان لموافقته للأصل حينئذ كما هو التحقيق فلا- يجرى فى المقام للعلم الإجمالى بحدوث الحدث و إن كان من جهة أن الاستبراء أمانة على عدم كونه بولاً يلزم الحكم

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٤٠

بكونه منياً إذ بعد العلم بانحصار البلبل فى كونه بولاً أو منياً و قيام الأمانة على عدم كونه بولاً يثبت كونه منياً لثبوت اللوازم العقلية و العادية بالأمانة و كيف كان ففساد التوهم المذكور فى غاية الوضوح نعم لو كان العلم الإجمالى قبل التطهر سواء كان قبل الاستبراء أو بعده لا يجب به شيء بعدم العلم بحدوث حدث جديد فلا يجب عليه إلا الوضوء إن كان محدثاً بالأصغر أو الغسل إن كان محدثاً بالأكبر.

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٤١

(فائدة ٤) لو علم المكلف بأنه فاتت منه فريضة و لم يعلمها بعينها

فصلى خمسا أو ثلاثا صباحا و مغربا و رباعية مرددة بين الظهر و العصر و العشاء ثم علم ببطلان واحدة منها فهل يجوز الاكتفاء بها لقاعدة الفراغ قيل: نعم لانحلال العلم و رجوعه إلى الشك البدوى من حيث إن الواجب فى الواقع واحدة منها لا الجميع فلا يعلم حينئذ بوقوع الخلل فى الفريضة الواجبة فيحكم بصحتها و عدم وقوع الخلل فيها بقاعدة الفراغ إذ لا تأثير لوقوع الخلل فى غير الفريضة حتى يحكم بتنجز العلم الإجمالى و عدم جريان قاعدة الفراغ.

و التحقيق خلافه لأن وجوب إعادة الصلاة خمسا أو ثلاثا إنما كان لأجل وجوب تحصيل البراءة اليقينية و مع العلم بوقوع الخلل فى واحدة منها لا- يحصل البراءة اليقينية و لا- مجال لجريان قاعدة الفراغ لعدم انحلال العلم الإجمالى إذ المفروض أن الجميع واجب بحسب الحكم الظاهرى و هو وجوب تحصيل البراءة اليقينية بالإتيان بالخمس أو الثلاث فالعلم الإجمالى بوقوع الخلل فى إحداهما مؤثر على كل حال لوقوع الخلل حينئذ فى إحدى الصلوات الواجبة فى الظاهر فلا تحصل البراءة اليقينية التى وجب عليه تحصيلها بحكم العقل إلا بإعادتها خمسا أو ثلاثا.

هذا مع أن قاعدة الفراغ إنما يختص موردها بما إذا كان الشك لأجل احتمال الغفلة و عدمها كما دل عليه قوله عليه السلام هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٤٢

بقاعدة الفراغ يحكم بعدم الغفلة و أما مع العلم بوقوع الغفلة كما فى المقام فلا مجرى لها أصلاً.
و الحاصل أن قاعدة الفراغ إنما تحكم بعدم وقوع الغفلة من العامل فى عمله لا فى أن الغفلة الواقعة منه وقعت فى محل دون محل آخر.

فإن قلت: لو كان الأمر كذلك لزم أن لا يحكم بصحة الفريضة إذا علم المصلى بوقوع خلل إما فى فريضة الصبح أو نافلته مثلاً لا للعلم الإجمالى إذ لا يوجب التكليف بالإعادة على فرض وقوعه فى النافلة فلا تأثير له حينئذ بل للشك فى وقوع الخلل فى الفريضة و عدم جريان قاعدة الفراغ فيها للعلم بوقوع الغفلة إجمالاً.

قلت: العلم الإجمالى إنما يمنع من جريان قاعدة الفراغ إذا كان مؤثراً على كل تقدير و أما إذا لم يؤثر إلا على أحد التقديرين فحال حال الشك البدوى فلا فرق بينه و بين الشك فى الفريضة فقط من حيث احتمال الخلل للغفلة المنفعة بقاعدة الفراغ و من هنا ذهب

العلامة قدس سره في المنتهى إلى أن المجدد لوضوئه إذا ذكر أنه أدخل بعضو من إحدى الطهارتين لا يلتفت إلى هذا الشك مطلقاً لاندراجه تحت الشك في الوضوء بعد الفراغ ونقله الشهيد في (ن) عن السيد جمال الدين بن طاوس (ره) واستوجهه و بما بيناه يندفع ما ذكره في (ك) بأنه يمكن الفرق بين الصورتين بأن اليقين هنا حاصل بالترك و إنما حصل الشك في موضعه بخلاف الشك بعد الفراغ فإنه لا يقين فيه بوجه.

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٤٣

(فائدة ٥) لو كان مجنباً عن حلال ثم أجنب عن حرام

فهل يكون عرقه نجساً بناء على نجاسة عرق الجنب عن حرام قيل: لا- لأن الجنابة لا تتكرر و إلا لزم اجتماع المثليين في محل واحد فكما لا يصير المتطهر متطهراً ثانياً باغتساله ثانياً فكذلك الجنب لا يصير جنباً ثانياً بالوطى أو الإنزال ثانياً عن حلال أو حرام حتى يصير عرقه نجساً إذا كانت الجنابة الثانية عن حرام.

و التحقيق أن العرض على قسمين منها بسيط لا مراتب له شدة و ضعفا كالعقود و الإيقاعات فلا يترتب حينئذ على إنشاءات المتكررة أثر أصلاً و إنما يتحقق بواحد منها العلقة الحاصلة و لا يترتب على المكرر منها عقد أو إيقاع جديد أو شدة و قوة فيه لعدم اشتداد العلقة بتكررها.

و منها ما له مراتب شدة و ضعفا كالحدث و الخبث و الطهارة عن أحدهما فيترتب على المتكرر من أسباب الحدث و الخبث و الطهارة القوة و الشدة و لذا ترى أنه قد يكتفى في إزالة خبث بغسله و لا يكفي في إزالة خبث آخر إلا بغسلتين و ليس هذا إلا لكون بعض الأخبات أقوى من آخر فما تنجس بما يكتفى في إزالة خبثه بغسله لو لاقى خبثاً رطباً لا يكتفى في إزالته إلا بغسلتين لا يطهر إلا بهما و لو لم يتنجس المتنجس ثانياً بملاقاته للنجاسة و لو على وجه الاشتداد لزم أن يكتفى فيه بغسله مرة واحدة مع أن توقف طهارته على الغسلتين حينئذ في غاية الوضوح.

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٤٤

و هكذا الحال في الأحداث فإن تقسيمه إلى الأصغر و الأكبر و اختلاف الأحداث الكبرى في بعض الأحكام و اختلاف الجنابة عن حرام مع الجنابة عن حلال في الحكم المذكور دليل قاطع على اختلاف مراتبه شدة و ضعفا و هكذا الحال في الطهارتين فإن انقسام الطهارة عن الحدث إلى صغرى و كبرى و استحباب تجديد الوضوء و كونه نوراً على نور شاهد قاطع على اختلاف مراتبها كما أن استحباب الغسل سبع مرات في بعض الموارد يشهد بأن الطهارة عن الخبث كالنظافة عن الكثافات و الأقدار تقبل المراتب شدة و ضعفا و إذا اتضح لك أن الحدث يقبل الشدة و الضعف فقد اتضح لك أنه لا مانع من أن يصير الجنب عن حلال جنباً عن حرام و يترتب عليه أثر الجنابة عن حرام من نجاسة عرقه أو عدم جواز الصلاة في الثوب الذي عرق فيه.

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٤٥

(فائدة ٦) إذا علم بثبوت حق معلوم العين و المقدار و اشتبه من له الحق بين اثنين فصاعداً

إشارة

و استوى نسبة كل واحد إليه و تطرق الإشاعة فيه يشترك الكل فيه طبق نسبته إليه و يكون استواء النسبة إليه في مرحلة الظاهر كاستواء النسبة إليه واقعا في الآثار غاية الأمر أن الأول حكم ظاهري و الثانى واقعى و هذه القاعدة أى قاعدة ترتيب الأثر على كل واحد من الأطراف المشتبهة لاستواء النسبة بعد العلم بثبوت الحق لواحد منها تسمى بقاعدة العدل و الإنصاف و قد ورد به النص في مواضع

كثيرة.

منها ما لو أودعه واحد دينارين و الآخر ديناراً فضاع دينار و اشتبه فإن لصاحب الدينار نصفاً و للآخر الباقي كما في رواية السكوني و عمل به الأصحاب قدس سرهم و تقييد المحقق قدس سره موضوع المسألة بما إذا امتزج الجميع حتى يدخل في باب الشركة استخراج من عنده فإن الروايات مطلقة مع أن تحصيل الشركة بالامتزاج متفرع على هذه القاعدة ضرورة عدم حصول الإشاعة الواقعية بمجرد الامتزاج الموجب للاشتباه و عدم التميز و إنما الحكم بالإشاعة و الاشتراك من جهة استواء النسبة في مرحلة الظاهر و عدم سبيل للعلم بتعيين كل جزء من الأجزاء الممتزجة لو احد من الملاك على أنه لو حصل الامتزاج الموجب للشركة لزم أن تكون الشركة أثلاثاً لا أرباعاً فيلزم حينئذ أن يكون لصاحب الدينار ثلثاً دينار و الباقي لصاحب الدينارين فالتقييد المزبور

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٤٦

مخالف للحكم المنصوص.

و منها ما لو طلق من كان عنده أربع زوجات واحدة منها و تزوج خامسة ثم مات و اشتبهت المطلقة في الأول فإنه تعطى الخامسة ربع الفريضة و الباقي للأول بالسوية كما في صحيح أبي بصير و عمل به الأصحاب قدس سرهم و لم يخالف فيه أحد منهم إلا ابن إدريس فإنه حكم فيه بالقرعة.

و منها حصول الشركة بامتزاج أحد المالكين بالآخر بحيث لا يتميز أحدهما من الآخر اختياراً كان المزج أو اتفاقاً، الذي اتفق عليه الأصحاب قدس سرهم و ادعوا دلالة الأخبار عليه فإن الامتزاج الرافع للتمييز إنما يوجب تساوي النسبة في مرحلة الظاهر الموجب للشركة الظاهرية لا التحقيقية كما هو ظاهر.

و ممن تنبه لذلك صاحب الحقائق قدس سرهم بل استظهره من كلامهم حيث قال في الحقائق: ثم لا يخفى أيضاً أن الظاهر من كلامهم أن المراد بالشركة ما امتزج من المالكين و اشتبه فيه التميز بين الحقوق بحسب الظاهر لا ما كان كذلك بحسب الواقع و نفس الأمر بمعنى أن يصير كل جزء جزء من ذلك المال المشترك كذلك في نفس الأمر فإن الغالب من أسبابها المزج إلى أن قال: نعم قد يتحقق الاشتراك النفس الأمري في الميراث و شراء شيء بالاشتراك و نحو ذلك انتهى.

و فصل صاحب الجواهر قدس سره ففرق بين المزج الاختياري و الاتفاقية فحكم بأن الشركة في الأول تحققي دون الثاني.

و التحقيق أن الشركة في صورتين ظاهريه ضرورة أن الاشتباه و عدم التميز لا يوجب انقلاب الواقع حتى تحصل الإشاعة تحقيقاً هذه جملة من الموارد المنصوصة التي وقفت عليه عاجلاً- و قد 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 و اعترف ذو اليد بأنها من أحدهما و ليس

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٤٧

لهما بينة و تحالفا فإنه يحكم فيه بالتنصيف بينهما كما اختاره صاحب الجواهر قده و استظهره من الأدلة و الحكم بالتنصيف فيه ليس إلا- لأجل تساوي نسبة كل منهما إليه في الظاهر و ليس من هذا الباب ما إذا كانت العين في يدهما و ادعاها أو ادعاها أحدهما و الآخر نصفها و ليس لهما بينة أو تعارضت بينهما و تساقطتا و تحالفا فإن الحكم بالتنصيف في الصورة الأولى و بالربع لمدعى النصف و بالباقي لمدعى الكل من باب الأخذ بمقتضى اليمين لأجل عدم البينة أو سقوطهما لتعارضهما و عدم المرجح و سقوط الدعويين بالتحالف و لذا لا يعتبر حينئذ العلم بصدق دعوى أحدهما بل يحكم فيه بذلك و لو احتمل كذب دعواهما معاً.

و الحاصل أن تساوي نسبة كل واحد منهما إلى عين في مرحلة الظاهر مع العلم باستحقاق أحدهما يوجب الحكم بالاشتراك تنزيلاً للتساوي في الظاهر منزلة التساوي واقعا و هذا مورد قاعدة العدل و الإنصاف و أما مع اجتماع سببي الاستحقاق و تساويهما فهو مشارك مع القاعدة في الحكم بالاشتراك إلا أنه خارج عن تحت القاعدة و إن كان الحكم بالاشتراك فيه ظاهرياً أيضاً لأن سببها

اليد للاستحقاق إنما هو من جهة أنه أصل كما هو التحقيق أو من جهة أنه أماره عليه كما يظهر من بعضهم و على كل تقدير لا يكون موجبا للعلم بالواقع.

و إن اشتبه من عليه الحق بغيره و تردد الأمر بين اثنين فصاعدا ينحل العلم بالنسبة إلى كل واحد و يجرى أصل العدم في حقه و لا يلتزم بشيء حتى يصير موردا لقاعدة العدل و الإنصاف أو القرعة لأن كلا منهما لا يكلف إلا بأداء ما في ذمته فعلم كل واحد بثبوت حق في ذمته أو ذمه صاحبه لا- يؤثر في التزامه بشيء و ليس لمن له الحق أن يلزمهما أو أحدهما معينا أو مخريرا بأداء الحق لما ظهر لك من انتفاء موجب للالتزام بالنسبة إليهما.

و أيضا الأمر دائر بين فوت حقه لعدم العلم بمن عليه الحق حتى يستوفاه منه و بين جعل ذمه البريء مشغولة بحقه مقدمة لاستيفاء حقه و من الواضح أنه لا ترجيح

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٤٨

للتاني على الأول بل لا وجه له فينحصر الأمر في الأول و إن اشتبه من عليه الحق بمن له الحق و تردد الأمر بينهما فهو مورد للقرعة كما ورد به النص في الفقيه عن الحماد عن الحسين بن مختار قال: قال أبو عبد الله عليه السلام لأبي حنيفة:

يا أبا حنيفة ما تقول في بيت سقط على قوم و بقي منهم صبيان أحدهما حر و الآخر مملوك لصاحبه فلم يعرف الحر من المملوك فقال أبو حنيفة: يعتق نصف هذا و يعتق نصف هذا و يقسم المال بينهما فقال أبو عبد الله عليه السلام: ليس كذلك و لكنه يقرع بينهما فمن أصابته القرعة فهو حر و يعتق هذا فيجعل مولى له و عن حماد بن حريز عن أحدهما (عليهما السلام) قال:

قضى أمير المؤمنين عليه السلام باليمن في قوم انهدمت عليهم دار لهم فبقي منهم صبيان أحدهما مملوك و الآخر حر فأسهم بينهما فخرج السهم على أحدهما فجعل المال له و أعتق الآخر

"و عن ابن سماعه عن الحسن بن أيوب عن العلاء عن محمد عن أحدهما عليهما السلام قال:

قلت له: أمه و حره وقع عليهما بيت و قد ولدتا فماتت الأمان و بقي الابنان كيف يورثان قال: فقال: أسهم عليهما ثلاثا و لاء يعني ثلاث مرات فأيهما أصابه السهم ورث

"و قد روى هذا الخبر في التهذيب بطرق آخر أيضا و بالجملة الروايات متطابقة في الحكم بالقرعة حينئذ و لا شبهة فيه و إنما الكلام في أن الخبر الثالث المروى بطريقتين ساكت عن عتق الآخر و إنما حكم فيه بأنه يرثه من أصابته القرعة و الخبران الأولان يدلان على أنه يعتق و هل يكون الإعتاق حينئذ واجبا أم مندوبا؟ فيه وجهان.

وجه الوجوب أنه لو لم يكن واجبا لما أعتقه الإمام مع صغر المولى.

و وجه الندب سكوته عن العتق في الرواية الأخيرة و الحكم بثبوت و لاء المعتق للآخر في الرواية الأولى لأن الولاء إنما يثبت للمعتق إذا كان العتق تبرعيا و لعل 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

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٤٩

و الإنصاف حينئذ حيث حكم بقرية النصف من كل منهما و حربة النصف كذلك فهو باطل جدا إذ مع التردد في من عليه الحق لا مجال لجعل الحق في ذمتهما لمصلحة المستحق حتى يتمكن من استيفاء حقه بل جعل النصف من كل منهما رقيقا في المقام نقض للغرض و مناف لها لأنها إنما تجرى في موارد لأجل إيصال الحق إلى مستحقه و عدم حرمانه عن حقه و لو عن بعضه و في المقام لا يعود إلى المولى شيء بهذا الحكم لأن الحكم بقرية نصف العبد له مع الحكم بقرية نصفه لعبدته متكافئان فلم يصل إلى المولى شيء بل رقية نصف عبده له لا تعادل رقية نصفه لعبدته و يكون الضرر عليه أشد حينئذ كما هو ظاهر.

مع أن التبعض في الحرية و الرقية لم يعهد من الشارع إلا في عقد الكتابة فلا مجال فيه إلا للقرعة و لا ينافى الحكم بالقرعة في المقام مع الحكم بحرية كل من المتداعيين رقية الآخر بعد التحالف مع عدم البينة أو تساقطهما لعدم العلم برقية أحدهما للآخر بمجرد التداعي لاحتمال كذب كل منهما نعم لو علم الحاكم برقية أحدهما للآخر 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 و لو كان دينا كما إذا علم كل منهما بأن أحدهما مديون للآخر و على فرض الاختصاص بالصورة الأولى هل يعم جميع موارد التباس الحر بالمملوك و لو كانا بالغين عاقلين أو يختص بالصغيرين؟ الظاهر أنه لا- يعم الحكم لجميع موارد التردد بينهما لعدم تأثير العلم الإجمالي بثبوت حق في ذمة أحدهما للآخر في اشتغال ذمة كل منهما تعيينا أو تخيرا أو أحدهما بعينه.

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

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٥٠

من وظائفه عليه السلام فيجب عليه القرعة بينهما.

و التحقيق أنه لا مناص من القرعة في المقام و لا مجال لغيرها لأن الأمر دائر في كل من الصيين بين كونه ولد المولى و ولد العبد فلا مجال لقاعدة العدل و الإنصاف لعدم تطرق الإشاعة و الاشتراك في الولادة كما أنه لا مجال لأصالة عدم كونه ولد العبد للعلم الإجمالي بكونه ولد العبد أو ولد المولى و عدم جريان الأصل في أطرافه إما لعدم المجرى له حينئذ أو للتعارض و التساقت.

فإن قلت: أحد طرفي العلم الإجمالي و هو كونه ولدا للمولى لا يؤثر منعا فيسقط العلم الإجمالي حينئذ عن التأثير و يرجع إلى الشك البدوي فلا مانع حينئذ من جريان الأصل.

قلت: الأثر ثابت على كل تقدير لأن مقتضى كونه ولدا للمولى انتسابه إلى المولى المستتبع لانتسابه إلى أطرافه رجالا و نساء و ثبوت الإرث له و مقتضى كونه ولد العبد انتسابه إلى العبد و أطرافه و صيرورته ميراثا و ثبوت النسبة و القرابة بالنسبة إلى قبيلة و انقطاعه عن قبيلة أخرى المستتبع لأحكام كثيرة من المحرمية و حرمة النكاح و ثبوت الوراثة و هكذا في غاية الأهمية في نظر الشارع فلا بد من تشخيصها و تعيينها و لا سبيل إليه إلا بالقرعة.

و إن علم بثبوت حق و اشتبه عينه و تردد بين عيين فصاعدا و تساوت نسبة كل من العيين إلى كل واحد من المالكين و لا مرجح في البين فهو مورد لقاعدة العدل و الإنصاف لأن تساويهما في النسبة موجب للحكم بالاشتراك في مرحلة الظاهر حسب نسبتها إليهما و قد 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 ثلاثين درهما في ثوب و آخر عشرين درهما في ثوب فبعث بالثوبين و لم يعرف هذا ثوبه و لا هذا ثوبه قال: يباع الثوبان فيعطى صاحب الثلاثين ثلاثة أخماس الثمن و الآخر خمسى الثمن.

قلت: فإن صاحب العشرين قال لصاحب الثلاثين: اختر أيهما

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٥١

شئت قال: قد أنصفه

و عمل به أكثر الأصحاب (قدس سرهم) و خالفهم ابن إدريس فحكم فيه بالقرعة لأنها لكل أمر ملتبس و هذا من ذاك. و فيه أن موضوع القرعة هو الإشكال لا مجرد الالتباس و لا إشكال مع وجود النص بل يمكن أن يقال: هذه الصورة راجعة إلى الصورة الأولى التي ورد فيها النصوص المتعدد على أنها مجرى لقاعدة العدل و الإنصاف إذ كل عين من العيين حينئذ يتردد أمره بين اثنين أو أكثر فالنصوص السابقة الدالة على ترتيب آثار الإشاعة و الاشتراك في الصورة الأولى دالة على ثبوته في هذه الصورة أيضا

لرجوع الصورتين إلى صورة واحدة فلا وجه للعدول عنها إلى القرعة.

و بما بيناه تبيين أنه لا- يختص هذا الحكم بخصوص الثوبين و لا- بصورة الاشتباه بين عينين بل يجرى في غير الثوبين و في أكثر من عينين إذا وقع الاشتباه و لا مرجح في البين فالاعتصار على خصوص الثوبين المشتبهين و الحكم بالقرعة في سائر الصور كما ذهب إليه جماعة من الأجلة لا وجه له.

فإن قلت ورود النصوص المتعددة على الحكم بالاشتراك في العين المرددة بين اثنين أو أكثر لا يدل على جريانه في المقام إذ لعل الحكم بالاشتراك مع وحدة العين من جهة دوران الأمر بين تخصيصها بأحدهما و لو بالقرعة المحتمل حرمان المستحق به رأسا و الحكم باشتراكهما فيها الموجب لوصول بعض الحق إلى مستحقه قطعاً و تقدم الثاني على الأول و هذا الوجه لا يجرى في المقام لاشتراك القرعة مع الحكم بالاشتراك في عدم حرمان ذى الحق عن بعض حقه.

قلت: تساوى النسبة في مرحلة الظاهر يقتضى ترتيب آثار الاشتراك ذاتا و النصوص الواردة مقررة للقاعدة العقلية و لا تعبد فيها و هذا الوجه موجود بعينه في المقام و لا- مانع من الأخذ به و مجرد اشتراك القرعة معه حينئذ في وصول كل من ذوى الحقوق إلى بعض حقه لا يوجب العدول عنه إلى القرعة.

ثم اعلم إنه نقل عن العلامة (قدس سره) في "التذكرة" أنه فصل في هذا الفرع

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٥٢

فقال: "إن أمكن بيعهما منفردين و جب ثم إن تساويا فلكل واحد ثمن ثوب و لا إشكال و إن اختلفا فالأكثر لصاحبه و كذا الأقل بناء على الغالب و إن أمكن خلافه إلا- أنه نادر لا- أثر له شرعا و إن لم يمكن صارا كالمال المشترك شركة اختيارية كما لو امتزج الطعامان فيقسم الثمن على رأس المال و عليه تنزل الرواية.

أقول: الحكم بالشركة الظاهرية ثابت على كل حال و التشريك إنما هو في الثوبين لا في الثمن الذى اشتريا به فمع تساويهما في الثمن الذى يباع به فلكل واحد نصف المجموع و مع اختلافهما فإن كان ثمن الأقل أزيد من خمسين فلأقل ذلك إذ يعلم حينئذ بأن قيمة ثوبه لا يكون أقل منه و إلا فله خمسان من المجموع يباع منفردين أو منضمين.

و الحاصل أن الحكم بالاشتراك أحماسا حكم ظاهرى يؤخذ به مع الجهل بنسبة قيمة أحدهما من قيمة الآخر و أما مع العلم بتساوى النسبة كالصورة الأولى فالحكم هو التنصيف لا محالة و كذا مع العلم بأن قيمة أدون الثوبين أزيد من خمسين نعلم بأن لصاحب العشرين أزيد من خمسين فيعطى ذلك فالحكم بالاشتراك أحماسا إنما هو مع الجهل بالنسبة رأسا أو مع العلم بالنسبة في الجملة و عدم العلم بأن سهم الأقل أزيد من خمسين فما حكم به (قده) من الحكم بالتنصيف في صورة تساوى ثمنى الثوبين صحيح و لكن لا يتم حكمه بأن لصاحب الأقل أقل الثمنين مطلقا.

و إن علم الحق في الجملة و تردد في مقداره سواء كان ذلك ممن له الحق أو ممن عليه الحق يحكم بالأقل و ينفى الزائد بالأصل إلا إذا استند جهل من عليه الحق إلى تقصيره فيجب عليه الاحتياط حينئذ كما إذا استدان رجل من آخر غير مرة و تساهل في قيده و ضبطه مع جريان العادة ثبت المديون في دفتره مثلا ثم شك في مقدار دينه يجب عليه حينئذ الاحتياط بأداء ما يعلم ببراءة ذمته.

و من هذا القبيل من فاتته صلوات كثيرة و تساهل في قضائها و ضبطها حتى شك

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٥٣

في مقدارها و ينبغي أن ينزل على هذه الصورة فتوى أكثر الأصحاب بوجوب تحصيل البراءة اليقينية عند الشك في مقدار الفوائد و إلا فعدم وجوب تحصيل العلم بالبراءة مع الشك في الأقل و الأكثر الغير الارتباطيين مسلم عند الجميع لعدم العلم بالاشتغال حينئذ حتى يجب عليه تحصيل البراءة اليقينية.

و إن علم باشتراك جماعة في عين و اشتبه سهم كل واحد فإما أن يعلم بثبوت مقدار معين لكل واحد بعينه و يشك في الزائد أو لا

يعلم به كذلك فإن علم به كذلك أعطى كل واحد ما علم بثبوته له و يقسم الزائد بينهم بالسوية مع تساوى نسبة الكل إليه في الظاهر و عدم المرجح عقلا أو شرعا و إن لم يعلم به كذلك حكم بإشاعة العين بينهم بالسوية مطلقا سواء علم بالتفاوت في الجملة و لم يعلم مقداره و لا من له الزيادة أو علم مقداره و اشتبه 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 و الخنثى ثلثها و يتردد الأمر في السدس الباقي و يستوى نسبة كل منهما إليه مع عدم العلان المشخصة الشرعية و العرفية فيحتمل كونه للذكر لاحتمال كون الخنثى أنثى و للخنثى لاحتمال كونه ذكرا فيقسم بينهما بالسوية فيثبت للخنثى حينئذ سهم بين السهمين و توهم أن الأصل عدم استحقاق الخنثى ما زاد عن سهم الأنثى في غير محله لمعارضته بأن الأصل عدم استحقاق الذكر ما زاد عن سهم ذكر مجامع للذكر و الحاصل أن منشأ التردد هو أن الذكر في المورد هل هو مجامع مع ذكر حتى يستحق نصف التركة أو أنثى حتى يستحق ثلثها و كل منهما أمر وجودى مخالف للأصل فلا مجال لجريان الأصل في أحدهما و لا فرق فيما بيناه من تقسيم الزائد بينهما بالسوية بمقتضى قاعدة العدل و الإنصاف بين استحقاق كل منهما الجميع اقتضاء مع الشك في مقدار التراحم كما في المثال فإن كلا منهما

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج 1، ص: 54

يستحق جميع التركة لو انفرد و بين عدم استحقاقهما الجميع كذلك كما إذا علم باشتراك عين بين زيد و عمرو و علم بأن لزيد نصفها و لعمرو ثلثها قطعا و شك في السدس هل هو لزيد أم لعمرو.

و أما مع عدم العلم بمقدار معين لكل واحد منهما بعينه فإن لم يعلم بالتفاوت أصلا و احتمل كونهما متساويين فالأمر ظاهر لاستواء نسبة كل منهما إليه في الظاهر و الأصل عدم زيادة حق كل واحد منهما على الآخر فيشتركان فيه بالسوية.

و إن علم بالتفاوت في الجملة و لم يعلم مقداره و لا من له الزيادة فكذلك إذ نسبة منهما إلى هذه الزيادة المعلومة إجمالا على حد سواء فيشتركان فيها فيتساويان و إن علم بمقدار التفاوت كان علم بأن لأحدهما ثلثا و للآخر الثلثين و اشتبها في العين فلكل واحد منهما ثلث قطعا و يتردد الثلث الآخر بينهما فمع عدم المرجح و تساوى نسبة الثلث إلى كل منهما يشتركان فيه بمقتضى قاعدة العدل و الإنصاف فيتساويان في العين فاتضح بحمد الله تعالى مما بيناه مجرى القاعدة الشريفة المسماة بقاعدة العدل و الإنصاف و أنه هو ما إذا تردد من له الحق المعلوم بين اثنين فصاعدا مع تطرق الإشاعة في الحق و تساوى النسبة في الظاهر و عدم المرجح عقلا أو شرعا.

ثم لا يخفى عليك أنه 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 و اشتبه في أن الدين لعمرو أو لزيد مثلا لأن تساوى النسبة إلى كل منهما كما يقتضى الإشاعة بالنسبة إلى العين الخارجى كذلك يقتضى الإشاعة بالنسبة إلى ما في الذمة و هو كالعين الخارجى قابل للإشاعة و الاشتراك ذاتا و لا مانع من تطرقها فيه عرضا فلا مجال للتفصيل بينهما فإذا تحققت الإشاعة بالنسبة إلى ما في ذمته في مرحلة الظاهر يلزمه تحقق الوفاء و براءة الذمة برد المقدار المعلوم إليهما بالسوية إن ادعاه كل واحد منهما و تحالفا

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج 1، ص: 55

أو نكلا و إلا يختص به الحالف أو لم يدعه و علم بأنه لأحدهما و استويا في نظره و إن ادعاه أحدهما و حلف اختص به فيدفعه إليه. و إن علم بثبوت دين في ذمته و لم يعلم بالدائن لا إجمالا و لا تفصيلا فهو من قبيل المظالم و لا يجب عليه الاحتياط في صورة اشتباه من له الحق في عدد محصور يدفع المقدار المعلوم إلى كل واحد منهم لأن الاحتياط إنما يجب لأجل تردد المأمور به بين أمور مع عدم تطرق الإشاعة فينحصر طريق الامتثال في الإتيان بجميع الأطراف المحتملة حينئذ بخلاف المقام المتحقق فيه الإشاعة الظاهرية لوجود المقتضى لها و هو تردد من له الحق بين اثنين فصاعدا و فقد المانع و قبول المحل لها فيجب عليه حينئذ دفع الحق المعلوم إجمالا- إلى مستحقه في الظاهر و يبرء ذمته بهذا الدفع و لو لم يبرء ذمته في الظاهر بالدفع إليهم لكان مناقضا مع حصول الإشاعة

الظاهرة ومع حصول البراءة في الظاهر لأجل العمل بالوظيفة لا يبقى مجال لوجوب الاحتياط.

ومن هنا تبين أنه لا يجب المصالحة معهم حينئذ نعم لو صالح مع كل واحد منهم لكان أحوط و بما بيناه تبين أن الحكم بالسهم بين السهمين في الخنثى المشكل الذي له ما للرجال و ما للنساء إذا تساوى الفرجان في البول سبقا و انقطاعا كما ورد به النص منطبق على القواعد الأولية الجارية في سائر الموارد و لكن الحكم بالقرعة في من ليس له ما للرجال و النساء تعبدى ثبت بالنص الخاص.

و منه يعلم أنه لو جهل ذكورة الوارث و أنوثته مع عدم التمكن من الفحص عن حاله كما لو ولد حيا في سفينة و غرق في البحر قبل العلم بحاله فمقتضى الميزان الحكم فيه بالسهم بين السهمين لعدم ورود نص فيه على خلافه و توهم 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 و الأنوثة فيه تحقيقا و عدم غلبة إحدى

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج 1، ص: 56

الجهتين على الأخرى فهو ذكر و أنثى تحقيقا لا أنه إما ذكر أو أنثى و لا ينافى ذلك من كون أصل الحكم واقعا ما ورد في النص من الحكم به في صورة موت الولد قبل أن يبول لأنه إنما يصير حكما ظاهريا حينئذ باعتباره أصالة عدم غلبة إحدى الجهتين على الأخرى. و يظهر من النصوص الواردة في المقام أن الأصل لا- يجرى قبل الفحص من حال الواقع في المقام مع التمكن منه مع أن الشبهة موضوعية و من شأنها عدم وجوب الفحص فيها و السر في وجوب الفحص هنا شدة اهتمام الشارع بحكم الموضوع في المقام من جهة أنه من حقوق الناس و كيف كان فقد ظهر لك أن مجرى قاعدة العدل و الإنصاف هو العلم بثبوت الحق و تردد من له الحق بين اثنين فصاعدا مع تطرق الإشاعة في الحق و تساوى النسبة في الظاهر و عدم المرجح من دون فرق بين أن يكون متعلق الحق عينا خارجيا أو ما في الذمة و ثبوت القرعة في بعض الموارد الذي هو مجرى للقاعدة المزبورة كالخنثى الذي ليس له ما للرجال و ما للنساء إنما هو بالنص الخاص كما أن الحكم بجريان القاعدة في دية الجنين الذي لم يعلم أذكر أم أنثى و الحكم بالدية بين الديتين أيضا بالنص الخاص و إلا فمقتضى الميزان الحكم فيه بديه الأنثى لأن الزائد عنها مشكوك فيه و الأصل عدمه.

و لعل 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 و العلم بمن له الحق كما إذا علم زيد أن لعمره عنده مالا و لم يعلم أنه ثوب أو كتاب أو بساط مخصوص مثلا فإن الظاهر أنه يحكم بتقويم المجموع و رد ثلث قيمته إلى عمرو.

لأننا نقول: تردد الحق بين أعيان متعددة يرجع إلى تردد من له الحق في كل عين من الأعيان بين زيد و عمرو فيحكم فيه بالإشاعة الظاهرية و يجرى فيه قاعدة

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج 1، ص: 57

العدل و الإنصاف و حيث أن لعمره واحدا منها و تردد الأمر بين أعيان ثلاثة متباينة فلا بد من تقويم المجموع و رد ثلث قيمته إليه و أن تردد العين بين أعيان أربعة فله ربع قيمة المجموع و هكذا.

فإن قلت: الحكم بالإشاعة على خلاف الواقع قطعاً إذ المفروض أن العين يختص بأحدهما في الواقع و لا إشاعة فيه و الحكم الظاهري وظيفته للجاهل بالواقع و أما مع العلم بعدم الإشاعة فلا يعقل أن تكون الوظيفة هي الحكم بالإشاعة.

قلت: يتساوى نسبة الشخصين إلى العين في الظاهر حينئذ فيدور الأمر بين تخصيص العين بأحدهما و الحكم بالإشاعة و الأول إعمال لإحدى النسبتين و إلغاء للأخرى مع عدم المرجح و بطلانه ظاهر و أما الإشاعة فهي مقتضى إعمال النسبتين و لا ينافى الحكم بها مع العلم بعدمها واقعا كما لا ينافى الحكم بالتخيير في الظاهر مع العلم بعدمه واقعا.

و الحاصل أن العجز عن تحصيل الموافقة القطعية كما أوجب الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية و الحكم بالتخيير فكذلك العجز عن إيصال تمام الحق إلى مستحقه أوجب الاكتفاء بإيصال بعض الحق إلى مستحقه و الحكم بالإشاعة لعدم السبيل إلى غيره هذا تمام

الكلام فى قاعدة العدل و الإنصاف.

و أما القرعة

فمجرها الأمر بالمشكل لا المشتبه و إلا جرت فى جميع موارد الأصول لثبوت الاشتباه فيها و الإشكال لا يتحقق إلا بعدم المجرى لسائر الأصول و القواعد أو بوجود المانع عن جريانها مع ثبوت المجرى اقتضاء فهى متأخرة عن جميع الأصول و القواعد. و ما لا يكون مجرى لشيء من الأصول مثل ما إذا وطئ جماعة الأمة المشتركة بينهم فى طهر واحد شبهة فحملت و جاءت بولد و تداعوه فإنه لا يجرى فيه سائر الأصول أما قاعدة العدل و الإنصاف فلأنها إنما تجرى فيما يتطرق فيه الإشاعة و لا إشاعة فى النسب و أما سائر الأصول فعدم جريانها فيه أوضح فينحصر الأمر فى القرعة و الأمر فى مثله واضح.

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٥٨

فإن قلت: لا مانع من إجراء أصالة عدم النسب فى المقام لأن علم كل واحد من الشركاء بأن الولد إما منه أو من شريكه لا يوجب إلزامه بشيء.

قلت: لا- يجرى أصل عدم فى المقام لا لوجود العلم الإجمالى حتى يرد عليه ما ذكرت من عدم تأثيره الإلزام حينئذ باعتبار خروج أحد طرفيه عن محل الابتلاء بل لأجل وجود مقتضى لحق الولد بكل منهم لاشتراكهم فى الفراش إذ الأمة الموطوءة شبهة تصير فراشا لكل منهم فلا- مجال لإجراء أصالة عدم لحقوق الولد حينئذ مع وجود ما يقتضى اللحق فى كل منهم و لو اعتبرنا مع ذلك الحالة السابقة فى مجرى الأصل لكان الأمر أوضح إذ لا حالة سابقة للحق و عدمه حتى يستصحب «١» و أما الموارد التى تجرى القرعة فيها لأجل وجود مانع من جريان سائر الأصول مع ثبوت المجرى لها فقد يشتبه الأمر فيها و يحتاج إلى تأمل تام فى تحقيق وجود المانع و عدمه عقلا أو شرعا هذا إذا كان القرعة لاستخراج أمر مجهول و أما إذا كان القرعة لتعيين سهام الشركاء فالأمر فيه واضح أيضا.

(١) لا يقال: ثبوت مقتضى لحق الولد فى كل منهم مع عدم تطرق الاشتراك يوجب التعارض و التساقت كما هو الشأن فى تعارض المقتضيات مع عدم وجود المرجح.

لأننا نقول: لحق الولد بواحد منهم معلوم فلا مجال للحكم ببطلان اللحق أصلا و إنما التعارض بين الأسباب فى تعيين المحق به فإذا لم يتطرق فيه الاشتراك و لا ترجيح فى البين يتعين الحكم بالقرعة (منه).

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٥٩

(فائدة ٧) [تعارض البيتين]

الصدوق فى الفقيه و الشيخ فى التهذيب عن عبد الله بن المغيرة عن غير واحد من أصحابنا عن أبى عبد الله عليه السلام " فى رجلين كان معهما درهمان فقال أحدهما: الدرهمان لى و قال الآخر: هما بينى و بينك قال: فقال أبو عبد الله (عليه السلام): أما الذى قال هما بينى و بينك فقد أقر بأن أحد الدرهمين ليس له فيه شيء و أنه لصاحبه يقسم الدرهم الثانى بينهما نصفين . " و عن العلامة قدس سره فى التذكرة "لو كان فى يد شخصين درهمان فادعاهما أحدهما و ادعى الآخر واحدا منها أعطى مدعيهما معا درهما و كان الآخر بينهما نصفين لأن مدعى أحدهما غير منازع فى الدرهم الآخر فيحكم به لمدعيهما و قد تساوى فى دعوى أحدهما يدا و دعوى فيحكم به لهما، هذا إذا لم يوجد بينة و الأقرب أنه لا بد من اليمين فيحلف كل واحد منهما على استحقاق النصف الآخر الذى تصادمت دعواهما فيه فمن نكل منهما قضى به للآخر و لو نكلا معا أو حلفا معا قسم بينهما نصفين لما رواه عبد

الله بن المغيرة" انتهى.

و ما استظهره من تنزيل الرواية على صورة عدم البيئنة أو تعارض البيئتين و تحالفهما أو نكولهما عن اليمين في محله فإن الظاهر أن الرواية ناظرة إلى تساوى اليدين بالنسبة إلى أحد الدرهمين المقتضى للتقسيم بينهما مع عدم ما يوجب اختصاص أحدهما به من البيئنة أو حلف أحدهما و نكول الآخر.

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٦٠

و قال الشهيد قدس سره في الدروس "لو كان معهما درهمان فادعاهما أحدهما و الآخر اشتراكهما ففي الرواية المشهورة للثاني نصف درهم و للأول الباقي و يشكل إذا ادعى الثاني النصف مشاعا فإنه يقوى القسمة نصفين و يحلف الثاني للأول و كذا كل مشاع" انتهى و كأنه قدس سره زعم أن يد كل منهما متعلق بالنصف المشاع فيصير مدعى الكل مدعى على صاحبه و أما مدعى النصف فلأجل موافقة ادعائه ليد لا يكون مدعى على صاحبه شيئا و إنما ينكر ادعاه عليه فعليه أن يحلف و يترك له ما في يده و هو النصف مشاعا. و ما زعمه في غير محله لأن يد كل منهما متعلق بالكل و الإشاعة في العين إنما تتحقق من قبل اجتماع اليدين على محل واحد فمرجع الإشاعة و الاشتراك إلى عدم تامة كل من اليدين في تأثير الاستحقاق و التملك من جهة التزاحم بينهما لا إلى تعلق كل منهما بكسر مشاع و التعبير بملك النصف أو الثلث و هكذا تنبيه على نقصان الاستحقاق و تقدير مرتبة ضعفه و أن تميمه إنما هو بتقسيمه بهذه النسبة.

و هكذا الأمر في سائر الأسباب الموجبة للإشاعة و الاشتراك في العين ضرورة أن تعلق اليد و الاستحقاق بالكسر المشاع غير متصور لأن مرجع الكسر المشاع إشاعة واقية حينئذ إلى كسر غير معين واقعا و ما لم يتعين واقعا مبهم لا يقبل الوجود حتى يصير موردا للاستحقاق و أسبابه من اليد و غيرها ضرورة أن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد كما أنه ما لم يوجد لم يتشخص و من هنا يبطل نكاح إحدى البنتين و طلاق إحدى المرءتين.

فإن قلت: نعم كل من اليدين متعلق بنفس العين لا بكسر منها إلا أن مقتضى اجتماع اليدين على عين تنصيفها بينهما لأنهما متكافئان و لا ترجيح لإحدهما على الأخرى فإقرار مدعى النصف بالنصف لمدعى الكل إقرار بمقتضى اجتماع اليدين و تقرير 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

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٦١

اليدين عليها و عدم ترجيح إحدهما على الأخرى و رجوع النصف إلى مدعى الكل بعد إقرار صاحبه له بالنصف إنما هو بالإقرار النافذ عليه لا باعتبار اجتماع اليدين على الكل و لذا ينفذ الإقرار بالنصف سواء اجتمعت أيديهما على العين أم انفردت يد المقر بها فتأثير الإقرار في النصف ليس تقريرا بمقتضى اجتماع اليدين و أثر اجتماعهما حينئذ إنما يكون في النصف الآخر فيقتسمانه بالسوية فيثبت لمدعى النصف الربع و لمدعى الكل الباقي.

فتبين بما بيناه غاية التبين أنه لا فرق في استحقاق مدعى النصف الربع حينئذ بين ادعائه نصف مشاعا أو معينا بل الرواية الشريفة الحاكمة بالتبريع ظاهرة في ادعائه النصف مشاعا.

و مما حققنا يظهر لك أن ما ذكره في كتاب القضاء من الاقتسام نصفين إذا ادعى نصف مشاعا و أرباعا إذا ادعى نصف معينا في غير محله.

في اللمعة في كتاب القضاء "لو تشبثا و ادعى أحدهما الجميع و الآخر النصف اقتسماها بعد يمين مدعى النصف للآخر و قيده الشهيد الثاني (قدس سره) في الشرح بعد تفسير الاقتسام بالتنصيف بما إذا كان المدعى به نصف مشاعا قال: "و لو كان النصف المتنازع معينا اقتسماه بالسوية بعد التحالف فيثبت لمدعى الربع و الفرق أن كل جزء من العين على تقدير الإشاعة يدعى كل منهما تعلق حقه به و لا

ترجيح بخلاف المعين إذ لا نزاع في غيره و لم يذكروا في هذا الحكم خلافا و إلا فلا يخلو من نظر " و قال ابنه الشيخ على (رحمه الله) في الحاشية أفاد والدى في وجه النظر أن الغرض وضع يدهما على العين المتنازع فيها مع التعيين إن كانت يد مدعيه عليه وحده حلف لمدعى الكل و أخذها لا أنه يأخذ الربع و إن كانت اليد على المجموع لكن الدعوى على النصف المعين ساوى المشاع في استحقاق النصف."

و في قواعد العلامة (قدس سره) "لو كان في أيديهما عين فادعاهما أحدهما و ادعى الآخر منهما نصفها و لا بينة فهي بينهما بالسوية و على مدعى النصف اليمين

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٦٢
لصاحبه و لا يمين على صاحبه ("انتهى).

أقول: أما ما ذكره من وجه الفرق بين المشاع و المعين بأنه في صورة دعوى النصف مشاعا كل جزء من أجزاء العين مورد لتعلق حق كل منهما بحسب دعواه فلا مزية لأحدهما على الآخر دعوى و يدا فتتصرف بينهما ففيه أن إقراره بالنصف مشاعا لمدعى الكل يوجب إخراجهم عن محل التعارض فلا يتعارضان إلا في النصف الآخر فيقتسمانه بالسوية فيحصل لمدعى النصف الربع و لمدعى الكل الباقي. و توهم عدم خروج النصف عن مورد التعارض إذا كان المدعى به النصف مشاعا باطل جدا لأن مقتضى نفوذ الإقرار خروج المقر به عن مورد التعارض مشاعا كان أو معيناً.

فإن قلت: شيوع المقر به فيما بيده و بيد صاحبه موجب لتساوى كل منهما في كلا النصفين و عدم ترجيح أحدهما على الآخر فيعمل اليدان حينئذ بالنسبة إلى المجموع.

قلت: شيوع النصف المقر به في العين لا يوجب إلغاء الإقرار و عدم نفوذه كما هو ظاهر.

فإن أردت من تساوى كل منهما في كلا النصفين و عدم ترجيح أحدهما على الآخر التساوى في الاستحقاق فهو باطل بالضرورة لاستحقاق مدعى الكل النصف بإقرار صاحبه و نصف النصف الآخر باعتبار اشتراك يده.

و إن أردت من تساويهما في كلا- النصفين عدم تميز المقر به عن غيره في الخارج و عدم تعيينه فهو مسلم و لكن لا يوجب إعمال اليدين في المجموع المقتضى لاستحقاق كل منهما نصفاً من العين كما هو ظاهر فاتضح بما بيناه غاية الاتضاح أن ما ذكر من وجه الفرق غير فارق فيما نحن فيه و لا يجدى أصلاً و أن مقتضى القواعد العامة الحكم بالتربيع مطلقاً سواء كان المدعى به النصف مشاعاً أو معيناً فما يظهر من كلماتهم أن مقتضى القواعد دعوى النصف المشاع التنصيف و أن الرواية المشهورة على خلاف القاعدة فيجب الاقتصار عليها في مورد

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٦٣

النص و هو الدرهمان في غير محله مع أن عمومات القواعد غير قابلة للتخصيص نعم قد تقدم جهة على جهة فيتخيل أنه من باب التخصيص و من المعلوم انتفاؤه في المقام.

و من غرائب الأوهام ما ذكره صاحب الجواهر (قدس سره) في المقام فقال ما محصله: أن كلا من اليدين يقتضى تملك تمام العين فإذا اجتمعتا على الدرهمين تعارضتا و تساقطتا كتساقط البيتين المتعارضتين المتساويتين فيصير كل منهما كمن لا يد له عليهما فلا يكون أحدهما مدعياً و الآخر منكراً حتى يرد عليه أن مدعى الكل مدع للدرهم الذى هو تحت يد مدعى النصف و مقتضاه ثبوت النصف لمدعيه بعد حلفه لا الربع و إنما حكم فيه بتنصيف أحد الدرهمين من جهة استواء نسبتها إليه قطعاً للخصومة بينهما بالعدل و الإنصاف فهو كالصلح القهرى و لعله [لذا] ذكر الأصحاب هذه المسألة و ما شابهها في هذا الكتاب.

و هو في غاية الغرابة إذ لا معارضة بين الأيدي بوجه ضرورة أن المراد من اليد هو الاستيلاء و الإحاطة و له مراتب فالاستيلاء التام موجب للحكم بالاستحقاق التام كما أن الاستيلاء الضعيف بواسطة جماعة يد أخرى معه موجب للحكم باستحقاق ضعيف حسب

مرتبة ضعفه باختلاف تعدد الأيدي و لا يكون كل من اليدين المجتمعين على عين واحدة موجبا للحكم بالتملك التام حتى تتعارضوا و تتساقطا و لا ينافي ذلك كون اليد موجبة للحكم بالتملك التام إذا انفردت لأن الاستيلاء مع الانفراد تام فيوجب الحكم بالاستحقاق التام و هذا بخلاف البيئة فإنها تدل على ثبوت ما قامت عليه البيئة على حد واحد اجتمعت مع بيئة أخرى أم لا و لا تختلف دلالتها عليه باختلاف انفرادها و اجتماعها مع بيئة أخرى و لذا تتعارضان عند اجتماع المتنافيتين منها و يقدم الأقوى منهما لو كان و إلا تساقطتا على أنه لو صح ما ذكره لزم فيما إذا اجتمعت اليدين على عين و ادعياها كل منهما و ادعاها ثالث أيضا أن يكون حكم الثالث حكمهما لخروج العين حينئذ عن تحت يد كل واحد منهم لبطلان اليدين و تساقطهما و هو خلاف ضرورة الفقه.

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٦٤

(فائدة ٨) [لو باع من له نصف الدار نصف ملك الدار]

قال شيخ مشايخنا العلامة الأنصاري في المتاجر.

(مسألة) لو باع من له نصف الدار نصف ملك الدار فإن علم أنه أراد نصفه أو نصف الغير عمل به و إلا فإن علم أنه لم يقصد بقوله بعتك نصف الدار إلا مفهوم هذا اللفظ فيه احتمالا ان حمله على نصفه المملوك له و حملة على النصف المشاع بينه و بين الأجنبي . و منشأ الاحتمالين إما تعارض ظاهر النصف أعنى الحصّة المشاع في مجموع النصفين مع ظهور انصرافه في مثل المقام من مقامات التصرف إلى نصفه المختص و إن لم يكن له هذا الظهور في غير المقام و لذا يحمل الإقرار على الإشاعة كما سيجيء أو مع ظهور إنشاء البيع في البيع لنفسه لأن بيع مال الغير لا بد فيه إما من نية الغير أو اعتقاد كون المال لنفسه و إما من بنائه على تملكه للمال عدوانا كما في بيع الغاصب و الكل خلاف المفروض هنا و مما ذكرنا يظهر الفرق بين ما نحن فيه و بين قول البائع بعث غانما مع كون الاسم مشتركا بين عبده و عبد غيره حيث ادعى فخر الدين الإجماع على انصرافه إلى عبده ففاس عليه ما نحن فيه إذ ليس للفظ المبيع هنا ظهور في عبد الغير فبقى ظهور البيع في وقوعه لنفس البائع و انصراف لفظ المبيع في مقام التصرف إلى مال المتصرف

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٦٥

سليمين عن المعارض فيفسر بها إجمال لفظ المبيع ("انتهى).

أقول: و فيما ذكره نظر من وجوه:

الأول: أن المقصود بالبحث هو ما إذا لم يقصد البائع إلا مفهوم النصف من دون تعيين في نظره و ضميره من حصته أو حصّة شريكه أو الحصّة المشاع بينهما كما ذكره (قدس سره) لا ما إذا قصد المعين و اشتبه علينا فحينئذ لا وجه للتمسك بالظهور و ترجيح أحد الظاهرين على الآخر أو تعديلهما لأن أعمال الظهور إنما هو لكشف مراد المتكلم و المفروض أن المتكلم في المقام لم يقصد إلا مفهوم النصف من دون نظر إلى التعيين أصلا.

فالصواب في وجه الاحتمالين أن يقال: عدم ظهور النصف في النصف المختص به أو بشريكه و عمومهما يقتضى حملة على النصف المشاع بينهما و انصراف البيع الصادر عن البائع مع قطع النظر عن الصارف إلى وقوعه عن نفسه مع صلوح المبيع له يقتضى حمل النصف على النصف المختص به.

و الثاني: أنه 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 إلا في النصف المشاع المنطبق على حصته و حصّة شريكه و الحصّة المشاع بينهما على حد واحد لأن الجميع مصاديق للنصف المشاع فلا ظهور له في فرد منها غاية الأمر أن تخصيصه بحصته أو حصّة شريكه يحتاج إلى ما يخصه به و هو غير ظهوره في الحصّة المشاع بينهما حتى يعارض انصراف البيع في حد نفسه إلى وقوعه عن البائع.

و الثالث: أن انصراف النصف إلى حصّة المتصرف إنما هو من جهة انصراف البيع و الصلح و هكذا من التصرفات العقدية و الإيقاعية

إلى التصرف عن نفسه و لنفسه فالترديد لا وجه له.

و مما بيناه ظهر أن إيراده على فخر الدين (قدس سره) بعدم ظهور المبيع فى مثاله

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٦٦

لعبد الغير دون ما نحن فيه فى غير محله فإن المبيع فى المقامين لا- ظهور له فى شىء و إن افترقا من وجوه آخر و إنما الظهور و الانصراف إنما هو من قبل المحمول و هو البيع فيشتركان فى هذه الجهة.

و الرابع: أن ما ذكره فى وجه ظهور البيع فى البيع لنفسه من أن بيع مال الغير يتوقف على أحد أمور ثلاثة فى غير محله لأن بيع مال الغير يقع عن الغير سواء نواه عن الغير أم لا- بل و لو نواه عن نفسه و لا حاجة إلى نية إيقاعه عن غيره أو اعتقاده كون المال لنفسه أو بنائه على تملكه للمال عدوانا و إنما يحتاج إلى النية عن الغير إذا كان المبيع مشتركا صالحا للوقوع عن نفسه و عن غيره كما فى المقام.

فتبين مما بيناه أن انصراف البيع إلى وقوع البيع لنفس البائع المقتضى لحمل النصف على حصته المختصة به لا يعارضه ظهور النصف فى المشاع لأن حصته أيضا مشاعة غير مفروزة و لا ظهور للنصف المشاع فى فرد خاص من المشاع و هو المشاع بين الطرفين بمعنى الموزع على السهمين حتى يعارض انصراف المذكور و لذا تكون المسألة من المسلمات كما فى الجواهر و عن غضب جامع المقاصد و المسالك و أنه مما لا ينبغى التأمل و التوقف فيها.

و إنما الشأن فى بيان افتراق الإقرار عن البيع و أمثاله فى هذا الحكم.

فأقول: بعون الله تعالى و مشيئة أن التصرفات الإنشائية عقدا كانت أو إيقاعا إذا تعلقت بما يصلح لوقوعها عن نفس المتصرف و عن غيره بقصد الفاعل إيقاعها عن غيره لا تكون نسبتها إلى الطرفين على حد واحد بحيث يكون الفعل مبهما مع عدم نية المتصرف إيقاعه عن نفسه أو عن غيره و يصير باطلا من جهة عدم تعيينه فى أحد وجهيه.

ضرورة أن صدور الفعل عن الفاعل يقتضى وقوعه عن نفسه فى حد نفسه لأن ارتباطه بنفسه مقتضى ذاته و لا ينصرف عنه إلى غيره إلا بوجود صارف يصرفه عنه فمع عدم وجود الصارف كما هو المفروض لا بد من وقوع البيع عن نفسه المقتضى

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٦٧

لحمل النصف المشاع على حصته لا حصه شريكه.

أما الإقرار فلما كان إخبارا عن ثبوت حق الغير فيما بيده و يد الغير من دون تصرف من المقر فلا انصراف فيه بوجه فينطبق متعلق الإقرار على الحصه المشاعة فى المال من دون اختصاص بحصته أو حصه صاحبه فيوزع عليهما لعدم وجود مرجح فى أحد الطرفين و لا صارف عنه.

و قد تبين مما بيناه أمور:

الأول: أن النصف كما يحمل على حصته المختصة به فى مورد الاشتراك مع الأجنبي كذلك يحمل عليها فى مورد اشتراكه مع المولى عليه و الموكل لأن المناط انصراف الفعل إلى وقوعه عن نفس الفاعل فى حد نفسه ما لم يصرفه عنه بصارف و هو موجود فى المقامين.

و الثانى: فساد ما ذكره بعضهم من أن حمل النصف على النصف المختص بالبائع إنما هو فيما إذا قصد البائع نصفا معيننا و اشتبه علينا مقصوده و ما إذا قصد مفهوم النصف من دون تعيين فى ضميره فهو محمول على المشاع بينهما كصورة الإقرار لما أوضحناه لك من أن منشأ الانصراف إلى حصه البائع هو انصراف البيع الذى هو فعل من أفعاله إلى وقوعه عن نفسه و إلا فلا انصراف فى لفظ النصف إلى حصه معينه بل الحمل على حصه البائع فى صورة قصد البائع نصفا معيننا و اشتباهه علينا إنما هو أيضا لأجل انصراف الفعل إلى وقوعه عن نفسه ما لم يصرفه عنه صارف.

فإذا علمنا أنه أراد نصفًا معينًا ولم نعلم بأنه أراد ما هو مقتضاه في حد نفسه و لو خلى و طبعه أم أراد غير منصرفه الأولى و مقتضاه الذاتى فمع الشك فى تحقق الصارف عن وجهته الأولى نأخذ بمقتضاه الذاتى اعتدادا بوجود المقتضى و إلغاء للمانع المشكوك و لو لا- ذلك لم يكن وجه لحمله على الحصه المختصة بالبائع فحمله على الحصه المختصة به حينئذ ظاهرى من جهه العلم بوجود المقتضى

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٦٨

و الشك فى وجود المانع.

و أما الحمل على الحصه المختصة به فى صورة عدم تعيين النصف فى ضميره فحكم واقعى تحقيقى للعلم بوجود المقتضى و عدم المانع و الصارف معا فلو عكس الأمر لكان أولى.

و الثالث: أن انصراف البيع إلى البيع الواقع عن نفس البائع إنما هو لأجل كونه فعلا له و مقتضى كونه فعلا ارتباطه به ابتداء و صرفه عنه إلى غيره مع صلوحه له يحتاج إلى صارف يصرفه عنه و هو مطرد فى كل فعل.

و من هنا يكفى فى وقوع الصلاة و الصوم عن نفسه مجرد نية الصلاة و الصوم و لا يحتاج إلى نية كونه لنفسه كما يحتاج وقوعه عن غيره إلى نية النيابة عنه و مقتضاه فى المقام حمل النصف على حصته المختصة به لا أن للفظ النصف فى هذا المقام ظهورا فى الحصه 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 و قيمة نصف الموهوب لا يخلو عن منافاه لهذا المقام.

قال: "و نظيره فى ظهور المنافاه لما هنا ما ذكره فى باب الصلح من أنه إذا أقر من بيده المال لأحد المدعين للمال بسبب موجب للشركه كالإرث فصالحه المقر له على ذلك النصف كان النصف مشاعا فى نصبيهما فإن أجاز شريكه نفذ فى المجموع و إلا نفذ فى الربع فإن مقتضى ما ذكره هنا اختصاص المصالح بنصف المقر له لأنه إن أوقع الصلح على نصفه الذى أقر له به فهو كما لو صالح نصفه قبل الإقرار مع غير المقر أو معه و إن أوقعه على مطلق النصف المشاع انصرف أيضا إلى حصته فلا وجه لاشتراكه بينه و بين شريكه.

و لذا اختار سيد مشايخنا (قدس سره) اختصاصه بالمقر له و فصل فى المسالك بين ما لو وقع الصلح على نصفه أو مطلق النصف و بين ما إذا وقع على النصف

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٦٩

الذى أقر به ذو اليد فاختر مذهب المشهور فى الثالث لأن الإقرار منزل على الإشاعه و حكم بالاختصاص فى الأولين لاختصاص النصف وضعاً فى الأول و انصرافا فى الثانى إلى النصف المختص و اعترضه فى مجمع الفائدة بأن هذا ليس تفصيلا بل مورد كلام المشهور هو الثالث لأن غرضهم المصالحه على ذلك النصف المقر به و تمام الكلام فى محله انتهى.

أقول: لا- منافاه بوجه بين صدق نصف المهر على النصف الباقي و بين حمل النصف على الحصه المختصة بالبائع فى مقام البيع عند الإطلاق كما هو ظاهر و كذلك لا ينافيه ما ذكره فى باب الصلح.

توضيح الحال: أن اعتراف ذى اليد لأحد المتداعيين بالنصف بسبب موجب للشركه بينهما كالإرث يوجب اشتراكهما فى النصف و استحقاق كل منهما الربع فإذا صالحه المقر له على النصف فلا ينفذ فى النصف الكامل إلا بإجازة شريكه لا لأن النصف حينئذ يحمل على المشاع و لا- يحمل على الحصه المختصة بالمصالح بل لأنه لا يملك بالإقرار المزبور إلا الربع فمصلحته على النصف حينئذ مصالحة على ما يملكه و ما لا يملكه فلا ينفذ أصالة إلا فى الربع و يحتاج نفوذه فى الربع الآخر على إجازة مالكة و هو شريكه.

و من الغريب أن صاحب المسالك بعد تقريره كلام الأصحاب قال و فيه بحث لأن هذا لا يتم إلا على القول بتزليل البيع و الصلح على

الإشاعة كالإقرار و هم لا يقولون به بل يحملون إطلاقه على ملك البائع و المصالح إلى أن قال: فاللازم هنا أن ينصرف الصلح إلى نصيب المقر له خاصة فيصح في جميع الحصص بجميع العوض و تبقى المنازعة بين الآخر و المتشبهت هذا إن وقع الصلح على النصف مطلقا أو النصف الذى هو ملك المقر له.

أما لو وقع على النصف الذى أقر به المتشبهت توجه قول الجماعة لأن الإقرار منزل على الإشاعة و الصلح وقع على المقر به فيكون تابعا له فيها و على هذا ينبغي

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٧٠

حمل كلامهم لثلاثين ما ذكروه من القاعدة التى ذكرناها و هذا توجيه حسن لم ينهوا عليه ("انتهى) و هو من الغرابة منه بمكان. لما تبين لك من أن نصيب المقر له حينئذ إنما هو الربع و النصف إنما هو للمتداعيين حينئذ بالإشاعة فلا مجال لنفوذ صلح المقر له فى النصف الكامل حينئذ إلا بإجازة شريكه سواء تعلق الصلح بالنصف المقر به أو النصف مطلقا أو النصف الذى هو ملكه فالتفصيل بين الصور باطل كما أن القول بنفوذ فى النصف مطلقا كذلك ثم إن عدم نفوذه فى النصف فى صورة تعلقه بالنصف المقر به إنما هو لما بيناه لا لأجل تعلق الإقرار بالمشاع و تعلق الصلح حينئذ بالمشاع أيضا بقريضة تعلقه بالمقر به كما يظهر من كلامه فما ذكره من أن هذا توجيه حسن لم ينهوا عليه فى غير محله لعدم ارتباطه بما ذكروه حتى يكون حسنا.

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

و لهذا أفتوا ظاهرا على أنه لو أقر أحد الرجلين الشريكين الثابت يد كل منهما على نصف العين بأن ثلث العين لفلان حمل على الثلث المشاع فى النصيبين فلو كذبه الشريك الآخر دفع المقر إلى المقر له نصف ما فى يده لأن المنكر بزعم المقر ظالم للسدس بتصرفه فى النصف لأنه باعتقاده إنما يستحق الثلث فالسدس الفاضل فى يد المنكر نسبتبه إلى المقر و المقر له على حد سواء فإنه قدر تالف من العين المشتركة فوزع على الاستحقاق إلى أن قال: نعم يمكن أن يقال فى هذا المقام بأن التلف فى هذا المقام حاصل بإذن الشارع للمنكر الغاصب لحق المقر له باعتقاد المقر و الشارع إنما أذن له فى أخذ ما يأخذه على أنه من مال المقر له فالشارع له إنما حسب السدس فى يد المنكر على المقر له فلا يحسب منه على المقر شيء و ليس هذا كأخذ الغاصب جزء معين من المال عدوانا بدون

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٧١

إذن الشارع حتى يحسب على كلا الشريكين.

و الحاصل أن أخذ الجزء لما كان بإذن الشارع و إنما أذن له على أن يكون من مال المقر و لعله [لذا] ذكر الأكثر بل نسبة فى الإيضاح إلى الأصحاب فى مسألة الإقرار بالنسب أن أحد الأخوين إذا أقر بثالث دفع إليه الزائد عما يستحقه باعتقاده و هو الثلث و لا يدفع إليه نصف ما فى يده نظرا إلى أنه أقر بتساويهما فى مال المورث فكل ما حصل كان لهما و كلما توى كان كذلك هذا.

و لكن لا يخفى ضعف هذا الاحتمال من جهة أن الشارع ألزم بمقتضى الإقرار معاملة المقر مع المقر له بما يقتضيه الواقع الذى أقر به و من المعلوم أن مقتضى الواقع لو فرض العلم بصدق المقر هو كون ما فى يده على حسب إقراره بالمنصفه و أما المنكر ظالما فيكون ما فى يده مالا مشتركا لا يحل منه إلا ما قابل حقه عما فى يدهما و الزائد حق لهما عليه.

و أما مسألة الإقرار بالنسب فالمشهور و إن صاروا إلى ما ذكر و حكاه الكليني عن الفضل بن شاذان على وجه الاعتماد بل ظاهره جعل فتواه كرواية إلا أنه صرح جماعة ممن تأخر عنهم بمخالفته للقاعدة حتى قوى فى المسالك الحمل على الإشاعة و تبعه سبطه و سيد الرياض فى شرحى النافع.

و الظاهر أن مستند المشهور بعض الروايات الضعيفة المنجبر بعمل أصحاب الحديث كالفضل و الكليني بل و غيرهما.

فروى الصدوق مرسلا و الشيخ مسندا عن وهب بن وهب أبى البخترى عن جعفر بن محمد عن أبيه (عليه السلام) قال

"قضى أمير المؤمنين عليه السلام في رجل مات و ترك ورثه فأقر أحد الورثة بدين على أبيه أنه يلزم ذلك في حقه بقدر ما ورث و لا يكون ذلك في ماله كله و إن أقر اثنان من الورثة و كانا عدلين أجزى ذلك على الورثة و إن لم يكونا عدلين ألزما في حقهما و كذلك إن أقر أحد الورثة بأخ أو أخت يلزمه ذلك في حصته."

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٧٢

و بالإسناد قال على عليه السلام:

"من أقر لأخيه فهو شريك في المال و لا يثبت نسبه فإن أقر اثنان فكذلك إلا أن يكونا عدلين فيثبت نسبه و يضرب في الميراث معهم"

و عن قرب الإسناد رواية الخبرين عن السندي ابن محمد و تمام الكلام في محله من كتاب الإقرار و الميراث إنشاء الله تعالى انتهى.
أقول: التحقيق أن مقتضى القواعد العامة و الضوابط الأولية ما دلت عليه الروايات في باب الإقرار بالنسب و عمل به أكثر الأصحاب (قدس سرهم) توضيح الحال أنه بإقرار أحد الشريكين لثالث بثالث العين مع إنكار الآخر لا يثبت للمقر له إلا سدس العين فحقه ينحصر في السدس في الظاهر فلو استحق تنصيف ما في يد المقر لزم أن يستحق الربع و هو خلاف الفرض.

و الحاصل أن إقرار أحد الشريكين بثالث العين مع إنكار الآخر إنما يوجب استحقاق المقر له سدس العين لا أزيد لأن كلا من الإقرار و الإنكار مسموع و نافذ في المقام و مقتضى سماعهما ثبوت السدس للمقر له و ورود النقص و احتساب التالف عليه لا عليه و على المقر معا و لو حكمنا بثبوت الربع له لزم نقض الحكم الظاهري الآتي من قبل إقرار أحد الشريكين و إنكار الآخر.
فإن قلت: الحكم الظاهري إنما يؤخذ به مع عدم ثبوت الواقع و الواقع ثابت في المقام على المقر حسب إقراره فلا مجال لإعمال الحكم الظاهري بالنسبة إليه.

قلت: ثبوت الثلث للمقر له عند المقر إنما يمنع من اشتراء النصف الآخر من المنكر و هكذا من التقلبات لأجل إقراره بأن سدسه للمقر له و أما احتساب التالف عليه مع وجود المانع الشرعي من ثبوته له فلا.

فإن قلت: مقتضى ثبوت الإشاعة في العين حسب إقرار المقر احتساب التالف عليهما و توزيع الباقي عليهما.

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

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٧٣

المقام فلا يحتسب التالف عليهما و توهم أن احتساب التالف على المقر له و اختصاصه به يتوقف على خروج العين عن الإشاعة فاسد إذ الاختصاص قد يكون بسبب عدم الإشاعة و قد يكون لوجود المرجح مع بقاء الإشاعة و المقام من هذا القبيل ضرورة أن إقرار أحد الشريكين بالثالث و إنكار الآخر يوجب ثبوت السدس له فيحسب التالف عليه لعدم ثبوت الثلث له بحسب الظاهر.

و بما بيناه تبيين اندفاع ما ذكره شيخنا (قدس سره) من أن مقتضى نفوذ الإقرار على المقر 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 و المرجح في المقام موجود و هو سماع إنكار أحد الشريكين مع عدم قيام البينة عليه فلا يثبت للمقر له حينئذ إلا السدس فالنقص إنما يرجع إليه و هذا معنى احتساب التالف عليه.

فاتضح بما بيناه غاية الاتضاح أن مقتضى إقرار أحد الشريكين بسهم لثالث و إنكار الآخر احتساب التالف على المقر له سواء تعلق الإقرار بالنسب ابتداء أو بعين خارجي أو منفعة و أن الروايات الشريفة الواردة في باب الإقرار بالنسب على مقتضى القواعد الأولية و لا تعبد فيها حتى يقتصر فيها على ما إذا تعلق الإقرار بالنسب على مقتضى القاعدة دون المقام من جهة أن التالف في المقام مستند إلى وقوع يد المنكر على النصف الذي ثلثه مشترك بين المقر و المقر له فيجب أن يحتسب عليهما و أما في باب الإرث فلا يد لأحد على

التركة وإنما يستند تلف جزء من سهم المقر له إلى مجرد إنكار واحد من الورثة.
و فيه أن التركة مشاعة بين الورثة قبل القبض والإقرار فإذا أقر واحد من الورثة لثالث بالنسب والإرث و أنكره الآخر و تصرف نصف التركة جرى فيها ما جرى في سائر الأعيان المشاعة فالتفصيل بينهما مما لا وجه له.
الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٧٤

(فائدة ٩) في ميراث الغرقى والمهدوم عليهم

إشارة

و الروايات من طريق أهل البيت عليهم السلام مستفيضة بل متواترة على أن الحكم فيها التوارث وإنما الكلام في أنه مقتضى القواعد الأولية و الضوابط 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: أن الحكم على قسمين واقعي ثابت للوقائع من دون مدخلية لعلم المكلف و جهله فيها و ظاهري ثابت باعتبار علم المكلف و جهله و لذا يختلف باختلاف صور العلم و جهله و هو في الحقيقية وظيفة ثابتة للمكلف بالنسبة إلى الأحكام الواقعية و ليس حكما للوقائع في عرض الأحكام الواقعية بل هو راجع إلى المرحلة الثالثة من مراحل الحكم الراجعة إلى تنجيز الحكم أو العذر عنه و الوظائف المعلولة عنه.

و الثاني: أن الأحكام الواقعية تعبدية لا مسرح للعقل فيها.

و أما الأحكام الظاهرية فالعقل مستقل فيها و هى راجعة إليه لأنها وظائف واقعية مدركة بالعقل و لا يتوقف على جعل المولى ذاتا و إلا لزم التسلسل فى الأحكام الظاهرية ضرورة أنه حينئذ حكم مولوى تختلف الوظيفة فيها باختلاف العلم و الجهل و هكذا إلى غير النهاية نعم للمولى التصرف فيها فى الجملة بإيجاب الاحتياط فى مورد العذر

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٧٥

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

و الثالث: أن موت الشخص موجب لتخليه مكانه و رجوع تركته إلى مناسبه أو مسابه و وراثته عنه فلو تقارن موتهما لم يرث أحدهما من الآخر لأن كلا منهما يخلى مكانه حينئذ و يترك تركته لمناسبه أو مسابه فلا يعقل أن يرث كل منهما عن الآخر و لو تقدم موت أحدهما على الآخر فالمتأخر يرث المتقدم و لا يعقل أن يرث المتقدم عن المتأخر و هذا أمر واضح لا ريب فيه و لكن يقع الكلام فى أن حياة الوارث بعد موت المورث شرط لوراثته عنه أو اقتران موتهما أو تقدم موت الوارث مانع عن الإرث الظاهر من كلماتهم أن حياة الوارث بعد موت المورث شرط للورثة و لذا حكموا بأن الحكم بالتوارث على خلاف الأصل إذ مقتضى الشك فى الشرط، الشك فى المشروط و الحكم بعدم تحققه.

و التحقيق أنه لم ينهض على ذلك دليل من العقل أو النقل و مجرد عدم وراثته من تقدم موته عن الآخر و عدم وراثته كل من المتقارنين عن الآخر لا يكشف عن كون حياة الوارث بعد موت المورث شرطا لأنه كما يجامع مع كون حياة الوارث بعد موت مورثه شرطا كذلك يجامع مع كون تقارن موتهما أو تقدم موت الوارث مانعا و مع التردد بينهما يترتب أثر المنع دون الاشتراط.

توضيح الحال أن كلا من المانع و الشرطية خلاف الأصل فلا مجال لإثبات أحدهما بالأصل موضوعا و لكن لما كان أثر الشرط زائدا على أثر المانع و أثره ثابت على كلا التقديرين دون أثر الشرط يحكم بثبوت حكم المانع دون الشرط فإن عدم وراثته كل منهما عن الآخر فى صورة العلم بتقارن موتهما و عدم وراثته من علم بتقدم موته أثر الشرط و المانع معا.

و أما عدم وراثته أحدهما عن الآخر في صورة عدم العلم بالتقارن و التقدم و التأخر و اشتباه الحال فمبنى على شرطية حياة الوارث بعد موت مورثه و أما على مانعية التقارن

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٧٦

و التقدم فالأصل وراثته كل منهما عن الآخر للعلم بوجود المقتضى في كل منهما و عدم العلم بوجود المانع.

فإن قلت: إحراز المقتضى في باب قاعدة الاقتضاء و المنع يتوقف على إحراز الشرط لأن كل ماله دخل في وجود الشيء جزء للمقتضى في هذا المقام فمع احتمال كون حياة الوارث بعد موت مورثه شرطا للوراثه أو ضده من التقارن و التقدم مانعا لا يكون المقتضى محرزا لعدم إحراز ما يحتمل شرطيته.

قلت: إذا تحقق موجب الإرث من النسب أو السبب و تحقق موت المورث تم المقتضى في نظر العقل و العرف لعدم مدخلية قيد الحياة في وراثته الوارث عندهما و إنما يرى العقل و العرف مقارنة موتها أو تقدم موت الوارث على موت مورثه حاجزا مانعا فالترديد و الاحتمال إنما هو من حيث تصرف الشارع في جعل حياة الوارث بعد موت مورثه شرطا و من المعلوم أن الأصل عدمه ما لم يدل عليه بل الحكم بالتوارث دليل على تقرير الشارع حكم العقل.

و أيضا لو كانت حياة الوارث بعد موت مورثه شرطا لا- ضده من تقارن موتها أو تقدم موت الوارث مانعا لزم أن يكون الحكم بالتوارث تعبدية محضة و إعمالا للولاية الشرعية في تقديم غير مستحق الإرث على مستحقه و جعل غير المستحق مستحقا و هذا مما لم يعهد من الشارع سيما في حقوق الناس نعم في مقام الإلجاء و الاضطرار و ردت الرخصة في تصرف مال الغير مع التضمنين لا مجانا. إذا اتضح لك هذه الأمور، اتضح لك أنه إذا اشتبه الحال و لم يعلم أنه تقارن موتها أو ترتب موت أحدهما و لم يعلم المتقدم و المتأخر منهما بعينه و كان لكل منهما مال و كان 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 و كان الموت حتف الأنف لما عرفت من أن الحكم بالتوارث مقتضى الأصل الأولى و لا يكون تعديا حتى يقتصر فيه على مورد النص بل الظاهر من الروايات طرد الحكم في

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٧٧

جميع موارد الاشتباه.

و ذكر الغرق و الهدم في كلام السائل إنما هو لأجل بيان سبب الاشتباه لا سبب الموت فالسؤال في الحقيقة عن حكم المشتبه و لو تنزلنا و قلنا أن السؤال عن الاشتباه المسبب عن الغرق و الهدم لا يضرنا لأن الجواب عام و المورد لا يكون مخصصا.

فإن قلت: الموت أمر عدمي لأنه عبارة عن عدم الحياة و العدم لا يكون مؤثرا و لا 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 فإن الجنين قبل ولوج الروح فيه لا يكون حيا و لا ميتا و لذا لا يجب غسله لو سقط حينئذ و لا ينافي ذلك اشتراط كونه وارثا بولوج الروح فيه و تولده حيا و أما بعد استقرار الصلوح بتولده حيا فكما يحتمل أن يجعل حياة الوارث بعد موت مورثه شرطا فكذلك يحتمل أن يجعل تقدم موته على موت مورثه أو تقارن موتها مانعا.

فإن قلت: لو كان الموت عبارة عن زهوق الروح لا- مجرد عدم الحياة لزم أن لا يكون السقط قبل ولوج الروح فيه نجسا لعدم ميته حينئذ بل يلزم أن لا يكون حراما أيضا لو كان مما يؤكل لحمه.

قلت: أما حرمة فلاجل انتفاء شرط الحلية و هي التذكية و أما النجاسة فإن ثبتت كما حكى عن بعض أنه لا خلاف فيها فهي إما لأجل صدق كونه عضوا مبانا من حي كما قال به بعض و أما لأجل تنزله منزلة الميت في النجاسة لا لكونه ميتا تحقيقا.

فإن قلت: التقارن مقتضى الأصل لأن الأصل عدم تقدم موت أحدهما على موت الآخر فثبت المانع من الإرث بالأصل حينئذ.

قلت: التقارن كالتقدم و التأخر أمر وجودي مندفع بالأصل و لا ينافي ذلك الحكم بتساوي الحقين عند اجتماعهما و الواجبين عند

تزامهما مع الشك في زيادة أحد الحقين و أهمية أحد الواجبين من الآخر لأن مرجع التساوى حينئذ إلى عدم

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٧٨

زيادة أحد الحقين و أهمية أحد الواجبين لا إلى أمر وجودى فيثبت بالأصل.

فإن قلت: لعل جعل التقارن أو التقدم مانعا يختص بمورد الغرق و الهدم.

قلت: أولا إنك قد عرفت أن حكم الشارع بكونه مانعا تقرير لحكم العقل لا أمر مجعول حتى يقتصر على مورد النص مع عدم الدليل

و حكم العقل يطرد في جميع موارد الاشتباه.

و ثانيا أن الروايات الشريفة ناظرة إلى بيان حكم المشتبه، و السؤال عن خصوص الغرق و الهدم لا يوجب تخصيص الحكم ضرورة أن

المورد لا يكون مخصصا.

فإن قلت: أى دليل دل على اعتبار قاعدة المقتضى و المانع حتى يحكم بالتوارث في جميع موارد الاشتباه.

قلت: قد أثبتنا لك وجه اعتبار هذه القاعدة في الفائدة الأولى و أنها قاعدة عقلية قد اعتمد عليها كافة العقلاء في جميع الموارد و قد

عمل بها الأصحاب (قدس سرهم) في كثير من أبواب الفقه و الأخبار المستفيضة بل المتواترة مقرر لهذه القاعدة الشريفة المسماة

باستصحاب حكم النص.

نعم قد خفيت حقيقة هذه القاعدة و وجه اعتبارها على جمع من متأخري المتأخرين حتى بالغ بعضهم فقال: إنه لا سبيل إلى العلم

بالمقتضى و إحرازه إلا لمن نزل عليه الوحي على ما ذكره بعض مقرري بحثه و قد أوضحنا هناك غاية الإيضاح بطلان ما زعمه.

فإن قلت: الحكم بورائه أحدهما يستلزم عدم ورائه الآخر فكيف تجرى القاعدة في كل منهما و يحكم بالتوارث المعلوم بطلانه

في الواقع.

قلت: تفكيك المتلازمين في الأحكام الظاهرية التي هي مؤدى الأصول شائع ألا ترى أنه يحكم في المتوضى بمائع مردد بين كونه

بولا أو ماء باستصحاب حدثه و طهاره أعضائه مع جواز اجتماعهما في الواقع بل الأمر في المقام أوضح لأن كلا منهما موظف بوظيفه

نفسه و لا يمنع من إجراء الوظيفتين في حق كل

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٧٩

منهما علمه بعدم مطابقتهم وظيفته أو وظيفه صاحبه للواقع لأن وظيفه صاحبه خارج عن محل ابتلائه و العلم الإجمالي إنما يؤثر إذا كان

كل من طرفيه محلا لابتلائه.

و إذ قد اتضح لك مما حققناه أن حياة الوارث بعد موت مورثه لا تكون شرطا و إن تقارن موتها أو تقدم موت الوارث مانع عن

الإرث اتضح لك غاية الانضاح أن الصواب هو الحكم بالتوارث في مورد الاشتباه مطلقا فتخصيص الحكم بمورد الغرق و الهدم على

ما اختاره جماعة في غير محله كما أن طرد الحكم في الموت المستند إلى سبب دون الموت حتف الأنف بزعم استناد الحكم إلى

الموت المستند إلى السبب و أن ذكر الغرق و الهدم من باب المثال في غير محله لأن الظاهر من ذكر الغرق و الهدم في الروايات بيان

سبب الاشتباه لا بيان سبب الموت فإنه بعيد عن مساق الروايات جدا.

و بالجملة بعد ما اتضح لك أن الحكم بالتوارث موافق للأصل اتضح لك أنه لا وجه للاقتصار على مورد الغرق و الهدم أو على

خصوص الموت بسبب من حرق أو قتل و هكذا أو على خصوص الغرق في الماء المطلق و هدم البيت و التأمل في الغرق في الماء

المضاف أو القير أو الطين أو النفط و هكذا و في هدم جبل و انكسار شجرة و وقوع بيت شعر و خيمة و نحوها و فيما علم ترتب الغرق

أو الهدم و لم يعلم المتقدم من المتأخر و فيما علم ترتب موت بعضهم على بعض مع تحقق الغرق أو الهدم دفعه و اشتباه المتقدم منهم

بالمتأخر.

فإن التأمل و الاضطراب في حكم هذه الفروع إنما نشأ من البناء على أن حياة الوارث بعد موت المورث شرط للإرث و أن ما حكم به

في الروايات الشريفة من التوارث تعبد محض مخالف للأصل فاضطربت كلماتهم في جواز التعدى عن مورد النصوص مع أن الظاهر من الروايات أن الحكم بالتوارث إنما هو للمشتبه من دون تقييد بصورة مخصوصة.

و لا يعارض هذه الروايات الصحيحة المستفيضة بل المتواترة إلا خبر القداح

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٨٠

عن مولانا الباقر عليه السلام

ماتت أم كلثوم بنت علي عليه السلام و ابنها زيد بن عمر بن الخطاب في ساعة واحدة لا يدري أيهما هلك قبل فلم يورث أحدهما من الآخر و صلى عليهما جميعا

و هو على فرض عدم القدح في سنده لا يصلح لمعارضته مع سائر النصوص إذ لا دلالة فيه على أنه حكم الواقعة.

و إنما أخبر (عليه السلام) بأنه لم يورث أحدهما من الآخر و لعله كان ذلك برأى الثاني و نظره فلا دلالة فيه على أن حكم الموت حتف الأنف يغير حكم الموت بسبب.

و قد تبين بما بيناه أمور:

الأول: أنه يتوارث كل منهما عن الآخر فيما تركه لا فيما ورثه عن الآخر إذ تلقى كل منهما تركه الآخر إنما هو أثر خلافة كل منهما عن الآخر في الظاهر لأجل وجود المقتضى و عدم العلم بالمانع فلا يعقل أن يعود إلى الأصل بعد تلقيه منه بالخلافة عنه إلا بفرض موت آخر و خلافة جديدة لكل منهما عن الآخر و هو منتف قطعاً فلا مجال لفرضه.

و هذا الحكم مع وضوحه قد ورد به النص ففي مرسل حمران بن أعين عن أمير المؤمنين عليه السلام:

في قوم غرقوا جميعاً أهل بيت واحد قال: يورث هؤلاء من هؤلاء و هؤلاء من هؤلاء و لا يرث هؤلاء مما ورثوا من هؤلاء و لا يرث مما ورثوا من هؤلاء شيئاً

. "و الثاني: أنه لو كان لأحدهما مال دون الآخر يكون الإرث لمن لا مال له لأن التوارث من الجانبين إنما كان لأجل وجود المقتضى في كل منهما للورثة مع ثبوت المحل و عدم العلم بالمانع و إذا لم يخلف أحدهما تركه ينتفى وراثته من له تركه ممن لا تركه له لأجل انتفاء المحل و عدم ترتب الورثة على أحد المقتضيين باعتبار انتفاء المحل لا يوجب سقوط المقتضى الآخر عن التأثير مع وجود المحل له كما هو ظاهر.

و قد ورد به النص عن البجلي عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

سألته عن بيت وقع على

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٨١

قوم مجتمعين فلا يدري أيهم مات قبل، فقال: يورث بعضهم من بعض، قلت: فإن أبا حنيفة أدخل فيها شيئاً، قال: و ما أدخل؟ قلت: رجلين أخوين أحدهما مولى و الآخر مولى لرجل لأحدهما مائة ألف درهم و الآخر ليس له شيء ركبا في السفينة فغرقا فلم يدر أيهما مات أولاً كان المال لورثة الذي ليس له شيء و لم يكن لورثة الذي له المال شيء، قال: فقال أبو عبد الله عليه السلام: لقد سمعها و هو هكذا.

و الثالث أنه لا ترتيب في التوارث لأن كلا منهما يستحق تركه الآخر بسبب وجود المقتضى فيه و عدم العلم باقتارانه بوجود مانع فلا مجال لتقدم أحد الاستحقاقين على الآخر و ما وقع في النصوص من أنه يورث المرأة من الرجل ثم يورث الرجل من المرأة لا ينافي ما بيناه فإنه أمر بإعطاء إرث المرأة أولاً اهتماماً بشأنها كى لا يضيع حقها فإن غالب الناس لاستيناسهم بعادة أهل الجاهلية لم يهتموا بشأن المرأة و لم يروا لها حقاً كما استمرت هذه القاعدة في الأعراب و العشائر إلى زماننا هذا.

و قد خفي هذا المعنى على أكثر الأصحاب "قدس سرهم" فتحيروا في وجه التقديم مع عدم ترتب ثمره عليه إلا على قول المفيد

(قدس سره) من أن الثاني يرث مما ورثه الأول الذي حكموا بفساده فمنهم من أوجبه تعبداً و منهم من قال بأنه ندب و طردوا الحكم وجوباً أو ندباً إلى كل من كان أضعف في التوريث فحكموا فيما لو غرق أب و ابن بأنه يورث الابن زعماً منهم أن موضوع الحكم هو الأضعف في التوريث و العجب أنهم تعدوا هنا عن مورد النص مع اعترافهم بعدم ظهور وجه الحكم.

تنبيهان:

الأول أن الحكم بالتوارث إنما هو فيما إذا لم يعلم تأريخ موت أحدهما بعينه

سواء علم تأريخ موت أحدهما لا- بعينه أو لم يعلم تأريخ الموت أصلاً و أما إذا علم تأريخ موت أحدهما بعينه فالإيرث إنما هو لمجهول التأريخ لجريان استصحاب حياته إلى زمان موت المعلوم تأريخ موته بعينه فلا يرث من مجهول التأريخ حينئذ لا تتفاء شرط توريثه و هو موته في هذا الزمان و لا- نظر لروايات الباب إلى مثل هذه الصورة حتى يؤخذ بإطلاقها لأن الغالب في صورة الغرق و الهدم عدم العلم بتأريخ موت أحدهما بعينه مع أنك قد عرفت أن الحكم في الروايات ليس تعدياً بل منطبقاً على الأصول

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٨٢

و الموازين الأولية فلا وجه لتعدي الحكم حينئذ إلى مثل هذه الصورة.

فإن قلت: نعم إذا علم تأريخ موت أحدهما بعينه يجرى استصحاب الحياة في مجهول التأريخ إلى زمان موت معلوم التأريخ لعدم معارضته باستصحاب الحياة في الآخر و لكن جريان استصحاب الحياة فيه إنما يوجب الحكم بوراثته من معلوم التأريخ و أما المنع من وراثته معلوم التأريخ منه فلا- إلا- بالملازمة التي قد عرفت عدم تأثيرها في المقام و أنه يجوز التفكيك بين المتلازمين في الأصول فيحكم بوراثته معلوم التأريخ منه لوجود مقتضى الوراثه فيه و عدم العلم بوجود المانع و هو تقدم موته على موت مجهول التأريخ أو تقارنهما.

قلت: المانع هنا في حكم المعلوم إذ مقتضى جريان استصحاب الحياة في مجهول التأريخ إلى زمان موت من علم بتأريخ موته الحكم بحياته في هذا الزمان فلا مجال حينئذ للحكم بتوريثه و وراثته من مات في هذا التأريخ عنه.

الثاني: زعم بعض الأجله من مشايخنا (قدس سره) " أن الحكم بالتوارث مبني على قاعدة العدل و الإنصاف

قال (قدس سره) لأن تقارن موتهما مستبعد فهو في حكم العدم فيحكم بتقدم موت أحدهما على موت الآخر فعلم حينئذ أن أحدهما يرث من الآخر و لا- نعلم أن أيهما الوارث من الآخر و لا- سبيل إلى إيصال سهم الوارث إليه إلا بالتوارث إذ لا مجال لنفي الإرث عنهما معاً للعلم بوراثته أحدهما من الآخر و لا- للحكم بإرث أحدهما بعينه من الآخر لعدم المرجح فينحصر السبيل في الحكم بالتوارث " و هو فاسد من وجوه:

الأول: أن مجرد استبعاد تقارن موتهما لا يوجب الحكم بعدمه.

و الثاني: أنه لو سلمنا جريان قاعدة العدل في المقام لزم أن يحكم بتنصيب التركتين بينهما لا التوارث لأن نسبة كل من التركتين إلى كل منهما على حد سواء فيلزم حينئذ أن يحكم باشتراك كل منهما في مجموع التركتين.

و الثالث: أنه يلزم حينئذ أن لا يحكم بوراثته من لا تركه له ممن له تركه لعدم العلم بوراثته أحدهما من الآخر حينئذ و هو مخالف للنص كما رأيت.

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٨٣

(فائدة ١٠) إذا ترفع المجوس إلى حكام الإسلام في إرثهم

إشارة

فهل للحاكم أن يحكم بالإرث بالنسب و السبب الصحيحين في دين الإسلام أو بالنسب مطلقا و السبب الصحيح أو بهما مطلقا فيه أقوال و قد نسب الأول إلى يونس بن عبد الرحمن و الثاني إلى الفضل بن شاذان و الثالث إلى الشيخ أبي جعفر قدس الله أرواحهم. أقول: مقتضى الأصل هو الثاني و لكن روايات أهل بيت العصمة سلام الله عليهم تدل على الثالث. أما الأول: و هو ثبوت الإرث مع النسب مطلقا و لو كان فاسدا عندنا فلأنه مترتب على النسب و القرابة و هو منتزع من التوليد مطلقا بحسب اللغوة و العرف و لو كان ناشئا من زنا الأبوين أو أحدهما فولد الزنا ولد للزاني حقيقة عند أهل العرف. و إنما جعله الشارع لغية في الوراثة و القيمومة و وجوب النفقة لا في حرمة النكاح فتحرم العناوين السبع النسبية و لو من الزنا و جعله لغية في الوراثة و ما يتبعها ليس باعتبار جعل السبب المحلل للنكاح من الأزواج و ملك اليمين شرطا في انتزاع النسب من التوليد بل باعتبار جعل الزنا مانعا من الانتزاع و لذا تترتب آثار النسب من الوراثة و القيمومة و وجوب النفقة. و هكذا مع الشبهة إذ لو اعتبر وجود السبب المحلل شرطا عند الشارع في انتزاع النسب و تحققه لزم عدم ترتب أثره على الشبهة كما لا يترتب على الزنا إذا تبين لك

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٨٤

ذلك و قد تبين لك أن النسب مع عدم الزنا متحقق حقيقة سواء جامع السبب المحلل أم لا لوجود المقتضى و فقد المانع فالتولد الحاصل بين المجوس بازواجهم الفاسد عندنا موجب لتحقيق النسب تحقيقا لعدم الزنا المانع من النسب لوجود الشبهة و هي اعتقادهم بصحة ازدواجهم.

فمقتضى الأصل حينئذ ترتب الوراثة على نسب المجوس و إن كان فاسدا عندنا بل لا فساد في نسبهم حينئذ لتحقيقه حقيقة عند الشارع باعتبار عدم المانع و إنما يسمى فاسدا باعتبار عدم مجامعته مع السبب المحلل للنكاح فالحكم بالوراثة من طرف النسب حكم بما أنزله الله تعالى و قسط و عدل فلا ينافيه الآيات و الروايات الدالة على أنه لا يجوز للحاكم أن يحكم إلا بما أنزله الله تعالى: و أما الثاني و هو عدم ترتب الأثر على السبب الفاسد بمقتضى الأصل فلعدم تحقق علقه الأزواج مع المحارم النسبية و لو مع الجهل لها أو بحكمها و الاعتقاد بحلية الأزواج معها إنما يوجب الشبهة لا تحقق الأزواج معها حقيقة فلا يترتب على السبب الفاسد الأزواج و لا آثاره من حلية الاستمتاع و وجوب التمكين على المرأة و وجوب النفقة على الرجل و إنما يعذر الشخص مع الجهل بالموضوع أو الحكم إذا كان قاصرا فمقتضى الأصل فيه حينئذ عدم الوراثة من قبل السبب الفاسد لانتفاء المقتضى و هي الزوجية و لكن الروايات تدل على ترتب الآثار على ما التزم به كل قوم بحسب معتقدتهم.

منها خبر محمد بن مسلم

"سألت أبا جعفر عليه السلام عن الأحكام قال: يجوز على أهل كل ذي دين بما يستحلون."

و منها ما رواه الشيخ مرسل أنه قال عليه السلام

"إن كل قوم دانوا بشيء يلزمهم حكمه."

و منها خبر علي بن حمزة عن أبي الحسن عليه السلام

"ألزموهم بما ألزموا به أنفسهم."

و في الموثق

"كل قوم يعرفون النكاح من السفاح فنكاحهم جائز."

فهذه الروايات

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٨٥

و نظائرها تدل على أنهم يقرون بمعتقدهم و يحكم عليهم بما التزموا به و مما التزموا به الوراثة بالزوجة الثابتة على طريقتهم.

و تدل أيضا على ما ذكرناه بالخصوص رواية السكوني عن الصادق عليه السلام عن أبيه عن علي عليه السلام

"أنه كان يورث المجوسى إذا تزوج بأمه من وجهين من وجه أنها أمه و من وجه أنها زوجته."

و تضعيف رواية السكوني لا وجه له على ما اخترناه من صحه روايات الكتب الأربعة المأخوذة من الأصول الأربعمائة التي هل محل اعتماد الأصحاب كما بيناه فى محله.

فإن قلت: السبب الفاسد لا يؤثر الزوجية كما قررت و ترتيب الآثار مع انتفاء الموضوع مستحيل و لو تعبدا لأن التعبد إنما يجرى فى الأمور المعقولة.

قلت: منع انحصار الموضوع فى الزوجية التحقيقية لأن الزواج الصحيح فى دينهم و باعتقادهم منزل منزلة الزواج الواقعى فيترتب عليه الآثار فالموضوع للآثار أمران الزواج الواقعى و الزواج الصحيح عند قوم ملتزمين به فى دينهم فالموضوع أمر واحد باعتبار أن الثانى إنما نزل منزلة الأول و أمران باعتبار أنهما مختلفان و لذا ينفذ طلاق المخالفين و يترتب آثار الطلاق مع بطلانه عندنا.

ففى خبر على بن حمزة

"أنه سأل أبا الحسن عليه السلام عن المطلقة على غير السنة أ يتزوجها الرجل قال: ألزموهم من ذلك ما ألزموا أنفسهم و تزوجوهن فلا بأس بذلك."

و فى الكافى عن جعفر عن محمد بن عبد الله عن أبيه قال

"سمعت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن تزويج المطلقات ثلاثا فقال: لى إن طلاقكم لا يحل لغيركم و طلاقهم يحل لكم لأنكم لا ترون الثلاث شيئا و هم يوجبونها."

و بمضمونها روايات كثيرة فالطلاق الصحيح عندهم منزل منزلة الطلاق الصحيح واقعا و إن كان باطلا عندنا كما أن الطلاق الرجعى واقعا البائن عندهم ينزل منزلة البائن واقعا و قد ورد فى باب الميراث ما يدل على ذلك أيضا.

ففى الحدائق: روى عبد الله بن محرز عن أبى عبد الله عليه السلام قال:

"قلت له: رجل

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٨٦

ترك ابنته و أخته لأبيه و أمه قال: المال كله لابنته و ليس للأخت من الأب و الأم شىء قلت: فإننا قد احتجنا إلى هذا و الرجل الميت من هؤلاء الناس و أخته مؤمنة قال فخذ لها النصف خذوا منهم ما يأخذون منكم فى سنتهم و قضائهم و أحكامهم قال: فذكرت ذلك لزرارة فقال: إن على ما جاء به لنورا خذهم بحقك فى أحكامهم و سنتهم كما يأخذون منكم فيه."

و الحاصل أنه قد وردت الرخصة منهم عليه السلام فى المعاملة مع الناس بما يدينون به و يلتزمون به فى دينهم طابق الواقع أم لا.

تنبيهان:

الأول: أنه يظهر من الروايات أنه لا اختصاص لهذه القاعدة بما إذا كان الاختلاف فى موضوع الحكم

بأن يراه المخالف و الخارج عن دين الإسلام ثابتا و الحال أنه غير ثابت فى مذهب الحق كالزواج و الطلاق و أمثالهما لأن توريث الأخت مع البنت مخالفة فى الحكم فقط و هو عدم استحقاق البنت للرد و عدم حجب الطبقة الأولى الثانية فى بعض الصور فلا تنزيل فى المقام أصلا فالإلزام للناس بما ألزموا به أنفسهم قاعدة جارية فى الموضوعات و الأحكام نعم يختص بما إذا كان الإلزام من دينهم و

في دينهم.

و الثاني: أنه هل تختص هذه القاعدة بالمخالف أو الخارج عن دين الإسلام 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 المحاباتيّة و المجانيّة فيما زاد عن الثلث إلا بإمضاء الورثة فهل يجوز للمتهد حينئذ أخذ الجميع مع عدم إمضاء الورثة إلزاما للواهب بما ألزم به نفسه و إن أمكن أن يناقش في الأمثال بأن الهبة لا تتم إلا بالقبض و لا يجوز للمتهد حينئذ قبض الجميع و إثبات يده عليه إلا بعد إمضاء الورثة بل القبول الذي هو فعل له و ركن للعقد لا يؤثر تملك الجميع عنده بدون إجازة الورثة فلا مجال لجريان القاعدة فيه.

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج 1، ص: 87

نعم إذا تمت الهبة بأن يتوافق اعتقادها فيه فهل يجوز اشتراء الموهوبة من المتهد لمن لا يرى نفوذها من الأصل إلزاما لهما بما ألزما به أنفسهما.

و الظاهر أن القاعدة عامّة و لا اختصاص لها بأهل الخلاف أو الخارج عن دين الإسلام.

و يمكن أن يقال: إن قوله عليه السلام:

إن كل قوم دانوا بشيء يلزمهم حكمه

"كما رواه الشيخ مرسلًا شامل بعمومه لأهل الحق فتأمل.

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج 1، ص: 88

(فائدة 11) [بحث في النصاب]

قال المحقق قدس سره في الشرائع في باب الزكاة: "و في الغنم خمسة نصب أربعون و فيها شاة ثم مائة و إحدى و عشرون و فيها شاتان ثم مائتان و واحدة و فيها ثلاث شياه ثم ثلاثمائة و واحدة فإذا بلغت ذلك قيل يؤخذ من كل مائة شاة و قيل بل يجب أربع شياه حتى تبلغ أربعمائة فيؤخذ من كل مائة شاة بالغا ما بلغ و هو الأشهر و تظهر الفائدة في الوجوب و الضمان."

و في المدارك هذا جواب عن سؤال أورده المصنف (رحمه الله) في درسه على ما نقل عنه و تقريره أنه إذا كان يجب في أربعمائة ما يجب في ثلاثمائة و واحدة فأى فائدة في الزائد.

و تقرير الجواب أن الفائدة تظهر في الوجوب و الضمان أما الوجوب فلأن محله في الأربعمائة مجموعها و فيما نقص عنها الثلاثمائة و واحدة خاصة و الزائد عفو و أما الضمان فمتمتع على ذلك فإذا تلفت من أربعمائة واحدة بعد الحول بغير تفريط سقط من الفريضة جزء من مائة جزء من شاة و لو كانت ناقصة عن الأربعمائة و لو واحدة و تلف منها شيء لم يسقط من الفريضة شيء ما دامت ثلاثمائة و واحدة لما عرفت من أن الزائد عن ذلك ليس محلا للفريضة و إنما هو عفو و لو تلفت الشاة من ثلاثمائة و واحدة سقط من الفريضة جزء من خمسة و سبعين جزء من شاة إن لم تجعل الشاة الواحدة جزء من النصاب و إلا كان الساقط جزء من خمسة و سبعين جزء و ربع جزء فظهرت

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج 1، ص: 89

الفائدة في كثرة الفريضة للفقير في قلة الفئات و للمتصدق في العكس.

و ذلك كله واضح لكن يمكن المناقشة في عدم سقوط شيء من الفريضة في صورة النقص عن الأربعمائة لأن مقتضى الإشاعة توزيع التالف على الحقين و إن كان الزائد عن النصاب عفوا إذ لا منافاة بينهما كما لا يخفى على المتأمل انتهى.

و تبعه عليه في الذخيرة و قال في الجواهر: و هو جيد جدا اللهم إلا- أن يقوم إجماع أو نحوه مما يصلح به الخروج عن مقتضى الضوابط في ملك الكلي الخارجي الذي ليس هو كصفه الوجوب و نحوه مما لا- يقدح فيه عدم تعيين المحل لكن إلى الآن لم أتحققه و إن أرسله جماعة إرسال المسلمات بل ربما وقع من الفاضل نسبتته إلينا مشعرا بدعوى الإجماع 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 و أرباب الزكاة اتجه ما ذكره صاحب المدارك لعدم تميز النصاب في الخارج عن العفو فيشيع مقدار الزكاة حينئذ في النصاب و العفو معا فيتجه حينئذ احتساب التالف من المجموع.

و لكن التحقيق أن تعلق الزكاة بعين النصاب ليس على وجه الملكية حتى يصير النصاب مشتركا بين المالك و أرباب الزكاة و مقدار الزكاة مشاعا ضرورة أن الزكاة إنما يملكها أربابها بعد قبضها مع صلوحها للملك كالفقراء و المساكين و نحوهما.

و أما 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 الأفراد لا يجوز جعلها ملكا للأفراد و إلا لوجب البسط عليها و لجاز تقلبها فيها بيعا و شراء و هبة و صداقا و هكذا قبل القبض و بطلان كلا اللازمين في غاية الوضوح و لا يجوز جعلها ملكا للكلي إذا الكلي قبل تشخصه و صيرورته جزئيا لا وجود له في الخارج فلا يعقل أن يصير مالكا.

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٩٠

بداهة أن المعدوم لا- يقبل التملك و إن قلنا بأنه يقبل المملوكية بل التحقيق أنه لا يقبل المملوكية أيضا و مرجع ملك الكلي إلى ملك الذمة و استحقاق شخص على ذمة آخر استيفاء عين أو عمل منها و لذا لا يتصور تحقق ملك الكلي من دون ذمة و أيضا لو كان الكلي مالكا لها لزم جواز التقلب فيها قبل القبض و بطلانه واضح بل يلزم البسط أيضا لأن كل فرد من أفراد الكلي حينئذ مالك للزكاة باعتبار صدق الكلي و انطباقه عليه فلا- يجوز تخصيصها بعض لا شراكها بينهم و قياس ذلك بملك الكلي في الذمة الذي يقتصر فيه على فرد واحد في غير محله لأن الذمة إنما تشتغل بالكلي لا بالفرد و بوجوده في الخارج تصير الذمة فارغة فلا يتصور حينئذ لما في الذمة أفراد حتى يجب الوفاء بها و تشتغل الذمة لها.

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

و قوله عز من قائل (خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَكِّيهِمْ بِهَا وَ صَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صِلَاَتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ) ناطقه بأن الصدقة التي هي الزكاة موضوعة على أموالهم لا- جعل أموالهم مشاعة بينهم و بين أرباب الزكاة و لذا لا يجب على المالك إخراج الصدقة من عين النصاب بل يكفي دفع المقدار الذي وجب إخراجها من غير النصاب بل لا يعتبر فيها أن يكون المقدار المخرج من جنس النصاب فإن الموضوع على كل خمس من الإبل إلى خمسة و عشرين إبلا شاء بل يجوز للمالك دفع النقدين عوضا عن المقدار المخرج لأن نظر الشارع في جعل الحق على النصب إنما هو إلى ماليته لا- عينه بخصوصها و لا- يرجع ما بيناه إلى تعلق ملك أرباب الزكاة بالكلي الخارجي كما هو الحال في بيع صاع من صبرة و إلا لزم تعيين الوفاء من عين النصاب و عدم سقوط شيء من الفريضة ما بقى المال بمقدار الفريضة.

بل مرجع ما بيناه إلى جعل النصاب موضوعا لحق معين و فريضة مخصوصة

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٩١

فإن تلف من الموضوع شيء بغير تفریط يسقط من الفريضة بنسبة التالف من الموضوع و إلا فلا يسقط من الفريضة شيء. فاتضح بما حققناه أمور: الأول: إن ما ذكره الأصحاب (قدس سرهم) من عدم توزيع التالف على الفريضة و مال المالك ما دام العفو

موجودا في غاية المتانة وكمال الجودة لما عرفت من عدم شيوع الفريضة في المال حتى يحتسب التالف منها و من بقية المال بنسبته إليهما و أنها حق موضوع على النصاب فإن انكسر النصاب بغير تفريط سقط من الفريضة بنسبة التالف من النصاب حتى سقط من الفريضة شيء بنسبة كسره.

بهبهاني، سيد علي، الفوائد العلية - القواعد الكلية، 2 جلد، كتابخانه دار العلم، اهواز - ايران، دوم، 1405 هـ ق

الفوائد العلية - القواعد الكلية؛ ج 1، ص: 91

و الثاني: أنه لو كان للمالك أعيان زكاة و أراد تخليص بعضها عن حق الزكاة المتعلقة بها فأخرج الزكاة بنية عين معينة صح ما نوى و زكيت العين و خلصت للمالك.

و ما يتوهم من أن الفريضة مشاعة في جميع الأعيان لأن الأعيان المتعددة بمنزلة عين واحدة و الفريضة المتعلقة لها فريضة واحدة فما لم يؤد الفريضة المتعلقة بجميع الأعيان لم يخلص للمالك شيء منها و بقيت الأعيان على الإشاعة في غير محله لما عرفت من أن تعلق الزكاة بالعين ليس على وجه الملكية و الإشاعة.

و الثالث: فساد ما ذكره الطباطبائي (رحمه الله) من أن الأقوى أن الزكاة متعلقة بالعين لا على وجه الإشاعة بل على وجه الكلي في المعين و حينئذ 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 و لا يكفي عزمه على الأداء من غيره في استقرار البيع على الأحوط لأن مرجع الكلي في المعين المعبر عنه بالكلي الخارجي إلى التزام الذمة بوفاء الحق من العين المعين و مقتضاه حينئذ تعيين الوفاء من المعين و عدم سقوط شيء من الفريضة بتلف بعض النصاب ما بقي مقدار الفريضة و كلاهما ممنوع بل بديهى البطلان.

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

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج 1، ص: 92

محله أيضا و حيث كان العقد فضوليا و أجازة الحاكم فالثمن كله يرجع إلى البائع و عليه إيصال الزكاة إلى أربابها لأن الحاجة إلى الإجازة حينئذ لا تكون من جهة أن مطابق الفريضة خارج عن ملك البائع بل من جهة أن النصاب مورد لتعلق حق أرباب الزكاة فاحتياج نفوذ العقد حينئذ إلى إجازة الحاكم نظير احتياج نفوذ بيع الراهن العين المرهونة إلى إجازة المرتهن.

و منها أنه لو اشترك شخص مع آخر و أراد إعطاء زكاة سهمه فله ذلك لأن إخراج حق سهمه يرجع إلى نفسه و لا تكون الزكاة سهما مشاعا في المال حتى لا يحتسب المخرج إلا من المجموع لا من خصوص سهمه فإذا أدى زكاة سهمه فله إفراز سهمه عن سهم شريكه و لا يتوقف نفوذ الإفراز على دفع شريكه زكاة سهمه أو على إذن الحاكم أو إمضائه إذ ليس حق الزكاة في العين على سبيل الإشاعة حتى يتوقف نفوذ الإفراز على أحد الأمور المتقدمة.

و منها أنه يجوز للمالك بيع النصاب كلا- مع نية الوفاء و العزم على الأداء فإن وفي فهو و إلا فللحاكم التخيير بين رد البيع بمقدار الفرض و إمضائه و إلزام المالك بأدائها و كذا إذا باع مع عدم العزم على الأداء فإن أدى فهو و إلا فللحاكم التخيير.

و هكذا الأمر في الخمس فإنه من الحقوق المتعلقة بالعين و لا يكون مشاعا فيها فيجوز فيه ما جرى فيها.

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج 1، ص: 93

(فائدة 12) [و لو مات المرتهن و لم يعلم الرهن]

قال المحقق (قدس سره) في الشرائع: "و لو مات المرتهن و لم يعلم الرهن كان كسبيل ماله حتى يعلم بعينه" و في المسالك: "المراد

أن الرهن لم يعلم كونه موجودا في التركة و لا معدوما فحينئذ يكون كسبيل مال المرتهن أى بحكم ماله بمعنى أنه لا يحكم للراهن في التركة شىء عملا بظاهر حاله من كون ما تركه لورثته و أصالة براءة ذمته من حق الراهن إذ الرهن لم يتعلق بذمته لأنه أمانة و لا بماله لأصالة بقاء ماله على ما كان من عدم استحقاق أحد فيه شيئا هذا بحسب الظاهر " ثم قال و اعلم أن المصنف و غيره ذكروا هذه المسألة جازمين بحكمها على الوجه المذكور بعبارة متقاربة أو متحدة و ذكروا نظيرها في باب الوديعة و باب القراض و استشكلوا حكمها و الأمر فيه كذلك فإن أصالة براءة ذمة المرتهن معارضة بأصالة بقاء المال و الحال أنه في يد المرتهن.

و قال (صلى الله عليه و آله "):

على اليد ما أخذت حتى تؤدى

"فإن مات و لم يعلم بعينه فأصالة بقاءه و ثبوت يده يقتضى كونه في يده فإذا لم يعلم عينه كان كالمعلوم بقاءه و إن لم يتحقق كونه من جملة التركة لاحتمال كونه في محل آخر إلا أن على المرتهن التخلص منه و حيث لم يتعين يكون مضمونا خصوصا إذا أمكنه الوصية و الإشهاد فلم يفعل.

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

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٩٤

من الديان لأنه بمنزلة الشريك حيث حكم ببقاء ماله و يحتمل كونه بمنزلة الديان لعدم العلم ببقاء عين المال و أصالة بقاءه بحسب الظاهر فيكون بمنزلة الدين.

و يمكن أن يقال: على أصل هذا الإشكال لا تعارض بين الأصلين السابقين فإن أصالة بقاء المال يمكن أن يجمع أصالة البراءة لأن المال بيد المرتهن غير مضمون.

بل هو أمانة ثم يمكن تلفه بغير تفريط فلا يكون مضمونا و حديث "

على اليد ما أخذت حتى تؤدى

لا بد من تخصيصه بالأمانات و لم يعلم هنا ما يزيل الأمانة فيبقى أصالة براءة الذمة رافعة لاستحقاق الراهن عن المال و الذمة لعدم التعارض فيتم ما أطلقوه حيث يشبه الحال و هذا البحث جار في كل أمانة يمكن تلفها قبل الموت بغير تفريط انتهى.

و فى الجواهر ضعفه و قال " :إن أصالة بقاء المال و عدم التلف و أصل عدم تركة له غير الموجود يقتضى كونه فى التركة الموجودة فيجب على الورثة رده من التركة." "

أقول: و ما ذكره واضح الضعف لأن الأصل لا يثبت به اللوازم العقلية و العادية فلا يثبت بأصالة بقاء المال و عدم تركة غير الموجود كون الرهن فى التركة الموجودة فتوهم أن مقتضاهما كون الرهن فى المال الموجود فيترتب عليه حكم رد الأمانة أو الضمان فى غير محله و تنظير الأصل بالبينه فى ثبوت اللوازم بها كما وقع فى كلامه لا وجه له ضرورة أن البينة قائمة مقام الدليل العقلى كاشفة عن الواقع تنزيلا فيثبت بها اللوازم بخلاف الأصل فإنه وظيفة للجاهل فى مقام العمل و لا نظر له إلى الواقع فلا يثبت به اللوازم العقلية و العادية و إنما يؤخذ بمؤداه فقط و يترتب عليه حكمه فما ذكره المحقق و سائر الأصحاب (قدس سرهم) فى غاية المتانة و كمال الجودة.

فإن قلت: الأصل بقاء الرهن فى المال الذى كان فى زمان الحياة ملكا و رهنا فلا قضاء لليد بالملك بعد العلم بأنها كانت أعم فنسبة المال الموجود حينئذ إلى

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٩٥

الرهن و الملك سواء و مقتضى استواء نسبتها إليه توزيعه عليهما و إخراج الرهن من المال الموجود.

قلت: اليد تقتضى الملكية ما لم يعلم خلافها و مجرد ثبوت اليد على الرهن و أصالة بقاء الرهن لا توجب إلغاء اليد عن اقتضاء الملكية

بالنسبة إلى المال الموجود و توزيعه عليهما كما هو ظاهر.

و بما بيناه تبيين أن ما ذكره في الجواهر من أن الصور ستة:

الأولى: علم الرهن في جملة التركة.

الثانية: أن يعلم أنه كان عند الميت و لم يعلم كونه في التركة أولا تلف بغير تفريط أولا.

الثالثة: أن يعلم كونه عنده (كذلك) و لكن ليس في التركة قطعا.

الرابعة: أن يعلم تلفه في يده و لم يعلم بتفريط أولا.

الخامسة: أن يعلم كونه عنده إلى أن مات و أنه لم يتلف منه إلا أنه لم يوجد في التركة.

السادسة: (كذلك) إلا أنها مع احتمال التلف بعد الموت كل ذلك مع عدم التقصير منه بترك الوصية و الإشهاد و أن حكم الأولى

واضح كحكم ما لو علم الرهن بعينه و أنه يقوى الضمان في غير الرابعة مع احتمالها فيها و إن كان الأقوى خلافه في غير محله لما

عرفت من أنه لا وجه للحكم بالضمان في الصور الخمسة فلا مجال للتفصيل بين الرابعة و غيرها و إن كان الحكم في الرابعة أظهر.

و العجب أنه قال بعد ذلك "و يمكن حمل عبارة المصنف و غيره على ما إذا لم يعلم بأصل الرهانة."

فإنه بعيد عن مساق عباراتهم غاية البعد بل لا يقبل الحمل عليه أصلا.

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٩٦

(فائدة ١٣) [و المرتهن أحق باستيفاء دينه من غيره]

قال المحقق (قدس سره) في الشرائع "و المرتهن أحق باستيفاء دينه من غيره من الغرماء سواء كان الراهن حيا أو ميتا على الأشهر."

و في المسالك "يتحقق التعارض في الحى إذا كان مفلسا محجورا عليه إذ بدونه يتخير في الوفاء و الخلاف في تقديم المرتهن على

غرماء الميت فقد روى أنه و غيره حينئذ سواء و الأقوى تقديمه مطلقا لسبق تعلق حقه بالعين انتهى.

أقول: إن كان الرهن عبارة عن جعل الدين متعلقا بالعين المرهونة و جعلها محلا لاستيفائه منها من أول الأمر غاية الأمر أن زمان

الاستيفاء مؤخر عنه و مشروط بحلول الأجل و امتناع المديون من الأداء أو تعذر منه فحق المرتهن حينئذ سابق على حق سائر الغرماء

بالنسبة إلى العين المرهونة لسبق تعلقه.

و إن كان عبارة عن جعل العين المرهونة وثيقة للدين و محبوسة على الراهن بحيث إذا حل الأجل و امتنع 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 و تعلق حقوق جميع الديان بتركته سواء فيها العين المرهونة و غيرها.

و الحاصل أنه إن قلنا حق الاستيفاء يترتب على الرهن بعد حلول الأجل و امتناع المديون من الأداء أو تعذر منه فالمرتهن و سائر

الغرماء حينئذ سواء لأن

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٩٧

تعلق الدين بالتركة بمعنى ثبوت حق الاستيفاء لديان منها حينئذ حصل بموت المديون و حلول الدين سواء فيه المرتهن و سائر الغرماء.

و إن قلنا أن تعلق الدين بالعين بمعنى ثبوت حق استيفائه منها ثبت بالرهن ابتداء غاية الأمر أن زمان الاستيفاء مؤخر عن الرهن و

مشروط بحلول الأجل و امتناع الأداء فحق المرتهن سابق على حق سائر الغرماء و لم 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 و امتنع الراهن من الأداء ثبت له حق الاستيفاء فحينئذ لا تقدم له على سائر الغرماء

لأن دين المرتهن و سائر الغرماء إنما تعلق في زمان واحد أى بعد موت الراهن الذى حل به الأجل و تعذر أداء الدين منه فلا مجال

حينئذ ل طرح الرواية الدالة على مساواة المرتهن مع سائر الغرماء و توهم أن الإجماع قائم على تقدم المرتهن على سائر الغرماء حينئذ في غير محله لأن المحصل منه غير حاصل و المنقول منه ليس بحجة مع أن المخالف موجود و هو الصدوق (قدس سره) و من تبعه. لا يقال: مقتضى ما ذكرت مساواة المرتهن مع سائر الغرماء في صورة الحجر على المديون بالفلس مع أن الإجماع قائم فيه على تقدم المرتهن على سائر الغرماء.

لأننا نقول: الفرق بين موت المديون و الحجر عليه بالفلس و اختلافهما في الآثار و الأحكام واضح فإن الديون المؤجلة تحل بالموت دون الحج عليه بالفلس و يختص الغريم بعين ماله في صورة الحجر على المديون بالفلس دون موته فلا مجال حينئذ لجعل موت المديون مع الحجر عليه سواء في الحكم. الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٩٨

(فائدة ١٤) [لو اختلف مولى مأذون في عبد أعتقه المأذون عن الغير و لا بينه]

قال الشهيد (قدس سره) في اللمعة في كتاب البيع: "لو اختلف مولى مأذون في عبد أعتقه المأذون عن الغير و لا بينه حلف المولى و لا فرق بين كونه أبا للمأذون أولا و لا بين دعوى مولى الأب شراءه من ماله و عدمه و لا بين استجاره على حج و عدمه." قال الشهيد الثاني قدس سره في الشرح: "و الأصل في هذه المسألة رواية على ابن أشيم عن الباقر عليه السلام فيمن دفع إلى مأذون ألفا ليعتق عنه نسمة و يحج عنه بالباقي فأعتق أباه و أحججه بعد موت الدافع فادعى وارثه ذلك و زعم كل من مولى المأذون و مولى الأب أنه اشتراه بماله فقال: إن الحج تضى و يرد رقا لمولاه حتى يقيم الباقر بينه و عمل بمضمونها الشيخ، و من تبعه و مال إليه في (س) و المصنف هنا و جماعة اطرحوا الرواية لضعف سندها و لمخالفتها لأصول المذهب في رد العبد إلى مولاه مع اعترافه ببيعه و دعواه فساد و مدعى الصحة مقدم و هي مشتركة بين الآخرين إلا أن مولى المأذون أقوى يدا فيقدم و اعتذر في (س) عن ذلك بأن المأذون بيده مال لمولى الأب و غيره و بتصادم الدعاوى المتكافئة يرجع إلى أصالة بقاء الملك على مالكة قال: و لا يعارضه فتواهم بتقديم دعوى الصحة على الفساد لأنها مشتركة بين متقابلين متكافئين فتساقطا و فيهما نظر لمنع تكافئها مع كون من عدا مولاه خارجا و الداخل مقدم فسقطا عنه و لم يتم الأصل. و منه يظهر عدم تكافؤ الدعويين الآخرين لخروج الأمر و ورثته عما في يد المأذون الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٩٩

التي هي بمنزلة يد سيده و الخارجة لا تكافؤ الداخلة فتقدم و إقرار المأذون بما في يده لغير المولى غير مسموع فلزم اطراح الرواية و لاشتغالها على مضى الحج مع أن ظاهر الأمر حجة بنفسه و لم يفعل و مجامعة صحة الحج لعوده رقا و قد حج بغير إذن سيده فما اختاره هنا واضح.

و نبه بقوله و لا بين دعوى مولى الأب شراءه من ماله و عدمه على خلاف الشيخ و من تبعه حيث حكموا بما ذكر مع اعترافهم بدعوى مولى الأب فساد البيع و على خلاف العلامة حيث حملها على إنكار مولى الأب لإفساده هربا من تقديم مدعى الفساد و التجأ إلى تقديم منكر بيع عبده و قد عرفت ضعف تقديم مدعى الفساد و يضعف الثاني بمنافاته لمنطوق الرواية الدالة على دعوى كونه اشترى بماله هذا كله مع عدم البينة و معها تقدم إن كانت لواحد و إن كانت للثنتين أو للجميع بنى على تقديم بينة الداخل و الخارج عند التعارض فعلى الأول الحكم كما ذكر و على الثاني يتعارض الخارجان و يقوى تقديم ورثة الأمر بمرجح الصحة انتهى.

و يستفاد من كلامه أن الوجوه التي زعموا مخالفتها لأصول المذهب أربعة:

الأول: تقديم قول مدعى الفساد و هو مولى الأب على مدعى الصحة مع أن تقديم قول مدعى الصحة مطلقا أو في خصوص المعاملات مما لا ينكر.

و الثاني: تقديم قول الخارج على قول ذى اليد لأن يد العبد بمنزلة يد سيده فتقديم قول مولى الأب عليه تقديم لقول الخارج على قول ذى اليد من دون بينة و هو مخالف لضرورة الفقه.

و الثالث: أن ظاهر الأمر حج المأذون بنفسه و لم يفعل فلا معنى لمضى الحجة حينئذ.

و الرابع: الحكم بصحة العبد المحكوم بكونه رقاً مع عدم الإذن من سيده و هما متنافيان فإن الرق لا يصح حجة إلا بإذن مولاه. و التحقيق عدم مخالفتها لأصول المذهب لوجوه:

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٠٠

أما الأول فلأن الصحة إنما تكون أصلاً في المعاملات و يقدم دعواها على دعوى الفساد إذا تحقق مقتضى الصحة فيها و شك في وجود المانع الموجب لفسادها و أما إذا لم يحرز مقتضى الصحة فالأصل عدم تحققه و يقدم "ح" دعوى الفساد على دعوى الصحة. و ممن نبه على ما بيناه المحقق الثاني قده في جامع المقاصد قال في باب الإجارة: لا شك في أنه إذا حصل الاتفاق على حصول جميع الأمور المعتمدة في العقد من الإيجاب و القبول من الكاملين و جريانهما على العوضين المعترضين و وقع الاختلاف في شرط مفسد فالقول قول مدعى الصحة بيمينه لأنه الموافق للأصل لأن الأصل عدم ذلك المفسد و الأصل في فعل المسلم الصحة. و أما إذا حصل الشك في الصحة و الفساد في بعض الأمور المعتمدة و عدمه فإن الأصل لا يثمر هنا فإن الأصل عدم السبب الناقل و من ذلك ما لو ادعى أنى اشترت العبد فقال بعتك الحر.

و قال في باب الضمان فيما لو اختلف الضامن و المضمون له فقال: الضامن ضمن و أنا صبي بعد ما رجح تقديم قول الضامن.

فإن قلت: إن للمضمون له أصالة الصحة في العقود و ظاهر حال المسلم أنه لا يتصرف باطلا.

قلنا: إن الأصل في العقود الصحة بعد استكمال أركانها لتحقيق وجود العقد أما قبله فلا وجود له فلو اختلفا في كون المعقود عليه هو الحر أو العبد حلف منكر وقوع العقد على العبد و كذا الظاهر إنما يتم مع الاستكمال المذكور لا مطلقاً. و قال في باب الإجارة في ذيل قول المصنف و كذا الإشكال في تقديم قول المستأجر لو ادعى أجره معلوم أو عوضاً معيناً و أنكر المالك التعيين فيهما بعد توضيح مراده يمكن أن يرد عليه أمران الثاني أن تقديم قول مدعى الصحة إنما يتحقق على ما بيناه حيث يتفقان على حصول أركان العقد و يختلفان في وقوع المفسد

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٠١

فإن التمسك لنتيجه بالأصل هو المحقق لكون مدعى الصحة منكرًا دون ما إذا اختلفا في شيء من أركان العقد فإنه لا وجه للتقديم حينئذ و بهذا تبين أن مدعى الصحة لا يقدم قوله على حال من الأحوال لأن الاختلاف وقع في ركن العقد و هو تعيين الأجره فيكون ادعاؤه كادعاء أصل العقد انتهى.

إذا تحقق لك ما حققناه فقد تحقق لك أن الصحة في المقام لا تكون موافقة للأصل لأن الاختلاف إنما هو في ركن العقد فإن مولى الأب إنما يدعى فساد العقد من جهة فقد ما يتقوم به البيع و هو مغايرة مالك الثمن.

و الحاصل أن أصالة الصحة لا تكون أصلاً مستقلاً و لا دليل على اعتباره كذلك و إنما هي راجعة إلى قاعدة الاقتضاء و المنع و الأخذ بالمقتضى مع الشك في وجود المانع دفعا أو رفعا أو قطعاً فإن مرجع الجميع إلى المنع من تأثير المقتضى أثره فلا تكون الرواية الشريفة من هذه الجهة مخالفة لأصل المذهب.

و أما الثاني: فلأن يد مولى المأذون على أبيه الذى اشتراه هو من سيده بادعائه مسبوقه بيد مولى الأب و مقر بسبق يده لادعائه أن عبده المأذون اشتراه بماله من مولاه و قد اتفق الأصحاب "قدس سرهم" على تقديم اليد السابقة على اللاحقة مع إقرارها بسبق اليد السابقة عليها بل التحقيق عندي أنه تتقدم اليد السابقة على اللاحقة مطلقاً سواء ثبت السبق بالبينه أو بإقرار ذى اليد اللاحقة و قد أوضحنا الكلام فيه في رساله مستقلة.

فاتضح بما بيناه أن الرواية الشريفة من هذه الجهة أيضا لا تكون مخالفة لأصل المذهب.

و أما الثالث: فلأن الأمر بالحج و إن كان ظاهرا في مباشرة المأذون بنفسه إلا أن القرينة قائمة على إرادة الأعم و هي عدم دعوى ورثة الأمر خلافه مع أن المراد بمضى الحجة إن كان وقوعها عن الأمر و لو مع عدم استحقاق الأجره عليها فهو لا يتوقف على تحقق الأمر لأن الحج و غيره من العبادات يقع عن نوى عنه العامل أمر به أم لا إن كان واجبا فيبرء ذمته به و إن كان مندوبا يقع عن نوى عنه هو مع الأمر

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٠٢

به و إلا فيرجع إليه ثوابه كما أوضحناه لك في الفائدة الثانية فلا ترد الحجة على كل حال.

و أما الرابع: و هو الحكم بصحة الحجة لا ينافي مع الحكم بعود العبد رقا لأن كلا منهما حكم ظاهري مطابق للأصل و التفكيك بين المتلازمين شائع في مؤدى الأصول فباعتبار الشك في تحقق السبب الناقل يعود العبد رقا و باعتبار وقوع الشك في صحة الحجة بعد الفراغ عنها يحكم بصحته بمقتضى «١» قاعدة الفراغ بل لا حاجة في المقام إلى إعمال قاعدة الفراغ لأن العبد إذا أتى بالحج لنفسه أو لغيره بزعم حرته و استكمالها في نفسه صحت حجته و لو ظهر أنه رق واقعا.

و هذا الوجه هو الظاهر من الرواية حيث حكم فيها بمضى الحجة مطلقا و لم يستثن صورة قيام البيئه على رقيته.

فإن قلت: هذان الوجهان إنما تدلان على صحة الحجة و أما استحقاق الوجه الذي صرفه في الحج عن الأمر فلا.

قلت: نعم و الرواية لا تدل على مزيد من مضى الحجة و صحتها فاتضح بحمد الله تعالى أن الرواية الشريفة لا تخالف شيئا من أصول المذهب و إنها منطبقة على الضوابط العامة فلا مجال لطحها.

و قد تبين بما بيناه أن ما ذكره الشهيد الثاني قدس سره من أنه لو أقام البيئه الجميع و قلنا بتقديم بيئه الخارج يقوى تقديم ورثة الأمر بمرجح الصحة في غير محله لما عرفت من أن أصالة الصحة لا تكون أصلا مستقلا و إنما ترجع إلى الأخذ بالمقتضى المعلوم و عدم الاعتداد بالمانع المشكوك و لا مجرى له في المقام حتى يترجح به أحد الوجهين.

و قد تبين بما بيناه أيضا أنه لو اختلف مولى المأذون مع ورثة الأمر فالقول.

(١) و التحقيق أنه 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

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٠٣

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 شراءه من ماله و عدمه في غير محله لأنه مع دعوى مولى الأب شراءه من ماله لا يعلم تحقق البيع فيعود رقا لمولاه.

و أما مع عدم دعوى مولى الأب شراءه من ماله فالبيع محقق و ينحصر التعارض بين قول المولى و ورثة الأمر فيقدم قول المولى حينئذ لأن العبد و ما في يده تحت يده فيسمع قوله فيه فما أعاده الشيخ و من تبعه (قدس سرهم) من الفرق بين الصورتين في غاية المتانة و كمال الجودة.

و مما بيناه ظهر أنه لو انحصر النزاع بين مولى المأذون و مولى الأب يقدم قول مولى الأب حينئذ لأن الأصل معه و على مولى المأذون إقامة البيئه على طبق دعواه.

تنبيه: هل لورثة الدافع الرجوع بمطابق أجره الحجة من الألف على الأب حينئذ فإن قلنا بأن لهم الرجوع عليه و رجوعوا عليه فهو يرجع على المأذون لأنه الذى غره و المغرور يرجع على من غره و إن رجعوا على المأذون فهو لا يرجع على أحد ثم إن الرجوع على المأذون أو أبيه إنما هو بعد فك رقبتهما بالعتق أو الانعتاق.

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٠٤

(فائدة ١٥) [بحث في الإقرار]

اتفق الأصحاب "قدس سرهم" على عدم ثبوت النسب بالإقرار إلا في الإقرار بالولد من صلبه بلا واسطة بقيود ثلاثة.

الأول: كون البنوة ممكنة.

و الثاني: كون المقر به مجهولا.

و الثالث: أن لا ينازعه فيه منازع.

ولا يعتبر تصديق الولد إن كان صغيرا اتفقا و هل يعتبر تصديقه إن كان كبيرا ظاهر كلام الشيخ في النهاية العدم و في المبسوط يعتبر و لا يثبت النسب في غير الولد إلا بتصديق المقر به و إذا أقر بغير الولد للصلب و لا ورثه له و صدقه المقر به توارثا بينهما و لا يتعدى التوارث إلى غيرهما.

و هل يثبت نسب الولد بإقرار الأم أم يختص بإقرار الأب فيه خلاف فالأكثر حكما بالأول و اقتصر جماعة على إقرار الأب استنادا إلى أنه خلاف الأصل فيقتصر فيه على موضع اليقين.

تحقيق الأمر يتوقف على بيان وجه الفرق بين الإقرار بالولد و وجه نفوذه و التعدى عنهما إلى الحواشي و الأطراف و بين الإقرار بغيره من الأرحام و وجه عدم نفوذه إلا مع تصادقهما و عدم التعدى عنهما إلى غيرهما إلا مع التصادق.

فأقول مستعينا بالله تعالى أن الإقرار بالولد بالإقرار بالولادة و لها أطراف ثلاثة الوالد و والدة و الولد و من المعلوم اختلافها في الطرفين فإن الأولين منشأ للولادة و هي صادرة منهما صدور الفعل من فاعله دون الأخير فإنه متعلق للولادة و هي واقعة عليه

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٠٥

وقوع الفعل على المفعول فهي فعل للوالد و والدة دون الولد فيسمع قولهما فيه و ينفذ أقرهما به ضرورة أن الشخص مرجع في فعله و ينفذ إقراره به فإن الفعل مما لا يستعلم إلا من قبل فاعله.

و أما إقرار الولد بأبوة رجل و أمومة امرأة مما لا يسمع بدون تصديقهما لأن مرجع إقراره بهما إلى ادعاء صدور فعل الولادة منهما و من المعلوم أن المدعى به لا يثبت بادعاء المدعى بل يحتاج ثبوته إلى قيام البيئته عليه أو إقرار المدعى عليه به و بما بيناه تبيين أن ثبوت النسب بالإقرار بالولد منطبق على الموازين الأولية و الضوابط العامة و أنه لا فرق بين الأب و الأم في هذه الجهة إذ الولادة كما تكون فعلا للأب تكون فعلا للأم و لذا يكون الأب والدا و الأم والدة فلا مجال للفرق بينهما مع أن النصوص مطلقة كما تبيين سر عدم نفوذ الإقرار إلا في الولد من صلبه بلا واسطة إذ الإقرار بالولد بالولادة من ولده فلا يثبت إلا بالبيئته أو تصديق المدعى عليه.

و منه تبيين سر عدم نفوذ الإقرار بغير الولد من الأرحام إلا مع تصديق المقر به فإن مرجع إقرار الشخص بأخ له أو عم أو خال مثلا إلى صدور ولادة المقر به من أبيه أو أمه أو جده أو جدته فإقراره بذلك ادعاء على صدور الفعل من غيره فلا يسمع إلا مع تصادقهما عليه.

كما تبيين أنه حينئذ لا يتعدى عن المتصادقين إلى غيرهما من الفروع و الأصول و الحواشي لأن تصادقهما عليه يوجب ترتيب آثار النسب على أنفسهما بمقتضى أقرهما لا ثبوت النسب واقعا أو ظاهرا بخلاف إقراره بالولد من صلبه بلا واسطة فإنه إقرار بصدور الفعل من نفسه فيسمع قوله فيه و تثبت الولادة بمجرد إقراره من دون حاجة إلى تصديق المقر به ضرورة نفوذ إقرار الشخص فيما هو مرجع فيه و يتبعه ثبوت النسب بالنسبة إلى الأطراف من الأصول و الفروع و الحواشي.

فإن قلت: الولادة جهة قائمة بطرفيها و من شأنها عدم ثبوتها بإقرار أحد الطرفين

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٠٦

إلا بالنسبة إلى المقر و لذا لا يسمع إقرار أحد المتزوجين مع إنكار الآخر إلا بالنسبة إلى المقر.

قلت: التوليد فعل الوالد فقط و إن كان له تعلق بالولد بخلاف التزويج فإنه مركب من فعلى المتزوجين فلا ينفذ إقرار أحدهما إلا بالنسب إلى نفسه إذ لا وجه لنفوذ إقرار أحدهما بالنسبة إلى الآخر و أما مجرد التعلق بالآخر مع صدور الفعل من أحدهما فلا يوجب توقف نفوذ إقرار الفاعل على تصديق الآخر فإن العتق و الإطلاق و الإبراء و هكذا من الإيقاعات مع تعلقها بالطرف الآخر لا يتوقف نفوذ إقرار المولى و الزوج و الدائن بالعتق و الطلاق و الإبراء على تصديق العبد و الزوجه و المدين.

فإن قلت: ثبوت النسب بالإقرار حكم ظاهري لا- واقعي و مقتضاه أن لا يثبت به اللوازم العقلية و العادية فكيف يثبت بالإقرار بالولد الانتساب بالنسبة إلى الأطراف و التوابع من الأصول و الفروع و الحواشي.

قلت: الانتساب بالنسبة إلى الأطراف ليس أمرا زائدا على ثبوت نسبة الولد بالنسبة إلى والده فإن الجدود و العمومة و الخنولة و الأخوة و هكذا مترعة من أمرين: ثبوت الولادة بين المقر و المقر به و ثبوت نسبة الأطراف إلى أحدهما و الأولى ثابتة بإقرار الوالد بالولد كما هو المفروض و الثانية ثابتة تحقيا فلا مجال لثبوت منشأ انتزاعها كما أنه لا مجال لتوقيفها على تصديق الأطراف.

و من هذا القبيل ثبوت المصاهرة بالتزويج الثابت بين المتزوجين و عدم اعتبار تصديق والد الزوج و بنت الزوجه و ولد الزوج في ثبوتها لأن التزويج إنما يرجع إلى المتزوجين و لا يرجع إلى غيرهما حتى ينفذ إقراره فيه مع أن الإقرار ليس أصلا محضا بل فيه جنبه الكشف أيضا فهو برزخ بين الأصل و الأمانة بل يغلب عليه جهة الكشف و لذا يكون قائما مقام البينة غالبا و يثبت به اللوازم. فإن قلت: يلزم حينئذ التعدي إلى الأطراف في صورة التصادق أيضا.

قلت: لا- يثبت النسب بتصادقهما حتى يتعدى عنهما إلى سائر الأطراف و إنما يلزمان حينئذ بترتيب آثار النسب بالنسبة إلى أنفسهما حسب إقرارهما.

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٠٧

و السر فيه أن إقرار الشخص إنما ينفذ فيما هو مرجع فيه و لا مرجعية لأحد الأطراف في صدور الولادة لعدم كونها فعلا له و لا في طرفية سائر الأطراف أصالة و لا تبعا لأن كلا منهما في عرض الآخر من حيث الطرفية فلا ينفذ إقرار المتصادقين إلا في حق أنفسهما لعدم ثبوت الولادة بإقرارهما حتى يتبعه ثبوت النسب بالنسبة إلى سائر الأطراف و عدم ثبوت طرفية الأطراف غير المتصادقين به لأن كلا منهما في عرض الآخر فلا ينفذ بإقرار أحد الأطراف طرفية سائر الأطراف أصالة كما هو ظاهر و لا تبعا لعدم تبعية طرفية بعضها على طرفية الآخر.

و إذ قد اتضح لك ما حققناه فقد اتضح لك وجه الفرق بين الإقرار بالولد من صلبه بلا واسطة و بين الإقرار بسائر الأرحام و سر ثبوت التعدي إلى الأطراف و التوابع في الصورة الأولى و عدم التعدي في سائر الصور.

بقي الكلام في وجه اعتبار القيود الثلاثة.

أما الأول: فوجه اعتباره واضح.

و أما الثاني: فلأن الولد إذا لم يكن مجهول النسب و كان نسبه معلوما لم يبق محل لتأثير الإقرار بولادته.

و أما الثالث: فلأنه مع المنازعة فيه مع صغره يكون نسبة الولد إلى كل من المتنازعين سواء فلا يترجح أحدهما على الآخر إلا بالبينة إن كانت و إلا- فبالقرعة و قد تبين مما بيناه أنه لا يعتبر تصديق الولد و إن كان كبيرا نعم لا يبعد أن يكون تكذيبه حينئذ قادحا لأنه مستقل في نفسه فينفذ إنكاره و لا ينافي سماع إنكاره مع نفوذ إقرار شخص بولادته منه لأن مسماع إقرار المقر مقتضى للحقوق الولد به فيترتب عليه الأثر ما لم يوجد مانع من طرف الولد و هو إنكاره بالغا رشيدا.

و لذا اتفقوا على ثبوت النسب بإقراره بالولد بعد موته مطلقا و حال صغره و جنونه و يمكن أن يكون مراد الأكثر من اعتبار تصديق

الولد البالغ العاقل حينئذ عدم تكذيبه.

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٠٨

و بهذا البيان تبين أنه لا ينافي اعتبار تصديق الولد حينئذ مع حكمهم بتعدى التوارث إلى الأطراف فبان بهذا البيان وجه الفرق بين حكمهم بتعدى التوارث في المقام مع اعتبارهم التصديق و حكمهم بعدم تعدى التوارث في المتصادقين على نسب غير التولد. والحاصل أن مرجع اعتبار التصديق في المقام إلى عدم التكذيب فقط فيتعدى التوارث عنهما إلى الأطراف بخلاف اعتبار التصديق في غير التولد فإن اعتباره إنما هو بحسب نفسه لا باعتبار أوله إلى عدم التكذيب والإنكار.

فاندفع بما بيناه ما أورده قدس سره في الروضة من أن الفرق بينه وبين غيره من الأنساب مع اشتراكهما في اعتبار التصديق غير بين مع أنه لو قلنا باعتبار التصديق في المقام تحقيقاً فوجه الفرق ظاهر أيضاً لأن تصادقهما على التولد موجب لثبوت الولادة إذ لا مرجع لها غيرهما فيتعدى عنهما إلى الأطراف و أما التصديق في غير التولد فلا- يوجب ثبوت النسبة لعدم مرجعيتها إلا في الطرفية الثابتة لأنفسهما كما أوضحناه لك فلا يتعدى عنهما إلى سائر الأطراف التي كل منهما في عرض الآخر و لا يتبع بعضها بعضاً.

ثم اعلم أنهم قالوا إذا أقر بغير الولد للصلب و صدقه المقر به صح و توارثا إذا لم يكن لهما ورثة مشهورون و هو كذلك لأن نفوذ إقرارهما على أنفسهما إنما يقتضى توارث كل منهما عن الآخر بالنسبة إلى حقوق أنفسهما دون حقوق وراثتهما فلا يؤثر تصادقهما في التوارث إلا مع عدم وراثتهما لهما.

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٠٩

(فائدة ١٦) القطع قد يكون طريقاً أي لا مدخلية له في حكم متعلقة

كما هو شأنه الذاتى.

و قد يؤخذ قيماً للموضوع بحيث لا يترتب الحكم على متعلقة إلا بعد القطع به كما إذا فرض أن الخمر المقطوع بخمريته حرام و لا شبهة في جوازه كما أنه يجوز أخذ العلم بالحكم في موضوع حكم آخر كوجوب الحد على شارب الخمر العالم بأنه حرام. و أما أخذه موضوعاً بالنسبة إلى نفس الحكم الذى تعلق العلم به فهو محال مستلزم للدور الموجب لتقدم الشيء على نفسه بمرتين و تأخره عن نفسه كذلك.

و قد يتوهم أنه مما يمكن بنتيجة التقييد قال مقرر بحثه بعد ما حكم بجوازه^١: "و توضيح ذلك هو أن العلم بالحكم لما كان من الانقسامات اللاحقة للحكم فلا يمكن فيه الإطلاق و التقييد للحاظى لاستلزامه الدور كما أوضحناه فى مبحث التعبدى و التوصلى و قلنا إن أخذ العلم قيماً جزءاً أو شرطاً أو مانعاً مما لا يمكن فى مرتبة الجعل و التشريع كما هو الشأن فى الانقسامات اللاحقة للمتعلق باعتبار تعلق الحكم به كقصد التقرب فى العبادات و إذا امتنع التقييد امتنع الإطلاق أيضاً لأن التقابل بين الإطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكة.

و لكن الإهمال الثبوتى أيضاً لا يعقل بل لا بد إما من نتيجة الإطلاق أو من نتيجة التقييد فإن الملاك الذى اقتضى تشريع الحكم إما أن يكون محفوظاً فى

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١١٠

كلتا حالتى الجهل العلم فلا بد من نتيجة الإطلاق و إما أن يكون محفوظاً فى حالة العلم فقط فلا بد من نتيجة التقييد و حيث لم يمكن أن يكون الجعل الأول متكفلاً لبيان ذلك فلا بد من جعل آخر يستفاد منه نتيجة الإطلاق و التقييد و هو المصطلح عليه بتمم الجعل فاستكشاف كل من نتيجة الإطلاق و التقييد يكون من دليل آخر^٢ انتهى.

و هو فاسد من وجوه:

الأول: إن أخذ 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.

و الثاني: إن اختصاص مصلحة الحكم بحالة العلم به فقط موجب لتأثير العلم بالحكم في مصلحة الحكم وهو مستلزم للدور المحال أيضا لأن الحكم منبعث عن المصلحة و معلول عنها فلا يعقل أن تكون مصلحة الحكم منبعثه عن العلم به المتأخره عنه.

و الثالث: إنه يلزمه الإهمال الثبوتى في جعل الحكم و إن زعم أنه تخلص منه بعدم تطرق الإطلاق و التقييد للحاظى في الجعل الأول لأن الحاكم إن لاحظ الخمر في حد نفسها مثلا و أثبت الحرمة لها من حيث هي يلزمه إطلاق الحكم بالنسبة إلى الحالات الطارئة و إلا فإن قيدها بقيد فالحكم مقيد به حينئذ و الحاكم لا يخلو من أحد اللحاظين حتى يحتاج إلى الجعل الثاني و الاحتياج إليه إنما يتم إذا كان الحاكم في حال الجعل الأول معرى عن اللحاظين و هو الإهمال الذى فر منه.

و الرابع: إن الدليل إن كان كاشفا عن أخذ العلم بالحكم شرطا في تحققه فهو مأخوذ في موضوع الحكم بالجعل الأول و يستحيل حينئذ أن لا يعقل أخذه في الموضوع بالجعل الأول و إن دل الدليل على أخذه كذلك في جعل آخر مترتب عليه فهو مأخوذ في موضوع حكم آخر يترتب على الأول.

و كيف كان فما ذكره أمر مستحيل من وجوه عديدة و ما زعمه من أن وجوب الجهر و الإخفات في مواضعهما و وجوب القصر على المسافر من هذا الباب لا شرطهما

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١١١

بالعلم بهما في غير محله إذ صحة الصلاة جهرا في موضع الإخفات و بالعكس و صحة الإتمام في موضع القصر جاهلا بالحكم لا يتوقف على أخذ العلم بالحكم قيدها في موضوعه بل يصلح بجعل العلم بالحكم كالبلوغ و العقل شرطا في تعلق الحكم كما عليه المصوبة في جميع الأحكام فلا يكشف عن أخذ العلم بالحكم شرطا في تحققه مع أن الإتمام في موضع القصر إنما يصح إذا كان الجاهل قاصرا لا مطلقا و هو مبنى على أصل آخر كما بيناه في محله.

و أما كون المأمور به عبادة فهو سابق على الأمر و لذا قد تكون العبادة مأمورا بها و قد تكون منهيها عنها كصلاة الحائض و صومها و لو سلمنا عدم تحقق التعبد بدون الأمر فهو مأخوذ في نفس الأمر بالجعل الأول لأن الغرض من الأمر قد يكون التعبد بالمأمور به و قد يكون التوصل به.

توضيح ذلك أن قيود القضية خبرية أم إنشائية إما معتبرة في الموضوع أو المحمول أو النسبة و لا 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 و قبول الشهادة على العدالة و إن كان ثبوت الحكم للموضوع مقيدا بخصوصية مرتبطة بالمحمول كقولك زيد عالم بالفقه أو بالنحو وهكذا فهو قيد للمحمول و إن كان ثبوت النسبة موقفا على اعتبار خصوصية فيها فهي قيد لها كقولك إن قدم زيد من السفر فتصدق درهمان فإن اعتبار قدوم زيد في وجوب تصدق درهم ليس تقييدا للموضوع و لا للمحمول و إنما هو تقييد للنسبة.

و من هذا الباب كل ما اعتبر في القضية و لا يكون صفة للموضوع و لا للمحمول فإن قدوم زيد ليس صفة للمتصدق و لا للصدقة و اعتبار قصد التعبد في الأمر من هذا القبيل فإن مطلوبية المأمور به قد تكون مقيدة بإيجاده بعنوان التعبد لله تعالى شأنه كاغتسل و صل مثلا- فيكون الأمر تعبديا و قد تكون بإيجاده كيف اتفق كاغتسل ثوبك و بدنك عن الخبث فيكون الأمر توصليا فانقسام الأمر إلى التعبدى

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١١٢

و التوصلى إنما هو باختلاف غرض الأمر و إذا انحصر غرض الأمر في التعبد بالمأمور به لا يصلح الامتثال إلا بقصد التقرب به و لا يصلح أخذ العلم بالحكم أو جهله به معتبرا فيه لا موضوعا و لا محمولا و لا نسبة كما هو واضح و إنما يتصور اعتباره في مرحلة تعلق

الحكم التي هي المرحلة الثانية من مراحل الحكم بالجعل الأول و إن كان باطلا مستلزما للتصويب.
و أغرب منه ما ذكره من تصور جعل العلم بالحكم من سبب خاص مانعا مزيلا للحكم و رافعا له و هو في غاية الغرابة و كيف يتصور أن يكون طريق العلم بالحكم و إثباته رافعا مزيلا له.
الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١١٣

(فائدة ١٧) لا شبهة في أن الخيار في عقد البيع من الحقوق لا الأحكام

لأنه سلطنة لأحد المتعاقدين على الآخر و قد بينا في محله أن كل سلطنة على الغير من قبيل الحقوق و سلطنة الشخص على نفسه و جهاته من قبيل الأحكام.

توضيح الحال أن عقد البيع ينحل إلى بدليتين بدلية الثمن عن المثلن و بدلية المثلن عن الثمن فهو مركب من إيجابين في مرحلة تكوين العلقه فهو مبيعة في هذه المرحلة و كل من المتعاقدين موجب للبيع و يكون في عرض الآخر من حيث إيجاد العلقه القائمة بالمالين فهما متبايعان و لكن باعتبار أن المثلن أصل في مرحلة قصد البدلية و الثمن تابع له صار أحد العمليين إيجابا و الآخر قبولاً و أحد المتبايعين بائعا و الآخر مبتاعا فظهر بهذا البيان أن عقد البيع لازم ذاتا و لا يستقل أحدهما في حله كما لا يستقل في عقده و إثباته نعم لهما الاجتماع على حله كما لهما الاجتماع على عقده و إثباته فالسلطنة على الإقالة كالسلطنة على إيجاد العقد من شئون سلطنة الشخص على نفسه و جهاته فهي حكم لاحق و لذا لا تقبل الإسقاط.

و أما الخيار المجعول شرعا أو بجعل المتعاقدين فهو سلطنة جديدة تثبت لأحدهما أو لكل منهما على الآخر في حل عمله بجعل الشرع أو بجعل المتعاقدين فهو حق و لذا يقبل الإسقاط باتفاق الأصحاب بخلاف السلطنة على رد العقد الفصولي و إمضائه و جواز الرجوع في الهبة و سائر العقود الجائزة بالذات المسماة
الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١١٤

بالعقود الإذنية فإنها كالإقالة أحكام غير قابلة للإسقاط لأن مرجع السلطنة في الجميع إلى سلطنة الشخص على نفسه و جهاته.
إذا اتضح لك ذلك فاعلم أن الخيار في عقد البيع كما يقبل الإسقاط يقبل الانتقال إلى الورثة لأن موضوعه و هو عقد البيع لا يتقوم بالمورث بل ينتقل أثر البيع إلى الوارث فلا مانع حينئذ من انتقال الخيار الثابت فيه إلى الوارث أيضا و هذا بخلاف الخيار الثابت في عقد التزويج بسبب أحد العيوب المجوزة لفسخه فإنه لا ينتقل إلى الوارث لتقوم موضوعه و هو عقد التزويج بالمورث و قد ظهر بما بيناه من أن الحق إنما هو سلطنة على الغير و أن حق الجلوس في السوق و المسجد و حق التولية و النظارة لا تكون حقا اصطلاحا و إن عبر عنها بالحق لغه إذ لا يكون شىء منها سلطنة على الغير فإن مرجع الأولين إلى ملك الانتفاع بسبب سبق الجلوس و مرجع الأخيرين إلى ولاية على العين الموقوفة و استصواب أمر القيم لا ولاية و سلطنة على الغير.

و أما الخيار المجعول للأجنبي فلا يكون حقا للأجنبي لعدم عود فائدة الخيار إليه و إنما حكمه حكم الوكيل فهو منصوب من قبل المتعاقدين في أعمال الخيار فسحا و إلزاما لعدم انتقال هذه الأمور المعبر عنها بالحق ليس لأجل تقومها بموضوعها كما ذكره شيخنا العلامة الأنصاري (قدس سره) في متاجره بل من أجل عدم كونها حقا.
بقي الكلام في أمرين:

الأول في أن إرث الخيار هل يتبع إرث المال؟ قال شيخ مشايخنا العلامة الأنصاري قدس سره "إرث الخيار ليس تابعا لإرث المال فعلا- فلو فرض استغراق دين الميت لتركته لم يمنع انتقال الخيار إلى الوارث" إلى أن قال "و لو كان حرمانه من المال لتعبد شرعى كالزوجة بالنسبة إلى العقار و غير الأ- كبر من الأولاد بالنسبة إلى الحبوقة 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

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١١٥

في الأول صرح به فخر الدين في الإيضاح وفسر به عبارة والده كالسيد العميد و شيخنا الشهيد في الحواشي و رابعها: عدم الجواز في تلك الصورة و الإشكال في غيرها صرح به في جامع المقاصد انتهى."

و فيه أن استغراق دين الميت لتركته لا يكون مانعا من إرث المال أيضا إذ أعيان التركة حينئذ منتقلة إلى الورثة و لا ينافيه تأخر الإرث عن الدين لأن المراد منه أنه ما لم يؤديوا الورثة ديون الميت لا يرجع إليهم التركة طلقا لا أنهم لا يرثونها أصلا ما لم يؤديوا الدين. و التحقيق أن إرث الخيار تابع لإرث المال لأن الخيار إنما ثبت للمورث باعتبار أنه حقه و يعود فائدته إليه فلو ثبت للوارث من دون أن يرث المال لزم عدم عود فائدته إليه و أن يكون رجوع الخيار إليه حينئذ من قبيل رجوع الخيار إلى الأجنبي المجعول له الخيار حيث يكون مرجعا في أعمال الخيار فسخا و إلزاما للغير من دون أن يكون له حق فيه و هذا مناف لكونه وارثا لحق الخيار الثابت لمورثه و لكن تبعيته لإرث المال إنما يقتضى منعه من إرث الخيار إذا كان ما انتقل إلى الميت مما يحرم عنه الزوجة كما إذا ترك أرضا مشتراة بخيار فإن الزوجة محرومة عن إرث الأرض و ثمنها. أما الثاني: فلخروجه عن ملك الميت فلا يكون تركه له.

و أما الأول فلحرمان الزوجة عنه فلا مجال لإرث الخيار حينئذ بالنسبة إلى الزوجة إذ لو قلنا بأن لها الخيار حينئذ لزم أن يكون لها أعمال الخيار لسائر الورثة لا نفسها إذ لا حق لها في الثمن بعد الفسخ أيضا إذ الفسخ حل للعقد من حين الفسخ لا من حين العقد فلا يرجع الثمن حينئذ بالفسخ إلى الميت حتى يصير تركه له و ترث منها الزوجة و إنما يرجع بالفسخ كل من الثمن و المثل من مكان الآخر فيقوم الثمن مقام الأرض التي صارت ملكا للغير الزوجة من الورثة فلا سهم للزوجة فيه كما لا سهم لها في الأرض.

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١١٦

و أما إذا كان ما انتقل عن الميت مما يحرم عنه الوارث كما إذا باع أرضا بخيار و ترك ثمنها فالزوجة حينئذ كسائر الورثة ترث منه و لها خيار الفسخ و إذا اختارت الفسخ تنتقل إليها من الأرض في مقابل سهمها من الثمن لأن الفسخ حل للعقد من حين الفسخ فتملك قسطا من الأرض بالفسخ و لا يكون إبطالا للعقد من رأس حتى ترجع إلى الميت و تنتقل عنه إلى الورثة إرثا فتحرم عنها الزوجة و ما يظهر من كلماتهم أنه لو قلنا بثبوت الخيار للزوجة في صورتين و اختارت الفسخ فلا ترث في الصورة الأولى من الأرض و ترث 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. فإن قلت: مقتضى ما ذكرت حرمان الزوجين عن الدية في قتل العمد لأن الحكم حينئذ ابتداء هو القصاص المحروم عنه الزوجان و الدية تثبت بدلا عنه مع أن الإجماع قائم على أنهما يرثان من الدية سواء ثبتت أصالة أو صلحا.

قلت: الدية بدل عن دم المقتول عمدا أو خطأ غاية الأمر أن له في الصورة الأولى بدلين القصاص و الدية مع تقدم الأول على الثاني و لذا إذا هرب قاتل العمد إلى أن مات يؤخذ الدية من ماله فلا تكون الدية بدلا عن القصاص حتى يحرم عنها الزوجان و إنما تكون بدلا عن دم المقتول فيرثها من يرث المال و منهم الزوجان.

و الثاني في كيفية استحقاق كل من الورثة للخيار مع أنه حق واحد غير قابل للتجزية و التقسيم و قد ذكر شيخ مشايخنا الأنصاري قدس سره في متاجره فيه وجوها فقال: الأول: ما اختاره بعضهم من استحقاق كل منهم خيارا مستقلا كمورثه بحيث يكون له الفسخ في الكل و إن أجاز الباقيون نظير حد القذف الذي لا يسقط بعفو بعض المستحقين و كذلك حق الشفعة على المشهور و استند في ذلك إلى أن ظاهر النبوي المتقدم و غيره ثبوت الحق لكل وارث لتعقل تعدد من لهم الخيار بخلاف المال الذي لا بد من تنزيل مثل ذلك على إرادة الاشتراك لعدم تعدد الملاك شرعا لمال واحد

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١١٧

بخلاف محل البحث.

الثاني: استحقاق كل منهم خيارا مستقلا في نصيبه فله الفسخ فيه دون باقى الحصص غاية الأمر مع اختلاف الورثة في الفسخ والإمضاء تبعض الصفقة على من عليه الخيار فيثبت له الخيار ووجه ذلك أن الخيار لما لم يكن قابلا للتجزية و كان مقتضى أدلة الإرث كما سيجيء اشتراك الورثة فيما ترك مورثهم تعين تبعضه بحسب متعلقه فيكون نظير المشتريين لصفقة واحدة إذا قلنا بثبوت الخيار لكل منهما.

الثالث: استحقاق مجموع الورثة لمجموع الخيار فيشتركون فيه من دون ارتكاب تعدده بالنسبة إلى جميع المال لا بالنسبة إلى حصه كل منهم لأن مقتضى أدلة الإرث في الحقوق الغير القابلة للتجزية و الأموال القابلة لها أمر واحد و هو ثبوت مجموع ما ترك لمجموع الورثة إلا أن لتقسيم فى الأموال لما كان أمرا ممكنا كان مرجع اشتراك المجموع فى المجموع إلى اختصاص كل منهم بحصه مشاعه بخلاف الحقوق فإنها تبقى على حالها من اشتراك مجموع الورثة فيها فلا- يجوز لأحدهم الاستقلال بالفسخ لا فى الكل و لا فى حصته فافهم.

و هنا معنى آخر لقيام الخيار بالمجموع و هو أن يقوم بالمجموع من حيث تحقق الطبيعة فى ضمنه لا من حيث كونه مجموعا فيجوز لكل منهم الاستقلال بالفسخ ما لم يجز الآخر لتحقيق الطبيعة فى الواحد و ليس له الإجازة بعد ذلك كما أنه لو أجاز الآخر لم يجز الفسخ بعده لأن الخيار الواحد إذا قام بماهية الوارث واحدا كان أو متعددا كان إمضاء الواحد كفسخه ماضيا فلا عبرة بما يقع متأخرا عن الآخر لأن الأول قد استوفاه و لو اتحدا زمانا كان ذلك كالفسخ و الإمضاء من ذى الخيار بتصرف واحد لا أن الفاسخ مقدم كما سيجيء فى أحكام التصرف "انتهى.

أقول: أما ما ذكر مستندا للوجه الأول فلا ريب فى فساده لعدم تعقل رجوع الحق الواحد إلى متعدد على أن يكون كل منهم مستقلا فيه و إلا لزم أول الحق الواحد إلى حقوق متعددة و هو خلف للفرض

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١١٨

و الحاصل أن الحق الواحد مع بقاءه على وحدته يستحيل رجوعه إلى متعدد على سبيل الاستقلال فلا مناص حينئذ إلا عن الالتزام بالإشاعة و الاشتراك و ما توهمه بعض من أن الاشتراك إنما يتطرق فيما يقبل التجزى و الانقسام لأن مرجع اشتراك أشخاص متعددة فى عين إلى اختصاص كل منهم بحصه مشاعه منها فعند اجتماع أسباب متعددة على حق واحد و أعمال كل منها يدور الأمر بين أمرين: استقلال كل منها فى التأثير و اشتراك الجميع فى الأثر و الثانى باطل لعدم تطرق الاشتراك فيه لعدم تجزیه فتعين الأول فى غير محله.

لما بيناه مرارا فى الفوائد السابقه من أن مرجع الاشتراك إلى ضعف تعلق حقوق الشركاء و عدم استحقاق كل منهم العين المشاعه على وجه التمام لا- إلى تعلق حق كل منهم بكسر مشاع حتى لا- يتطرق فيما لا- يقبل التجزى و الانقسام مع أنه لو سلم عدم تطرق الاشتراك فيه لزم سقوط الأسباب المتعدده المجتمعه على محل واحد حينئذ إن تساوا فى التأثير أو تقدم الأقوى منها إن كان لا استقلال كل منها فى التأثير.

ضرورة أن الأسباب المتعدده إذا اجتمعت على محل واحد تشترك فى التأثير إن كان المحل قابلا للاشتراك و إلا تتعارض و تتساقط مع تكافئها و إلا يتقدم الأقوى منها و كيف كان فلا وجه لاستقلال كل منها فى التأثير على كل حال.

و من غرائب الأوهام ما ذكره السيد الطباطبائى فى تعليقه على متاجر شيخنا الأنصارى (قدس سرهما) من تعقل تعدد الملاك لمال واحد على سبيل الاستقلال فقال فى ذيل قوله بخلاف المال "أقول: قد عرفت أن فى المال أيضا يعقل تعدد الملاك و الوجه فى التنزيل على الإشاعة ليس عدم معقولية التعدد على وجه الاستقلال بل ظهور الأدلة فيه بمساعدة حكم العرف و فهمهم و هذا الوجه موجود فى الحق أيضا كما سيأتى بيانه "انتهى.

و أشار بذلك إلى ما ذكره فى أول المسألة فقال فى ذيل كلام المصنف

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١١٩

في كيفية استحقاق كل من الورثة (إلخ) أنه لا بأس هنا بالإشارة إلى أمور فذكر الأول ثم قال "الثاني: يجوز اشتراك جماعة في حق واحد على نحو الاستقلال بأن يكون لكل منهم استيفاؤه مستقلاً" و ذكر له أمثلة منها حق القذف و منها حق القصاص و منها الخيار المجعول لاثنين مستقلاً و منها الوليين و الوصيين و المتولين المستقلين إلى أن قال "ثم الاشتراك على الوجه المذكور قد يكون بحيث يجوز لكل واحد أعمال الحق إسقاطاً و استيفاء بمعنى أنه لو أسقط يسقط عن الجميع و لو استوفى لا يبقى حق للبقية كما في حق الخيار المجعول لثنين و الموكل و الوكيل و الوليين للصبى أو المجنون بالنسبة إلى خياره و نحو ذلك و قد يكون بحيث يجوز لكل واحد الاستيفاء لكن لا يسقط بإسقاطه إلا بالنسبة إلى نفسه كما في حق القصاص و القذف و الرهن و نحوها.

و هذا المعنى الذى ذكرنا يمكن تعقله فى المال أيضاً بأن يكون مال واحد لشخصين بحيث يكون لكل واحد منهما التصرف فى كله بأى نحو أراد من غير حاجة إلى إذن الآخر أو إجازته إذ لا مانع منه عقلاً و لا نقلاً و لذا قلنا بجواز اجتماع يدين لشخصين على مال واحد على وجه الاستقلال بحيث يعد كل منهما صاحب يد على تمام العين فيكون نظير تعارض الأمارتين فى الدلالة على الملكية و يجوز تضمين كل منهما لتمام المال إذا كانتا على وجه الغصب.

و الحاصل أن هذا المعنى معقول فى المال أيضاً إلا أنه لا مورد له فى 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 لاستحالة عقلاً بالضرورة و إن أراد منه جواز تعدد ملك التقلب لمال واحد فهو معقول واقع فى الفقه فإن كلا من الأب و الجد للأب يملك التقلب فى مال الصغير و لا ينافى مع ما ذكر من عدم تعقل تعدد الملاك لمال واحد فإن غرضه من الملك ملك الرقبة أو

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٢٠

المنفعة لا ملك التقلب و الوجه فى جواز تعدده استقلالاً دون ملك الرقبة واضح لأن ملك التقلب عبارة عن الولاية و يجوز أن يتعدد الولي بالنسبة إلى شىء واحد و شخص واحد و لا تكون الولاية حينئذ ولاية واحدة قائمة بكل واحد من الوليين على سبيل الاستقلال حتى يعود المحذور بل الولاية حينئذ متعددة قائم كل ولاية منها بولى و لذا قد تكون إحدى الولايتين أقوى من الأخرى كولاية الجد بالنسبة إلى عقد الصغيرة بل و هكذا بالنسبة إلى تصرف فى المال على الأقوى.

و بما بيناه ظهر أن ما ذكره من جواز اجتماع يدين على سبيل الاستقلال على مال واحد أمر غير معقول و تنظيره بالأمارتين المتعارضتين فى غير محله بل لو سلم ما ذكره لزم الحكم بثبوت الملك لكل منهما على سبيل الاستقلال لعدم التعارض بينهما حينئذ فلا وجه لتنظيره بالأمارتين المتعارضتين حينئذ كما أنه ظهر بما بيناه الحال فى كثير من الأمثلة التى ذكرها فإن الوصيين و المتولين المستقلين و الأجنيين المجعول لهما الخيار مستقلاً من هذا القبيل و مقتضى استقلال كل منهما نفوذ أمره حلاً و إلزاماً و إسقاطاً.

و أما وجه عدم سقوط حق القصاص فليس من أجل استقلال كل من الورثة فى حق القصاص بل إنما هو لأجل أنه مشترك بين الورثة و لا يسقط بعفو بعضهم إلا سهمه منه و للباقيين استيفاء سهمهم من القصاص و حيث لم يتطرق التبعض فى قصاص النفس رخص الشارع لولى الدم الأخذ بالقصاص مع غرامته من الدية مقدار الفاضل عن سهمه من القصاص اهتماماً به و لذا لو اشترك جماعة فى قتل واحد عمداً جاز لولى الدم قتل الجميع قصاصاً بعد رد الفاضل عن دية المقتول إليهم كما جاز له قتل بعضهم مع رد الباقيين دية جنائهم.

و الحاصل أن جواز الأخذ بالقصاص حينئذ ليس باعتبار عدم سقوطه بعفو البعض رأساً بل باعتبار بقاء سهم الأخذ منه يأخذ به بعد غرامة ما زاد عن سهمه من الدية جمعا بين الحقين و اهتماماً بأمر القصاص.

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٢١

و أما حق القذف فعلى فرض تسليم عدم سقوط بعض الحد بعفو بعضهم كما ادعى عليه الإجماع فلعله لأجل أن حد القذف لا يورث بل يبقى للميت و إنما يكون لكل من الورثة الولاية فى إعماله و استيفائه فالعاقبى منهم إنما يعفو عن حقه من المباشرة لا عن نفس الحد لأنه لم يكن حقا له حينئذ و الحاصل أن عدم سقوط بعض حد القذف حينئذ تعبد محض و إلا فمقتضى القاعدة سقوط سهمه من الحد لو قلنا بأنه من الحقوق الموروثة.

و كيف كان فلا- مجال للقول باستقلال كل من الورثة فى حق الخيار ثم إنه لو سلمنا ذلك لم يكن للقول بثبوت خيار الفسخ لكل منهم مع إجازة الباقيين وجه و تنظيره بحد القذف الذى لا يسقط بعفو بعض المستحقين فى غير محله إذ فرق بين الإجازة و العفو فإن عدم السقوط بالعفو إنما هو لأجل أن العفو يرجع إلى إسقاط حقه على إعمال الحد فلا ينافى مع بقاء حق الآخر على إجرائه و أما الإجازة فهى إلزام و تثبيت للعقد فلا مجال لبقاء التزلزل فى العقد حينئذ حتى يتطرق فيه الفسخ و الحل.

و الحاصل أن الإجازة إعمال للحق لا إسقاط له فإن ذا الخيار يملك حل العقد و إزامه بالإجازة يلزم العقد كما أنه بالفسخ يحله فكما يؤثر فسخ كل واحد من الورثة فى تمام العقد على هذا التقدير بحيث لا يبقى مجال لإمضاء العقد و إجازته بعده فكذلك يؤثر إجازة كل واحد منهم لزوم العقد و خروجه عن التزلزل بحيث لا يبقى مجال لفسخ العقد و حله بعده.

و إذ قد تبين مما بيناه أنه لا مجال للقول باستقلال كل من الورثة فى الخيار بحيث ينفذ فسخ كل منهم و إن أجاز الباقيون. تبين لك بطلان الوجه الرابع أيضا لأن المقتضى فى كل من الوراثة و إن كان تاما بحيث لو انفرد لرجع إليه تمام التركة عينا كان أو حقا إلا- أن مقتضى اجتماعها على محل واحد مع صلوح المحل للاشتراك اشتراكها فى الأثر مطلقا فلا مجال للتفصيل بين المال و الحق حينئذ كما أنه لا مجال للقول باستقلال كل من

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٢٢

الورثة فى مطلق التركة عينا كان أو حقا فلم يبق من الوجهين إلا الثانى و الثالث.

و الظاهر حينئذ إنما هو الوجه الثانى لأن البيع باعتبار اشتراك الورثة فى 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 فى حل البيع و إزامه.

و لا يخفى أن التعدد التحليلى لا ينافى مع بقاءه على وحدته تحقيقا و لذا يجرى فيه خيار تبعض الصفقة مع عدم اتفاق الورثة على الفسخ أو الإمضاء فالبيع حينئذ واحد تحقيقا متعدد تحليليا و كذا الخيار و يترتب أثر كل منهما عليه.

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٢٣

(فائدة ١٨) [لا تصح الوصية للمملوك الأجنبى و لا لمدبره و لا لأم ولده و لا لمكاتبه المشروط]

قال المحقق (قدس سره): "و لا تصح الوصية للمملوك الأجنبى و لا لمدبره و لا لأم ولده و لا لمكاتبه المشروط و الذى لم يؤد من مكاتبه شيئا و لو أجاز مولاه و تصح لعبد الموصى و لمدبره و مكاتبه و أم ولده و يعتبر ما يوصى به للمملوكه بعد خروجه من الثلث فإن كان بقدر قيمته أعتق و كان الموصى به للورثة إن كانت قيمته أقل أعطى الفاضل و إن كانت أكثر سعى للورثة فيما بقى ما لم تبلغ قيمته ضعف ما أوصى له به فإن بلغت ذلك بطلت الوصية و قيل تصح و يسعى فى الباقي كيف كان و هو حسن.

و إذا أوصى بعق مملوكه و عليه دين فإن كانت قيمة العبد بقدر الدين مرتين أعتق المملوك و يسعى فى خمسة أسداس قيمته و إن كانت قيمته أقل الوصية بعقته و الوجه أن الدين يقدم على الوصية فيبدء به و يعتق منه الثلث مما فضل عن الدين أما لو نجز عتقه عند موته كان الأمر كما ذكرنا أولا عملا برواية عبد الرحمن عن أبى عبد الله عليه السلام.

أقول: لا تصح الوصية للمملوك الأجنبى سواء قلنا بأنه لا يملك أو يملك و لا استقلال له فى ملكه كما لا استقلال له فى نفسه.

أما على الأول فواضح.

و أما على الثاني فلأن للمولى حينئذ أن يملك الموصى به لأن العبد و ما فى يده لمولاه فيصير العبد حينئذ قنطرة إلى رجوع الموصى به إلى مولاه و هو خلاف

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٢٤

مقصود الموصى و لا مجال لأن يقال بصحة الوصية حينئذ و صيرورة الموصى به متمحضا فى ثمن رقبته فيصير العبد حينئذ عتقا على مولاه من قبل الوصى و إلا لزم أن يكون للموصى ولاية «١» على المولى بجعل عبده معتقا بالوصية له و اللازم باطل بالضرورة فلا سبيل إلى صحة الوصية على كل تقدير فتبطل.

و أما الوصية لعبده فهي جائزة لأنه كما يجوز للمولى عتق عبده فكذلك يجوز له اختيار ما هو وسيلة إلى عتقه بأن يوصى له بشيء مشاعا أو معيناً فيتمحض فى ثمن رقبته فتصح الوصية و تعتق رقبة العبد من قبل الوصية فإن ساوى الموصى به ثمن الرقبة فهو و إن زاد عليه تعتق من معادل ثمنها من الموصى به و تعطى الفاضل و إنما الكلام فيما إذا لم يف الموصى به بثمن رقبته فقول: تصح مطلقاً و يعتق العبد و يسعى فى الباقي و قيل: تصح إذا كان الموصى به أكثر من سهم الورثة فى العبد و إن تعادلاً أو زاد سهم الورثة على الموصى به بطلت الوصية و التحقيق أنه إذا بلغ الموصى به ثلاثة أرباع قيمة العبد تصح الوصية فيعتق العبد من قبل الوصية و يسعى فى الربع الباقي للورثة لرواية الحسن بن صالح عن أبي عبد الله عليه السلام:

فى 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 فى ربع القيمة و إن كان الثلث أكثر من قيمة العبد أعتق العبد و دفع إليه ما فضل من الثلث بعد القيمة فإنها تدل على أن الحد الذى تصح معه الوصية و يصير سبباً لعتق العبد و سعيه فى الباقي للورثة هو بلوغ الموصى به ثلاثة أرباع قيمة العبد.

و حمل الحد المزبور على سبيل المثال لما زاد عن النصف حتى ينطبق على

(١) فإن قلت: هذا إذا لم يكن الوصية للعبد بإجازة المولى.

قلت: مجرد إجازة المولى فى الوصية لعبده لا تستلزم الإذن فى عتقه حتى يكون عتقه بسبب الوصية التى بإجازة المولى مستندا إليه (منه)

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٢٥

مختار الشيخين (قدس سرهما) أو على سبيل المثال لما زاد عن الموصى به مطلقاً حتى ينطبق على مختار من أطلق القول بصحة الوصية له و السعى فى البقية من دون تحديد لا وجه له مع ظهور الرواية فى التحديد بحد معين.

و الحاصل أن المتصور فى المقام فى بادية النظر صور:

الأولى نفوذ الوصية و صحتها مطلقاً مع بقاء العبد على رقبته.

و الثانية: بطلان الوصية مطلقاً.

و الثالثة نفوذ الوصية مطلقاً و صيرورة العبد معتقاً بمقدار ما وفى الموصى به بقيمته مبعوضاً فى الحرية و الرقية مشتركا بينه و بين الورثة.

و الرابعة: نفوذ الوصية مطلقاً و صيرورة العبد معتقاً بكله من قبل الوصية مع وجوب السعى عليه للورقة بمقدار سهمهم منه.

و الخامسة: نفوذ الوصية إذا بلغ الموصى به حداً محدوداً من قيمة العبد و صيرورته معتقاً حينئذ مع وجوب السعى عليه للورثة بمقدار ما يبقى من حقهم عليه رعاية للتحقين مع تراحمهما و تواردهما على محل واحد و قد استفيد من الروايات بطلان الصور الثلاث الأولى

و اتفقت كلمات الأصحاب (قدس سرهم) عليه أيضاً.

أما الأولى فلرجوعها إلى صيرورة العبد قنطرة لرجوع الموصى به إلى الورثة و هو خلاف مقصود الموصى فيبطل.

و أما الثانية: فوجود مقتضى الصحة و انتفاء المزاحم إلا في بعض صورته فلا مجال للحكم بطلانها مطلقا.

و أما الثالثة: فلبطلان التبعض في الحرية و الرقية إلا في المكاتب فيدور أمر العبد مع عدم بلوغ الموصى به قيمة رقبته بين أمرين تقديم حق الموصى على حق الورثة المقتضى لعق العبد و سعيه بالنسبة إلى سهم الورثة و تقديم حق الورثة المقتضى لبطلان الوصى فجعل الشارع لذلك حدا محدودا فإذا بلغ الموصى به مقدار ثلاثة أرباع قيمة العبد قدم حق الموصى فيعتق العبد حينئذ و يسعى في سهم الورثة و إن

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٢٦

لم يبلغ ذلك تقدم حق الورثة فتبطل الوصية حينئذ.

و بهذا البيان تبين أن حق الورثة مع حق الموصى يتزاحمان في العبد الموصى له و لا أصل في اليمين 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 الوصى و نفوذها و تقديمها على حق الورثة على الحد الذي ذكر في الروايات و عدم التجاوز عنه.

و قد تبين أيضا مما بيناه عدم الفرق بين كون الموصى به جزء مشاعا من التركة أو جزء معيناً لأن الموصى به يتمحض في ثمن رقيه العبد حينئذ فرجوع الموصى به مشاعاً أو معيناً إلى الورثة حينئذ ليس تبديلاً للوصى حتى يحكم بطلانه بل إنفاذ لها لأن مقتضى تمحضه في ثمن رقيه العبد و رجوعه إلى الورثة بدلا عن رقيه العبد.

فما حكى عن العلامة قدس سره في المختلف من الحكم بطلان الوصية فيما لو كانت بجزء معين كدار أو بستان أو جزء مشاع ملك العبد و التخطى إلى رقيه العبد يقتضى تبديل الوصية في غير محله لأن عموم الخبر لو سلم فهو مخصص و لا امتناع في ملك العبد و إنما يمتنع استقلاله فيه بل يستقل فيه في بعض الموارد و لو سلم فهو مشترك بين المشاع و المعين فلا وجه للتفصيل بينهما و التخطى إلى رقيه العبد ليس تبديلاً للوصية بل إنفاذ لها لما عرفت من أنه مقتضى رجوع الموصى به إلى العبد و تمحضه في ثمن رقبته فالموصى به يرجع أولاً إلى العبد فيملكه ثم يعتق به رقبته لتمحضه في ثمن رقبته حينئذ.

و من هنا ظهر أن العتق في المقام قهري و لا يحتاج إلى إنشاء عتق كما قد يتراءى من التعبير بأعتق.

هذا إذا أوصى بثلاث ماله أو بما دونه لعبد و لم يكن عليه دين.

و إن كان عليه دين فالحد الذي ينفذ معه الوصية و يزاحم به الدين و حق الورثة

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٢٧

هو بلوغ الموصى به سدس قيمة العبد.

يدل على ذلك صحيح عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبد الله عليه السلام "قال:

سألني أبو عبد الله عليه السلام هل يختلف ابن أبي ليلي و ابن شبرمة؟ فقلت: بلغني أنه مات مولى لعيسى بن موسى و ترك عليه ديناً كثيراً و ترك مماليك يحيط دينه بأثمانهم فأعتقهم عند الموت فسألها عيسى بن موسى عن ذلك فقال ابن شبرمة: أرى أن يستسيحهم في قيمتهم فيدفعها إلى الغرماء فإنه قد أعتقهم عند موته.

و قال ابن أبي ليلي: أرى أن أبيعهم و ادفع أثمانهم إلى الغرماء فإنه ليس له أن يعتقهم عند موته و عليه دين يحيط بهم و هذا أهل الحجاز اليوم يعتق الرجل عبده و عليه دين كثير فلا يجيزون عتقه إذا كان عليه دين كثير فرفع ابن شبرمة يده إلى السماء فقال: سبحان الله يا بن أبي ليلي متى قلت هذا القول و الله ما قلته إلا طلب خلافي فقال أبو عبد الله عليه السلام: عن رأي أيهما صدر؟ قال: قلت: بلغني أنه أخذ برأى ابن أبي ليلي و كان له في ذلك هوى فباعهم و قضى دينه قال: فمع أيهما من قبلكم؟ قلت له: مع ابن شبرمة و قد رجع ابن أبي ليلي إلى رأي ابن شبرمة بعد ذلك فقال: أما و الله إن الحق لفي الذي قال ابن أبي ليلي و إن كان قد رجع عنه، فقلت له:

هذا ينكر عندهم في القياس، فقال: هات قايسنى فقلت: أنا أقايسك فقال: لتقولن بأشد ما يدخل فيه من القياس. فقلت له: رجل ترك عبدا لم يترك مالا غيره وقيمة العبد ستمائة درهم ودينه خمسمائة درهم فأعتقه عند الموت كيف يصنع؟ قال: يباع العبد فيأخذ الغرماء خمسمائة درهم و يأخذ الورثة مائة درهم. قلت: أليس قد بقي من قيمة العبد مائة درهم من دينه؟ فقال: بلى. قلت: 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 و يأخذ الورثة مائتين ولا يكون للعبد شيء.

قلت له: فإن كان قيمة العبد ستمائة درهم ودينه ثلاثمائة درهم فضحك و قال: من هاهنا أتى أصحابك جعلوا الأشياء شيئا واحدا الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٢٨

و لم يعلموا السنة إذ استوى مال الغرماء و مال الورثة أو كان مال الورثة أكثر من مال الغرماء و لم يتهم الرجل على وصيته أجزت وصيته على وجهها فالآن يوقف هذا فيكون نصفه للغرماء و يكون ثلثه للورثة و يكون له السدس . " و صحيح زرارة عن أحدهما (عليهما السلام):

في رجل أعتق مملوكه عند موته و عليه دين قال: إن كان قيمته مثل الذى عليه و مثله جاز عتقه و إلا لم يجز " و فى صحيح " : آخر إذا ملك المملوك سدسه استسعى . " وجه الدلالة أن الروايات الشريفة و إن وردت فى مورد العتق المنجز عند موته إلا أنها تدل على حكم الوصية بالطريق الأولى لأن عدم نفوذ المنجزات التبرعية فى مرض الموت إلا من الثلث كما يدل عليه صحيح عبد الرحمن إنما هو من جهة أنها فى حكم الوصية بل يستفاد من الصحيحة أن كونها فى حكم الوصى و بمنزلتها أمر واضح عند الأصحاب فإن تعبيره بقوله: أليس قد أوصى للعبد بالثلث من المائة حين أعتقه.

و تقريره الإمام (عليه السلام) عليه ينادى بذلك بأعلى صوت فالتأمل فى حكم اجتماع الوصية مع الدين مع تسليم الحكم فى اجتماع الدين مع العتق المنجز فى مرض الموت مما لا- ينبغى فإن المنجزات التبرعية فى مرض الموت عنوانها الوصية عند الأصحاب و لا تكون موضوعا آخر كما صرحت به الصحيحة المذكورة.

و قد تبين لك مما بيناه غاية التبين، أن الحد الذى يصح معه الوصى مع المزامحة بين الموصى و الورثة هو بلوغ الموصى به ثلاثة أرباع قيمة العبد و مع المزامحة بين الديان و الموصى و الورثة هو بلوغ الموصى به سدس قيمة العبد و هذا التحديد فى الحقيقة إنما هو بلحاظ المزامحة بين الديان و الموصى و الورثة حينئذ تابعة للديان و إلا فمع مزامحتها استقلالاً مع الموصى إنما كان التحديد ببلوغ الموصى به ثلاثة أرباع قيمة العبد و قد استنبط شيخ مشايخنا العلامة الطهرانى (قدس سره) من التحديد فى هذا الباب أن الأمر فى الإرث كذلك فذكر أنه مع وفاء التركة بثلاثة أرباع قيمة العبد يعتق العبد قهرا على مولاه فى

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٢٩

فى معادل التركة و يسعى فى الربع الباقي لمولاه.

و هو محل نظر لأن المزامحة فى مسألة الوصية إنما هى بين مولى العبد الذى أوصى بعتقه المقتضى لنفوذ ما أوصى به بحق مولويته و ورثة المولى التى لا- تنفذ الوصية فى ثلثى التركة إلا- بإجازتهم و إمضائهم و المزامحة فى باب الإرث غير متحققة إذ لم يعلم من الروايات أن العبد يستحق على مولاه الانعتاق عليه قهرا مع عدم وفاء التركة بثمن رقبته حتى يزاحم حق المولوية المتعلق برقبته. و الحاصل أن لكل من المولى و وارثه حقا فى صورة الوصية فيتزاحمان و يتقدم حق الأول على الثانى إذا بلغ حقه ثلاثة أرباع قيمة

العبد و لا- يتقدم حق الثاني و أما فى مورد الإرث فلم يعلم استحقاق العبد انعقاه على المولى مع عدم وفاء التركة بثمان رقبته حتى يزاحم حق المولى إذ الرقية مانعة عن رجوع التركة إليه و ارتفاع المانع فى غير صورة وفاء التركة بثمان رقبته غير معلوم. و من غرائب الأوهام ما ذكره بعض الأفاضل من المعاصرين (قدس سره) من رجوع الحدين إلى حد واحد فقال فى تقريب ما ذكره ما محصله: إن الميزان فى نفوذ الوصية و سرايتها إلى ما زاد عن الثلث هو السدس فإن زاحمت الورثة فى سدس حقهم صحت الوصية و نفذت و إن زاحمت الزائد عن سدس حقهم بطلت فإن كانت المزاحمة مع الورثة فقط لا تصح الوصية إلا إذا بلغ الثلث الموصى به ثلاثة أرباع قيمة العبد لأن الربع الباقي حينئذ مطابق لسدس سهم الورثة و إن شئت توضيح ذلك فافرض قيمة العبد اثني عشر درهما فإذا بلغ ثلث التركة تسعة دراهم و هو ثلاثة أرباع قيمة العبد يكون ثلثاها ثمانية عشر درهما و نسبة ربع قيمة العبد و هو ثلاثة دراهم إلى ثمانية عشر نسبة السدس فتصح الوصية حينئذ و إن لم يبلغ الثلث ثلاثة أرباع قيمة العبد لا تصح الوصى لثبوت المزاحمة حينئذ فى الزائد عن سدس سهم الورثة. هذا إذا لم يكن على الموصى دين.

و أما إذا كان عليه دين فإن كان الثلث الموصى به بالغاً سدس قيمة العبد تصح الوصية حينئذ لأجل أن المزاحمة حينئذ إنما تقع فى السدس أيضا و إن شئت

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٣٠

توضيحه بمثال لا يوجد فيه كسر فى الأنصاب فافرض قيمة العبد اثنين و تسعين درهما فثلث العبد كله مطابق لأربعة و عشرين درهما و لا تنفذ الوصية إلا فى نصفه و هو سدس العبد لوجود الدين المحيط بنصف قيمة العبد فيبقى نصف الثلث المطابق لاثني عشر درهما غير نافذ فيه الوصية و نسبته إلى سهم الغرماء البالغ ستة و ثلاثين فى المثل نسبة الثلث كما أن نسبته إلى سهم الورثة لو لا الوصية كذلك فينتصف بينهما و تصح الوصية فيه لأن مزاحمة الموصى حينئذ مع كل من الغرماء و الورثة بمقدار سدس حقهم انتهى ملخص ما أفاده.

و هو واضح الفساد من وجوه عديدة:

الأول: أنه إن كان المقصود من السدس الذى أدار صحة الوصية و انعقاد العبد مداره وجودا و عدما هو الزائد عن الثلث الذى صار يتبع الثلث معتقا على الورثة فهو إنما يتم فى الصورة الأولى.

و أما الصورة الثانية: فالذى صار يتبع الثلث فيها معتقا هو تام حق الغرماء و سهم الورثة لا السدس من حقهما و توهم أن الذى صار معتقا يتبع الثلث إنما هو سدس حق كل منهما ثم يسرى العتق إلى البقية فى غاية الغرابة لأن العتق التبعية إنما هو العتق بالسراية و لا معنى لجعلهما مختلفين مترتبا أحدهما على الآخر بل ما ذكره مناف لصريح الروايات من استسعاء العبد فى خمسة أسداسه إذا ملك سدسه بالوصية.

و الثانى: أن الزائد عن الثلث فى الصورة الأولى إنما يكون سدسا للثلاثين اللذين هما سهم الورثة و فى الصورة الثانية لا يكون سدسا للثلاثين بل ربعا لهما و إنما يكون سدسا بالنسبة إلى تمام التركة الذى هو سهم الورثة لو لا الوصية فلا يلتزمان.

و الثالث: أن السدس فى الصورة الأولى هو ما زاد عن الثلث و فى الصورة الثانية هو خصوص ما انحط عن ثلث الأصل بواسطة الدين فكيف يلتزمان.

و بالجملة فما ذكره فى غاية الضعف و إن زعم أنه أتى بتحقيق المقام قد غفل عنه غيره.

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٣١

(فائدة ١٩) [لو أوصى بعتق رقبة بثمان معين فلم يجد به]

إشارة

قال المحقق (قدس سره " لو أوصى بعقب رقبه بثمن معين فلم يجد به لم يجب شراؤها و توقع وجودها بما عين له و لو وجدها بأقل اشتراها و أعتقها و دفع إليها ما بقى " انتهى .

و الظاهر أن مستند الحكم موثق سماعه قال:

" سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أوصى أن يعتق عنه نسمة من ثلثه بخمسمائة درهم فاشترى الوصى بأقل من خمسمائة درهم و فضلت فضله فما ترى في الفضلة؟ قال: تدفع إلى النسمة من قبل أن تعتق ثم تعتق عن الميت. "

و في الجواهر بعد ذكر الرواية قال: " و هي محمولة على صورة تعذر الموصى به و لو بقرينه حمل فعل المسلم على الوجه الصحيح فلا يكون ترك الاستفصال فيه دليلا على العموم و مع التسليم يخص بظاهر اتفاق الأصحاب على عدم الجواز إلا مع التعذر ترجيحاً للعموم من بدله عليه و سماعه و إن كان واقفياً إلا أنه ثقة فيكون الخبر من الموثق الذي قد فرغنا من إثبات حجته في الأصول على أنه منجبر بالشهرة أو عدم الخلاف.

و لعل في قوله (عليه السلام) من قبل أن تعتق إشارة إلى ما ذكرناه من قرب ذلك إلى الموصى به باعتبار صيرورة دفع بقية المال إليها بمنزلة شرائها بالثمن المعين فتأمل جيداً.

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٣٢

أقول: موثق سماعه صريح في تقديم دفع ما بقى على العتق و مجرد احتمال أن يكون دفعه إلى المعتق من باب صرفه في وجه البر و لا يتفاوت الأمر حينئذ بتقديم الدفع أو العتق لا يجوز القول بجواز تأخير الدفع عن العتق و إلا لجاز دفعه إلى غيره من المستحقين إذ لا ينحصر وجه البر فيه.

و التحقيق أنه يجب تقديم دفع الباقي على العتق لصدق صرف الموصى به في العتق حينئذ دون ما إذا تقدم العتق عليه. و توضيح ذلك يتوقف على تقديم مقدمه و هي أن الإنسان في حد نفسه قابل للتملك و الرقية لا توجب إلا الحجر و عدم الاستقلال بل لا تمنع من حصول الاستقلال في بعض الأموال و في بعض الصور كما سيظهر لك إن شاء الله تعالى و هذا المعنى مع وضوحه في حد نفسه قد دلت عليه روايات أهل بيت العصمة سلام الله عليهم أجمعين و من جملتها الروايات الواردة في عتق العبد و بيعه. ففي صحيح زرارة عن مولانا الباقر (عليه السلام) في طريق و عنه و عن مولانا الصادق عليهما السلام في طريق آخر و عن أحدهما في طريق ثالث

"سأله عن رجل أعتق عبد لله و للعبد مال لمن المال؟ فقال: إن كان يعلم أن له مالا تبعه ماله و إلا فهو للعتق."

و موثقه الآخر عن أبي عبد الله (عليه السلام)

"إذا كاتب الرجل مملوكه أو أعتقه و هو يعلم أن له مالا و لم يكن السيد استثنى المال حين أعتقه فهو للعبد."

و نحوه الموثق الآخر.

و في حسنة زرارة

"قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): الرجل يشتري المملوك و له مال لمن ماله؟ قال: إن كان علم البائع أن له مالا فهو للمشتري و إن لم يكن علم فهو للبائع"

فإن التفصيل بين علم المولى بأن للعبد مالا و جهله به كاشف عما بيناه من ثبوت الملك للعبد و عدم استقلاله فيه إذ لو كان مال العبد مالكا للمولى كسائر أملاكه لرجع المال إلى المولى في صورة العلم و جهله به سواء استثناه أم لا- و لو استقل العبد فيه و لم يكن للمولى حق فيه لرجع ماله إلى نفسه علم المولى به أم لا- فالتفصيل دليل على أنه مالك لماله غير مستقل فيه يعنى أن المولى كما يملك رقبه العبد يملك جهاته و شؤنه فهو

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٣٣

غير مستقل في ماله حينئذ و محجور عليه لا كحجر الصغير.

فإن الولي إنما يتصرف في مال الصغير لمصلحته فهو كالوكيل من قبله.

و أما المولى فله التصرف في مال العبد لنفسه لا لمصلحة العبد.

و هذا معنى "العبد و ما في يده لمولاه" فإن علم المولى بأن للعبد مالا و أعتقه و لم يستثنه تبعه ماله و استقل فيه و إن لم يعلم بأن له مالا و أعتقه فللمولى أن يجعل ماله لنفسه لأن اختيار ماله كان بيده و لم يتحقق حينئذ ما يوجب سلب اختياره عنه لأن مباشرة عتقه مع عدم العلم بأن تحت يده مالا لا يوجب أن يتبعه ماله حتى يستقل فيه و هذا معنى أن ماله لمولاه حينئذ.

و من هنا تبين وجه التفصيل في البيع أيضا فإن علم المولى بأن له مالا و لم يستثنه إذا باعه تبعه ماله فيثبت الاختيار الذي كان لبائعه لمشتريه بمقتضى عبوديته له و إن لم يعلم بأن له مالا إذا باعه لم يتبعه ماله و لم ينقطع اختيار بائعه عن ماله حينئذ و يكون اختيار ماله بيد البائع حينئذ و هذا معنى أن ماله للبائع حينئذ.

و بما بيناه تبين اندفاع ما ذكر من أن التفصيل بين العلم و الجهل لا يوافق قواعد الملك و لا قواعد عدمه إذ على القول بعدم مالكية العبد لا وجه لانتقال المال إليه بالعتق و لا إلى المشتري بالبيع و على 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 و لا يتطرق فيه الانتقال بالعتق أو البيع إلى المعتق أو المشتري مع العلم بأن للعبد مالا و عدم استثنائه و لا يكون ثابتا له على وجه الاستقلال حتى لا يتطرق رجوعه إلى المولى بالعتق أو البيع مع الجهل بأن للعبد مالا بل يكون ثابتا له على وجه يكون للمولى تملكه لنفسه فعند العتق و البيع مع العلم بأن للعبد مالا و عدم استثنائه يتبعه ماله فيرجع إلى المعتق أو المشتري و مع الجهل به لا يتبع العتق و البيع فيرجع إلى مولاه يعنى له أن يملكه حينئذ كما كان له ذلك قبل العتق و البيع.

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٣٤

و قد 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 و لا سبيل إليه إلا بدفعه أولا إلى العبد المشتري أولا ثم عتقه إذ يستقل العبد فيه حينئذ يتبع العتق. و أما إذا أعتقه ثم دفع إليه الباقي فلا يكون الباقي حينئذ مصروفا في العتق بل إيصالا له إلى مصرف البر. و بهذا البيان ظهر أنه 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 أن مجرد دفع مال إلى العبد لا يوجب تنزيله بمنزلة ثمنه أو بعض ثمنه.

تنبيه:

مال العبد مع قطع النظر عن العوارض يكون بهذه المثابة و لذا ورد

"إن العبد و ما في يده لمولاه"

و قد يستقل فيه مع تمحصه في ثمن رقبته كالأموال التي اكتسبها مدة كتابته فإنها متمحصه في وفاء ثمن رقبته و ليس للمولى أخذها منه من غير احتسابها من أقساطه و ليس للمكاتب صرفها في وجه آخر و كالمال الموصى به من قبل مولاه إذا بلغ ثلاثة أرباع قيمة العبد أو سدسه كما عرفت و كالمال الراجع إليه إرثا مع انحصار الوارث فيه و وفائه بثمان رقبته فإنه يعتق على مولاه قهرا في معادل قيمته من تركته ثم يعطى الفاضل منها إن كان.

و قد يستقل فيه مع بقاءه على رقبته كأرش الجنائى و فاضل الضريبة في موثق إسحاق بن عمار

"قلت لأبى عبد الله (عليه السلام): ما تقول في رجل يهب لعبد ألف درهم أو أكثر فيقول: حللنى من ضربى إياك و من كل ما كان

منى إليك و مما أخفتك و أرهبتك و يحلله و يجعله فى حل رغبة فيما أعطاه ثم إن المولى بعد أن أصاب الدراهم التى أعطاه فى موضع وضعها فيه العبد فأخذها السيد حلال هى له؟ قال: فقال: لا تحل له لأنه افتدى بها نفسه من العبد مخافة العقوبة و القصاص يوم القيامة، قال: فقلت له: فعلى العبد أن يزكيها إذا حال عليها الحول؟ قال: لا إلا أن يعمل له فيها و لا يعطى من الزكاة شيئاً."

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٣٥

و فى صحيح عمر بن يزيد

"سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل أراد أن يعتق مملوكا له و قد كان مولاه يأخذ ضريبه ضربها عليه فى كل سنة و رضى بذلك المولى فأصاب المملوك فى تجارته مالا سوى ما كان يأخذ مولاه من ضريبه قال: فقال: إذا أدى إلى سيده ما كان فرض عليه فما اكتسب بعد الفريضة فهو للمملوك.

ثم قال أبو عبد الله (عليه السلام) أليس قد فرض الله تعالى على العباد فرائض فإذا أدوها إليه لم يسألهم عما سواها؟ قلت: فللمملوك أن يتصدق مما اكتسب و يعتق بعد الفريضة التى كان يؤديها إلى سيده؟ قال: نعم و أجر ذلك له.

قلت: فإن أعتق مملوكا مما اكتسب سوى الفريضة لمن يكون و لاء العتق؟ قال: فقال: يذهب فيتولى إلى من أحب فإذا ضمن جريرته و عقله كان مولاه و وارثه.

قلت: أليس قال رسول الله صلى الله عليه و آله الولاء لمن أعتق؟ قال: فقال: هذا سائبة لا يكون ولاؤه لعبد مثله.

قلت: فإن ضمن العبد الذى أعتقه جريرته و حدثه أ يلزمه ذلك و يكون مولاه و يرثه؟ قال: فقال: لا يجوز ذلك و لا يرث عبد حرا."

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٣٦

(فائدة ٢٠) [لو شهد اثنان أنه قتل و آخران على غيره أنه قتله]

قال المحقق (قدس سره) فى الشرائع فى كتاب القصاص: الخامسة "لو شهد اثنان أنه قتل و آخران على غيره أنه قتله سقط القصاص و وجبت الديه عليهما نصفين و لو كان خطأ كانت الديه على عاقلتهما و لعله احتياط فى عصمه الدم لما عرض من الشبهة بتصادم البيتين و يحتمل هذا وجه آخر و هو تخير الولي فى تصديق أيهما شاء كما لو أقر اثنان كل واحد منهما بقتله منفردا و الأول أولى." و فى المسالك "القول بسقوط القود فى العمد و ثبوت الديه عليهما فى العمد و شبهه و على العاقله فى الخطاء للشيخين و جماعة منهم العلامة محتجا على الأول بأنها بيتان تصادما و ليس قبول إحداهما فى نظر الشارع أولى من قبول الأخرى و لا يمكن العمل بهما لاستلزامه وجوب قتل الشخصين معا و هو باطل إجماعا و لا العمل بإحداهما دون الأخرى فلعدم الأولوية فلم يبق إلا سقوطهما بالنسبة إلى القود لأنه تهجم على الدماء المحقونة فى نظر الشارع بغير سبب معلوم و لا مظنون إذ كل من الشهادتين يكذب الأخرى و لأن القتل حد يسقط بالشبهة.

و أما الثانى و هو ثبوت الديه عليهما فلثلا يطل دم امرء مسلم و قد ثبت أن قاتله أحدهما و جهل عينه فيجب عليهما لانتفاء المرجح و

الوجه الآخر الذى ذكره المصنف مذهب ابن إدريس محتجا عليه بقوله تعالى فقد جعلنا لوليه سلطانا و نفى القتل عنهما

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٣٧

ينافى إثبات السلطان و إن البينة ناهضة على كل منهما بوجوب القود فلا وجه لسقوطه و بأنا قد أجمعنا على انه لو شهد اثنان على واحد بأنه القاتل فأقر آخر بالقتل يتخير الولي فى التصديق و الإقرار كالبينة فى حق الأدمى. و أوجب بان الآية تدل على إثبات السلطان للولي مع علم القاتل لا مطلقا و هو منتف هنا و البينة انما تنهض مع عدم المعارض و هو موجود و الإجماع على المسألة المبني عليها ممنوع. "الى ان قال "و للمصنف فى النكت تفصيل حسن و هو أن الأولياء إما أن يدعوا القتل على أحدهما أو يقولوا لا نعلم فإن كان الأول قتلوه لقيام البينة بالدعوى و تهدر الأخرى و إن كان الثانى فالبيتان 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. و اعلم أن مقتضى عبارة الشيخين في الكتابين يدل على أن بالحكم الأول رواية و به صرح العلامة في النهاية و لم نقف عليها فوجب الرجوع إلى القواعد الكلية في الباب "انتهى".

أقول: مقتضى الرجوع إلى القواعد الكلية المطردة في جميع الأبواب سقوط القصاص و الدية معا لأنهما فرع ثبوت القتل و البيتان إذا تعارضتا و تكافأتا تساقطتا عن التأثير لأن تأثيرهما معا اجتماع للضدين و تأثير إحداهما بعينها ترجيح بلا مرجح و تأثير إحداهما لا بعينها تأثير للشيء قبل وجوده لأن الشيء قبل تعينه واقعا مبهم و الشيء ما لم يتشخص لم يوجد كما أنه ما لم يوجد لم يتشخص فبطل القولان معا.

أما الأول فلرجوعه إلى ثبوت القتل بالبيتين و عدم ثبوته بهما و هو اجتماع للنقيضين و تعليل ثبوت الدية حينئذ بثبوت القتل على أحدهما و جهالته بعينه فيجب الدية عليهما لثلا يطل دم امرء مسلم في غير محله.

لأنه إن أريد بثبوت القتل على أحدهما مجهول العين ثبوته بالبيتين فقد عرفت

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٣٨

ما فيه من لزوم الترجيح بلا مرجح أو تأثير الشيء قبل وجوده.

و إن أريد بثبوت القتل على أحدهما ثبوته بالعلم الإجمالي المتولد من اجتماع البيتين المتعارضتين على واحد.

ففيه أولا إن تولد العلم الإجمالي من اجتماعهما ممنوع إذ كما علم عدم صدقهما معا يحتمل كذبهما معا.

و ثانيا أنه لا يوجب إلزامهما بالدية ضرورة أن مجرد علم صاحب الحق باشتغال ذمة زيد أو صاحبه بالحق لا يجوز استيفاء حقه منهما أو من أحدهما كما هو ظاهر بل لو فرض أن كلا- منهما يعلم بصدور القتل إما منه أو من صاحبه فكذلك لأن أحد طرفي العلم الإجمالي إذا خرج عن محل ابتلاء العالم به لا يؤثر العلم شيئا و عدم طل دم امرء مسلم لا يوجب الحكم بأخذ الدية ممن لا يثبت عليه القتل فيؤخذ الدية حينئذ من بيت المال إلا أن يدل دليل شرعي على خلافه.

و أما الثاني فلأن الحكم بتخير الولي في تصديق أيهما شاء فرع ثبوت تأثير البيتين و قد عرفت عدم تطرق التأثير فيهما أو في أحدهما حينئذ و تنظيره بالإقرارين المتعارضين في غير محله لأن الإقرار فيه جنبان جنبه السببية و الموضوعية و جنبه الطريقية و العمدة فيه الجنبه الأولى و لذا ينفذ إقرار العقلاء على أنفسهم مطلقا و لا يعتبر في نفوذه الوثوق بصدق المقر فإذا أقر شخصان كل واحد بالقتل منفردا عن الآخر يلزمان بحكم القتل فيتخير الولي في التصديق.

و من هنا ظهر سر تخير الولي في التصديق إذا أقر واحد بالقتل منفردا و قامت البينة على صدوره من آخر كذلك كما وردت به الرواية إذا البينة إنما تعارضها بينه أخرى و أما الإقرار الذي ينفذ على المقر و يلزم به من جهة الموضوعية و السببية لا من جهة الطريقية فلا يعارض البينة التي هي طريق محض فيتخير الولي في تصديق أيهما شاء فإن قلت: لا نسلم أن الإقرار سبب و موضوع لأنه إخبار عن نفسه و الخبر مطلقا يكون طريقا محضا سواء كان إخبارا عما يرجع إلى غيره أو إلى نفسه لنفسه أو على

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٣٩

نفسه و لو سلمنا فمجرد كونه موضوعا لا- طريقا لا- يوجب تطرق التخيير فيه لأن مقتضيين إذا اجتمعا على محل واحد سواء كانا موضوعين أم طريقين إن لم يتنافيا و تطرق تعدد الأثر في المحل أثر كل واحد منهما أثره و إلا فإن تقارنا اشتركا في التأثير و إن تعاقبا فالأثر للمتقدم إلا- أن يقبل المحل اشتداد الأثر فيؤثران و إن تنافيا و تقارنا تعارضا و تساقطا إن لم يكن أحدهما أقوى و إلا فالأثر للأقوى و إن تعاقبا فالأثر للمتقدم و على كل تقدير لا مجال لتطرق التخيير فيهما.

قلت: نعم الإقرار إخبار على نفسه و الخبر طريق إلى المخبر به و كاشف عنه و لكن الأثر في المقام و هو نفوذه عليه و التزامه بما أقر به إنما هو من آثار إخباره على نفسه لا- المخبر به بخلاف البينة فإن الأثر إنما يترتب على ثبوت مضمونها بها فيكون طريقا محضا

فبالإقرار يلتزم المقر بما أقر به فيلزم به وبالبينة يثبت المشهود به فيلزم المشهود عليه به ولا يعقل ثبوت القتل انفراد الكل منهما فتعارض البيتان حينئذ و تتساقطان مع تكافئهما.

و أما الالتزام الذي هو أثر الإقرار فلا ينافي تعدده مع وحدة الملتزم به كما لا ينافي تعدد الضمان مع وحدة المضمون في تعاقب الأيدي المغصوبة على عين واحدة فلا يتعارض الإقراران حينئذ و كما أن أثر تعدد الضمان مع وحدة المضمون تخير المضمون له في الرجوع على كل واحد فكذا في المقام «١».

فإن قلت: مقتضى ما ذكرت عدم تطرق التخيير في المتعارضين مطلقا و مع تكافئهما يتساقطان مع أنا نرى أن أثر التعارض في بعض الموارد هو التخيير كالخبرين المتعارضين و الواجبين المتزاحمين و المجتهدين المتساويين فإن الحكم في جميع الصور المذكورة هو التخيير.

(١) و لا ينافي ما بيناه أن ترتب الضمان على اليد و تعدده بتعدد الأيدي حكم واقعي و ترتب الالتزام على الإقرار و تعدده بتعدد الإقرار حكم ظاهري كما هو ظاهر (منه).

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٤٠

قلت: أما الخبران المتعارضان فمقتضى القاعدة هو سقوطهما كما هو الشأن في سائر الموارد و التخيير الذي ورد فيهما إن كان المراد به التخيير الظاهري فهو خارج عن مقتضى القاعدة بالدليل الشرعي.

و إن 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.

و أما الواجبان المتزاحمان لضيق الوقت عن امثالهما فهما خارجان عن الموضوع أيضا لأن التعارض إنما هو بين الأسباب لتنافي مسيبتها و المسيبان و هما الواجبان ثابتان حينئذ في مرحلتى التحقق و التعلق و إنما يتزاحمان في المرحلة الثالثة و هي مرحلة تنجز الحكم فلا يتنجز أحدهما بعينه مع عدم أهميته أحدهما فيتخير المكلف في مرحلة الامتثال إذ العذر إنما هو عن الجمع بينهما فلا عذر له في تركهما و هكذا الحال في المجتهدين المتساويين إذ يجب التقليد على العامي و لو على سبيل التخيير بينه و بين الاحتياط مع تمكنه منه فإن اتحد المجتهد فهو و إن تعدد و لم 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 و لا تقليدهما معا للتنافي بين أقوالهما فيتعين عليه الرجوع إلى أحدهما على سبيل التخيير.

و الحاصل أن الحكم في هاتين الصورتين ثابت و إنما وقع التزاحم بين الحكمين في الأثر المترتب عليهما و حيث لا يمكن الجمع بينهما يتخير في الامتثال بخلاف المتعارضين فإنهما لتعارضهما و تكافئهما يسقطان عن التأثير فلا يثبت الحكم رأسا كما عرفت.

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٤١

(فائدة ٢١) [الشك بين صلاة الظهر و العصر]

لو كان المصلي في صلاة العصر مثلا و علم بنقص ركعة من إحدى صلاتيه فشك في أنه هل سلم الظهر على أربع فيكون في ثالثة العصر أو على ثلاث فيكون في رابعة العصر فهل له سبيل إلى تصحيحهما أو تصحيح أحدهما.

التحقيق أنه لا سبيل إلى تصحيحهما معا لأن العلم بنقص ركعة من إحدى صلاتيه يوجب اشتغال ذمته بإتيان هذه الركعة المرددة بين كونها من الظهر أو من العصر و لا سبيل إلى إتيانها موصولة و لا مفصولة إذ لو أتى بها موصولة لم تحتسب من الظهر فلا تكون جابرة لما فات عنها و لاحتمل زيادتها خامسة في العصر فتكون مخلة لا جابرة إذ الإتيان بركعة يحتمل زيادتها في الصلاة مخلة عند الشارع و

إلا- لم يكن حاجة إلى البناء على الأ-كثر و التحلل بالتسليم و الجبر بصلاة الاحتياط في مواضعه و لو أتى بها مفصولاً بعد التحلل بالتسليم لم يعلم احتسابها من الظهر و لا من العصر أما من الظهر فللفصل بالعصر و أما من العصر فلعدم الأمر بالتحلل بالتسليم حينئذ حتى يصح عصره و يجبر منها بصلاة الاحتياط لأن جواز التحلل إنما هو في مورد الشك الخالص.

و أما مع العلم الإجمالي باشتغال ذمته بركعة مرددة فلم يرد جواز التسليم على ما بيده و صحة صلاته حينئذ نعم له سبيل إلى تصحيح صلاة الظهر بعدوله من العصر إليها و التسليم على ما بيده فتصح له صلاة ظهر تامة أما السابقة و إما اللاحقة و علمه بنقص

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٤٢

إحداهما لا يؤثر في شيء لأن الأمر إنما هو بظهر واحدة و قد صحت له ظهر واحدة فإن قلت: إنما يصح العدول من صلاة صحيحة إلى فائتة قبلها و أما إذا لم تكن صحيحة مع قطع النظر عن العدول و أريد تصحيحها بالعدول فلا يعقل الاجتزاء بها عن المعدول إليها لأن صحة الصلاة حينئذ فرع العدول المتوقع على صحتها.

قلت: إنما لا يجوز العدول عن صلاة مستقرة في البطلان لوقوع خلل فيها إما بزيادة ركن أو نقصه بحيث لا سبيل له إلى تداركه.

و أما إذا لم تستقر في البطلان و يكون الحكم به حينئذ من جهة عدم سبيل له إلى الإتيان بما يجب عليه في هذه الحالة مع بقاءه على النية الأولى فلا مانع حينئذ من تحصيل طريق للصحة و لو بالعدول بل هذا احتيال من المصلي لصحة صلاته المعدود من فقهه و قد حكم السيد الطباطبائي (قدس سره) ببطلان الصلاتين و وجوب استينافهما معللاً بعدم إمكان أعمال قاعدة الفراغ مع قاعدة البناء على الأكثر حينئذ لأن مقتضى قاعدة الفراغ كون الظهر تامة و ما بيده ثالثة و مقتضى البناء على الأكثر كون ما بيده رابعة و كون الظهر ناقصة فيجب إعادة الصلاتين لعدم الترجيح في أعمال إحدى القاعدتين فتسقطان.

أقول: و هذا التعليل عليل جداً إذ لو قلنا بأن الأصول لا تجرى في أطراف العلم من جهة أن مقتضى تنجيز العلم الإجمالي كون أطرافها محكومة بحكم العلم فيجب فيها الاحتياط كما هو التحقيق و أوضحنا الكلام فيه في محله بما لا- مزيد عليه فلا- مجال لتعارض القاعدتين و تساقطهما ضرورة أن تعارضهما فرع جريانها و إن قلنا بجريان الأصول في أطرافها و تساقطها عن الأثر لمعارضتها بمثلها فاللازم حينئذ الحكم بجريانها في المقام و ترتيب الأثر عليهما لعدم التعارض بينهما.

و ما ذكره من وقوع التعارض بينهما باعتبار استلزام كل منهما نفى الآخر فاسد من وجهين

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٤٣

الأول: أن اللوازم العقلية و العادية لا تثبت بالأصول حتى يتعارض القاعدتان باعتبار لازمهما و تفكيك المتلازمين شائع في الأصول فإن مؤداها إنما هي وظائف المكلف في مرحلة العمل لا ثبوت الواقع و لو تنزيلاً حتى تثبت بها اللوازم فيقتصر في العمل على نفس مؤداها و قد نبه عليه الأصحاب (قدس سرهم) في مواضع كثيرة.

منها: ما لو شك المصلي بعد صلاة الظهر مثلاً في أنه تطهر لصلاته أم غفل عنها فحكموا بأنه متطهر بالنسبة إلى صلاة الظهر لقاعدة الفراغ و محدث يجب عليه التطهير بالنسبة إلى صلاة العصر لاستصحاب الحدث مع أن الجمع بين الحكمين مع عدم تخلل الحدث جمع بين الضدين بالنظر إلى الواقع.

و منها: ما لو شك بعد الفراغ عن الوضوء في تطهير أعضائه فحكموا بصحة الوضوء و نجاسة الأعضاء عملاً بقاعدة الفراغ في الأولى و بالاستصحاب في الثانية مع استحالة اجتماعهما في الواقع.

و منها: ما لو تطهر بماء مردد بين كونه بولاً- أو ماء فحكموا ببقاء الحدث و طهارة الأعضاء عملاً بالاستصحاب في كل منهما مع استحالة اجتماعهما واقعا إلى غير ذلك من الموارد التي لا تخفى على المتتبع.

و الثاني أنه لا تنافي بين القاعدتين حتى باعتبار لازمهما إذ مرجع البناء على الأكثر إلى المعاملة مع المشكوك معاملة الأكثر في جواز التسليم عليه و الإتيان بالمحلل لا- المعاملة معاملة التمام و الاجتزاء به و إلا لم يجب الاحتياط بما هو جابر للفائت فمرجع البناء على

الأكثر مع وجوب الاحتياط إلى البناء على الأقل و التسليم عليه و الإتيان بالركعة الأخرى مفصولة لا موصولة دفعا لتطرق الزيادة في الصلاة محسوبة مع فصلها مقام الموصولة حينئذ و إلا لم تكن احتياط فبناء العصر على الأكثر الرجوع إلى البناء على الأقل لا ينافى مع بناء الظهر على التمام المجترى به كما هو ظاهر.

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٤٤

و الحاصل أنه لا مانع من إعمال القاعدتين من جهة التعارض و التدافع بعد فرض تحقق المجرى لهما هذا مع أنه لو سلمنا التعارض لا نسلم تساقطهما في المقام لوجود المرجح فإن قاعدة الفراغ أصل برزخى فيه جهة كشف في الجملة حتى توهم أنه أماره و أما البناء على الأكثر فهو أصل ساذج لا كشف فيه أصلا كما هو ظاهر فيتقدم عليه قاعدة الفراغ.

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٤٥

(فائدة ٢٢) [في الشك قبل السلام من العصر بعد العلم بأنه صلى الظهرين]

لو شك المصلى 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 ثالثة العصر فقد حكم السيد الطباطبائي قدس سره أيضا ببطانتهما معللا بأنه لا وجه لإعمال قاعدة الشك بين الثلاث و الأربع في العصر لأنه إن صلى الظهر أربعاً فعصره أيضا أربعاً فلا محل لصلاة الاحتياط و إن صلى الظهر خمسا فلا مجال للبناء على الأربع في العصر و صلاة الاحتياط فيتدافع القاعدتان أى قاعدة الفراغ و قاعدة البناء على الأكثر فتتساقتان فيجب على المصلى إعادتهما نعم لو عدل بالعصر إلى الظهر و أتى بركة أخرى و أتمها يحصل له العلم بتحقيق ظهر صحيحه مرددة بين الأولى و الثانية.

و التحقيق أنه تصح الصلاتان حينئذ لعدم العلم بزيادة ركعة أو نقصها حينئذ فلا مانع من إعمال القاعدتين فيحكم بصحة الظهر لقاعدة الفراغ و بالبناء على الأكثر و الإتيان بركة الاحتياط جبرا للفئات المحتملة.

و ما ذكره من أن الحكم بصحة الظهر لقاعدة الفراغ يستلزم الحكم بكون العصر أربعاً من دون حاجه إلى الجابر و هو 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 و الحكم ببطان الصلاتين فلا وجه للتفصيل بين المسألتين من جواز العدول في هذه المسألة و الحكم بصحة الظهر فيها دون الأولى.

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٤٦

(فائدة ٢٣) [اعلم أن من شأن شرائط الوجوب تعلقاً أو تنجزاً عدم وجوب تحصيلها ابتداءً و لا استدامةً]

و لذا لا يجب على مسافر شهر رمضان الحضور و لا على حاضره استدامة بل يجوز له إنشاء السفر بعد دخوله في الصوم و الإفطار بعد خروجه عن حد الترخص.

و من المعلوم أنه حكم مطلق شرائط الوجوب و لا- يعقل فيه الاختصاص و مقتضاه جواز السفر بعد الزوال يوم الجمعة قبل إدراك صلاتها من المكلف بها لأن الحضور من شرائط وجوبها لا صحتها و لذا لا يجب على المسافر الحضور فيها و تنعقد منه كذلك فالقول بحرمة السفر حينئذ و تعليلها باستقرار الوجوب بحصول الشرط عليل لأن مقتضى شرطية الحضور للوجوب عدم وجوب استدامته و عدم استقرار الوجوب بمجرد حصوله.

فإن قلت: يمكن أن يقال: حدوث الحضور شرط لا وجوده فيستقر الوجوب بمجرد حصوله و يجب عليه استدامته.

قلت: أولاً- لا- دليل على ما ذكرت، و ثانياً أنه لا يوجب وجوب الاستدامة بل يحرم السفر حينئذ لمن لم يتمكن من إقامتها فيه مع أن

الأكثر حكماً بإطلاق التحريم إطلاقاً و نصاً.

و بيان أوضح إن كان السفر مانعاً عن وجوبها دفعا و رفعا كما هو الحال فيه بالنسبة إلى صوم شهر رمضان فاللازم جواز السفر بعد الزوال مطلقاً لعدم حرمة إيجاد الرفع كالدافع و إن

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٤٧

كان مانعاً عنه دفعا لا- رفعا فاللازم جوازه في صورة التمكن من إقامتها فيه مع أن مرجع التحريم في صورة عدم التمكن منها إلى تحريم تفويت الواجب الراجع إلى تنجزه و تحتم امثاله فلا- تحريم في البين أصلاً و توهم أن تجوز السفر على تقدير تمكنه من إقامتها فيه دورى يتأدى وجوده إلى عدمه حيث إن جواز السفر سبب لسقوط وجوب الجمعة عنه في غير محله لأن تعليق الجواز على تقدير التمكن مبنى على عدم كونه رافعا فلا يوجب سقوط الجمعة حينئذ حتى يتأدى وجوده إلى عدمه.

و يرد ما ذكرناه فيما حكموا به من تعيين صرف ما يستطيع به في نفقة الحج عند سير الوفد و حرمة بذله في نفقة النكاح و غيرها من الوجوه المحللة له لو لا الحج.

و يمكن دفعه بجعل حدوث الاستطاعة شرطاً لوجوب الحج و لكن يلزم حينئذ استقرار وجوبه مع زوالها قبل إدراك المناسك في العام الأول.

و التحقيق في حل الإشكال أن يقال إن الاستطاعة لا تزول بصرف المال في غير نفقة الحج اختياراً توضيحه أن الاستطاعة هي المرتبة التامة من القدرة المتقابلة مع العجز تقابل التناقض و من المعلوم أن ارتفاع أحد النقيضين لا يكون إلا بوجود الآخر فارتفاع القدرة التامة إنما يكون بتحقيق خلافها و هو المرتبة الخاصة من العجز المنافي للاختيار ضرورة عدم مجامعة أحدهما مع الآخر و لا يزول الاختيار بالامتناع المستند إليه.

و قد اشتهر اشتهاار الضروريات أن "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 المستطاع ماله في غير نفقة الحج باختياره لا- يوجب زوال استطاعته و قدرته عليه حتى يوجب عدم التنجز أو عدم التعلق بخلاف السفر فإنه فعل اختياري و هو بوصف أنه اختياري مانع عن تنجز

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٤٨

وجوب الصوم و موجب لقصر الصلاة فلا- يكون وقوعه عن اختيار قادحاً في جواز الإفطار بل يتقوم حقيقة السفر بالاختيار و قصد المسافة فلا يعقل تقييده بعدم الاختيار.

فإن قلت: كما أن وجوب الحج مشروط بالاستطاعة فكذلك مشروط بدخول وقته أيضاً إذ لا يعقل وجوب الشيء قبل دخول وقته و وجوب تحصيل مقدمات الوجود ابتداءً و استدامةً فرع وجوب ذهابها فلا يعقل وجوبها قبل وجوبه و مقتضاه جواز بذل ما يستطيع به في سائر النفقات قبل دخول وقت الحج و لو عند سير الوفد.

قلت: إنما يمتنع إيجاد الشيء قبل وقته، و أما إيجابه قبله فلا فإن الوقت كما يصلح أن يجعل سبباً للوجوب فقط كذلك يصلح أن يجعل ظرفاً للعمل كذلك بل هذا شأنه الأولى و قد يجتمع فيه الاعتباران و إذا اعتبر ظرفاً فقد تعتبر ظرفيته على وجه بحيث لا يكون مجال للعمل إلا فيه و قد تعتبر على وجه بحيث يمكن قضاء العمل في غيره لعذر أو مطلقاً فالظرفية قد تكون تامة و قد تكون ناقصة و أوقات الصلوات المكتوبة مما اجتمع فيها الاعتباران السببية و الظرفية الناقصة و لذا لا تجب قبل دخول أوقاتها و يصح قضاؤها بعد خروج أوقاتها.

و أما أوقات المناسك فإنما اعتبرت ظرفاً لها على وجه التمام و لم تعتبر سبباً لوجوبها و لذا يجب الحج على المستطاع قبل دخول وقته و لا يصح إيقاعه إلا في وقته.

فإن قلت: الاستطاعة و القدرة على إيجاد الواجب لا تتحقق إلا 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: إيجاد العمل في الوقت يتوقف على دخول الوقت و أما القدرة على إيجاده فيه فلا إذ كما لا يتوقف قدرة الشخص على إيجاد العمل في مكان مخصوص على كونه فيه فكذلك لا يتوقف قدرته على إيجاده في وقت مخصوص على دخوله و حلوله نعم لا مجال لإعمال قدرته قبل كونه في الوقت و المكان اللذين ضربا

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٤٩

ظرفين للعمل لا أنه غير قادر على إيجاد العمل فيهما قبل دخولهما.

فإن قلت: دخول الوقت لا يكون فعلا للمكلف و خارج عن تحت اختياره وجودا و عدما فلا يقدر على تحصيله فلا يكون إيجاد العمل فيه مقدورا إلا- بعد حصوله بخلاف كونه في مكان مخصوص فإنه تحت اختياره و قدرته فهو قادر على إيجاد العمل فيه بتحصيل الكون فيه.

قلت: خروجه عن اختياره مع وجوب حصوله في حكم وقوعه تحت اختياره و قدرته فلا يمنع تعلق القدرة بإيجاد العمل المقيد به قبل حصوله نعم لو جاز حصوله و عدمه لم يكن إيجاد العمل فيه مقدورا إلا بعد حصوله.

فإن قلت: لو تحققت الاستطاعة إلى الحج سبيلا- قبل دخول وقته و وجب قبله لكونه ظرفا له فقط لزم استقرار وجوبه مع زوال الاستطاعة قبل إدراك وقته و وجوب القضاء عن مات في العام الأول قبل حلول وقته.

قلت: استقرار الوجوب إنما هو بقاء الاستطاعة و استقرارها إلى الوقت المضروب للمناسك فلو زالت قبله يزول الوجوب و لا مجال لاستقراره فإن قلت: سبق الوجوب على الوقت غير مستقر إلا بإدراكه 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 أن يقال: الاستطاعة على العمل لا تتحقق في نظر العرف إلا عند وقت العمل أو وقت إيجاد مقدماته و أما قبله فلا تعد استطاعة في نظرهم و إن أبيت عن ذلك نقول: إن جواز بذل المال في غير نفقة الحج من الوجوه المحللة في عام الاستطاعة قبل سير الوفد توسعه من الشارع على المكلف كما أن اعتبار الاستطاعة التي هي المرتبة التامة من القدرة في مرحلة التنجيز أو التعلق كذلك و إلا فيقتضى الميزان الاكتفاء بالقدرة المطلقة.

فإن قلت: لو لم تزل الاستطاعة مع صرف مؤنة الحج في سائر النفقات لعدم

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٥٠

ارتفاعها بالامتناع المستند إلى الاختيار لزم حصولها لمن تمكن من تحصيلها و أهمل ضرورة أن الامتناع بالاختيار كما لا يرفعها فكذلك لا يدفعها.

قلت: المقصود من بقائها حينئذ بقاؤها حكما لا تحقيقا بمعنى أن العجز الطارى المستند إلى اختياره في حكم العدم فلا يؤثر زوال أثرها لا أنها باقية تحقيقا فهي بعد حصولها لا تزول إلا بالعجز المستند إلى اختياره و أما مع عدم حصولها و إمكان تحصيلها فهي غير متحققة لا تحقيقا و لا حكما و إنما الثابت حينئذ القدرة المطلقة التي لا يترتب عليها أثر في المقام.

فإن قلت: لو لم تزل القدرة حكما بالامتناع المستند إلى اختياره لزم عدم الاكتفاء بالتيمم في صحة صلاته لمن إهراق ماء وضوئه أو غسله في الوقت باختياره و لم يتمكن من تحصيل الماء لأن بدلية التيمم عنهما إنما هي بعد العجز عنهما و هو في هذا الحال في حكم المتمكن.

قلت: حكم القدرة و التمكّن من التنجز و عدم العذر باق في المقام فإنه لا يكون معذورا في ترك الطهارة المائية حينئذ و الاكتفاء بالتيمم حينئذ إنما هو لترتبه على نفس العجز عن الطهارة المائية لا على حكمه من العذر عنها و العجز في حكم العدم بالنسبة إلى

حكمه من العذر لا مطلقا فلا ينافى جواز الاكتفاء بالتيمم المترتب على مجرد العجز عنهما و الوجه في بديهة التيمم عن الطهارة المائية عند الشارع فلو لم يجز التيمم حينئذ لمكان عدم عذره عن إراقة الماء لزم تقديم رعاية الطهارة المائية على إدراك الصلاة في الوقت. والحاصل أنه مع عدم وجود الماء في الوقت يدور الأمر بين فوت الوقت و فوت الطهارة المائية فإن كان رعاية الطهارة المائية أهم عند الشارع من الوقت لزم عدم شرع التيمم و الأمر 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 و لو مع عدم العذر و إلا لزم خلف الفرض.

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٥١

(فائدة ٢٤) [سؤال: قد ضرب الله الحق و الباطل في سورة الرعد بالماء المنزل من السماء]

و الزيد الرابي عليه و بالفلز الموقد عليه في النار و زبده فقال عز من قائل أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَهُ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلَهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَ الْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُتُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ.

و لا بد في المثال من الشباهة التامة الموجبة لبلاغته و كلما ازداد شباهة ازداد بلاغة.

و قد سمعت أن بعض مدعى العلم من النصارى أورد بأنه لا بلاغة في المثالين لفقد الشباهة التامة و إن المثال البليغ هو النور و الظلمة و المسئول منكم أن توضحو لنا وجه بلاغة المثالين كمال الإيضاح بحيث لم يبق مجال الريب للمرتابين هكذا صورة السؤال.

أقول: بعون الله تعالى و مشيته أنه قد شبه في الآية الكريمة كلمة الحق بالماء المنزل من السماء و كلمة الباطل بالزبد و القلوب بالأرض و في هذه المرحلة التشبيه بالماء و الزبد أبلغ من النور و الظلمة من جهات عديدة و هو يتوقف على بيان صفات الماء و شأن الزبد و موازتهما بصفات كلمة الحق و شأن كلمة الباطل.

فاعلم أن من صفات الماء التي يمتاز بها عن سائر الموجودات أن حياة كل

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٥٢

حيوان بالماء بل حياة كل ما فيه الروح النباتي من الأشجار و النباتات به بل حياة الأرض التي هي جماد أيضا به قال عز من قائل وَ أَحْيَيْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيْتًا وَ كَلِمَةُ الْحَقِّ حَيَاةٌ لِلْقُلُوبِ وَ إِنَّمَا تَحْيَى بِاسْتِيلاءِ كَلِمَةِ الْحَقِّ عَلَيْهَا كَمَا أَنَّهُ تَمُوتُ بِاسْتِيلاءِ كَلِمَةِ الْبَاطِلِ عَلَيْهَا وَ هَذَا مِنْ أَظْهَرِ صِفَاتِ كَلِمَةِ الْحَقِّ وَ يَكْفَى فِي بِلَاغَةِ التَّشْبِيهِ بِلِ كَمَالِ بِلَاغَتِهِ وَ جُودِ هَذِهِ الصِّفَةِ فِي الْمَاءِ وَ كَوْنِهَا مِنْ أَظْهَرِ صِفَاتِهِ. وَ هَذَا هُوَ الْوَجْهَ الْأَوَّلُ مِنَ الْوُجُوهِ الْمَوْجِبَةِ لِبِلَاغَةِ الْمَثَالِ بِلَاغَةً تَامَةً.

و الثاني: أن من صفات الماء التي يمتاز بها عن سائر الموجودات أيضا كونه موجبا للطهارة و النظافة من الأقدار و الأدناس و هذا أيضا من أظهر صفات كلمة الحق الموجبة لكمال البلاغة فإن استيلاء كلمة الحق على القلب يطهره من أرجاس الشبهات و أقدار العقائد الباطلة كما أن استيلاء كلمة الباطل عليه تدنسه بالأرجاس و الأقدار.

و الثالث: أن الماء المنزل من السماء الذي ضرب به المثل لا يكون إلا عذبا و الماء العذب أكمل من سائر المياه في الإحياء و التطهير. و الرابع: أن الماء المنزل من السماء يختص بكمال النفع و التركة من بين المياه العذبة كما لا يخفى فيؤكد بهما البلاغة و يشتد بهما الشباهة حتى يصح أن يقال كأنه هو.

و الخامس: أن الماء المنزل من السماء إنزاله بمشيئة الحق تعالى شأنه من جميع الوجوه إنزالا و زمانا و مكانا و مقدارا و لا يكون للخلق دخل فيه بوجه و أكد تعالى شأنه هذا الوجه بإتيان الفعل بصيغة المعلوم فنسب إنزاله إلى نفسه جلت آلاؤه و هذا أيضا من أظهر شباهات كلمة الحق به فإن الدين أصوله و فروعه مما لا تناله يد الخلق فليس لهم تحليل حلال و لا تحريم حرام و لا ترخيص من عند أنفسهم كما أنه لا سبيل و لا حيلة لهم في إنزال الماء من السماء.

و بهذا البيان تبين أن الآية الكريمة تدل على إبطال نصب الخلق خليفة لله تعالى

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٥٣

و لرسوله صلى الله عليه و آله ببيعتهم معه بالخلافه و الإمامه فكما لا ينزل الماء من السماء بمشيئه الخلق و اختيارهم فكذلك لا يصير شخص خليفة عن الرسول بانتخاب الأمة بل خليفة الرسول صلى الله عليه و آله من نصبه الله تعالى و انتخبه و اختاره و أنزل خلافته من سماء الوحي كيف و هو من أهم الأمور الدينيه.

و السادس: أنه تعالى شأنه أتى بماء منكر لا معرفا بلام الجنس تنبيها على أن المقصود فرد منه و هو النافع المبارك كما دل عليه قوله عز من قائل وَ أَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ مَعْبَرًا عَنْهُ وَ أتى بالنفع بصيغه المضارع مع أن مقتضى السياق الإتيان به بصيغه الماضى تنبيها على استمراره و عدم انقطاعه كما دل عليه الجزء و هو قوله عز و جل فَيَمُكُّهُ فِي الْأَرْضِ صَرِيحًا فدل على أن كلمه الحق لا انقطاع لها أبدا و لو استتر في الظاهر و غاب مركز دائرتها عن الأنظار و هذا أيضا من أقوى وجوه الشباهه و البلاغه.

و السابع: أن الماء المنزل من السماء إنزاله على جميع صنوف الأرض من الجبال و الأودية و البر و هكذا سواء فكذلك إنزال كلمه الحق على قلوب الناس سعيدهم و شقيهم سواء و هدايه الحق تعالى شأنه تعم جميع الخلق فمن تكبر و صار جبلا كأبى جهل و أضرابه ينحدر عنه الماء إلى الأودية التي تعيه فتسيل كل بقدره كسلمان و أبى ذر و مقداد و عمار رضى الله عنهم و أضرابهم و هذا أيضا من أقوى وجوه البلاغه.

و الثامن: أن الماء المنزل من السماء مع كمال لطافته في حد نفسه إذا ورد على الأرض تكدر بواسطة اختلاط الأجزاء الأرضيه معه فكذلك كلمه الحق مع كمال نورانيتها و ظهورها تتكدر في أنظار السفهاء من الناس بواسطة رسوخ العقائد الجاهليه الناشئه من هوى نفوسهم حتى أنهم تعجبوا من أظهر كلمات الحق و هى كلمه التوحيد فقالوا: أَ جَعَلَ الْأَلْهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجَابٌ. و هذا أيضا من أقوى وجوه البلاغه.

و التاسع: أن إنزال الماء من السماء على سبيل التدريج قطره قطره كما يكون

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٥٤

على وفق الحكمة و يكون الترييه به أكمل و أتم من نزول الماء دفعه على الأرض بل ربما يكون في نزوله دفعه ضرر فكذلك أنزلت كلمات الحق من سماء الوحي تدريجا حتى يكون نفعها أكمل و أثبت في القلوب و هذا أيضا من أقوى وجوه الشباهه.

و العاشر: أنه كما يكون الماء المنزل من السماء أكمل نفعا و أبرك من مياه الأنهار و العيون و القنوات التي استخراجها الخلق حيث لا ينتفع بها إلا- أصول الأشجار و النبات و أما الماء المنزل من السماء فينتفع به من جميع الوجوه فيصفي به الهواء و يرفع به الغبار عن الأوراق و ينتفع به أصول النبات كما ينتفع باللبن من ثدى أمه فكذلك كلمه الحق بمنزلته لا بمنزله ماء النهر و العين و القناة فهى نافعه للناس من جميع الوجوه و لا يمتص بوجه واحد فهو تنبيه على أن كلمه الحق المنزله من السماء تحتوى على كمال الحكمة فهى من القرن إلى القدم نافعه فوجب على العاقل أن يتبعها و يعرض عما استخراجها الخلق بأنظارهم القاصره.

و الحادى عشر: أنه كما جاء الزبد من قبل السيل و لولاه لم يظهر زبد فكذلك ظهرت الدعاوى الباطله بعد كلمه الحق و لو لا طلوع كلمه الحق لم يعارض أهل الباطل مع أهل الحق إذ بعد بعث الأنبياء سلام الله عليهم لدعوة الخلق إلى الحق و أمرهم بعباده الخالق تعالى شأنه و تصديق الرسل و الاعتراف بولاية أولى الأمر من قبله تعالى شأنه و إطاعتهم ظهرت سائر الأشقياء من الناس فاستكبوا عن أن يتذللوا و ينقادوا للحق فمنهم من ادعى الألوهيه كنمرود و فرعون و أضرابهما و منهم من ادعى الرساله كسجاح و مسيلمه و أمثالهما و منهم من ادعى ولاية الأمر و الخلافه عن الرسول صلى الله عليه و آله من غير استحقاق كأبى بكر و عمر و عثمان و أضرابهم.

و هكذا إلى آخر طبقات أهل الضلال و كما أن الزبد يذهب جفاء و لا يبقى فكذلك كلمه الباطل لا تدوم و تذهب هباء و لعله [لذا]

صيغ كلامه تعالى شأنه على وجه اللف و النشر المشوش تنبيها على أن الابتداء من كلمة الحق و العود إليها و أما الباطل فيظهر في البين و يذهب و قد ورد أن للحق دولة و للباطل جولة.

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٥٥

و الثاني عشر: أن الزبد كما يربى فوق الماء بواسطة خفته فكذلك كلمة الباطل لموافقته هوى الناس معها يكون فوق كلمة الحق في الظاهر و يكون اتباع كلمة الباطل أكثر من اتباع كلمة الحق فإن الحق ثقيل و الباطل خفيف و لذا يكون أهل الحق أقل قال عز من قائل وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ.

و الثالث عشر: أنه كما يكون للزبد جلوة في الظاهر بحيث يزعم الجاهل الغافل أنه أحسن و أنفع من الماء فكذلك كلمة الباطل له جلوة في الظاهر عند السفهاء من الناس الذين لا يتدبرون الآيات المحكمات.

و الرابع عشر: أنه كما يكون الزبد شبيها بالماء بحيث يشته أمره على الغافل و يزعم أنه ماء حقيقة فكذلك كلمة الباطل غالبا تشبه كلمة الحق بحيث تشته أمرها على الغافل فلا بد للعاقل من التدبر التام في هذا المقام حتى يتميز الحق من الباطل.

و الخامس عشر: أن الزبد كما جاء من قبل السيل و اتصل به بحيث يزعم الجاهل الغافل باتصالها بكلمة الحق فيحسبها حقا و تعجبه فإن الأول و الثاني لو لم يكونا من قريش و من المهاجرين لم يمكنهما ادعاء الخلافة فاشتهب أمرهما على الغفلة من جهة اتصالهما في الظاهر بالرسول صلى الله عليه و آله فهو تنبيه على أن الناس لا بد أن يلجئوا إلى ركن و ثيق و لا يغتروا بأمثال هذه الأمور كما اغتر به أكثرهم.

و السادس عشر: أنه كما يكون تكدر الماء المنزل من السماء بواسطة اختلاط الأجزاء الأرضية موافقا للحكمة و مقويا للمزارع التي يجرى عليها فكذلك إنزال كلمة الحق بواسطة الأنبياء الذين لا يكونون من الأغنياء و لا من السلاطين بحيث يشق على أبناء الدنيا متابعتهم و تتكدر كلمة الحق في نظرهم لمخالفتها مع هواهم موافق للحكمة و صلاح لهم إذ مع هذه الحالة يمهلهم الله تعالى شأنه حتى يتدبروا آياته و يستأنسوا بالحق و يرجع إليه من كان أهلا- له و يتم الحجته على أهل الشقاء و لو نزلت كلمة الحق في كمال الظهور و البهاء بحيث لا تكون في الظاهر متكدرة و استكبروا عنها و جب

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٥٦

في الحكمة أن يؤاخذهم الله تعالى من دون إمهال قال تعالى شأنه وَ لَوْ أَنزَلْنَا مَلَكًا لَّفُضِيَ الْأَمْرُ.

و السابع عشر: أنه 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 و المدينة المنورة زادهما الله عظمة و نورا لا يختص نفعها بأهاليهما بل ينتفع بها كل من بلغت إليه.

و الثامن عشر: أنه كما لا ينافى احتمال الزبد الرابي على الماء المنزل من السماء بواسطة السيل و شدته الذي يذهب جفاء مع حكمة إنزال الماء الذي نفعه عام و لا يزاحمها بوجه فكذلك ظهور كلمة الباطل من الأشقياء بواسطة خبث سريرتهم و استنكافهم عن متابعة أهل الحق عند قيامهم بحقهم و شدتهم في الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر لا يكون مانعا عن حكمة قيام أهل الحق بحقهم و شدتهم في إجرائه فإن مصلحة الشيء إذا كانت عامة توجب في الحكمة إيجاد ذبيها و لا 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 و يتم الحجته عليهم في يوم الجزاء فيعطى كل ذي حق حقه: ف فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَ فَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ.

و التاسع عشر: أنه كما قد يتفق أن محل نزول الماء لا ينتفع به أصلا أولا ينتفع به على وجه الكمال و يجرى الماء منه إلى المواضع المستعدة فتنتفع به على وجه الكمال فكذلك كلمة الحق قد لا ينتفع بها حاملها على وجه الكمال أو أصلا و ينتفع بها من بلغت إليه من قبل الحامل و لذا أوصى النبي صلى الله عليه و آله بضبط كلماته الشريفة كما هي فقال صلى الله عليه و آله

"رحم الله امرء سمع مقالتي فوعاها و أداها كما سمعها فرب حامل فقه ليس بفقيه و رب حامل فقه إلى من هو أفقه منه." و العشرون: أن الماء المنزل من السماء مع لطافته في حد نفسه و نزوله من سحاب الرحمة كما يترتب عليه باختلاف المحل أثران مختلفان متضادان نظم

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٥٧

باران كه در لطافه طبعش خلاف نيست در باغ لاله رويد در شوره زار خس

كذلك الكلمات الحقه "هَدَى لِلْمُتَّقِينَ" و موجب لفوزهم و فلاحهم و فتنه للظالمين الذين اختاروا الشقاء على السعادة "فَأَسِيَّتَاجِبُوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى".

و الحادى و العشرون: أن ماء المطر كما ذكره أهل الزراعة يدفع مكروب الأرض و موزياتها دون غيره من المياه و هذا أمر زائد على التطهير المشترك فيه جميع المياه و كذلك الكلمات الحقه تدفع أمراض القلوب الناشئة من ممارستها الأباطيل التي استحكمت عليها شبه الملكة.

هذه الوجوه التي قد ظهرت لى بحمد الله تعالى فى بلاغة المثالين و ربما يكون فى المثل المضروب أسرار آخر مودعه و إذا وقفت على ما بيناه عرفت أنه لا مثل أبلغ من المثالين كيف و قال تعالى شأنه كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فهو مثل إلهى لا يقدر البشر على الإتيان بمثله بل على الإحاطة بتمام إسراره و الغافل المعترض قد رأى تشبيه الحق بالنور فى آية النور و أنه تشبيه تام فوق التمام فزعم أنه يجرى فى هذا المورد و لم يلتفت إلى أن النور أبلغ من الماء فى مرحلة تشبيه حججه و خلفائه فى أرضه كما ضرب به المثل فى آية النور و الماء أبلغ من النور فى مرحلة تشبيه كلمه الحق المنزلة من سماء الوحي على أرض القلوب.

قل للذى يدعى فى العلم فلسفه حفظت شيئا و غابت عنك أشياء

بل أشياء و أشياء و الحمد لله الذى هدانا لهذا و ما كنا لنهتدى لو لا أن هدانا الله.

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٥٨

(فائدة ٢٥) [بحث فى خلقه الإنسان من كلام الله المجيد]

قال عز من قائل فى سورة المؤمنون و لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَبَارَكُ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ.

أستله: الأول: أنه من المعلوم أنه تعالى شأنه فى مقام الاستدلال بخلق الأتوار المختلفة للإنسان على وجود الصانع تبارك و تعالى شأنه و أن الإنسان لم يترك سدى و أنه مبعوث بعد الموت و لعل الطبيعى يقول: الاستدلال بالأتوار المختلفة على وجود الصانع شبه مصادرة على المطلوب لأن الطبيعى يقول: اختلاف الأتوار ثابت بالطبيعة و الموحد يقول: لا يحصل إلا بتدبير الصانع و تصويره و خلقته و المسئول منكم أن تشرحوا لنا وجه دلالة الأتوار المختلفة على الخلق و بطلان الطبيعة.

و الثانى: وجه العدول عن خلقنا إلى جعلنا فى خصوص الفقرة الثانية مع التعبير بالخلق فى صدر الآية و فى جميع الفقرات الأخر سواها.

و الثالث: وجه التعبير بكلمة "ثم" فى مواضع ثلاثة و التعبير بالفاء فى ثلاثة آخر مع أن الظاهر أن الجملة الثالثة مثل الجمل التالية المعطوفة بالفاء.

و الرابع: وجه التعبير بصيغة الجمع فى قوله عز من قائل فَبَارَكُ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ مع أنه لا خالق غير الله بينوا لنا مشروحا ما يرتفع به الحجاب عن وجه المطلوب توجروا.

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٥٩

أقول: مستمدا برب الأرباب و أمنائه الأطياب عليهم صلوات الله الملك الوهاب الظاهر أن ضمير جعلناه راجع إلى مبدء خلق الإنسان المدلول عليه في الجملة الأولى و المعنى هكذا و لقد خلقنا الإنسان أولا و هو أبو البشر عليه السلام من سلالة من طين فكان مبدؤه الطين في الخلق الأول ثم قدرنا مبدء خلخته من نطفة في قرار مكين فعدل تعالى شأنه عن التعبير بالخلقة إلى التعبير بالجعل باعتبار أن المقصود منه التقدير و التعبير المناسب له هو الجعل لا الخلق.

و أما وجه التعبير كلمة ثم في الفقرة الأولى و الأخيرة فواضح و إنما 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 أن ترتب الفقرات التالية كل تالية منها على سابقتها واضح و كل صورة سابقة منها ينتظر منها تاليها لأن كل مرتبة منها مستعدة للمرتبة التالية فناسب التعبير عن ترتبها بالفاء و أما ترتب العلقة على النطفة فلا تكون كذلك لأن النطفة بالنسبة إلى صورة العقلية و سائر الصور بمنزلة الهيولى التي لم تتصور بصورة نوعية و إنما لها صلاحية التصور بالصور فقط فلا تكون مستعدة للصور كاستعداد الصور التالية بعضها لبعض و الحاصل أن مبدء ظهور نشوء الإنسان إنما هو من العلقة و أما في مرحلة النطفة فلا يظهر أنه مبدء نشوء إنسان و لعله من هذا الوجه جعل تعالى شأنه مبدء الإنسان العلقة في سورة "اقرأ" فقال عز من قائل خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ فَناسب التعبير حينئذ بثم لعدم انتظار صورة العقلية من النطفة كانتظار صورة المضغية من العلقة.

و أما وجه التعبير بصيغة الجمع فيظهر بتقديم مقدمه و هي أن الخلق على قسمين خلق إنشاء و خلق تصوير و تركيب. و القسم الأول يختص بالبارى تعالى شأنه فإنه منشئ الأشياء لا من شيء و القسم الثاني يشترك فيه الخالق و المخلوق قال تعالى شأنه حكاية عن عيسى (عليه السلام) و إِذْ تَخَلَّقَ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ و لما اجتمع في خلق الإنسان القسمان عبر تعالى شأنه بالخالق بصيغة الجمع تنبيها على أن خلق تصوير

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٦٠

الإنسان بالصورة المتطورة في قرار مكين و خلق الإنشاء المتعلق بنفخ الروح في جسده بعد تمام تصويره من صنع الحق لا يقدر غيره عليه فَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ.

و أما وجه دلالة الآية الكريمة على أن الإنسان مدبر مصنوع و كل صورة منها يشهد بأن لها خالقا منزها عنها و لم يكن وجوده بالطبيعة فمن وجوه:

الأول: أنه لو كان الإنسان موجودا بالطبيعة لاستمر تكوينه من سلالة من طين و لم يتغير مبدؤه إلى النطفة لأن ما كان طبيعيا يدوم و لا يعقل فيه الزوال و التبدل إلى غيره فتغيير التقدير و الجعل فيه كاشف قطعي عن وجود خالق مقدر للإنسان خلقه أولا من سلالة من طين ثم قدر مبدء تكوينه من نطفة في قرار مكين.

و الثاني: أن الطبيعي إن أراد من أن تكون الإنسان من النطفة بالطبيعة أن قبول النطفة للصور المختلفة التي تتطور بها إلى أن يكمل خلق الإنسان طبيعى أى جرت عادة الطبيعة به فهذا المعنى في الجملة مسلم و لكن مجرد وجود المادة القابلة لا يكفي في إفاضة الصور أ ترى أن وجود التراب يكفي في صيورته خزفا و آجرا و هكذا و مجرد وجود الخشب يكفي في تصويره بصورة السرير و الشباك و هكذا و مجرد وجود الخبر يكفي في تحقق الكتابة و نقوشها البديعة و هكذا كلا ثم كلا إفاضة الصور على المواد القابلة يدل دلالة واضحة قطعية على وجود مصور صورها بهذه الأطوار و إن لها خالقا خلقها على هذه الصور البديعة و إن أراد أن النطفة فيها مثلا قوتان قابلة و فاعلة فبطلانه أظهر لأن كل مرتبة سابقة أدون و أضعف و أمهن من المرتبة التالية و لا يعقل أن يكون الضعيف معطيا كمال نفسه فتبدل كل مرتبة منها من حضيض نقص إلى ذروة كمال دليل على أن كمالها من كامل مكمل لها و مدبر دبر أمرها حسب مشيته و إرادته.

و الثالث: أن لبس كل صورة منها إنما هو بعد خلع أخرى فهذه الطبيعة الثابتة في النطفة بزعم الطبيعي تتبدل بتطور كل صورة إلى طبيعة أخرى فالصور و الطبائع المتجددة من قبيل المعدات لا يثبت شيء منها إلا بعد زوال الأخرى فلا يعقل أن

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٦١

تكون موجدة للصور أ ترى أن الأقدام المتتابعة التي لا يثبت التالي منها إلا بزوال المقدم منها يكون بعضها موجدًا لبعض آخر كلا ثم كلا ضرورة أن الفعل يتوقف على وجود فاعله فلا يعقل توقف ثبوته على انعدام فاعله فلا تكون الصور المرتبة إلا من قبيل المعدات و يكون الكل كاشفاً عن فاعل موجد لها و صانع صنعها أتقن صنعها و مصور صورها أحسن تصوير.

و الرابع: أن طبيعة المنوية مثلا لو كانت موجدة للصورة العقلية مثلا لما جاز خلعها منها أبداً و لاستمر عليها إذ لا يعقل انتفاء وجود العلة من قبل وجود معلولها ضرورة أن العلة و المعلول متناسبان متلازمان فلا يعقل أن يوجب المعلول انتفاء علة و صيرورته علة لحدوث طبيعة منافرة له موجبة لانقلابه إلى طور آخر فاختلاف الصور و الأطوار كاشف قطعي عن عدم علية صورة منع لصورة أخرى و إن الكل إنما يكون من آثار تدبير المدبر الذي دبرها بمشيته.

و الخامس: أنه لو كانت النطفة علة لارتقائها عن حضيض النقص إلى أوج الكمال تدريجا حتى صار حيا سويا و كان ذلك بالطبيعة الذاتية كما يزعمه الطبيعي لكان أبداً في العروج إلى الكمال حتى يصل إلى أعلى مرتبه و يثبت و يدوم عليها و لاستحال عليه الموت و العود إلى النقصان و الضعف بالشيب و غيره فعوده إلى النكس و الضعف بعد الصعود على أوج الكمال دليل على أن شروعها في الارتقاء من حضيض النقص إلى أوج الكمال إنما يكون بمشيئة خالقها تعالى شأنه و إن الطبائع المتجددة فيه طبائع مودعة أودعها فيه باريها تعالى شأنه حسب تدبيره و مشيته.

و السادس: أن نفخ الروح فيه الذي هو خلق آخر أنشأه باريه تعالى شأنه لا يرتبط بوجه من الوجوه بمبدء تكوينه فكيف يعقل استناده إلى النطفة القدرة المهينة.

و هذه الوجوه كلها ضرورية تشهد بها كل فطرة سليمة غير سقيمة فتبا للطبيعي كيف يتوهم البراهين الساطعة مصادرة و لا يتدبر فيها حتى يتضح له الحق كمال الاتضاح فهل بيان أبين من بيان الباري تعالى شأنه نعوذ بالله تعالى من الغواية و العمى

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٦٢

وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ و الحمد لله الذي هدانا إلى توحيده و تصديق رسله و سفرائه عليهم السلام و مَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ ثُمَّ إِنَّ عروج الإنسان في أطوار خلقته إلى مرتبة قال تعالى شأنه عقيب كمال خلقته فَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ دليل على أنه مخلوق لغرض مهم و أمر خطير فلو لم يكن له بعث و لا نشور بعد موته حتى يثاب على طاعته و يعاقب على معصيته مع كونه مختارا في دار الدنيا في الطاعة و العصيان لكان خلقه على هذا الوجه من الكمال لغوا عبثا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا. و قد أشار إلى ذلك جل ذكره بقوله عز من قائل ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ.

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٦٣

(فائدة ٢٦) [بحث منطقي في علم النظري و البديهي]

سؤال: قد حصر العلماء سبيل التصديق بالمجهولات النظرية لغير الأنبياء و الأئمة المعصومين سلام الله عليهم أجمعين في انتهائها إلى المعلومات البديهية التي لا يتطرق الخطأ فيها و قد بينوا طريق انتهاء النظريات إلى الضروريات في علم المنطق و حصروها في الأشكال الأربعة المعروفة و ذكروا أن الضروري منها إنما هو الشكل الأول و سائر الأشكال إنما تنتج بسبب رجوعها إليه و فيما ذكروه إشكال من وجهين.

الأول: ما ذكره الأسترآبادي من أن علم المنطق إنما يتكفل ما يتميز به بالنظر الصحيح من سقيمه من حيث ترتيب الأشكال و هيئته و

أما الخطأ في المادة فلم يتكفل له قانون يتميز به صحيح النظر من خطاه فيها فلا يحصل حينئذ من صحة ترتيب الأشكال العلم بصحة النتيجة مع عدم السبيل إلى تشخيص المواد الصحيحة من غيرها.

و الثاني: ما ذكره أبو سعيد الخير من أن الاستدلال بالشكل الأول الراجع إليه سائر الأشكال دورى من جهة اشتراط كلية الكبرى فيه و العلم بالكلية الكبرى فرع العلم بالنتيجة التي هي من جزئياتها ضرورة عدم العلم بكلية ما لم يعلم جزئياتها و ما ذكره الشيخ الرئيس فى دفعه من أن العلم بكلية الكبرى يتوقف على العلم بالنتيجة إجمالاً و العلم بالنتيجة تفصيلاً متوقف على العلم بكلية الكبرى التي هي إحدى المقدمتين فيختلف طرفا التوقف فيندفع الدور لا محصل له لأن التفصيل

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٦٤

لا يحصل من الإجمال إلا بعد زواله و رجوعه إلى التفصيل فينحصر طريق العلم بالمجهولات النظرية فى الكشف و الشهود الذى ادعته الصوفية قال شاعرهم:

پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی تمکین بود

بينوا لنا ما ينحل به الإشكال عن الإشكال توجروا.

أقول: بعون الله تعالى و مشيته الجواب عن الإشكاليين فى غاية الوضوح.

أما عن الأول: فبأن علم المنطق كما يتكفل ميزان الخطأ فى النظر من حيث ترتيب الأشكال كذلك يتكفل ميزان الخطأ فى المواد إذ قد بين فيه أن المقدمتين الصغرى و الكبرى لا بد أن تكونا ضروريتين أو منتهيتين إليهما و أن الضروريات تنحصر فى ست الأوليات و المشاهدات و التجريبات و الحدسيات و المتواترات و الفطريات و بهذا البيان يحصل التحرز عن الخطأ فى المواد بالضرورة مع رعايتها و إنما اشتبه الأمر على الأسترآبادى.

و أما عن الثانى فبأن العلم بكلية الكبرى لا يتوقف على العلم بالنتيجة أصلاً لا إجمالاً و لا تفصيلاً و إنما يتوقف على العلم بالملازمة بين الوسط و المحمول الناشئة من كون الوسط علّة للمحمول أو معلولاً عنه أو اشتراكهما فى العلّة و لذا انحصر الدليل فى الإنى و اللمى و من المعلوم أن العلم بالملازمة لا يتوقف على العلم بالنتيجة بأحد الوجهين مثلاً إذا علمت بأن الفقر سبب لاستحقاق الزكاة و العلم بالأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية سبب للمرجعية و جواز التقليد تحكّم بأن كل فقير يستحق الزكاة و كل فقيه ينفذ حكمه و يجوز تقليده سواء علمت بوجود فقير و فقيه إجمالاً أو تفصيلاً أم لم تعلم به كذلك بل مع العلم بعدمه فى الدنيا فعلاً تحكّم بالقضية الكلية.

و لا يتوقف صدق القضية الكلية على وجود أفرادها فى الخارج و يسمى القضية حينئذ بالحقيقة و أبو سعيد زعم أن العلم بالقضية الكلية إنما يحصل من استقراء جزئياتها و أفرادها و هو خطأ منه بل استقراء الجزئيات لا يكفى فى الحكم بالقضية الكلية العامة للأفراد الموجودة و لما لم توجد بعد مع قطع النظر عن العلم بالملازمة

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٦٥

نعم قد حصل العلم بالملازمة من قبل استقراء أكثر الأفراد بل كثير منها مثل إنا إذا رجعنا إلى استعمالات أهل اللسان و رأينا كلمات متعددة واقعة فى التركيب على وجه الفاعلية مرفوعة فى لسانهم بحيث علمنا عدم اختصاصه بكلمات معدودة نعلم من استقراء هذه الموارد أن استعمال اللفظ على وجه الفاعلية عندهم سبب لاستحقاق الرفع و نحكم بأن كل فاعل مرفوع.

فتبين بما بيناه غاية التبين أنه لا حاجة لنا فى دفع الدور إلى ما ذكره الشيخ الرئيس بل لا محصل لما ذكره إلا أن يرجع إلى ما بيناه بتقريب أن يقال العلم بكلية الكبرى على وجه الحقيقة «١» متفرع على العلم بالجزئيات إجمالاً بمعنى أن معنى القضية الحقيقية يرجع إلى أن كل ما لو وجد فى الخارج متصفاً بالوسط فهو متصف بالمحمول لا محالة فالجزئيات معلومة حينئذ على وجه الإجمال بهذا المعنى.

و كيف كان فقد ظهر لك بما بيناه أن مرجع الشكل الأول إلى الاستدلال بوجود العلة على ثبوت المعلول أو العكس أو بأحد معلولى علة واحدة على الآخر و حجيته ذاتية عقلية و هو مسلك العقلاء فى استكشاف المجهولات بالنظر و لا دليل سواه فإن ما بالغير لا بد أن ينتهى إلى ما بالذات فالمطالب المجهولة لا- يحصل العلم بها إلا بانتهائها إلى الأمور المعلومة بالذات و هى الضروريات و طريق الانتهاء إليها ليس إلا بأحد الأشكال الأربعة فما توهمه أبو سعيد فى غاية السخافة فإنه غفلة عن أوائل البديهيات و اعتراض على العقل و العقلاء حتى على نفسه حيث استدل على بطلان الشكل الأول بطريق الاستدلال المركب من صغرى و كبرى فإن محصل كلامه أن الاستدلال بالشكل الأول مستلزم للدور المحال و كل مستلزم للمحال باطل فالاستدلال بالشكل الأول باطل بل اعتراض على الله تعالى شأنه و على أنبيائه و سفرائه عليهم السلام من حيث لا يشعر حيث إن الكتاب المجيد مشحون بالاستدلال

(١) و التحقيق أن العلم بكلية الكبرى حينئذ ملازم للعلم بالجزئيات متفرع عليه (منه).

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٦٦

بالحجج و البراهين كما أن مسلك الأنبياء عليهم السلام فى مقام إرشاد الأمم و هدايتهم إلى حقائق الدين الحنيف ليس إلا الاستدلال بالحجج و البراهين الساطعة.

فإن قلت: لو تم طريق الاستدلال كما ذكرت لزم أن لا يختلف العقلاء فى المسائل النظرية مع أنه ما من مسألة نظرية إلا و قد اختلف أنظارهم فيه و كل منهم يتمسك بقياس برهاني فى نظره فمنهم من قال بحدوث العالم و تمسك بما اشتهر من القياس و هو أن "العالم متغير و كل متغير حادث فالعالم حادث" و منهم من قال بقدمه و تمسك بقياس آخر و هو أن العالم مستغن عن المؤثر و كل مستغن عن المؤثر قديم "فالعالم قديم".

قلت: اختلافهم فى الأنظار ليس من جهة عدم تمامية ميزان القياس بل من جهة عدم مراعاة المخطئ منهم الميزان فإن القائل بالقدم لم يراع الميزان فجعل صغرى قياسه عين مدعاه الذى هو مجهول و لذا يكون قياسه باطلا و النتيجة فاسدة و قد عرفوا المنطق بأنه "آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ فى الفكر".

ثم إن ما ادعته الصوفية من الكشف و الشهود لا دليل على اعتباره فى حد نفسه عقلا و لا شرعا إذا الكشف و الشهود المدعى كما يمكن أن يكون من قبل الرحمن كذلك يمكن أن يكون من قبل الشيطان فإن للشياطين و حيا و شهودا قال عز من قال: "إِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ" على أن المدعين للكشف و الشهود يختلفون غاية الاختلاف و أكثرهم من العامة العمياء أتباع أئمة الضلال فلا يكون تمام مكاشفاتهم حقا للمناقضة فلا بد من ميزان يوزن به مكاشفاتهم لتمييز صحيحها عن باطلها و لا ميزان فى البين إلا طريق الاستدلال فتوازن بما ثبت فى الشرع بالدليل فما وافقه الدليل فهو صحيح و إلا فباطل فالمكاشفة لا تتم إلا بالدليل فحينئذ ينبغى أن يقال فى جواب شاعرهم.

پای استدلالیان زرین بود پای زرین سخت با تمکین بود

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٦٧

پای استکشافیان چوبین بود پای چوبین سخت بی تمکین بود

و العجب أن أبا سعيد مع أنه من أهل الكشف و الشهود خفى عليه أمر الشكل الأول الذى هو مدار استدلال جميع العقلاء فزعم أنه دورى و لم يهده كشفه و شهوده إلى ما هو الصواب فيه مع وضوحه و ظهوره فإذا كان حكم الكشف فى هذه المسألة التى هى ضرورية خطأ فكيف يطمئن بحكمه فى النظريات.

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٦٨

قال المحقق قدس سره في الشرائع في مبحث الخلل: الثاني أى ما يتدارك من غير سجود^١: "من نسى قراءة الحمد حتى قرء سورة استأنف الحمد و سورة و كذا لو نسى الركوع و ذكر قبل أن يسجد قام فركع."

و في الجواهر^٢ و المراد بالقيام في المتن و غيره الانتصاب لكن قيده بعضهم بما إذا حصل النسيان حاله فهوى إلى السجود فإنه يجب حينئذ أن يركع محافظة على الهوى للركوع إذ ذلك كان للسجود فلا يكتفى به أما إذا حصل النسيان بعد الوصول إلى حد الركوع فلا يقوم منتصبا بل يقوم منحنيا إلى حد الركوع و المراد على الظاهر أنه وصل إلى حد بحيث لو تجاوزه صدق عليه اسم الركوع لا أنه وصل إلى حد الركوع حقيقة إذ لا يتصور حينئذ نسيان الركوع بل هو نسيان الرفع و الطمأنينة مثلا و لعل ما ذكره المصنف و غيره من وجوب القيام و الركوع بعده مطلقا أولا محافظته على القيام الذى يكون عنه الركوع.

و أما الانحناء الأول فهو و إن كان للركوع إلا أنه لم يتحقق معه مسمى الركوع فلا يكتفى به، اللهم إلا أن يقال إن القيام كاف و ما وقع في الأثناء إنما وقع سهوا فلا تكون قادحا بل هو بمنزلة ما لم يقع فيحصل القيام المتصل بالركوع و إن قام منحنيا و هو لا يخلو من نظر و تأمل^٣ انتهى.

و التحقيق أنه يجب القيام منتصبا مطلقا لأن الركوع لا يتحقق إلا عن قيام لأنه

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٦٩

لغة عبارة عن الانتقال من مرتبة عليا إلى دنيا قال الشاعر:

لا تهين الفقير لعلك أن ترقع يوما و الدهر قد رفعه

و الشارح إنما تصرف فيه بقصره على مصداق مخصوص منه لا أنه أخرجه عن معناه اللغوى أصلا و ما ذكره بعض من أنه يصدق الركوع عرفا على من كان منحنيا سواء انحنى عن قيام أو نهض عن قعود في غير محله لأن العرف إنما يراه ركوعا بالنسبة إلى حال القيام و أما بالنسبة إلى حال القعود فيراه نوعا من القيام فلا يتحقق الركوع لغة و شرعا إلا عن قيام و القيام السابق قد زال بتبدله بالقعود المقابل له فلا يعقل الاكتفاء به في تحقق الركوع عنه و لا يتفاوت ذلك بالعمد و السهو إذ لا يعقل بقاء القيام المتخلل بالقعود المضاد له سهوا حتى يتحقق الركوع عنه.

فإن قلت: القيام المتصل بالركوع من جملة أركان الصلاة و قد تحقق في هذه الصورة فلو قام ثم ركع لزم زيادة القيام المتصل بالركوع فتبطل الصلاة حينئذ.

قلت: أولا أن 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 الركوع.

و ثانيا لو وصل حد الركوع و لم يستقر في الجملة بحيث يتميز عن الهوى للسجود لم يتحقق القيام المتصل بالركوع أيضا لعدم تحقق الركوع حينئذ إذ يتقوم صدق الركوع باستقرار و طمأنينة في الجملة.

و ثالثا أنه لم يدل دليل على كونه ركنا مستقلا في الصلاة و إنما حكموا ببطلان الصلاة بزيادته و نقصه من حيث إن زيادته و نقصه يدوران مدار زيادة الركوع و نقصه كما صرح به الشهيد الثاني (قدس سره) في الروضة فقال^٤: "و أما القيام فهو ركن في الجملة إجماعا على ما نقله العلامة (رحمه الله) و لولاه لأمكن القدح في ركنيته لأن زيادته و نقصانه لا يبطلان إلا مع اقترانه بالركوع و معه يستغنى عن القيام لأن الركوع كاف في البطلان و حينئذ فالركن منه أما ما اتصل بالركوع و يكون إسناد الإبطال

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٧٠

إليه لسبب كونه أحد المعرفين له^٥ انتهى ما أردناه.

و رابعا لو سلمنا ذلك لزم الحكم ببطلان الصلاة في هذه الصورة لا الحكم برجوعه منحنيا إذ مع رجوعه منحنيا لا يتحقق الركوع و مع

قيامه منتصبا يلزم زيادة الركن في الصلاة حينئذ فتبطل الصلاة بالتفصيل على كل حال باطل.

و الصواب أنه يجب القيام منتصبا حينئذ لعدم تحقق الركوع إلا عنه و عدم قرح زيادة الانحناء عن القيام مع عدم الاتصال بالركوع بحيث لا يزيد معه الركوع فتقييد إطلاق المتن و غيره من عبارات الأصحاب (قدس سرهم) بما إذا حصل النسيان حال القيام في غير محله.

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٧١

(فائدة ٢٨) [في انعقاد الجمعان في أقل من فرسخ]

قال الشهيد الثاني (قدس سره) في الروضة في ذيل قول المصنف (رحمه الله): "و لا ينعقد الجمعان في أقل من فرسخ و لو وصلوا أزيد من جمعة فيما دون الفرسخ صحت السابقة خاصة و يعيد اللاحقة ظهرا و كذا المشتبهة مع العلم به في الجملة أما لو اشتبه السبق و الاقتران و جب إعادة الجمعة مع بقاء وقتها خاصة على الأصح مجتمعين أو متفرقين بالمعتبر و الظهر مع خروجه."

و قال في الشرائع: "فإن اتفقتا بطلتا و إن سبقت إحداهما و لو بتكبيره الإحرام بطلت المتأخرة و لو لم تتحقق السابقة أعادا ظهرا" أقول و في الجميع نظر فإن مقتضى القواعد عدم إعادة ظهرا و لا جمعة إلا في مورد العلم بالتأخرة لأن تقارن الجمعتين في أقل من فرسخ مانع عن صحتهما كما أن تأخر إحداهما عن الأخرى مانع عن صحة المتأخرة فعند اشتباه السبق و الاقتران أو العلم بسبق إحداهما و اشتباه السابقة باللاحقة لا يعلم كل من الطائفتين بفساد صلاتهم و وجود المانع فيها فيحكمون بصحة صلاتهم في مرحلة الظاهر أخذا بمقتضى الصحة المعلوم و إلغاء للمانع المحتمل.

فإن قلت: كل من الطائفتين يعلمون إجمالا إما بطلان الجمعتين أو إحداهما في الصورة الأولى و بطلان إحداهما في الصورة الثانية و مقتضى تنجز العلم الإجمالي عدم الاكتفاء بكل منهما في مرحلة الامتثال.

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٧٢

قلت: لا- أثر للعلم الإجمالي في المقام لخروج أحد طرفيه عن محل الابتلاء فإن علم كل من الطائفتين إما تبطلان صلاتهم أو صلاة الطائفة الأخرى لا يوجب اشتغال ذمة كل منهما بشيء لأن بطلان صلاة أحد الفريقين لا يوجب تكليفا في حق الفريق الآخر فيحكم بصحة كل من الصلاتين في الظاهر ألا ترى أنهم يحكمون بعدم وجوب الغسل على واجدى المنى في الثوب المشترك مع علم كل منهما بجنازة أحدهما فإن قلت: نعم لا أثر للعلم الإجمالي في المقام لما ذكرت و لكن مجرد الشك في صحة الصلاة كاف في الحكم بالبطلان لعدم العلم بالحالة السابقة في كل منها الطهارة فتستصحب.

قلت: قد بينا في الفائدة الأولى أن الأصل إنما هو الأخذ بالمقتضى المعلوم مع الشك في وجود المانع سواء علم بالحالة السابقة أم لا و لا اعتبار للحالة السابقة أصلا لا منفردة عن المقتضى و لا مجتمعة معه.

فإن قلت نمنع كون التقارن أو التأخر مانعا بل نقول: إن تقدم إحدى الجمعتين على الأخرى شرط لصحة المتقدمة فما لم يحرز التقدم في إحداهما بعينها يحكم ببطلانها.

قلت: من الواضح أن التقدم ليس شرطا و إلا 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 و التأخر مع أن مضمون النص إنما هو النهى عن الجمع بين جمعيتين في أقل من فرسخ و هو صريح أو كالصريح في كون الاجتماع مانعا لا في كون التقدم معتبرا.

ثم إننا لو تنزلنا عما بيناه و حكمنا ببطلان الجمعتين في صورتين لعدم إحراز المتقدمة منهما لزم الحكم بإعادة الجمعة في صورتين مع بقاء الوقت إذ المفروض

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٧٣

أن الجمعة وجبت على الفريقين و بطلت صلاة كل منهما في الظاهر فيجب عليهما الاجتماع في جمعة واحدة أو بالتفريق على الوجه المعبر فلا وجه للحكم بإعادتهما ظهرا مطلقا كما حكم به المحقق قدس سره و لا للتفصيل بين صورة العلم بسبق إحداهما و اشتباهه باللاحقة و اشتباه السبق و الاقتران كما حكم به الشهيد الثاني قدس سره.

لا يقال: في صورة العلم بسبق إحداهما و اشتباهه باللاحقة نعلم بوقوع جمعة صحيحة فلا مجال لإيقاع جمعة أخرى.

لأننا نقول: وقوع جمعة صحيحة من إحداهما لا يعينهما لا يكفي في فراغ ذمة كل منهما و لا إحداهما من الأمر بصلاة الجمعة فيجب عليهما أن يعيدا الجمعة تحصيلًا لفراغ ذمتها عما علم اشتغالها به غاية ما يمكن أن يقال: إنه يجب عليهما الاحتياط بالإتيان بالجمعة بالتفريق على الوجه المعبر و عدم اجتماعهما في جمعة واحدة لئلا يجتمع في جمعة واحدة من كان مأمورا بها واقعا و من سقطت عنه كذلك لتحققها منه صحيحة و أحوط منه أن يقيم الجمعة كل من الفريقين على رأس فرسخ الذي صلوا فيه مع حفظ مسافة الفرسخ بين الجمعيتين المتجددتين فإن لم يمكنهما ذلك أعادا ظهرا لا أن وظيفتهما ابتداء أن يعيدا ظهرا

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٧٤

[فائدة ٢٩] في القياس المعروف في المنطق

قد اشتهر القياس المعروف و هو قولهم العالم متغير و كل متغير حادث فالعالم حادث.

و هنا سؤال و هو أنه ما المراد من التغير فإن كان المراد منه اختلاف الأحوال و تبدلها فهو دليل على حدوث الأحوال لا على حدوث ذبها لجواز حدوث الأحوال الطارئة مع قدم ذبها و إن كان المراد منه أمر آخر فمن علينا بيانه مع وجه دلالة على الحدوث بينوا تؤجروا.

فأقول: بعون الله تعالى و مشيئة التغير من باب التفاعل و مفاده مطاوعة التفعيل كما يشهد به موارد الاستعمالات و صرح به أهل العربية فمعنى التغير مطاوعة التغير و هو على قسمين حسي و تحليلي و ينقسم كل منهما إلى قسمين أيضا. أما الحسي فأحد قسميه عبارة عن تركيب كل جسم من الأجسام جمادها و نباتها و حيوانها من أجزاء متغيرة فكل جزء منها متغير عما هو عليه من عدم التركيب و الانضمام.

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

و أما التحليلي فأحد قسميه عبارة عن تركيب كل موجود من موجودات العالم مجردها و ماديتها من الوجود و الماهية فكل ممكن زوج تركيبه كما أن كل زوج

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٧٥

تركيبه ممكن فكل من الوجود و الماهية متغير عما هو عليه من عدم تركيبه مع الآخر و ثانيهما عبارة عن تركيب كل ماهية و حقيقة نوعية من جنس و فصل فكل منهما متغير عما هو عليه من عدم تركيبه مع صاحبه.

توضيح الحال أنه لا شبهة في أن التغير في القسمين الأولين حسي ضروري ضرورة أن تركيب كل جسم من الأجسام من أجزاء متعددة أمر محسوس و سبق التركيب بالعدم أيضا ضروري قريب إلى الحس لقبوله الزوال و الانحلال كما أن تبدل حالات الأجسام بعضها إلى بعض أمر محسوس مشهود فهذان القسمان من التغير حسيان لا يحتاج إثباتهما إلى مقدمة و ترتيب قياس.

و أما التغير التحليلي فهو و إن لم يكن محسوسا ابتداء من جهة أن الجزأين التحليلين متحدان لا يتمايز أحدهما عن الآخر في الخارج و لا يكون كل منهما موردا للإشارة الحسية إلا أنه ينكشف عند العقل بواسطة انتهائه إلى الحس فإن اختلاف كل موجود من موجودات العالم و مغايرته مع الآخر مع اشتراكها في الوجود و الخروج عن كتم العدم أمر محسوس و ليس ذلك إلا باعتبار جهة أخرى غير

الوجود ضرورة استحالة حصول الاختلاف من قبل القدر الجامع و الجهة المشتركة و لا تكون تلك الجهة إلا الماهية و الحقيقة النوعية من الشجرية و الإنسانية و الفرسية و البقرية و هكذا.

فكل موجود من موجودات العالم زوج تركيبى مشتمل على إنية و مائية و إلا- لم يعقل اختلافها و هكذا الأمر فى انحلال الحقيقة النوعية إلى جنس و فصل فإنه مستنبط من الاختلاف الحسى الثابت فى أنواع الموجودات مع اتحادها فى الجنس و اشتراكها فيه فإن الأنواع المندرجة تحت الحيوان من الإنسان و الفرس و البقر و الغنم و الحمار و هكذا لها اتحاد سوى اتحادها مع الأشجار و النباتات و الجمادات و ليس ذلك إلا باعتبار اشتراكها فى الجنس القريب و مع ذلك يتميز بعضها عن بعض و تكون أنواعا متقابلة و ليس ذلك إلا باعتبار المائز الذاتى المعبر عنه بالفصل فكل حقيقة نوعية تنحل

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٧٦

إلى جامع و مائز ذاتيين فكل من قسمى التغير التحليلى راجع إلى التغير الحسى و مأخوذ منه.

إذا اتضح لك ما حققناه فاعلم أن كل قسم من الأقسام الأربعة دليل على الحدوث و الافتقار أما التغير الحسى الأحوالى فلأن الانتقال عن حال إلى حال لا- يكون إلا- مع حدوث الأحوال و عدم وجوبها ضرورة أن الزوال و التجدد لا يجامع الوجوب و القدم مع أن الأحوال عوارض لذيها و تابعة لمعروضاتها فلا يتعقل الوجوب و الاستغناء فيها مع قطع النظر عن تطرق التغير فيها و حدوث الأحوال لا ينفك عن حدوث ذيها فإن المشتمل على الأحوال المتبادلة و ما يتطرق فيه الأعراض لا ينفك وجوده عن حال من الأحوال و عرض من الأعراض ضرورة أنه مع قطع النظر عنها يكون منهما و الشىء ما لم يتشخص لم يوجد كما أنه ما لم يوجد لم يتشخص فلا يعقل وجوب وجود الشىء مع حدوث أحواله التى لا- يعقل وجوده إلا معها و بها و لا فرق فى ذلك من دلالة تغير الأحوال على حدوث المتغير بها و افتقاره بين الانتقال عن الضعف إلى الكمال و بالعكس نعم الانتقال عن الكمال إلى الضعف أظهر دلالة على افتقار المتغير و تطرق الزوال فيه و بطلان الأزلية و تنزله عن مقام الوجوب و القدم.

و من هنا استدل خليل الرحمن صلى الله على نبينا و آله كما صلى الله عليه و آله فى مقام الاحتجاج على حدوث الكواكب و تنزلها عن مقام الربوبية بأفولها و غروبها الذى هو نقص فيها و إلا فالطولع و الظهور كالأفول و الغروب فى الدلالة على الحدوث و الإمكان كما أن الترقى عن مرتبة النقص إلى درجة الكمال الذى هو وجود جديد أقوى دلالة على وجود المدبر و الصانع و لعله إلى هذا ينظر استدلال البارى جل شأنه فى كلامه المجيد بالأطوار الست فى خلق الإنسان على وجود المدبر و الصانع.

فإن كل طور من الأطوار خلق جديد و تصوير حادث و تدبير آخر يدل على وجود الصانع و المصور و المدبر فإن الضعيف و إن كان قابلا للبس الكمال إلا أنه ليس فاعلا له ضرورة أن القوة و الكمال لا يحصلان من قبل الضعف و النقصان

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٧٧

فخلع مرتبة الضعف و الصعود على درجة الكمال ليس إلا بتدبير مدبر قادر على إعطاء الكمال.

و ما توهمته الزنادقة من اقتضاء الطبيعة ذلك فإنما هى راجعة إلى القابلية لا الفاعلية ضرورة استحالة عطاء الكمال من الضعف مع أن المنوية و العقلية و المضغية و العظيمة مراتب إعدادية لا يحصل طور منها إلا بعد زوال الطور الأول فلا يمكن أن يكون المرتبة السابقة عليه للاحقة و إلا لزم حصول المعلول من دون علته.

و مما بيناه ظهر الأمر فى التغير الحسى الحاصل من تركيب الجسم من أجزاء متكاثرة فإن كل جزء منها فاقد للجزء الآخر فى حد نفسه و إلا لم يكن التركيب قابلا للانحلال و الزوال فقبوله الزوال و الانحلال دليل على حدوث التركيب و الانضمام و حدوثه لا ينفك عن حدوث نفس الأجزاء التى هى معروضة له و يتبادل عليها حال التركيب و عدمه كما تبين.

و منه يظهر الأمر فى التغير التحليلى بقسميه فإن كلا من طرفى التركيب التحليلى فاقد للآخر فى حد ذاته كما هو ظاهر و حدوثه لا يجامع مع قدم الجزأين كما بيناه بل الأمر هنا أظهر فإن الجزء التحليلى لا يكون شيئا مع قطع النظر عن التركيب حتى يكون حادثا أو

قديمًا و يكون نسبه إلى الآخر على وجه الوجوب أو الحدوث و إنما الحادث هو مجموع الجزأين ضرورة أن الوجود المحدود مع قطع النظر عن الماهية مفهوم محض كما أن الماهية مع قطع النظر عن الوجود كذلك فإن الوجود وجود الماهية و الماهية ماهية الوجود و لا يعقل استقلال أحدهما مع انفكاكه عن الآخر كما أن الجنس مع قطع النظر عن الفصل و الفصل مع قطع النظر عن الجنس كذلك فالوجود لا- يتم إلا بالماهية و الماهية لا تتم إلا بالجنس و الفصل بخلاف أجزاء المركب الخارجى الحسى فإن وجودها لا يتقوم بالتركب و الانضمام و إن تقوم بأحد النقيضين من الاتصال أو الانفصال.

إذا انكشف لك ما حققناه ظهر لك أن القياس المعروف يدل على حدوث

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٧٨

العالم من وجوه أربعة دلالة إنية كما يدل على حدوثه من واجب غنى بالذات لا يتطرق فيه بأقسامه و أنحاء ضرورة أن ما بالغير لا بد أن ينتهى إلى ما بالذات و لا حاجة لنا فى إثبات الصانع إلى إبطال الدور و التسلسل فهو تعالى شأنه أجل من أن يحيط به الأوهام و أن يكون له حد محدود و نعت موجود فصفاته تعالى ليست كصفات المخلوقين مغايرة للموصوف زائدة على الذات بل عين الذات لا بمعنى العينية الخارجية المجامعة للمغايرة التحليلية و إلا عاد المحذور من تطرق التغيير الملازم للحدوث و عدم القدم بل بمعنى نفى الصفات عنه تعالى كما هو منصوص كلمات أهل العصمة سلام الله عليهم أجمعين فإثبات صفات الكمال له تعالى من العلم و القدرة و الحياة كناية عن سلب نقائصها و ترتب غاياتها من انكشاف الأشياء عليه و تمكينها من إرادته تعالى من دون وساطة صفة قائمة بالذات فهو جل شأنه عالم قبل العلم بغير علم و قادر قبل القدرة بغير قدرة و لعله إلى هذا يشير قول بعضهم "خذ الغايات و اترك المبادئ".

و منه ظهر أن صفاته تعالى لا تكون متغايرة متفاوتة و إلا لزم التغيير فى الذات الذى هو آية الحدوث فعلمه تعالى عين قدرته و قدرته عين حياته و حياته عين سمعه و سمعه عين بصره، مرجعه إلى نفى الصفات عنه تعالى و إثبات الكمال له بذاته فلا- يوجب نفى الصفات عنه تعالى التعطيل فى الذات كما زعمه بعض من لا بضاعة له بل نفى الصفات عنه تعالى بالمعنى الذى بيناه تنزيهه عن أن يكون ناقصا بذاته مستكملا بصفاته.

و بما بيناه تبين أن وحدته تعالى لا تكون من قبيل الوحدة الجنسية و النوعية و الشخصية و إلا لزم التغيير الملازم للحدوث و عدم القدم بل بمعنى آخر و هو تفرده تعالى عن الأشباه و النظائر فهو تعالى واحد لا بتأويل عدد و بالجملة كلما يوجد فى الخلق من الجوهر و الأعراض لا يوجد فى خالقه و إلا عاد الخالق مخلوقا و الصانع مصنوعا و هو تعالى خالق الجواهر و الأعراض و هو

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٧٩

منزه عن أن يكون جوهرًا أو عرضًا و بتجهيزه الجواهر عرف أن لا- جوهر له و بتشعيره المشاعر عرف أن لا- مشعر له و هو مذوت الذوات و محقق الحقائق فهو أرفع و أجل من أن يكون له حقيقة و ذات.

و ما ذكره بعض من أنه تعالى لم يجعل المشمشة مشمشة بل أوجدتها إن أريد به أن المشمشة و سائر الحقائق أعيان ثابتة تظهر بالوجود فى الخارج فهو غلط فاحش ضرورة أن الحقائق و الماهيات حدود للوجود و تعيينات له و لا يتصور ثبوتها قبل الوجود كما لا يتصور تحقق الوجود المحدود من دون حدوده و تعييناته بداهة أن الشئ ما لم يتشخص لم يوجد كما أن [أنه] ما لم يوجد لم يتشخص فهو تعالى ممشمش المشمشة مشمشة و إن أريد به أن الحقائق و الذوات لم تجعل تجعل تآلفى بل مجعولة بجعل بسيط فهو فى محله.

و كيف كان فقد تبين مما بيناه أن القياس المعروف مثبت لحدوث العالم و مبين لأساس التوحيد كله فهو مأخوذ من كلمات أهل بيت النبوة و أمناء الوحي و معادن التنزيل سلام الله عليهم أجمعين.

و لا- بأس أن نذيل الكلام بنقل مناظره وقعت بين بعض الطبيعيين و بعض علماء الإسلام و ملخص كلام الطبيعى أنه قد استقر رأينا

على أن للعالم أصلين قديمين الذرات و حركاتها و أن أول موجود برز إلى الوجود بواسطة الحركات الموجبة لاجتماع الذرات و تركيبها كرة الشمس ثم تحركت الكرة بحركات كثيرة حتى انفصل منها شبه الزبد المنفصل من الحديد المحماة في الكورة و هو كرة الأرض فحدث فيها أنواع المعادن و بذور النباتات و مواد الحيوانات بواسطة حرارتها إلى أن قال و الإنسان أحدث الحيوانات إذ لم نجد له مادة في الطبقات السافلة و نظن أنه بالانتخاب الطبيعي مأخوذ من القرده و عين في كل دور مبدء الحركات و منتهاها بمدة طويلة.

و قد أبطل العالم المناظر رأيه السخيف بوجهين.

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٨٠

الأول: أن تعيين المدة للحركات الموجبة لاجتماع الذرات و تشكلها بشكل كرة الشمس مناقض للقول بقدم الذرات و حركاتها إذ القديم لا ينتهي إلى أمد فتحديد الحركات مبدءاً و منتهى كاشف عن حدوثها.

و الثاني: أن كل ذرة من الذرات لا بد من أن تكون متشكلة بشكل مخصوص إذ الجسم الموجود في الخارج صغيراً كان أو كبيراً لا بد له من ذلك و لو كانت الذرات قديمة لكانت الإشكال قديمة فزوال الإشكال الأولى و تشكلها بشكل كرة الشمس دليل على حدوثها و حدوث الذرات فأفحم الطبيعي.

أقول: يرد عليه مضافاً إلى ما ذكره العالم المناظر وجوه أخرى.

الأول: أن الحركات دائماً في الزوال و التجدد فلا يتصور فيها القدم و الوجوب مع أنها محتاجة في وجودها إلى محل تقوم به و لا يعقل مع الحاجة إلا الحدوث.

و الثاني: أن الحركات الاضطرارية الطبيعية القديمة الثابتة للذرات بزعمه أما متماثلة أو متخالفة فإن كانت متخالفة لم يعقل اجتماعها على كرة واحدة و هي كرة الشمس و إن كانت متماثلة لم يعقل تبدل بعضها بكرة أخرى و هي كرة الأرض إلا بعد زوال الحركات الأولى و تجددتها بحركات أخرى مناسبة للكرة الجديدة و تجدد الحركات الجديدة و زوال الحركات الأولى دليل على حدوثها بل هو عين الحدوث.

و الثالث: أنه على فرض تحدد حركات جديدة يلزم أن يتبدل تمام كرة الشمس إذ لا يعقل اجتماع حركتين مختلفتين في كرة واحدة يتعلق كل حركة منهما ببعض منها و بالجملة فهذه التبدلات التي اعترف بها مناقض للقول بالقدم و اعترف بالحدوث من حيث لا يشعر.

ثم إن ما ذكره من أخذ الإنسان من القرده بالانتخاب الطبيعي مستحيل بالضرورة إذ لا يعقل الانتخاب من الطبيعة المضطربة التي لا شعور لها و ليت شعري أي داع دعاه إلى نسج هذه المخيلات الواهية و أي مانع منعه عن التدبر في آياته الواضحة المنيرة نعوذ بالله تعالى من الغواية و العمى.

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٨١

(فائدة ٣٠) [الطهارة الشرعية ضربان]

إشارة

طهارة عن حدث و عن خبث و قد يتوهم أنها حقيقة شرعاً أوفقها في القسم الأول استناداً إلى تعريفهم الطهارة باستعمال طهور مشروط بالنية و ما في معناه و هو في غير محله لأن اقتصارهم على تعريف الطهارة عن الحدث من جهة أنهم في مقام بيان العبادات لأنهم إنما ابتدئوا بكتب العبادات فعرفوا الطهارة عن الحدث التي هي من العبادات و بحثوا عنها قصداً و بالذات و ذكروا الطهارة عن

الخبث في الكتاب تبعا واستطرادا، وكيف كان فالطهارة عن الخبث أمر عدمي و يكون تقابلها من قبيل تقابل التناقض و لذا لا يتصور لهما ثالث و تكون مطابقة للأصل عند الشك و لو كانا وجوديين لتصور لهما ثالث و هو عدمهما و لكننا مخالفين للأصل. فإن قلت: يمكن أن يكونا من قبيل الضدين اللذين لا ثالث لهما كالحركة و السكون. قلت: مرجع الضدين اللذين لا ثالث لهما إلى النقيضين. و أما الطهارة عن الحدث فهي كالحادث أمر وجودي و يكون تقابلها من قبيل تقابل التضاد و يدل عليه أمور. الأول: تسببها من أسباب مخصوصة وجودية كالحادث إذ لو كانت عدمية لم ينحصر حصولها في أسباب وجودية و كفى في انتزاعها عدم وجود سبب الحادث. و الثاني: تقسيمها إلى صغرى و كبرى مستفادتين من الأخبار.

بهبهاني، سيد علي، الفوائد العلية - القواعد الكلية، 2 جلد، كتابخانه دار العلم، اهواز - ايران، دوم، 1405 هـ ق

الفوائد العلية - القواعد الكلية؛ ج 1، ص: 182

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج 1، ص: 182

و الثالث: التعبير عنها في الأخبار بالنور و عن الوضوء على الوضوء بنور على نور إذ لو كانت عدميا لم يتصور لها مراتب شدة و ضعفا و لم يكن للتعبير عنها بالنور و نور على نور الكاشف عن كونها وجوديا مجال. و الرابع: مخالفتها للأصل كالحادث ألا ترى أن الشاك في أنه متطهر أو مجنب مع عدم علمه بحالته السابقة لا يجوز له الدخول في الصلاة إذ الأصل عدم الطهارة و يجوز له المكث في المساجد و قراءة العزائم إذ الأصل عدم الجنابة. لا يقال: الطهارة لها مفهوم واحد و هو إما وجودي و إما عدمي و لا يعقل أن يختلف باختلاف مقابلها وجودا و عدما. لأننا نقول: أولا- لا مانع من أن يكون للطهارة مفهوم واحد و هي النظافة و النزاهة مترتبة على مراتب ينتزع بعضها من عدم القذارة كالتطهارة عن الخبث و ينتزع بعضها من وجود جهة نورية موجبة لرفع ما يقابلها كالتطهارة عن الحادث. و ثانيا لو سلمنا امتناعه و قلنا بأن الطهارة تتحقق بعدم القذارة حسيه كانت أو معنوية فلا ينافي ذلك مع اعتبار الشارع في بعض منها مع التخلي عنها التحلي بأمر وجودي نوري مسبب عن سبب وجودي و ترتيب الآثار الشرعية عليه كما أنه لا- ينافي ملازمتها في بعض الموارد لأمر وجودي ذاتا كما هو الشأن في الطهارة عن الذنب و الخطأ و السهو و النسيان الملازمة لقوة قدسية ملكوتية و هي العصمة. و إذ قد تبين لك ذلك فاعلم أن الطهارة عن الحادث هي الأثر المترتب على الوضوء و الغسل و التيمم 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 الأمر المنتزع مع منشأ انتزاعه في مرحلة الحدوث.

و ما توهم من اشتراك الطهارة بين المسبب و السبب أو كونه حقيقة في المسبب مجازا في السبب أو العكس في غير محله ضرورة أن آثار الطهارة من الشرطية الكمال إنما تدور مدار الأثر المترتب على الأسباب المنتزع من حدوثها و إطلاقها على الأسباب

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج 1، ص: 183

إنما هو لأجل اتحادها معها في الخارج فلم تستعمل إلا في معناها الأصلية غاية الأمر أنه قد أطلق المفهوم الأصلي على منشأ انتزاعه من جهة صدقه عليه و اتحاده معه خارجا فلا يكون مجازا مرسلا من قبيل استعمال المسبب في السبب كما توهم بل لا حقيقة لهذا التجوز و كل ما توهم من هذا القبيل فهو من هذا الباب و إلا فعدم صحة استعمال المسبب في السبب و بالعكس مع عدم انتزاع المسبب من السبب وجودا أو حدوثا و عدم اتحادهما في الخارج من الواضحات.

و إذا اتضح لك ما بيناه فاعلم أن الطهارة عن الحدث إنما تنتزع في الشرع عن أفعال تعبدية و هي الوضوء و الغسل و التيمم و مقدمتها للصلاة و غيرها من الغايات إباحة أو كمالاً إنما هي باعتبار الطهارة المتحصلة منها و لذا تدور الآثار مدارها حدوثاً و بقاء فما دامت باقية و لم تنتقض بالحدث يترتب عليها الآثار و لو دارت الآثار مدار الأسباب حدوثاً لزم ترتبها عليها مطلقاً إذ الحدوث لا ينقلب إلى اللاحوث و لا ينتقض بالحدث لعدم بقاءه حتى ينتقض و لو دارت مدار وجودها لزم عدم ترتب أثر عليها مطلقاً لأنها تنعدم بمجرد وجودها و لا بقاء له حتى يترتب عليه أثر فالشرط في الحقيقة الطهارة لا أسبابها و الأمر التبعي الإيجابي أو الندبي الحاصل من طرف الغايات إنما يتعلق بالعمل التعبدى لأن المقدمه للطهارة عن الحدث التي هي مقدمه للصلاة إنما هو العمل التعبدى من الوضوء أو الغسل أو التيمم لا- الغسلات و المسحات كيف اتفقت و لا- يعقل أن يكون اعتبار التعبدية فيها من قبل الأمر التبعي و إلا لزم الدور المحال ضرورة أن المعتبر في الصلاة و غيرها من الغايات إنما هي الطهارة عن الحدث و هي لا تحصل إلا من الغسلات و المسحات التعبدية فالأمر التبعي متفرع عليها فلو جاءت التعبدية من قبله لزم تأخر الموضوع عن المحمول مع أن الأمر التبعي توصلى دائماً فلا يعقل تأثيره في اعتبار التعبد.

و لا يتوهم أن الأمر التبعي الحاصل من قبل الأمر النفسى التعبدى لا يكون إلا تعبدية و إلا لزم اعتبار التعبد في جميع مقدمات الصلاة مع أن سائر مقدماتها من

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٨٤

إزالة الخبث عن البدن و اللباس و هكذا لا يكون إلا توصلية بالضرورة.

فإن قلت: التعبد فرع الأمر المولى و لا- يعقل التعبد بشيء من دون أمر و لا- أمر بها إلا الأمر التبعي المقدمى فوجب القول بكونه تعبدية.

قلت: أو لا نمنع تفرع التعبدية على الأمر إذ قد يكون بعض الأعمال عبادة ذاتا كالصلاة أو جعلاً كالهرولة مثلاً قبل تعلق الأمر بها بل لا ينافى كونه عبادة مع تعلق النهى بها كصلاة الحائض و صومها نعم يجوز أن يصير المأمور به تعبدية من قبل الأمر أيضاً كما حققناه في محله لا أنه ينحصر السبيل فيه.

و ثانياً: لو سلم ذلك و جب القول بأنها مندوبة بالأمر النفسى التعبدى فرارا عن المحذورين المزبورين بل يظهر ذلك من الأخبار. لا- يقال: لا يجتمع الوجوب و الندب لاستحالة اجتماعهما على محل واحد فإذا وجب الفعل و لو تبعاً يزول الندب الأصلى فلا يبقى التعبدية التي هي من شئونه.

لأنا نقول: أولاً- أن الأمر الندبى الأصلى متعلق بنفس الماهية و الوجوب الطارى متعلق بإيجادها فلا يجتمعان على محل واحد حتى يتنافيا.

و ثانياً: أن الأمر التبعي ليس أمراً تكليفياً مولوياً عندنا حتى يستحيل اجتماعه مع الأمر الندبى الأصلى.

فاتضح بما بيناه غاية الاتضاح أن ترتب الطهارة و رفع الحدث على الأسباب المعهودة لا يدور مدار الأمر التبعي و لا يعقل تأثيره فيه و اختلاف الحال باختلاف الأوامر التبعية و ترتب رفع الحدث عليها بالإتيان بها لأجل بعض الغايات دون بعض فما عن بعض من التفصيل في الموضوعات المندوبة بين إتيانه لما لا يستباح بدونه و إتيانه لما يستباح بدونه بالقول برفع الحدث في الأول دون الثانى أو التفصيل بين أن يكون استحبابه لأجل الحدث كالوضوء لقراءة القرآن و أن يكون مستحباً لا لأجله كالتجديد بالقول بالرفع في الأول دون الثانى و هكذا من التفاصيل في غاية الوضوح من الفساد لما عرفت من أن سبب الأعمال التعبدية للطهارة و رفع الحدث سابقه

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٨٥

على الأوامر التبعية فلا- يعقل تأثيرها في حصول الطهارة و عدمه و حقيقة الوضوء لا- تختلف باختلاف الأوامر حتى تختلف الآثار باختلافها و الأخبار 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 الإتيان 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 توضعاً قبل دخول وقت الصلاة لأجلها صح وضوؤه لما عرفت من أن إتيانه على وجه التعبد لا يدور مدار الأمر التبعي 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 إتيان الوضوء لأجل الصلاة إلى تقييد التعبد به بالأمر التبعي 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 قبال سائر الغايات بل مرجعه إلى تقديم الوضوء

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٨٦

على الوقت لأجل الصلاة.

والثاني: أنه لو توضعاً لأجل صلاة الأداء بزعم بقاء الوقت فظهر خروج الوقت صح وضوؤه ويصح له الدخول به في القضاء وما توهم من عدم صحة وضوئه حينئذ مطلقاً وإذا كان مقيداً به لا إذا كان داعياً عليه وهم لما عرفت من عدم دوران تعبدية الوضوء مدار الأمر التبعي وعدم تطرق التقييد في المقام فلا مجال للتفصيل أو القول بالبطلان مطلقاً.

والثالث: أنه لو توضعاً بزعم اتساع الوقت له فظهر ضيق الوقت صح وضوؤه وما يتوهم من أنه مأمور بالتيمم حينئذ لا الوضوء فلا يكون مشروعاً ومجرد ظنه باتساع الوقت لا يوجب الأمر به بل يوجب العذر في غير محله لما عرفت من عدم دوران تعبدية أسباب الطهارة ومشروعيتها مدار الأمر التبعي حتى تنتفي بانتفائه بل لو توضعاً مع العلم بعدم اتساع الوقت صح وضوؤه أيضاً وإن كان آثماً في ترك التيمم وتفويت الوقت.

وتوهم أن الأمر بالتيمم حينئذ موجب للنهي عن الوضوء لمضادته له باطل لعدم اقتضاء الأمر بالشئ النهي عن ضده الخاص بل العام بل التحقيق أن الأمر التبعي ليس أمراً تكليفاً مولوياً حتى يقتضى النهي عن ضده على القول باقتضائه إياه كما حققناه في محله.

والرابع: أن الاضطرار ليس شرطاً لصحة التيمم بل شرط لجواز الاكتفاء بالطهارة الضعيفة المتحصلة منه لأن الاضطرار إنما يوجب تعلق الأمر التبعي بالتيمم المترتب على مشروعيته وتعبديته في حد نفسه أو بالأمر الندبي النفسي فلا تدور صحته مدار الأمر التبعي.

و يؤيد ما بيناه الروايات المجوزة للتيمم لصلاة الميت والنوم مع وجود الماء لعدم اختلاف حقيقة التيمم باختلاف حكمه وجوباً أو ندباً أو الغايات المترتبة عليه إباحة أو كمالاً فتأثيره الطهارة في الموردين يدل على أن سببته لها لا تختص

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٨٧

بحال الاضطرار وحيث أن الطهارة في الموردين لا تعتبر في إباحتهما بل في كمالهما اكتفى بالطهارة الضعيفة لتحصيل أدنى مرتبة الكمال.

ولكن ينافي ذلك ما يظهر من بعض الروايات من انتقاض التيمم بوجود الماء وجوب إعادته لمن تمكن التطهر بالماء ولم يتطهر به ثم تعذر عليه وإن كان الأخذ بظاهر هذه الروايات مشكلاً لأنه يوجب الحكم بكون وجدان الماء حدثاً إذ لا ينقض الطهارة إلا

الحدث و هو مناف للإجماع بل الضرورة على عدم كونه حدثا و يمكن حملها على استحباب إعادة التيمم و حدوث ضعف في التيمم بوجود الماء مصحح للتعبير بالنقض.

و لا- يتوهم أنه يمكن أن يحكم بانتقاض التيمم بوجود الماء تحقيقا من دون الحكم بكونه حدثا المنافي للإجماع و الضرورة من جهة أن تأثير التيمم إنما هو في موضوعه و هو المضطر الفاقد للماء فإذا انقلب الموضوع و ارتفع الاضطراب بسبب وجدان الماء ارتفع الأثر و لا يعود يعود الاضطراب لأنه موضوع جديد.

لأننا نقول: أن الاضطراب موضوع للاستباحة المترتبة على الطهارة الضعيفة المتحصلة من التيمم و هي باقية مع الوجدان و إنما تنتفى الإباحة حينئذ لانتهاء شرط تأثير الطهارة لها و المحل لتأثيرها إياها لا لانتهاء مقتضيها حتى يصدق النقض حقيقة نعم قد ادعى الإجماع على النقض فإن تم فهو و إلا فللكلام فيه مجال.

و كيف كان لا- ينبغي التأمل في عدم النقض إذا أصاب الماء و تلف قبل مضي زمان يتمكن من فعل الطهارة المائية فيه لأن الأخبار الظاهرة في النقض إنما تدل عليه في صورة القدرة على التطهر به و الإجماع لو تم فهو في صورة القدرة عليه أيضا.

و الخامس: أنه يجوز التيمم في سعة الوقت مطلقا و إن لم يكتف به إلا في ضيق الوقت أو مع اليأس بوجود الماء في الوقت لما ظهر لك من أن التيمم في نفسه مشروع و إن الاضطراب إنما يوجب الأمر التبعي المقدمي به الذي لا يدور مداره التعبد به و كونه عبادة فالضيق أو اليأس بوجود الماء في الوقت إنما يعتبر في استباحة الصلاة بالطهارة

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج 1، ص: 188

الضعيفة المتحصلة منه.

و بما بيناه تبين أن ما اختاره الشيخ و المرتضى (قدس سرهما) من عدم صحة التيمم إلا عند ضيق الوقت مطلقا و ما اختاره جماعة من التفصيل بين اليأس بوجود الماء في الوقت و عدمه و جوازه مع اليأس في السعة و عدم جوازه مع الرجاء إلا عند الضيق في غير محله كما أن ما اختاره بعضهم من جوازه في السعة مطلقا و جواز الاكتفاء به كذلك في غير محله.

و من هنا تبين أن ما ذكره في الروضة تبعا للشيخ قدس سرهما من أن هذا في التيمم المبتدئ أما المستدام كما لو تيمم لعبادة عند ضيق وقتها و لو بنذر ركعتين في وقت معين يتعذر فيه الماء أو عبادة راجحة بالطهارة و لو ذكر أجاز فعل غيرها به مع السعة في غير محله لما عرفت من أن الموجب للاكتفاء بالتيمم إنما هو الاضطراب و لا اضطراب مع السعة و ما استدلل به من الأخبار بجواز الصلوات الكثيرة بتيمم واحد لا دلالة فيها على جواز الاكتفاء به في السعة كما لا يخفى.

و ينبغي التنبيه على أمور:

إشارة

الأول: أن الاضطراب المجوز للتيمم أو الموجب للاكتفاء به هل يتحقق بمجرد فقدان الماء

فيستباح به جميع ما يستباح بالطهارة المائية مما يكون الحدث مانعا عنه أو الطهارة شرطا له أو لا يتحقق إلا به و بوجوب ما يعتبر فيه الطهارة.

المشهور الأول قال في الحدائق: "المشهور بين الأصحاب رضى الله عنهم من غير خلاف يعرف أن التيمم مبيح لما تبيحه الطهارة المائية من الصلاة و من الطواف و مس كتابه القرآن و نحو ذلك مما الطهارة شرط لحصوله أو كماله.

و يدل عليه عموم الأخبار من قوله صلى الله عليه و آله لأبي ذر رضى الله عنه

"يكفيك الصعيد عشر سنين"

و قول الصادق (عليه السلام) في صحيفه حماد

"هو بمنزلة الماء"

و في صحيفه جميل

"أن الله جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا"

و في صحيفه محمد بن مسلم و غيرها

"إن رب الماء رب الصعيد"

كما في بعض أو

"رب الأرض"

كما في آخر ثم قال "وقع"

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٨٩

الخلافا هنا في موضعين: الأول ما نقل من فخر المحققين ابن العلامة طاب ثراهما من أنه منع من استباحة اللبث بالتييم في المساجد لقوله تعالى **إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا** حيث جعل نهاية التحريم الغسل فلا يستباح بغيره و إلا لم تكن الغاية غاية و ألحق به مس كتابه 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 و بعبارة أخرى أن التيمم يجب لما تجب له الطهارتان بأن ذلك مشكل لانتفاء الدليل عليه قال و إلا ظهر أن التيمم يبيح كلما تبيحه الطهارة المائية لقوله (عليه السلام) في صحيفه جميل

"إن الله تعالى جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا"

و في صحيف حماد

"هو بمنزلة الماء."

و في صحيفه محمد بن مسلم

"فقد فعل أحد الطهورين"

فما ثبت توقفه على مطلق الطهارة من العبادات يجب له التيمم و ما 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 إيجاد الطهارة في جميع الموارد.

و أما جواز الاكتفاء به مطلقا فلا.

لا يقال: إفادته الطهارة مطلقا ملازمة لجواز الاكتفاء به كذلك.

لأننا نقول: إنما ملازمته كذلك إن كانت طهارة تحقيقية اختيارية و أما إذا كانت طهارة تنزيلية اضطرارية غير رافعة للحدث فإنما تلازمه مع تحقق الاضطرار و لا اضطرار إلا مع وجوب العمل الذي لا مناص عن إتيانه.

فإن قلت: الاضطرار إلى البدل إنما يتحقق مع العجز عن المبدل.

قلت: هذا إذا كان المبدل واجبا و أما إذا لم يكن كذلك فلا.

و يدل على ما بيناه الروايات الدالة على اعتبار ضيق الوقت في الفريضة إذ لو جاز الاكتفاء به في المندوبات

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٩٠

مع العجز عن الطهارة المائية لجواز الاكتفاء به للمحافظة على إدراك فضيلة الوقت التي هي من أهم المندوبات حتى مع العلم بوجودان الماء في الوقت.

و أما ما أجاب به في الحدائق من أنه استدلال بطريق الأولوية و هي غير معتبرة عندنا في الأحكام الشرعية إلا في نادر الصور ففيه أن عدم اعتبار الأولوية إنما هو مع عدم وضوح المناط و أما مع وضوحه كما في المقام فهي معتبرة.

و الحاصل أن الروايات إنما تدل على أن التيمم سبب للطهارة و أنه بدل عن الغسل أو الوضوء في إيجاد الطهارة و أما ثبوت الاضطرار بمجرد فقدان الماء أو جواز الاكتفاء به مع فقدان الموارد في جميع الموارد حتى في المندوبات فلا- نظر لها إليه فلا وجه للتمسك بعموم الأخبار عليه.

نعم يجوز الاكتفاء به فيما يعتبر فيه الطهارة على وجه الكمال لتحصيل مرتبة منه كقراءة القرآن لما عرفت من أن إيجاده 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 و النوم و ليست التعديّة عنهما إلى سائر الموارد قياساً بعد ما عرفت من انطباقه على القاعدة ثم اعلم أنا لو قلنا بأن الأخبار 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 و ليس هذا تخصيصاً لعموم الآية كما يظهر من بعض بل تقديم مفاد الروايات على العموم من باب الحكومة لأنها شارحة للآية و تبين أن عمومها يختص بحال وجدان الماء.

بل التحقيق أن بديلة التيمم من الغسل في التأثير لا ينافي عموم الآية بوجه حتى يكون التقديم تخصيصاً أو تحكيماً إذ إثبات التأثير للتيمم بعنوان البديلة عن الغسل عند العجز عنه يحقق العموم و يؤكد أنه إذ لو لم يكن الغسل ثابتاً حتى عند فقدان

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج 1، ص: 191

الماء لم يكن لبديلة التيمم عنه مجال.

و يمكن أن يقال: غرضه (قدس سره) أن تحديد حرمة اللبث إلى الاغتسال ثابت بنص الآية الكريمة و بديلة التيمم عنه غير معلومة لعدم ثبوت عموم البديلة من الروايات فيرد عليه حينئذ أنه 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 و نافلتها و لعل الحكم يختص بها من جهة كمال الاهتمام بها في الشرع و إنها مكملّة للفريضة فلا يتعدى عنها إلى سائر النوافل مع أن تمام مدلول الرواية مما لا يجوز العمل به لمنافاته لسائر الروايات المعتبرة بل ضرورة المذهب فإن الرواية هكذا:

لا يتمتع بالتيمم إلا صلاة واحدة و نافلتها

"هذا.

و أما ما ذكره صاحب المدارك (قدس سره) فإن أراد أن التيمم لا يوجب الطهارة في الصورة المزبورة أن إيجاده الطهارة التنزيلية القائمة مقام الطهارة المائية لا يتقيد في الأخبار بمورد دون مورد و لا إهمال في الأدلة من جهة التنزيل.

و إن أراد أن اشتراط صحة الصوم بخصوص الغسل لا يدل على اشتراط صحته بالتيمم عند العجز عنه حتى يجب تحصيله ففيه أنه بعد ثبوت بديلة 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.

و الثاني أن بديلة التيمم عن الطهارة المائية و جواز الاكتفاء به عنها فيما يعتبر فيه الطهارة

إنما ثبتت بالأدلة الشرعية للعدر المستند إلى القدرة و العجز عن تحصيلها عقلاً أو شرعاً لا لمطلق العذر و لو كان لنسيان الماء أو الحكم به أو للجهل به عن قصور فلو نسي الماء في رحله و تيمم و صلى ثم ذكر أن معه ماء قبل أن يخرج الوقت فعليه أن يتوضأ و

يعيد كما تدل عليه رواية أبي بصير بل يجب عليه إعادة الصلاة متيمما لو تذكر

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج 1، ص: 192

في ضيق الوقت و كذا يجب عليه القضاء لو لم يتذكر إلا خارج الوقت فما عن علم الهدى و المحقق (قدس سرهما) من الاجتزاء به مطلقا لعموم حديث الرفع و لأنه صلى بتمام مشروع فلم يلزمه الإعادة و لأن النسيان لا طريق إلى إزالته فصار كعدم الوصلة و ما عن الشيخ (قدس سره) من أنه إن اجتهد و طلب لم يعد و إلا أعاد و ما في الحدائق من الاجتزاء به لو تذكر في ضيق الوقت في غير محله لأن حديث الرفع إنما يثبت العذر لا البدلية و كون التيمم مشروعا بمعنى الاجتزاء به حينئذ أول الكلام و مجرد عدم السبيل إلى إزالة النسيان لا يصحح العجز تحقيقا و التفصيل بين الطلب و عدمه إنما يصح مع عدم النسيان و الاجتزاء بالصلاة مع التذكر في ضيق الوقت لا وجه له بعد أن لم تقع صحيحة و أما تضعيف الرواية بأن في سندها عمار بن موسى فإنما هو على اصطلاح المتأخرين (رحمهم الله) و أما على اصطلاح المتقدمين (رحمهم الله) من أن الصحيح ما يصح الاعتماد عليه و لو من جهة القرائن فهي صحيحة لوجودها في الكتب الأربعة المأخوذة من الأصول الأربعمئة 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 و لو للنسيان أو الجهل بالحكم فلا وجه لردّها.

و الثالث: أن المشهور بين الأصحاب قدس سرهم أنه لو ضاق الوقت عن تحصيل الماء مع وجوده

أو عن طلبه مع احتماله أو عن استعماله في الغسل أو الوضوء يتيمم و يصلى و يكون صلاته مجزية و قد وقع الخلاف في مواضع: الأول: لو أخل بالطلب حتى ضاق الوقت: ففي الشرائع: "أخطأ و صح تيممه و صلاته على الأظهر" و في المدارك: "قال الشيخ في (ط) و (ف) لو أخل بالطلب لم يصح تيممه و يلزم على قوله لو تيمم و

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج 1، ص: 193

صلى أن يعيد الصلاة و به قطع الشهيد في س و ن و استشكله المصنف في المعتبر بأنه مع ضيق الوقت يسقط الطلب و يتحتم التيمم فيكون مجزيا و إن أخل بالطلب وقت السعة لأنه يكون مؤديا فرضه بطهارة صحيحة و صلاة مأثور بها و هو حسن انتهى. الثاني: عن المنتهى: "أنه لو كان بقرب المكلف ماء و تمكن من استعماله و أهمل حتى ضاق الوقت فصار لو مشى إليه خرج الوقت فإنه يتيمم و في الإعادة وجهان أقربهما للوجوب."

الثالث: لو كان الماء موجودا عنده فأخل باستعماله حتى ضاق الوقت من الطهارة المائية و الأداء فهل يتطهر و يقضى أو يتيمم و يؤدي قال في المدارك: "فيه قولان أظهرهما الأول و هو خيرة المصنف في المعتبر لأن الصلاة واجب مشروط بالطهارة و التيمم إنما يسوغ مع العجز عن استعمال الماء و الحال أن المكلف واجد للماء متمكن من استعماله غاية الأمر أن الوقت لا يتسع لذلك و لم يثبت كون ذلك مسوغا للتيمم."

و قال العلامة في المنتهى يجب التيمم و الأداء لقوله (عليه السلام) في صحيحة حماد بن عثمان: "

هو بمنزلة الماء

"و إنما يكون بمنزلة لو ساواه في أحكامه و لا ريب في أنه لو وجد الماء و تمكن من استعماله و جب عليه الأداء فكذا لو وجد ما ساواه.

قلت: و يدل عليه فحوى قول الصادق (عليه السلام) في صحيحة الحلبي: "

إن رب الماء هو رب الأرض

"و في صحيحة جميل

إن الله جعل التراب طهوراً كما جعل الماء طهوراً

وهذا القول لا يخلو من رجحان ولا ريب أن التيمم والأداء ثم القضاء بالطهارة المائية أحوط.

الرابع: لو أخل بالطلب وضاق الوقت فتيّم وصلى ثم وجد الماء في محل الطلب ففي المدارك¹¹ قيل بوجوب الإعادة هنا تعويلاً على رواية أبي بصير قال "سألته عن رجل كان في سفر وكان معه ماء فنسيه وتيمم وصلى ثم ذكر أن معه ماء قبل أن

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج 1، ص: 194

يخرج الوقت قال عليه يتوضأ ويعيد الصلاة.

أقول: بعون الله تعالى ومشيته أنه مع ضيق الوقت عن الطهارة المائية والأداء يدور الأمر بين أحد أمرين إدراك الوقت أو الطهارة المائية ولا يخلو الأمر حينئذ عن إحدى صور ثلاث: كون الوقت أهم عند الشارع من الطهارة المائية أو العكس أو كونهما متساويين. فإن قلنا بالأخير لزم الحكم بالتخير بين الطهارة المائية والترابية والإتيان بالصلاة أداء أو قضاء وبطلانه واضح ضرورة أن التيمم بدل طولى عن الطهارة المائية لا عرضي كما أن القضاء بدل عن الأداء كذلك وإن قلنا بالثاني لزم الحكم بوجوب الطهارة المائية أبداً وعدم تشريع التيمم إذ مع فقد الماء والضرر باستعماله في الوقت حينئذ بتعين عليه الإتيان بالصلاة قضاء مع الطهارة المائية عند وجدان الماء وعدم الضرر باستعماله وهو باطل بالضرورة فلم يبق إلا الصورة الأولى وهي أهمية رعاية الوقت في نظره وإنما شرعت التيمم لأجل عدم فوت الوقت.

و إذ قد تبين لك ما بيناه فقد تبين لك أنه عند ضيق الوقت عن الطهارة المائية والأداء يتعين الأداء متيمماً محافظة على الوقت سواء كان معذوراً في ترك الطهارة المائية أم لم يكن معذوراً إما بواسطة إخلال في الطلب أو إهمال في الاستعمال مع الالتفات بصيرورة الوقت مضيقة.

فما عن المحقق في المعتبر من عدم جواز التيمم مع وجود الماء عنده وإخلاله باستعماله حتى ضاق الوقت في غاية الغرابة من مثله فإن إيجاب 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 ثابتاً قبل ضيق الوقت ونشك في سقوطه عنه مع إخلاله وإهماله فيستصحب وهم فاحش لعدم الشك حينئذ

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج 1، ص: 195

لأن طلب الماء أو استعماله إنما وجب مقدمة لأداء الصلاة فلا مجال لاستصحاب وجوبه إذا كان الإتيان به مفوتاً لذي المقدمة ضرورة أن المقدمة إنما تجب لتوقف وجود ذي المقدمة عليها وأما إذا كانت سبباً لفوته فلا يعقل إيجابها عليه بل ينقلب الحكم حينئذ فيحرم إيجادها من جهة أنه سبب لفوت الواجب.

وبهذا البيان تبين فساد ما ذكره الشيخ في ط و ف من عدم صحة تيمم المخل بالطلب عند ضيق الوقت وما قطع به الشهيد (قدس سره) في س و ن من وجوب إعادة صلاته حينئذ وكذا مما قرره في هـ 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 فإن الرواية إنما هي في صورة النسيان لا الإخلال بالطلب ووقوع التيمم والصلاة في سعة الوقت بل الظاهر أن تذكره بوجود الماء في رحله أيضاً في سعة الوقت فلا ترتبط الرواية على كل حال بما ذكره من صورة الإخلال بالطلب.

و الرابع: أنهم حكموا بوجوب تحصيل الماء مقدمة للغسل أو الوضوء

ولو بالشراء بأضعاف ثمنه مع القدرة عليه وعدم التضضر ببذله و بوجوب 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) بأن الفارق بينهما إنما هو النص يعني أنه لا فرق بينهما حسب القاعدة و يكون الفرق بينهما تعدياً مخالفاً للقاعدة.

و التحقيق أن وجه الفرق بينهما ظاهر لأن بذل المال مجاناً أو بعوض أمر مباح في حد نفسه فيجب مقدمته للواجب إلا أن يمنع عنه الإجحاف المضر بحاله و أما تعريضه معرض الضياع و التلف فمحرم في حد نفسه فلا- يجب مقدمته للواجب إلا- إذا كان أهم من المحرم في نظر الشارع و أهمية الواجب غير معلومة و إن كان

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٩٦

العكس كذلك أيضاً و مقتضى الأصل التعادل و الاجتزاء بالتيمة و تعيينه في خصوص المقام إذ لا مجال للتخيير في المقام لأن بديلة التيمم عن الطهارة المائية طولية لا عرضية مع أن الحرمة ثابتة في حد نفسها فتستصحب عند الشك في أهمية الطارى من صيرورته مقدمته للواجب على أن الواجب و هو الغسل أو الوضوء لما كان متداركاً بالبدل ترجح المحرم عليه فيجب التيمم تعييناً. لا يقال: التعادل أمر وجودى و الأصل عدمه فيجب الاحتياط بالجمع بين الوضوء أو الغسل و التيمم.

لأننا نقول: إنما ينتزع التعادل من عدم أهمية أحدهما من الآخر فهو عدمى و إن كان التعبير وجودياً و لذا لا يتصور لهما ثالث و هكذا الأمر في كل ضدّين لا ثالث لهما فإن مرجعهما إلى النقيضين و إلا لتصور لهما ثالث و هو عدمهما مع أن الجمع بينهما لا وجه له في المقام إذ الوضوء محصل للطهارة حينئذ و مجرد احتمال أهمية حفظ ماله من الوضوء لا يوجب بطلانه و إن أوجب الإثم بواسطة ترك الأهم فلا مجال لضم التيمم إليه.

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ١٩٧

(فائدة ٣١) [إذا أحدث المغتسل عن الجنابة مرتباً في أثناءه بالحدث الأصغر]

إشارة

فهل ينتقض الغسل به فيجب عليه الاستيناف أو لا ينتقض به فيتمه. و على الثاني فهل يكون غسله حينئذ مجزياً عن الوضوء أم لا؟ فقد ذهب إلى كل من الوجوه قائل و الأقوى الأول

و تحقيق الحق يتوقف على تقديم أمور:

إشارة

الأول: أن الطهارة عن الحدث مقابلة للحدث

كما أن الطهارة عن الخبث مقابلة للخبث فلا يعقل اجتماعهما في محل واحد كما هو شأن المتقابلين.

الثاني: أن الطهارة عن الحدث صغرى كانت أم كبرى هي الأثر المترتب على الوضوء و الغسل و التيمم

كما أن الحدث أصغر كان أو أكبر هو الأثر المترتب على ما خرج عن السيلين و الدخول و الإنزال و هكذا و لا يكونان عين الأسباب المذكورة تحقيقاً و إلا- لزم انعدامهما بانعدامهما و أن يكونا من الأمور الغير القارة و لا عن حدوثها و إلا لزم أن لا يرتفعا أبداً لأن الحدوث لا ينقلب إلى اللاحدوث.

و توهم أن حقيقتها هي الأسباب المعهودة فيزولان و لا يكون لهما قرار و لكن يبقى حكم كل منهما إلى حدوث الآخر المقابل له في

غاية البشاعة و إلا لزم أن لا يكون المتطهر عن الحدث متطهرا واقعا و لا المحدث بالحدث محدثا كذلك و أن يترتب حكم كل منهما من دون تحقق موضوعه و أن لا يكون الحدث ناقضا للطهارة و لا الطهارة رافعة للحدث و بطلان اللوازم بين كما أن توهم أن حقيقتهما هي حدوث الأسباب

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج 1، ص: 198

فلا- يرتفعان أبدا و إنما يرتفع حكم كل منهما بحدوث الآخر المقابل له في غاية الشناعة و إلا لزم أن يكون من اغتسل عن الجنابة مجنبا تحقيا لحدوث الدخول أو الإنزال منه متطهرا عنها كذلك لحدوث الغسل منه فيلزم اجتماع الضدين في محل واحد و بطلانه غنى عن البيان فلا تكون الطهارة و الحدث إلا الأثرين المترتبين على أسبابهما المترتع حدوثهما من حدوث أسبابهما فيبقى كل منهما إلى أن ينتقض و يرتفع بحدوث الآخر.

الثالث: أن كلا منهما مقول بالتشكيك

و لكل منهما مرتبتان عليا و دنيا يعبر عنهما في لسان الفقهاء (قدس سرهم) بالكبرى و الصغرى و الأكبر و الأصغر و لكل من المرتبتين مراتب كمالا و ضعفا و ينه على ذلك ما ورد من أن:"

الوضوء على الوضوء نور على نور

" و الاختلاف في المرتبة لا يوجب الاختلاف في الحقيقة ضرورة أن اختلاف المراتب اختلاف في وجود الشيء شدة و ضعفا لا في حقيقته و ماهيته بل متوقف على اتحاد الحقيقة.

و لا- ينافي ما بيناه انتزاع كل من المرتبتين من سبب خاص و اختلاف الأسباب في الحقيقة لأن اختلافها لا يوجب اختلاف المسبب بالضرورة ألا ترى أن القتل له حقيقة واحدة و يتولد من أسباب مختلفة الحقيقة كالضرب بالسيف و شرب السم و نحوهما.

فتبين بما بيناه فساد ما يتوهم من أنه يختلف حقيقة كل من الطهارتين مع حقيقة الأخرى باعتبار اختلاف مقابلهما من الحدث الأصغر و الأكبر كما تختلف حقيقة الطهارة عن الحدث مع حقيقة الطهارة عن الخبث باعتبار اختلاف مقابلهما لما ظهر لك من أن اختلاف الحدثين إنما هو في المرتبة لا في الحقيقة فلا يختلف مقابلهما حينئذ إلا في المرتبة و لو 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 و الملازمة واضحة و بطلان اللوازم بين ضرورة

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج 1، ص: 199

أنه لا يجوز أن يكون المحدث بالأكبر متطهرا عن الحدث الأصغر و قد اتفقوا على انتقاض الوضوء بالحدث الأكبر كانتقاضه بالأصغر بل و كذا انتقاض الطهارة الكبرى بالحدث الأصغر مما لا ريب فيه و لذا لا يترتب حينئذ إلا أثر الحدث و ما يتوهم من ترتب أثر الطهارة و الحدث معا حينئذ من جهة أن الجنب كان ممنوعا من الدخول في الصلاة و مس المصحف و قراءة العزائم و اللبث في المساجد و الجواز في المسجدين الأعظمين و إذا اغتسل و تطهر بالطهارة الكبرى أبيض له جميع هذه الأمور و إن أحدث بعد ذلك بالحدث الأصغر منع منه الدخول في الصلاة و مس المصحف و بقي الباقي على الإباحة و ليس ذلك إلا من أثر بقاء الطهارة الكبرى و عدم انتقاضها بالحدث الأصغر فهو حينئذ متطهر بالطهارة الكبرى محدث بالحدث الأصغر فاجتمعت الطهارة الكبرى حينئذ مع الحدث الأصغر في غير محله ضرورة أن حرمة قراءة العزائم و اللبث في المساجد و الجواز في المسجدين الأعظمين كانت من أحكام الجنابة و أبيحت بعد الغسل من جهة ارتفاع حدث الجنابة لا من جهة حصول الطهارة إذ لا يعتبر في إباحتها الطهارة بالضرورة و بعد أن أحدث بالحدث الأصغر ارتفعت الكبرى و انتقضت به و لكن لم تعد الجنابة فلم تعد آثارها.

و أما الدخول في الصلاة و مس المصحف فهما يترتبان على الطهارة دائران مدارها و لذا لا يجوز أن من المحدث مطلقا فإذا اغتسل

الجنب أيسح له الأمران باعتبار أنه متطهر و إذا انتقضت طهارته بالأصغر عاد المنع منهما باعتبار أنه غير متطهر فاتضح غاية الاتضح عدم اجتماع الطهارة الكبرى مع الحدث الأصغر.

الرابع: أن تقابلهما من قبيل تقابل التضاد لا التناقض

لأن كلا منهما إنما تنتزع من أسباب وجودية محصورة عند الشارع و لو كان أحدهما عدماً لانتزع من عدم سبب الآخر و لم يتصور لهما ثالث و لكان أحدهما موافقاً للأصل مع أن الأصل عدمهما فمن شك في أنه جنب أم متطهر مع عدم العلم بحالته السابقة يجوز له المكث في المساجد و قراءة العزائم و الجواز في المسجدين الأعظمين لأن الأصل عدم الجنابة

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٢٠٠

و لا يجوز له الدخول في الصلاة لأن الأصل عدم الطهارة و يدل على ذلك أيضاً اشتمال كل منهما على مرتبتين صغرى و كبرى و أصغر و أكبر إذ العدم لا يقبل الشدة و الضعف و التعبير بالأصغر و الأكبر موجود في الروايات و بالصغرى و الكبرى مقتبس منها. فإن قولهم عليهم السلام:

أى وضوء أظهر من الغسل

"أو"

أنقى

"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 للآخرى في الحقيقة لم يكن للتعبير بصيغته التفضيل مجال و يدل أيضاً على أن الطهارة أمر وجودى التعبير عنها في الأخبار بأنها نور الكاشف عن أنها أمر وجودى بل التعبير عن زوالها بالحدث بالانتقاض يدل عليه أيضاً لأن النقص مقابل للإيرام فلا يتحقق الانتقاض إلا بالنسبة إلى الموجود المبرم و بالجملة كونهما أمرين وجوديين من الواضحات التي لا ينبغي الارتياح فيها.

الخامس: أن الطهارة و الحدث أمران بسيطان غير قابلين للتوزيع و الانقسام ذاتا

كما هو ظاهر و لا- باعتبار المحل لأنهما صفتان قائمتان بالنفس لا- بالجوارح و هى أمر بسيط لا انقسام فيه حتى يجرى التوزيع و الانقسام في العرض القائم بها فلا يجوز أن يكون الشخص متطهراً أو محدثاً في حال واحد و إلا لزم اجتماع المتقابلين في محل واحد. و لا- ينافى ما بيناه انتزاع الطهارة من الغسلات الثلاثة أو الغسلتين و المسحنتين أو الضرب على الأرض و المسحنتين التى هى أفعال مركبة عارضة على الجوارح ضرورة جواز انتزاع الصفة القائمة بالنفس من فعل الجارحة و البسيط من المركب ألا ترى أن التعظيم و التأديب مع قيامهما بالنفس ينتزعان من فعل الجارحة و العلقه الوحداية البسيطة منتزعة من الإيجاب و القبول و لا ينافى اتحاد الأمر المنتزع مع منشأ انتزاعه فى الخارج اختلاف موضوعهما لمغايرتهما اعتباراً و اتحادهما خارجاً فهما متغايران من وجه و متحدان من وجه.

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٢٠١

و لذا يختلف باختلافهما الآثار و من جملة آثار المغايرة بقاء المنتزع و استمراره إلى أن يزول بطرو مقابله مع عدم تصور البقاء فى المنشأ و هو حدوث السبب.

إذا اتضح لك ما بيناه فقد اتضح لك أن مقتضى المقابلة بين الحدث و الطهارة و عدم تطرق التوزيع و الانقسام فيهما و لا فى محلها

و اتحاد حقيقة كل منهما و عدم اختلاف الحقيقة باختلاف المراتب بطلان الغسل بحدوث الحدث في أثناءه مطلقا كما يبطل بحدوث الحدث بعده مطلقا.

توضيح الحال: أن الطهارة الكبرى منتزعة و متولدة من مجموع الغسلات الثلاثة فمع حدوث الحدث في أثناءها إن أوجب الطهارة الراجعة للجنابة المتقدمة و الحدث الطارى في الأثناء لزم ارتفاع الحدث بالغسل المتقدم بعض أجزائه عليه و هو غير معقول لأن اللاحق منهما إنما يرفع السابق فلا يعقل ارتفاع اللاحق بالسابق مع أن بطلان الغسل و انتقاضه بعد كماله بالحدث الطارى عليه لا يجامع القول بعدم انتقاضه بحدوثه في الأثناء لأن الرفع و الدفع و القطع من آثار كون الشيء مانعا و منافيا فلا يعقل التفكيك بينها. أ ترى أن شرب القابض في ضمن شرب المسهل لا- يمنع من تأثيره و لا- يبطله كلا ثم كلا إلا أن يفرض استقلال المشروب بعد القابض في التأثير.

و الحاصل أنه لا فرق بين الأسباب الشرعية و العادية في بطلانها بطرو المنافي في الأثناء أو بعده فالقول بإيجابه الطهارة حينئذ يرجع إلى أحد أمرين إما عدم انتقاض الغسل بالحدث الطارى في أثناءه أو استقلال الباقي منه في التأثير و كلاهما باطل. أما الأول فلما عرفت.

و أما الثاني فلأن المفروض أن المنشأ لانتزاع الطهارة إنما هي الغسلات الثلاثة بتمامها و إن أوجب الطهارة الراجعة للجنابة فقط مع ثبوت الحدث الطارى في الأثناء لزم مع بعض ما تقدم أن يجتمع المتقابلان في محل واحد في حال واحد و لا يدفع

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٢٠٢

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 و هي 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 الحاليين.

ففيه أنك قد عرفت أن الطهارة المتحصلة من الغسل أو الوضوء أمر وجودي ملازم لرفع الحدث لا عينه 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 و إن أريد أن الطهارة الكبرى مباينة مع الصغرى في الحقيقة و الماهية لا في المرتبة و الدرجة فقط فتقابل الحدث الأكبر لا مطلق الحدث لاختلافهما في الحقيقة و الماهية 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 بإكمال الغسل مع الحاجة إلى الوضوء لرفع الحدث الطارى في الأثناء يؤل إلى الحكم باجتماع المتقابلين كما أن الحكم بإكمالهم و الاجتزاء به موجب للحكم بارتفاع الحدث اللاحق بالغسل المتقدم بعض أجزائه عليه أو استقلال الباقي في التأثير و كلاهما واضح البطلان فتعين القول الأول لعدم تصور وجه رابع.

و إلى ما ذكرناه من استلزام انتقاض الطهارة بطرو المنفى بعد كمالها و حصولها

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٢٠٣

لانتقاضها بطرو المنافي في أثناءها و إن التفكيك بينهما غير متصور في الأسباب العادية و الشرعية ينظر ما استدل به العلامة (قدس سره) على ما اختاره و اخترناه بأن الحدث الأصغر ناقض للطهارة بكمالها فلا يعارضها أولى و وجه الأولوية أن الدفع أهون من الرفع و لعله إلى هذا يشير كلام الشهيد (قدس سره) في الذكرى محتجا عليه بامتناع خلو الحدث عن أثره مع تأثيره بعد الكمال و يؤيد ما بيناه

ما في الفقه الرضوي:"

ولا- بأس بتبعض الغسل تغسل يدك و فرجك و رأسك و تأخر غسل جسدك إلى وقت الصلاة ثم تغسل إن أردت ذلك فإن أحدث حدثا من بول أو غائط أو ريح بعد ما غسلت رأسك من قبل أن تغسل جسدك فأعد الغسل من أوله "بل قيل إنه مروى عن الصادق عليه السلام في عرض المجالس للصدوق و إن قيل إنه لم تكن موجودة في الكتاب المذكور.

و كيف كان لا- ينبغي التأمّل في انتقاض الغسل و وجوب الاستيناف بعد ما حققناه و بما بيناه ظهر أن ما في ك من أن:"القول بالإعادة للشيخ رحمه الله في يه و ط و ابن بابويه و جماعة و لا وجه له من حيث الاعتبار و ما استدلل به عليه من أن الحدث الأصغر ناقض للطهارة بتمامها فلا يعاضها أولى فإن الحدث المتخلل قد أبطل تأثير ذلك البعض في الرفع و الباقي من الغسل غير صالح للتأثير ففساده ظاهر لمنع كونه ناقضا و مبطلا.

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

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٢٠٤

و سواء كان الحدث أكبر أم أصغر لأن الأغسال الواجبة أسباب للطهارة بالإجماع بل بالضرورة إذ لو لم تكن كذلك لما ارتفع حدث الحيض و الاستحاضة و النفاس و هكذا بها و مقتضى كونها أسبابا للطهارة انتقاضها بحدوث الحدث في أثنائها من دون فرق بينها و بين الأحداث فما ذكره السيد الطباطبائي في رسالته من أنه إذا أحدث بالأكبر في أثناء الغسل فإن كان مماثلا للحدث السابق كالجنابة في أثناء غسلها أو المس في أثناء غسله فلا إشكال في وجوب الاستيناف و إن كان مخالفا له فالأقوى عدم بطلانه فيتمه و يأتي بالآخر و يجوز الاستيناف بغسل واحد لهما و يجب الوضوء بعده إن كانا غير الجنابة أو كان السابق هو الجنابة حتى لو استأنف و جمعتهما بنية واحدة على الأحوط و إن كان اللاحق جنابة فلا حاجة إلى الوضوء سواء أتمه و أتى للجنابة بعده أو استأنف و جمعتهما بنية واحدة بمكان من البطلان فلا مجال للتفصيل بين طرو الحدث المماثل للحدث السابق و عدمه في الانتقاض و عدمه الحكم بحصول الطهارة الراجعة لحدث دون حدث آخر و إلا لزم اجتماع المتقابلين في محل واحد.

ثم إن الحكم بوجوب الوضوء بعد الغسل إن كان السابق جنابة في غاية الغرابة لأن غسل الجنابة بزعمه صحيح تام فلا يعقل معه الحاجة إلى الوضوء و مجرد إيجاب غسل آخر غير مجز للوضوء عليه للحدث اللاحق لا يوجب إلغاء غسل الجنابة عن الأثر إلا أن يقال: إن الحدث اللاحق لا- يرتفع إلا- بالغسل و الوضوء معا و هو في غاية البشاعة إذ لا مجال لتوقيف ارتفاع الحدث الأكبر على الطهارة الصغرى و أغرب منه حكمه بإيجاب الوضوء إذا استأنف غسلا واحدا لهما ضرورة عدم الفرق في الاجتزاء بالغسل عن الوضوء مع التداخل بين تقدم الجنابة و تأخرها.

فإن قلت: أي مانع من زوال حدث و بقاء حدث آخر إذا لم يكونا متماثلين كحدث الجنابة و حدث الحيض مثلا و اختصاص كل منهما بمزيل و مجرد كون الغسل موجبا للطهارة لا يوجب عدم جواز التفكيك بين الحدثين في الرفع و عدمه إذ الطهارة

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٢٠٥

عن الحدث كالطهارة عن الخبث فكما يجوز زوال خبث دون آخر إذا لم يتمثالا- و اختلفا في الأثر مثل أن يجب لأحدهما الغسل ثلاث مرات و للآخر مرتين فيطهر بالمرتين عن أحد الخبثين دون الخبث الآخر فكذلك يجوز التفكيك بالنسبة إلى الأحداث المتخالفة.

قلت: بعد ما عرفت اتحاد حقيقة كل من الطهارة و الحدث و عدم اختلافهما باختلاف المراتب و الأسباب لا مجال لما ذكرت لأن الحدث لا يصير متعددًا باجتماع أسبابه المختلفة على محل واحد حتى يجوز زوال بعضه دون بعض و لذا تتداخل الأحداث في صورة اجتماع الأسباب و لا يجب إلا غسل واحد فهو حكم واقعي منطبق على القواعد الأولية لا أنه تعبدى فمع حصول الطهارة لا مجال لبقاء حدث كما أنه مع حدوث الحدث لا مجال لبقاء الطهارة.

و هكذا الأمر في الخبث فإذا تنجس المحل بأسباب متعددة مختلفة الأثر لا يعقل زوال خبث منه دون خبث آخر لأن الخبث العارض على محل واحد خبث واحد و إن تعدد أسبابه فلا يعقل التفكيك فيه فالمحل في المثال المزبور لا يطهر إلا بالغسلات الثلاثة مع أن تنظير الطهارة عن الحدث بالطهارة عن الخبث في غير محله لما عرفت من أن الأولى أمر وجودى و الثانية أمر عدمى.

و قد اتضح بما بيناه فساد ما ذكر صاحب المدارك حيث قال: "لو تخلل الحدث لغسل الجنابة من الأغسال الواجبة و المندوبة فإن قلنا بإجزائه عن الوضوء اطرد الخلاف و إلا تعين إتمامه و الوضوء لما ظهر لك من أن سائر الأغسال الواجبة أسباب للطهارة بالاتفاق بل الضرورة فلا يعقل بقاءها على الصحة و عدم انتقاضها مع حدوث الحدث في أثنائها و إن كان الحكم بعدم إجزائها عن الوضوء حينئذ مناقضة منهم إذ لا يزم القول بكونها طهارات إجزائها عن الوضوء و إنما يتم ما ذكره في الأغسال المندوبة حيث إنها لا تكون أسبابًا للطهارة عند الأكثر القائلين بعدم إجزائها عن الوضوء.

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج 1، ص: 206

و إذا انجر الكلام إلى هذا المقام فلا بأس بالتنبيه على ما هو المختار عندى فى هذه المسألة.

فأقول بعون الله تعالى و مشيئة: إن المستفاد من أخبار أهل بيت العصمة و الطهارة سلام الله عليهم أجمعين إجزاء جميع الأغسال عن الوضوء واجبة كانت أو مندوبة من وجوه:

الأول: إن جميع الأغسال عند الشارع أسباب للطهارة و لا يختص ذلك بغسل الجنابة أما سبب سائر الأغسال الواجبة لها ففى غاية الوضوح ضرورة أن كلاً منها إنما يجب بملاحظة رفع حدث أكبر به فلو لم يوجب الطهارة لم يرتفع به حدث أصلاً و أما كون الأغسال المندوبة كذلك فيظهر من الروايات الدالة على انتقاض غسل الإحرام و الطواف و الزيارة بل مطلق الغسل المندوب للفعل بالحدث الأصغر إذ لو لم تكن من موجبات الطهارة لم يكن وجه لانتقاضها به.

فإن قلت: إنما يتم هذا الوجه فى بعض الأغسال المندوبة و هو المندوب للفعل و أما المندوب للوقت أو المكان فلا مع أن فى روايات الأغسال المندوبة للوقت ما ينافى ذلك فإن الاجتزاء بالغسل الليلي ليل و باليومي لليوم كما هو صريح الأخبار لا يجامع مع انتقاضها بالحدث الأصغر.

قلت: يتم ما ذكرناه بعدم القول بالفصل إذ لا قائل بإيجاب بعضها الطهارة دون بعض مع رجوع الغسل المكنى إلى المندوب للفعل لأن المغيا بالغسل الدخول فى المكان و أما ما ذكرت من أن الاجتزاء بالغسل الليلي ليل و باليومي لليوم مناف لما ذكرناه ففى غير محله لأن وظيفة كل من اليوم و الليل تتأدى بالغسل الواحد فلا دلالة للرواية على بقائه إلى آخر الليل حتى ينافى ما بيناه.

و الحاصل أن كلا من اليوم و الليل ملحوظ بلحاظ وحدته و بساطته فيكفى له غسل واحد لا أنه باق ببقاء الوقت و من هنا ذكر بعض الفقهاء (قدس سرهم) أن الأفضل الإتيان بغسل الجمعة قريب الزوال ليكون صلواته مع الغسل إذ لو لم ينتقض

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج 1، ص: 207

بالحدث مع بقاء الوقت لم يكن لما ذكره مجال.

و إذا اتضح أن جميع الأغسال عند الشارع موجبة للطهارة فلا مجال للقول بإيجاب الوضوء معها لاستحالة بقاء الحدث الأصغر مع حصول الطهارة و إلا لزم اجتماع المتقابلين فى محل واحد فى حالة واحدة.

لا يقال الأغسال إنما توجب الطهارة الكبرى و الصلاة و نحوها مشروطة بالصغرى فلا يجتزى بها فيما يشترط بالصغرى إلا فى غسل

الجنابة لثبوت الاجتزاء به بالنص.

لأننا نقول: إن شرط الصلاة و نحوها إنما هي نفس الطهارة الجمعة بين الصغرى و الكبرى لا خصوص الكبرى بل لا معنى لاشتراط الطهارة الصغرى إلا جواز الاجتزاء بها و عدم وجوب تحصيل الكبرى إذ لا مجال لجعل خصوص المرتبة الضعيفة شرطاً إلا إذا كانت المرتبة الكاملة قادحة و من الواضح البين عدم قدح المرتبة الكاملة في الصلاة و نحوها مما يجتزى فيه بالصغرى فلا مجال حينئذ لعدم الاكتفاء بالكبرى لأنها الفرد الأكمل من الشرط حينئذ و إلى ذلك يشير الرواية

"أى وضوء أظهر من الغسل"

أو

"أنقى و أبلغ."

و الثانى: الأخبار الصريحة فى أن مطلق الغسل واجبا أم مندوبا مجز عن الوضوء.

منها ما رواه الشيخ فى الصحيح عن محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السلام قال:

"الغسل يجزى عن الوضوء و أى وضوء أظهر من الغسل"

و اللام فيه للجنس لعدم العهد و يؤكده التعليل المذكور إذ لا مدخلية لخصوص غسل الجنابة فى هذا الوصف.

و قد ورد هذا التعليل بعينه فى غسل الجمعة فى مرسله حماد بن عثمان عن أبى عبد الله (عليه السلام)

"فى الرجل يغتسل للجمعة أو غير ذلك أ يجزىه عن الوضوء فقال (عليه السلام): و أى وضوء أظهر من الغسل."

و فى الصحيح عن حكيم بن حكيم قال

"سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن غسل الجنابة ثم وصفه قال: قلت: إن الناس يقولون نتوضأ وضوء الصلاة قبل الغسل فضحك

(عليه السلام)

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٢٠٨

و قال أى وضوء أنقى من الغسل و أبلغ."

و تقريب الاستدلال ما بيناه فإنه و إن كان فى خصوص غسل الجنابة إلا أنه بملاحظة الأخبار المتقدمة و أنه لا مدخلية لخصوص غسل

الجنابة فى هذا الوصف يعلم أن المراد منه العام.

و روى الشيخ فى عدة أخبار

"إن الوضوء بعد الغسل بدعة."

و روى فى الموثق عن عمار الساباطى قال

"سئل أبو عبد الله (عليه السلام) عن الرجل إذا اغتسل عن جنابة أو فى يوم جمعة أو يوم عيد هل عليه الوضوء قبل ذلك أو بعده؟

فقال: لا ليس عليه قبل و لا بعد قد أجزأه الغسل و المرأة مثل ذلك إذا اغتسلت من حيض أو غير ذلك فليس عليها الوضوء لا قبل و

لا بعد قد أجزأها الغسل."

و لا يعارض هذه الروايات و لا يقاومها ما رواه ابن أبى عمير عن رجل عن أبى عبد الله (عليه السلام)

"كل غسل قبله وضوء إلا غسل الجنابة"

لتعين حملها على التقية بعد موافقته لمذهب العامة و مخالفة الروايات المتقدمة لمذهبهم بل لا تصريح فى الرواية على وجوب الوضوء

قبل و إنما تثبت الجواز فلا تنافى الروايات النافية المتقدمة مع أنه لو وجب الوضوء فيما عدا غسل الجنابة بملاحظة عدم ارتفاع الحدث

الأصغر به لم يكن وجه للفرق بين تقديمه و تأخيره عن الغسل.

و الثالث: تداخل الأغسال الواجبة و المندوبة المصرح به فى الروايات إذ لو اختلفت حقيقة الأغسال باختلاف الأحداث أو الغايات و

لم يكن عنوان الجميع الطهارة لم تتداخل بعضها في بعض فثبوت التداخل فيها علم أن الغسل كالوضوء ليس له إلا حقيقة واحدة و أن الاختلاف إنما هو في موجباته و غياته.

و الرابع: أن اختلاف الأغسال في الآثار إما من جهة اختلاف الحقيقة النوعية و عدم اندراج الجميع تحت نوع واحد موجب للطهارة و إما من جهة اختلاف مراتب الطهارة فيها مع اندراج الجميع تحت عنوان الطهارة إذ مع اتحاد الحقيقة النوعية الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج 1، ص: 209

و عدم الاختلاف في المرتبة لا يعقل التفصيل بينها في الآثار و لا سبيل لشيء منهما في المقام.

أما اختلاف الحقيقة فإن كان باعتبار اختلاف الأحداث فهو غير معقول لأن الغسل مزيل لها فلا يعقل أن يتنوع بها لأن التنوع إنما هو بالفصل المجامع مع الجنس في الوجود المتحد معه في الخارج المغاير معه في مرحلة التحليل و المزال لا يجتمع مع المزيل حتى يتحد معه في الخارج و إن كان باعتبار الغيات فذلك لأنها مترتب على وجود الغسل لا متحدة معه و ليس في المقام أمر آخر صالح لتنويعه إلى أنواع مختلفة.

و أما الاختلاف في المرتبة مع الالتزام بحصول الطهارة بمطلق الغسل فالأمر فيه أوضح لأن الطهارة عن الحدث ليس لها في الشرع الأمر تبتان صغرى و كبرى و إن كان كل منهما يقبل النقص و الكمال أيضا فمع تسليم حصول الطهارة منها لا بد من اندراجها تحت إحدى المرتبتين و على كل تقدير يوجب الاجتزاء بمطلق الغسل عن الوضوء.

فاتضح بما بيناه غاية الاتضاح أن الغسل كالوضوء له حقيقة واحدة توجب الطهارة الكبرى سواء كان مسبقا بحدث أكبر أو أصغر أم لا- و مجز عن الوضوء مطلقا فينتقض بحدوث الحدث في أثناءه مطلقا أصغر كان أم أكبر مماثلا للحدث السابق أم مخالفا له و من الغريب ما فصله السيد الطباطبائي في المقام فقال: "إذا أحدث بالأصغر في أثناء غسل الجنابة الأقوى عدم بطلانه نعم يجب عليه الوضوء بعده" ثم قال: "و كذا إذا أحدث في سائر الأغسال" ثم قال: "مسألة: الحدث الأصغر في أثناء الأغسال المستحبة أيضا لا يكون مبطلا لها نعم في الأغسال المستحبة لإتيان فعل كغسل الزيارة و الإحرام لا يبعد البطلان كما أن حدوثه بعده و قبل الإتيان بذلك الفعل كذلك كما سيأتي" انتهى فإن البطلان بحدوث الحدث بعد الغسل لو أوجب البطلان في الأثناء لم يكن وجه للتفصيل بين الواجب و المندوب

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج 1، ص: 210

ثم التزامه بالانتقاض 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.

و ينبغي التنبيه على أمور:

الأول: أن المقصود بالذات من الغسل و الوضوء و التيمم هي الطهارة المتحصلة منها المتحددة معها

اتحاد الأمر المنتزع مع منشأ انتزاعه فمرجع اعتبارها شرطا أو كمالا إلى اعتبار الطهارة المتولدة كذلك لا إلى اعتبارها بنفسها كذلك فالأوامر المتعلقة بها إنما تتعلق في الحقيقة بإيجاد الطهارة عن الحدث و حيث إن وسيلة تحصيلها في الخارج لا تكون إلا بالأسباب المذكورة بعث عليها مقدمة لتحصيل ما يتسبب عنها و بهذا البيان يتبين لك أمور: الأول: وجه تداخل الأغسال و الوضوءات لأن الطهارة عن الحدث كالحدث لا تقبل التعدد بأن يتطهر الشخص عن الحدث ثم يتطهر مرة أخرى من دون تخلل حدث حتى يستقل كل سبب منها في إيجاب طهارة منفردة عن الأخرى فإذا اجتمعت أسباب متعددة موجبة للغسل أو الوضوء يجزى 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 و لا يجب أن يغسل المحل متعددا حسب تعدد سبب الخبث.

فظهر بما بيناه أن تداخل الأغسال منطبق على القواعد الأولية و لا يكون مخالفا للأصل تعبديا ثابتا بالنصوص كما قد يتوهم و منه ظهر أيضا أن تداخل الأغسال و الوضوءات قهرى لا رخصة كما احتمله بعض و أنه لا حاجة في حصول التداخل إلى نية الجميع كما أنه لا يقدح فيه نية بعضها دون بعض و أنه لا فرق فيه بين أن يكون الكل واجبا أو مندوبا أو مختلفا كما أنه لا فرق في صورة الاختلاف و نية البعض بين أن ينوى الواجب أو الندب كما أنه لا فرق بين أن يكون الوجوب غسل الجنابة أو

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج 1، ص: 211

غيره لما ظهر لك من أن الغسل كالوضوء له حقيقة واحدة فلا يتفاوت الأمر حينئذ بعد نية الغسل على وجه القرينة بين نية جميع الأسباب الموجبة له أو بعضها و بين نية السبب الموجب له إيجابا أو ندبا فما قيل من أنه إذا نوى غسل الجنابة أجزأ عن غيره و لو نوى غيره لم يجز عنه في غاية السخافة.

الثاني: أنه لو اغتسل قبل الوقت و بقيت طهارته حتى دخل الوقت فالظاهر إجزؤه عن الغسل المندوب للوقت

لأن المقصود من الغسل للوقت صيرورته متطهرا بالطهارة الكبرى في الوقت و لو آنا ما و قد حصلت الطهارة في الوقت حينئذ و ما اشتهر بينهم من أن الأغسال المندوبة للوقت لا تتأدى الوظيفة إلا بإتيانها في الوقت مما لم يقدح عليه دليل بعد ما عرفت أن المقصود منه الطهارة لا مجرد إيجاد السبب.

الثالث: أن الطهارة المتحققه في كل من مرتبتها صغرى و كبرى قد اعتبرت في الشرع

على وجهين.

الأول: اشتراط جواز العمل و صحته بها كالصلاة و مس المصحف فإنهما لا يباحان إلا بالطهارة صغرى كانت أو كبرى و الثانى: اشتراط كمال العمل بها كما في غيرهما من المواضع التي اعتبرت فيها على وجه الكمال كتلاوة القرآن و نحوها. و أما الطهارة الكبرى فلم تعتبر في الشرع إلا على وجه الكمال كالأغسال المندوبة للفعل و الوقت و المكان. و أما الأغسال الواجبة فإنما تجب لأجل رفع الحدث الأكبر لها حيث كانت مسبوقه به لا لأجل اعتبار الطهارة الكبرى في حد نفسها في صحة عمل من الأعمال كما هو ظاهر و لذا لا يقدح في صحة الأعمال المباحة بعد الغسل انتقاضه بالحدث الأصغر و أما الصلاة و مس المصحف فعدم إباحتهما عليه بعد انتقاض غسله بالحدث الأصغر فإنما هو لأجل اشتراطهما بنفس الطهارة لا بالطهارة الكبرى.

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج 1، ص: 212

(فائدة 32) [قد اشتهر بين الأصحاب قدس سرهم أن الجنب إذا تيمم بدلا عن الغسل ثم أعاد التيمم بدلا عن الغسل]

ما دام العذر باقيا سواء كان حدثه أصغر أم أكبر.

و احتجوا عليه بأن التيمم لا يرفع الحدث و إنما يستباح به الدخول في الصلاة فإذا انتقض بالحدث رجع إلى الحالة الأولى فيجب عليه التيمم حينئذ كما وجب عليه أولا.

و قد نسب إلى علم الهدى قدس سره في شرح الرسالة أن المجنب إذا تيمم ثم أحدث حدثا أصغر و وجد ماء يكفيه للوضوء توضحا به لأن حدثه الأول قد ارتفع و جاء ما يوجب الصغرى و قد وجد من الماء ما يكفيه لها فيجب عليه استعماله و قد اختار بعض المتأخرين وجوب الوضوء عليه حينئذ مع التمكن منه و التيمم بدلا عنه مع عدم التمكن منه سواء قلنا بكون التيمم رافعا أو مبيحا.

و استدلل عليه بأن التيمم الذي هو بدل عن الغسل لا ينتقض بالحدث الأصغر فقال ما محصله: و الأظهر عدم انتقاضه بالحدث الأصغر

إلا بالنسبة إلى ما يعتبر فيه الطهارة الصغرى كالصلاة و نحوها خلافاً للمشهور من أنه ينتقض به فيجب عليه إعادته مستدلاً عليه بأنه مقتضى قاعدة بديلة التيمم عن الغسل المستفاد من الأخبار زاعماً أن عدم انتقاض المبدل و هو الغسل إلا بالنسبة إلى ما يعتبر فيه الطهارة الصغرى مسلم لا ريب فيه محتجا عليه ببقاء إباحة المكث في المساجد و قراءة العزائم و الاجتياز من المسجدين الأعظمين التي هي من آثار الغسل بعد تعقبه بالحدث الأصغر.

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٢١٣

ثم قال لا- فرق فيما بينه وبين القول بكون التيمم رافعا أو مبيحا فلا وجه لما قيل من أن قول السيد مبتنى على القول بكونه رافعا و هو باطل أن يلزمه كون وجدان الماء حدثا أو حصول الجنابة من دون سبب و كلاهما خلاف الإجماع و ذلك لأننا نمنع الابتداء أولا لما عرفت من إمكان بقاء الاستباحة بالنسبة إلى آثاره و إن انتقضت بالنسبة إلى كفايته عن الوضوء و ثانيا الإشكال إنما يرد إذا قيل بالرفع مطلقا و إلى الأبد.

و أما إذا قيل بكونه رافعا ما داميا فلا يرد إذ بعد حصول الغاية يظهر أثر المقتضى الأول فلا يلزم كون وجدان الماء حدثا و لا حصول الغاية من غير سبب إذ هي مستندة إلى السبب الأول و التيمم رفع أثرها رفعا إلى زمان وجدان الماء.

و الحاصل أن 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 و ناقضا بدعوى أن الناقض له مطلق الحدث و لذا ترى أن صاحب المدارك مع اختياره الناقضية يظهر منه اختيار مذهب السيد في تلك المسألة أعنى كونه رافعا و محصلا للطهارة انتهى.

و فيه: أن انتقاض الغسل بالحدث الأصغر أمر ظاهر عند الأصحاب (قدس سرهم) و ما زعمه من أن جواز المكث في المساجد و قراءة العزائم و الاجتياز من المسجدين الأعظمين يدل على بقاء الطهارة بالنسبة إليها باطل لأن الأفعال المزبورة إنما تحرم على الجنب فلا يكون جوازها مشروطا بالطهارة حتى يدل بقاؤه على بقائها و ارتفاعها بالحدث الأصغر لا- يوجب عود الجنابة حتى يوجب عود أحكامها فمقتضى قاعدة البديلة حينئذ انتقاض التيمم به كانتقاض الغسل به مع أن توهم عدم انتقاض الغسل بالحدث الأصغر إلا في بعض الآثار باطل من وجوه: الأول: أن الطهارة الكبرى و الصغرى حقيقة واحدة و إن اختلفتا في المرتبة شدة و ضعفا كما أن الحدث الأكبر و الأصغر كذلك و الاختلاف في السبب لا ينافي مع

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٢١٤

اتحاد المسبب في الحقيقة كما هو ظاهر فالطهارة و الحدث أمران متقابلان في حد أنفسهما فيستحيل اجتماع الطهارة في أي مرتبة كانت مع الحدث مطلقا و لا يتوهم أن التقابل إنما هو بين الكبرى و الأكبر و الصغرى مع الأصغر إذ لو لم يتقابل الطهارة و الحدث في حد أنفسهما لم يعقل التقابل بين المراتب و جاز اجتماع الكبرى مع الأكبر أيضا.

و توهم اختلاف مرتبة الطهارة و الحدث في الحقيقة مع وضوح فساده و منافاته مع التعبير بالكبرى و الصغرى و الأكبر و الأصغر 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 و الاستحاضة و النفاس و مس الميت و جواز الدخول في الصلاة لمن كان متطهرا بالصغرى قبل الأحداث المذكورة بالغسل عنها عند من لا يرى الاجتزاء بغسل غير الجنابة عن الوضوء و هو بديهى البطلان.

و الثانى أن الطهارة عن الحدث كالحدث أمر بسيط قائم بالنفس لا يتطرق فيه التوزيع و التبعض في الرفع و عدمه و شدة الطهارة و كبرويتها إنما هي عين الطهارة في الخارج لا من أحكامها فلا تستقل بالارتفاع.

و الثالث: أنه لو سلمنا جواز استقلالها في الانتقاض و الزوال لزم انقلابها إلى الصغرى حينئذ لأنها كالحدث لها مرتبتان و لا ثالث لهما شرعا فيلزم حينئذ جواز الاكتفاء بها للدخول في الصلاة و انقلابها إلى مرتبة ثالثة خلف للفرض.

فإن قلت: لو كان الحدث و الطهارة 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 لأن تشريع الوضوء إنما هو لمن لم يكن محدثا بالحدث الأكبر.

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج 1، ص: 215

توضيحه: أن الوضوء مقتضى للطهارة الصغرى و محلها شرعا هو غير المحدث بالحدث الأكبر فلا يؤثر أثره إلا مع وجود المحل له و أما سبب الحدث فعلة تامة له و لا يختص تأثيره بمحل خاص فيؤثر أثره في جميع الموارد.

فإن قلت: لو انتقض الغسل بالحدث الأصغر رأسا لزم عود الحالة الأولى و هو الحدث الأكبر لأنهما متقابلان و مقتضى ارتفاع أحد المتقابلين ثبوت الآخر فعدم عوده كاشف عن عدم انتقاض الغسل رأسا.

قلت: هذا شأن الضدين اللذين لا ثالث لهما كالحركة و السكون فإذا ارتفع أحدهما ثبت الآخر لا محالة و أما إذا كان لهما ثالث فلا و المقام من هذا القليل لأن المكلف له حالات أربعة في الشرع كونه محدثا بالحدث الأكبر و كونه متطهرا بالطهارة الكبرى و كونه محدثا بالحدث الأصغر و كونه متطهرا بالطهارة الصغرى فإذا ارتفعت الطهارة الكبرى بالحدث الأصغر ثبت الحدث الأصغر و لا مجال لعود الحدث الأكبر كما أنه إذا انتقضت الطهارة الصغرى بالحدث الأكبر ثبت الحدث الأكبر و لا مجال لعود الحدث الأصغر.

فإن قلت: لا- نقول بالتبعض و التوزيع في انتقاض الطهارة حتى يرد بعدم تطرقه فيها بل نقول بأن الطهارة الكبرى تقتضى الإجزاء عن الوضوء و الحدث الأصغر مانع عنه.

قلت: إن أثر السبب أثره و حدث الحدث الأصغر بحدوث سببه فلا مجال لبقاء الطهارة حينئذ لاستحالة اجتماع المتقابلين و إن ألغى السبب و لم يؤثر أثره لم يكن للمنع عن الإجزاء مجال لوجود المقتضى و عدم المانع حينئذ مع أنه بديهى البطالان ضرورة أن سبب الحدث علة تامة لحدوثه.

فتبين مما بيناه أن مختار السيد (قدس سره) مبنى على القول بكون التيمم رافعا كما ذكر في شرح الرسالة حيث علل حكمه بإيجاب الوضوء بأن حدثه الأول قد ارتفع و جاء ما يوجب الصغرى و أما ما ذكره هذا المتأخر من أنه لا ينتقض التيمم

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج 1، ص: 216

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

و إذ 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 لتفرغ الحكم بالوضوء على القول بالرفع المستلزم لأحد أمرين باطلين من عود الجنابة بلا سبب أو كون وجدان الماء حدثا.

و أما ما ذكره من دفع المحذور بالقول بكون الرفع ما داميا و هو أمر معقول فهو فاسد أيضا لما سنبين لك من عدم تطرق الرفع المادامى فى المقام و لا بأس بنقل بقية كلامه و التنبيه على مواقع الأناظر فيه.

قال: "ثم لا- يخفى أن القول بكون التيمم رافعا للحدث و موجبا للطهارة كما اختاره السيد المرتضى و تبعه صاحب المدارك ليس بعيدا من الصواب بل هو ظاهر أخبار التنزيل منزل الوضوء و الغسل خصوصا مثل قوله عليه السلام

"التراب طهور المؤمن عشر سنين"

و قوله عليه السلام

"التيمم أحد الطهورين"

و قوله صلى الله عليه وآله و سلم

"جعلت لى الأرض مسجدا و طهورا"

بل يدل عليه في تعريف الفقهاء قولهم الطهارة اسم للوضوء والغسل والتيمم.

و دعوى أنه مستلزم لكون وجدان الماء حدثا مع أنه خلاف الإجماع مدفوعة بأنه إنما يلزم إذا قلنا بكونه رافعا مطلقا و أما إذا قلنا بكونه موجبا للطهارة ما دام عدم وجدان الماء فلا مانع منه.

و ما قد يتخيل من أن هذا راجع إلى القول بكونه مبيحا إذ على هذا يكون المرفوع مانعية الجنابة لأنفسها إذ مع رفع نفس الجنابة لا معنى لكونه مغيبا بغاية و هذا عين القول بالمبيحية إذ عليه أيضا يكون المرفوع مانعي الحدث مدفوع بأن القائل بالرفع يقول: إن الحالة الحديثة و هي الكثافة المعنوية زائلة حقيقة غاية الأمر مع بقاء مقتضيتها فبعد مجيء الغاية يؤثر المقتضى أثره و القائل بالاستباحة يقول: إن الحالة باقية و الكثافة المعنوية حاصلة بعينها إلا أن الشارع رفع

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج 1، ص: 217

مانعيتها و حكم بصحة العمل معها و الحاصل أن خروج المنى يوجب حالة حديثة و كثافة نفسانية الغسل يرفعها بالمرّة بحيث لا يبقى لها أثر و لا-مقتضى و التيمم على القول بالرفع المادامي يرفعها لكن مع بقاء مقتضيتها و على القول بالإباحة لا يرفعها و لكن يرفع حكمها الشرعي و هو المنع من الدخول فيما يشترط فيه الطهارة هذا كله إذا قلنا إن الطهارة و الحدث حالتان معنويتان. و أما إذا منعنا ذلك و قلنا ليست الطهارة إلا حكم الشرع بجواز الصلاة و ليس الحدث إلا حكمه بعدم الجواز فالأمر أوضح و الله العالم "انتهى.

أقول: بعون الله تعالى و مشيئة كون التيمم أحد أسباب الطهارة أمر واضح أظهر من أن يستدل عليه و إنما الكلام في أنه سبب للطهارة التنزيلية المجامعة مع الحدث المانعة من ترتب آثاره في حال الاضطراب و عدم 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). و الأخبار لا- تدل على مزيد من التنزيل و لو سلمنا ظهورها فيه يجب صرفها عنه بما ذكره الأصحاب من استلزام الرفع أحد أمرين باطلين فإن المتصور منه في مورد الحدث إنما هو الرفع المطلق و حصوله بالتيمم مستلزم للمحذور المذكور و ما ذكره من تصور الأقسام الثلاثة في مورد الحدث الرفع مطلقا و ماداميا.

و تفسير الأول برفع الحدث مع مقتضيه.

و الثاني برفعه مع بقاء مقتضيه الثالث بارتفاع مانعته مع بقاءه في غير محله لأن موجب الحدث ليس إلا الدخول أو الإنزال و لا بقاء لهما و الحدث إنما ينتزع من حدوث أحدهما فلا يتطرق فيه البقاء حتى يرفع مع الحدث مرة و يبقى تارة فالرفع المطلق عبارة عن رفع الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج 1، ص: 218

الحدث فقط فالمتصور في المقام قسمان الرفع المطلق و الإباحة و الرفع لا يتحقق إلا بالغسل إذ لو فرض حصوله بالتيمم لزم المحذور المذكور فتعين القول بالإباحة.

توضيح الأمر فيه أن الأمور الانتزاعية على قسمين:.

أحدهما: ما ينتزع من وجود منشئها بحيث يدور المنتزع مدار منشئه حدوثا و بقاء كالفوقية و التحتية المنتزعتين من محاذاة الجسمين بحيث لو وقع أحدهما لوقع الآخر.

و ثانيهما ما ينتزع من حدوث منشئها بحيث يبقى المنتزع بعد زوال منشئه كالفسق المنتزع من ارتكاب المعصية الكبيرة و رفع المنتزع مؤقتا لوجود المانع و عوده بعد زواله استنادا إلى وجود مقتضيه إنما يتصور في القسم الأول.

و من هذا القليل ارتفاع اللزوم في مدة الخيار العائد بعد انقضائها استنادا إلى بقاء مقتضيتها و هو البيع مثلا مقرونا بعدم المانع و ارتفاع استحقاق النفقة أيام نشوز الزوجة العائد بعد تمكينها استنادا إلى بقاء مقتضيتها و هو الازدواج الدائم مقرونا بعدم المانع أو بوجود الشرط.

و أما القسم الثاني فلا يتصور فيه ذلك ضرورة استحالة تأثير السبب الزائل في حصول مسيبه و لذا لا يعقل حل العقود المنتزعة من الإيجاب و القبول موقتا إذ بعد تحقق الحل يستحيل انعقادها بالصيغ الزائلة و ما نحن فيه من هذا القبيل فإن الجنابة كالطهارة إنما تنتزع من حدوث سببها فكما لا يعقل ارتفاع الطهارة موقتا و عودها بالسبب الزائل فكذا لا يعقل ارتفاع الجنابة كذلك و عودها بالسبب الزائل.

فإن قلت: منشأ الانتزاع حينئذ هو حدوث الإنزال أو الدخول مثلا و الحدوث لا ينقلب إلى اللاحدوث فهو باق فلا مانع حينئذ من عود الأمر المنتزع مستند إليه.

قلت: نعم منشأ الانتزاع حينئذ هو الحدوث كما أن الأمر المنتزع حينئذ هو الحدوث أيضا و لكنه لا يعقل أن يصير حدوث شيء منشأ لانتزاع حدوث شيء آخر إلا حين حدوثه فلا يجوز أن يستند إليه الحدوث المتأخر عنه كما هو ظاهر.

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج 1، ص: 219

فاتضح غاية الاتضاح أن المتصور في المقام إنما هو الرفع المطلق أو الإباحة و لا مجال لاحتمال الرفع الموقت.

و يوضح ما بيناه أيضا أن الوجه في ارتفاع الحدث بال غسل بالمرء بحيث لا يبقى له أثر و لا مقتضى، إيجابه الطهارة التحقيقية المضادة للحدث الملازم و وجودها لارتفاعه فلو فرض إيجاب التيمم الطهارة التحقيقية أيضا لزم ارتفاع الحدث به بالمرء بالتفكيك بينهما مع القول بكونه طهارة تحقيقية كالغسل غير معقول مع أن مقتضى الحدث و هو حدوث الإنزال أو الدخول لا يقبل الانقلاب و الارتفاع حتى يقال بارتفاعه بال غسل دون التيمم.

و أغرب منه قوله و أما إذ معنا ذلك إلخ إذ من الواضح بطلان تفسير الطهارة بجواز الدخول في الصلاة و تفسير الحدث بعدمه و إلا لزم بطلان شرطية الطهارة للصلاة لأن المشروط بها إنما هي صحة الصلاة و جواز الدخول فيها فتفسيرها به يستلزم اتحاد الشرط و المشروط و هو غير معقول و أيضا يلزم على ذلك أن يكون الحدث أمرا عدما مع أنه أمر وجودي بالضرورة و التقابل بينه و بين الطهارة من قبيل تقابل التضاد و أيضا لا يستقيم على ذلك تقسيم الطهارة إلى صغرى و كبرى و تقسيم الحدث إلى أصغر و أكبر مع أن ترتب رجحان بعض العبادات و كماله عليها من دون توقف جواز الدخول فيه عليها يناهى التفسير المزبور.

و أيضا مطلوبية الطهارة نفسا مع قطع النظر عن الغايات المرتبة عليها كمالا أو جوازا توجب القطع بفساده و أيضا الأسباب المانعة عن الدخول في الصلاة لا تنحصر في أسباب الحدث فإن منها نجاسة بدن المصلى أو لباسه و منها كون مكانه أو لباسه مغسوبا و منها 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

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج 1، ص: 220

مانع عن الدخول في الصلاة من موجبات الحدث و نواقض الطهارة هذا.

و قد نسب إلى بعض المتأخرين اختيار كون التيمم رافعا للحدث مطلقا لكن مع تقييد الموضوع بالاضطرار.

فقال على ما حكى عنه: "إن التيمم ظهور للمضطر و رافع للحدث بالنسبة إلى خصوص المضطر فرفعه للحدث في مورد الاضطرار على وجه الإطلاق و التقييد إنما هو للموضوع فيتبدل الموضوع و صيرورة المضطر متمكنا من الغسل يرتفع حكم الموضوع السابق و ينقلب إلى حكم الموضوع الجديد فلا يلزم القول بعود الجنابة بلا سبب أو الحكم بكون وجدان الماء حدثا."

أقول: و فيه أن الطهارة الحاصل بالتيمم إن كانت طهارة تحقيقية رافعة لحدث الجنابة في حال الجنابة لا يلزم من تقييد موضوعه بحال الاضطرار ثبوت الجنابة لمن زال اضطراره و تمكن من استعمال الماء بل اللازم حينئذ ارتفاع حدث الجنابة و الطهارة معا لأن الحدث ارتفع بطرو الطهارة التحقيقية كما هو المفروض و انتفت الطهارة الطارئة بانتفاع موضوعها فيصير المتمكن من استعمال الماء حينئذ غير محدث و لا متطهر فلا وجه لعود الجنابة و وجوب الغسل.

فإن قلت: الحدث الحاصل بالجنابة حصل مطلقاً غير مقيد بحال الاضطراب و التيمم إنما رفع حدثها في مورد الاضطراب فلم يرتفع بالنسبة إلى المتمكن من أول الأمر فلا يلزم عود الجنابة حتى يقال: أن عودها بلا سبب مستحيل.

قلت: عدم تقييد حدث الجنابة بحال الاضطراب لا يوجب صيرورة المتمكن جنبا بعد زوال حدث الجنابة في حال اضطرابه تحقيقاً نعم مقتضى عدم تقييده بحال الاضطراب استمراره إلى حال التمكن ما لم يرتفع في حال الاضطراب تحقيقاً كيف و الحدث حدث واحد فكيف يتصور ثبوته بعد ارتفاعه و إلا لزم تخلل العدم بين الحدث الواحد مع أن تقييد الطهارة التحقيقية بحال الاضطراب غير معقول لأنها تقابل الحدث و المتقابلان إنما يردان على محل واحد و إلا لم يتقابلا فكما أن الحدث لا يتقيد بحال الاضطراب

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج 1، ص: 221

فكذلك الطهارة التحقيقية المقابلة له فالمقيد بحال الاضطراب إنما هي الطهارة التنزيلية المجامعة للحدث الرجعة إلى الإباحة كما عرفت.

فاتضح بحمد الله تعالى غاية الاتضح أن القول بالرفع غير متصور و أن الحق ما ذهب إليه أكثر الأصحاب قدس سرهم من وجود إعادة التيمم بدلا عن الغسل ما لم يمكنه الغسل.

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج 1، ص: 222

[فائدة 33] 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 معللاً بأن مقتضى بطلان الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه اشتراط صحتها بوقوعها فيما يؤكل لحمه و مقتضى الشك فيه الشك في المشروط المقتضى لعدم الإجزاء و الحكم بالبطان.

و الأقوى عندي عدم البطلان حينئذ كما اختاره جماعة من المحققين إذ التحقيق أن حرمة أكل اللحم مانعة عن صحة الصلاة لا أن حليته شرط في صحتها فلا يجب إحرازها بل يكفي في الحكم بالصحة عدم العلم بوجود المانع و هي حرمة الأكل لأن الأصل عدمه عند الجهل به.

توضيح الحال أن كون اللباس من مأكول اللحم ليس شرطاً لصحة الصلاة ضرورة صحة الصلاة مع عدم كون اللباس من أجزاء الحيوان و توهم شرطية كون اللباس مما يؤكل لحمه إذا كان من أجزاء الحيوان في غير محله لأن مرجع اعتبار حلية أكل اللحم حينئذ إلى مانعية الضد و هي حرمة أكل اللحم.

إذ بعد ما تبين أنه لا يعتبر في مطلوبية الصلاة و صحتها كون اللباس من أجزاء الحيوان.

تبين عدم تأثير صفته حينئذ في المطلوبية و الصحة

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج 1، ص: 223

فمرجع اعتبار حلية الأكل حينئذ إلى كون ضدها مانعاً و هو كونه مما لا يؤكل.

فإن قلت: يمكن أن يقال: الشرط في صحة الصلاة عدم كون اللباس مما لا يؤكل لحمه فيكون الشرط عدمياً.

قلت: لا يعقل جعل العدم شرطاً لأن العدم لا يؤثر و لا يتأثر و لو كان مضافاً و توهم أن العدم المضاف له حظ من الوجود فيقبل التأثير و كونه شرطاً من هذه الجهة وهم إذ لا يعقل اتصاف الشيء بنقيضه و إلا لزم اجتماع النقيضين كما أن توهم إمكان إرجاعه إلى الوجود يجعل الشرط كونه من غير ما لا يؤكل لحمه كذلك إذ الكون حينئذ ربطى مجامع مع السلب و الإيجاب لا أصيل نفسى فلا فرق حينئذ بين عدم كونه مما لا يؤكل لحمه و كونه من غير ما لا يؤكل لحمه إلا في التعبير فلا فرق بينهما في الواقع و نفس الأمر.

فإن قلت: علل الشرع معرفات لا مؤثرات فلا مانع من جعل الشرط عدمياً إذ لا يستحيل كون عدم شيء علامة لوجود شيء آخر أو

عدمه.

قلت: إن أريد بذلك أنها معرفات و علائم لأسباب ذاتية تكوينية من جهة عدم تصور جعل السببية، ففيه أن الأحكام الوضعية كالأحكام التكليفية أحكام مولوية قابلة للجعل ضرورة أنه يجوز للمولى أن يجعل مجيء زيد عنده سببا لاستحقاق إكرامه و إحسانه فيأمر عبده بذلك و يقول: إن جاءني زيد فأكرمه مع أن الكشف عن السبب الواقعي الذاتى لا- يتصور فيما إذا كان المسبب من المجعولات الشرعية كالحدث و الخبث و الطهارة عنهما و هكذا إذ السبب الذاتى إنما يتصور بالنسبة إلى ما يكون أمرا واقعا غير مجعول.

ثم إنه إن أريد بكونها معرفات أنها كاشفة عن سبق وجود المسببات عليها كما يظهر مما ذكره بعضهم فى مسألة إجازة العقد الفضولى حيث علل كونها كاشفة عن صحة العقد من حينه لا مؤثرة من حينها بأن علل الشرع معرفات فأظهر فسادا و إلا لزم أن تكون أسباب الطهارة من الغسل و الوضوء و التيمم كاشفة عن طهارة متقدمة عليها

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج 1، ص: 224

و أسباب الحدث الأكبر و الأصغر كاشفة عن ثبوت الحدث قبلها و هكذا و هو مع أنه خلاف الضرورة مستلزم لاجتماع الحدث و الطهارة فى آن واحد.

و إن أريد من كونها معرفات أنها راجعة إلى أحكام تكليفية و معرفات لها لانتزاعها عنها فلا حقيقة لها سوى الحكم التكليفى فى غير محله أيضا.

ضرورة استقلال الأحكام الوضعية فى كثير من المقامات و عدم تصور رجوعها إلى الأحكام التكليفية فهل يمكن إرجاع سببية النسب و السبب للوراثة و سببية الزوجية لاستحقاق تمتع الزوج من زوجته و ثبوت نفقتها عليه مع التمكين و سببية الوضوء و الغسل للطهارة عن الحدث و الغسل بالماء لإزالة الخبث و هكذا إلى مجرد التكليف كلا ثم كلا.

و قد أشبعنا الكلام فى محله فى بطلان انتزاع الأحكام الوضعية من الأحكام التكليفية.

و إن أريد من كونها معرفات لا مؤثرات أنه يجوز أن يكون بعض ما هو عللة فى ظاهر الدليل معرفا لا عللة فلا كلام فيه و لا يختص به العلل الشرعية بل يجرى ذلك فى الأسباب العرفية أيضا فإنه يجوز أن يكون العللة فى قول المولى لعبده إن أتاك زيد فأعطه دينارا أو درهمان ثبوت دين له عليه و لكن الحكم به موقوف على قيام الدليل عليه و لا يحكم به بمجرد الاحتمال مع ظهور الدليل فى مخالفه مع أن ظاهر قولهم العلل الشرعية معرفات عدم اختصاصها ببعض العلل الشرعية و جريانها فى جميع الموارد على أنه لا يصلح بذلك ما نحن فيه لأن الكلام فى المقام ليس فى جواز جعل عدم كون اللباس مما لا يؤكل لحمه شرطا فى ظاهر الدليل بل فى كونه شرطا فى الواقع فإن قلت كون شىء شرطا لشىء أمر اعتبارى يجوز قيامه بالأمر العدمى: قلت: مجرد كونها أمر اعتباريا لا يجوز قيامها بالأمر العدمى إذ الشرطية ذاتية أم جعلية عبارة عن تأثير ما هو شرط فى وقوع المشروط و دخله فيه و لا يعقل ثبوت التأثير للعدم مطلقا.

إذا اتضح لك ما بيناه فقد اتضح لك غاية الانضاح أنه لا سبيل إلى جعل عدم

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج 1، ص: 225

كون لباس المصلى مما لا يؤكل لحمه أو كونه من غير ما لا يؤكل لحمه أو كونه مما لا يؤكل لحمه شرطا فى صحة الصلاة فلم يبق فى البين إلا- جعل كونه مما لا- يؤكل لحمه مانعا و ليس فى الروايات ما يدل بظاهره على خلافه بل هى ظاهرة فيه كما لا يخفى و العجب من بعض الأفاضل أنه قال قدس سره فى رسالته المعمولة فى هذا الباب: "ربما يستظهر من الأخبار المتقدمة من حيث تعلق المنع و عدم الجواز بالصلاة فى غير المأكول أو الأرناب كون حرمة الأكل مانعة من حيث انطباق مفهوم المانع عليها إلا أن التأمل الصادق يشهد بأن المنع فيما لا يؤكل من جهة انتفاء حل الأكل لأن غير المأكول عنوان انتفاء حل الأكل حقيقة.

و يشهد لما ذكرنا موثقة عبد الله بن بكير فإنه مع تعلق الحكم فى صدرها على ما لا يؤكل من حيث إن الأمثلة فى السؤال كانت

مصاديق العنوان المذكور تعلق قبول الصلاة بعده على عنوان حل الأكل بقوله

"لا يقبل الله تلك الصلاة حتى يصلى في غيره مما أحل الله أكله"

و دعوى كون تعلق الحكم عليه من حيث كونه مصداقا لعدم المانع لا كونه مقصودا بعنوانه كما ترى "انتهى.

فإن جعل غير المأكول عنوان انتفاء حل الأكل كجعل المأكول عنوان انتفاء حرمة الأكل و لا ترجيح لأحدهما على الآخر و لا شهادة في موثقة ابن بكير على ما زعمه ضرورة أن تعلق قبول الصلاة بعده على حل الأكل من باب المثال بدهاه صحة الصلاة فيما لم يكن مما لا يؤكل لحمه سواء كان من أجزاء الحيوان الذى حل أكله أم لا.

ثم إن الفاضل المذكور زعم أنه لا يجدى القول بكون حرمة اللحم مانعة في جريان الأصل و الحكم بصحة الصلاة فقال بعد أن حكى عن بعض مشايخ معاصريه التفصيل بين جعل حل اللحم شرطا و ضده مانعا و الحكم بالصحة على الثانى دون الأول استنادا إلى أصالة عدم المانع "و أنت خبير بما فيه فإن مجرى الأصل لا يخلوا ما إن يجعل عنوان المانع و مفهومه

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٢٢٤

أو مصداقه أعنى اللباس فإن تجعل الأول يتوجه عليه أن إثبات مفهوم عدم المانع بالأصل لا- يجدى في إثبات كون اللباس من المأكول و متصفا بعدم المانع إلا على القول باعتبار الأصول المثبتة و هذا نظير إثبات كرية ماء الحوض باستصحاب وجود الكر لا باستصحاب كرية الماء.

و بالجمله الأصل في المتصف لا- يثبت اتصاف المحل بالوصف المشكوك و المقصود في المقام إثبات كون اللباس من المأكول ضرورة كون الحكم مترتبا عليه و إن نجعل الثانى يتوجه عليه عدم الحالة السابقة للباس بالفرض فالفرق بين الشرط و المانع في أمثال المقام لا معنى له أصلا نعم من قال بالأصول المثبتة كما حكى عن الشيخ المعاصر لزمه الفرق بين الأمرين لكنه في كمال الضعف و السقوط و التحقيق في مسألة الاستصحاب "انتهى.

و ما ذكره في غاية الضعف و كمال السقوط لأن جريان الأصل في مفهوم المانع كاف في الحكم بصحة الصلاة من دون حاجة إلى إثبات كون اللباس من المأكول أو متصفا بعدم المانع لأن الصحة حينئذ مترتبة على عدم المانع و لا يحتاج معه إلى أمر 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 إثبات كون اللباس من المأكول في غير محله نعم ما ذكره إنما يتم بناء على جعل اللباس من المأكول شرطا و هو خلاف المفروض.

ثم إنه يمكن أن يقال بجريان أصالة عدم المانع على الوجه الثانى أيضا باعتبار تحقق المقتضى لأن وجود كل حادث مسبق بالعدم ذاتا فيستصحب العدم الأزلى عند الشك في وجود المانع و لا يضره انتفاء الحالة السابقة لأن المدار على وجود المقتضى لا على الحالة السابقة.

فإن قلت: حدود إحدى الخصوصيتين من حلية اللحم أو حرمة معلومة إجمالا و لا مجال لجريان الأصل في إحداهما دون الأخرى كما أنه لا مجال لجريان أصالة العدم

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٢٢٧

في كليهما فلا مجال للحكم بنفى إحداهما دون أخرى كما أنه لا مجال للحكم بنفيهما معا لمنافاته للعلم الإجمالى.

قلت: إذا كان الأمر مرددا بين خصوصيتين يترتب على إحداهما أثر دون الأخرى يكون الخصوصية التى لم يترتب عليها أثر في حكم العدم فكان الأمر حينئذ دائر بين حدود ما ترتب عليه أثر و عدمه فينفى بالأصل لأن حدوثه مشكوك و المقام من هذا القبيل لأن الأثر و هو المنع من صحة الصلاة إنما يترتب على حرمة اللحم و أما حليته فلا أثر لها بوجه في المقام فهو في حكم العدم.

و أما إذا علم إجمالا- بحدوث أحد أمرين يترتب على كل منهما أثر فإن كان بينهما جامع ذو أثر يترتب أثره دون أثر كل منهما بخصوصه لأنه مشكوك فيه كما إذا علم بحدوث الحدث إجمالا و لم يعلم أنه أصغر أم أكبر فيمنع من الدخول في الصلاة لترتبه عليه

على كل تقدير.

ولا يمنع من قراءة العزائم و اللبث في المساجد لعدم العلم بكونه أكبر و لا يرتفع حدثه بالوضوء فقط لعدم العلم بكونه أصغر و لا بالغسل فقط لعدم العلم بكونه أكبر فيجب عليه الغسل و الوضوء معا بناء على عدم أجزاء مطلق الغسل عن الوضوء و إن علم بحدوث أحد أمرين يترتب على كل منهما أثر و لم يكن بينهما جامع ذو أثر فإن ثبت التكليف على كل تقدير يجب الاحتياط مع التمكن منه و التخيير مع عدمه و إلا ينحل العلم الإجمالي و يرجع إلى الشك البدوي.

فإن قلت: حجية قاعدة الاقتضاء و الركون إلى المقتضى و ترتيب الأثر عليه عند الشك في وجود المانع ما لم تجامع مع الحالة السابقة ممنوعة و أى دليل دل على اعتباره بل ذكر بعض الأواخر أنه لا يعلم المراد من المقتضى ما هو أولاً و لا سبيل إلى إحرازه ثانياً و لا دليل على اعتباره ثالثاً قال بعض مقرر بحثه إن المراد من المقتضى لا يخلو من أحد أمور ثلاث و لا رابع.

العلة التكوينية

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج 1، ص: 228

و المصالح المقتضية للحكم الشرعي و السببية المطلقة المحرزة من الأدلة الشرعية كسببية البيع أو النكاح أو ملاقات النجاسة مثلا للملكية أو الزوجية أو النجاسة بنحو الإطلاق فحيثما شك في بقاء المسببات فإنما يكون الشك في المانع و الرفع من إنشاء فسخ أو طلاق أو إيجاد غسل مزيل للنجاسة و هكذا ثم قال ما محصله: إن المعنى الأول لا يجرى في الأحكام الشرعية التي هي محل البحث و النظر.

و أما المعنى الثاني فلا سبيل إلى إحرازه لغير من نزل عليه الوحي. و أما المعنى الثالث ففيه مضافا إلى أن ذلك فرع جعل السببية و هو ممتنع أن إحراز بقاء المقتضى بهذا المعنى كإحراز بقاء الملاك و المصلحة المقتضية في عدم إمكانه لغير من نزل عليه الوحي ضرورة أن كل ما يحتمل رافعيته للحكم الشرعي يحتمل دخل عدمه في موضوعه فكما يحتمل أن يكون العقد مثلا سببا للملكية بنحو الإطلاق حتى يكون الشك في ارتفاعها بالفسخ من قبيل الشك في الرفع كذلك يحتمل أن يكون سببته للملكية مقيدة بعدم الفسخ و مع وجوده تكون السببية مشكوكة لا محالة.

و ليس في البين ما يعين أحد الاحتمالين و هكذا الأمر في سائر الموارد التي زعموا فيها السببية المطلقة.

قلت: قد بينا لك في الفائدة الأولى أن هذه القاعدة الشريفة حجة عند العقلاء يعتمدون عليها في جميع الموارد و قد قررها الشارع و أطبق الفقهاء قدس سرهم على العمل بها في أبواب الفقه بل لا أصل يركن إليه عندهم سوى هذا الأصل و إنما يختلف أساميها باختلاف الموارد فيشبه الأمر على من لا اطلاع له على حقيقة الأمر.

و ما توهمه بعض الأواخر قد أوضحنا لك فساده و نشير إليه في هذا المقام على وجه الإيجاز.

فأقول المراد من المقتضى في المقام هو كون المشكوك فيه ثابتا في حد نفسه

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج 1، ص: 229

لو خلى و طبعه مع قطع النظر عن المانع سواء كان المنع على وجه الدفع أو القطع أو الرفع و سواء كان المشكوك فيه وجودا أم عدما فهو وراء الأمور الثلاثة التي تخيلها نعم السببية المطلقة ذاتا أو جعلاً من جملة مصاديقه و ما ذكره من امتناع جعل السببية أولاً و عدم السبيل إلى إحراز المطلقة منها ثانياً في غير محله.

أما الأول فلما أشرنا إليه آنفاً من إمكانه و وقوعه في الشرع فإن الوضوء و الغسل و التيمم أسباب للطهارة جعلاً لا ذاتاً كما أن أسباب الحدث الأصغر و الأكبر أسباب لهما كذلك مع أن إحراز السببية من الأدلة الشرعية لا يتوقف على الجعل بل يجتمع مع كون السببية ذاتية اقتضائية قد قررها الشارع كما هو الحال في سببية العقود و الإيقاعات بالنسبة إلى مسبباتها فإنها جهات عرفية قد قررها الشارع إلا ما حكم بإبطالها.

و أما الثاني و هو إحراز السببية المطلقة من الأدلة الشرعية فالسبيل إليه في غاية الوضوح و الظهور و ما توهمه من انسداده إلا على من نزل عليه الوحي لاحتمال دخل عدم ما يحتمل رافعيته في موضوع الحكم و عدم قيام دليل يعين أحد الاحتمالين في غاية البطلان من وجوه:

الأول: عدم احتمال أخذ عدم شيء في موضوع الحكم لاستحالة أن يكون العدم مؤثراً و متأثراً و لو كان مضافاً و توهم أن العدم المضاف له حفظ من الوجود من الأغلاط لا يقال أخذ عدم شيء في موضوع الحكم على وجه الجزئية مستحيل لما ذكر و أما أخذه قيماً في الموضوع فلا مانع له لأن التأثير و التأثر حينئذ إنما هو للموجود المقيد بعدم شيء آخر لا للموجود و العدم حتى يلزم المحذور لأننا نقول: كما يستحيل تأثير العدم و تأثره يستحيل دخل تقيده فيهما.

و الثاني أن التقييد بعدم ما يحتمل رافعيته في الأمثلة المزبورة و نحوها باطل مع قطع النظر عما بيناه لأنه إن أريد من تقييد السببية بعدم التعقيب بما يحتمل كونه فسحاً أو طلاقاً أو حدثاً أو مزيلاً للخبث و نحو ذلك تأثيره في أصل السببية بحيث

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج 1، ص: 230

لو تعقب السبب بأحد هذه الأمور انكشف عدم تأثيره من أول الأمر فهو بديهي البطلان.

و لا يلتزم به من له أدنى دربه.

و إن أريد منه أن التعقيب بأحد هذه الأمور يكشف عن تحديد دائرة السببية و عدم إطلاقها فكذلك لأن ملك العين و الطهارة عن الحدث و الخبث كالحدث و الخبث لا يقبلان التحديد و الترويج و إن كان قابلاً للتحديد إلا أن المفروض وقوع الدائم منه فلا مجال لتوهم رجوعه إلى الانقطاع عند تعقبه بالطلاق أو بما يحتمل كونه طلاقاً.

فإن قلت: عدم بقاء المقتضى عند التعقب بما تحتمل رافعيته لا- يتوقف على تحديد المسبب حتى يقال: إنه غير معقول في بعض الموارد و مخالف للمفروض في بعض آخر بل المقصود أن العلة مركبة من أمر وجودي و عدمي و هو عدم ما يحتمل رافعيته فإذا انقلب العدم إلى الوجود انتفت العلة بانتفاء بعض أجزائه فينتفى المقتضى.

قلت: التركيب في المقام غير معقول لأن العلة في المقام علة للحدث لا الوجود و تركيب العلة من الأمر الوجودي و العدمي مع بطلانه في نفسه إنما يتصور إذا كانت العلة علة للوجود بحيث يدور المعلول مداره حدوداً و بقاء.

و الثالث: أن مفهوم الفسخ و الطلاق و الانتقاض بالحدث و إزالة الخبث بالغسل مثلاً يتوقف على ثبوت مقتضى الدوام و إلا لا يتحقق فسخ و لا طلاق و لا نقض و لا إزالة أ ترى أن انقضاء أمد الإجارة أو الترويج فسخ أو طلاق كلا ثم كلا فطرو هذه المفاهيم و نحوها على الأسباب المذكورة و أمثالها لا- يجامع إلا مع إطلاقها و الحاصل أن إطلاق السبب في هذه الموارد و أمثالها في غاية الوضوح فكيف يقال بأنه لا طريق لاستكشافه إلا بالوحي و هل هذا إلا وسوسة في البديهيات الأولية و إذ قد اتضح لك ما حققناه فقد اتضح لك أنه لا- مانع من جريان أصالة عدم المانع بالنسبة إلى اللباس المشكوك مفهومه و مصداقاً و أنه يترتب على كل منهما الحكم بصحة الصلاة هذا.

و قد استدلل لما اخترناه من صحة الصلاة في اللباس

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج 1، ص: 231

المشكوك بوجوه مدخولة.

منها: أصالة البراءة و الحالية و فيه أن الشك في المقام إنما هو في الصحة و البطلان و تحقق الامتثال و عدمه و أصالة البراءة و الحل إنما هو في الشك في التكليف و الأصل الجاري في المقام إنما هو بقاء الاشتغال لو أغمضنا عما بيناه.

و منها أن اعتبار الشرط المذكور إنما هو مع العلم بالموضوع إما لأجل وضع الألفاظ للمعاني المعلومة أو لأجل انصرافها إليها و لو في مقام التكليف أو لأجل دعوى صراحة أخبار الباب في ذلك أو لأجل قبح توجيه التكليف إلى الجاهل و الكل باطل.

أما الأول فلوضوح وضع الألفاظ للمعاني النفس الأمرية.

و أما الثاني فلانتفاء ما يوجب الانصراف كما هو ظاهر.

و أما الثالث فأظهر فسادا كما لا يخفى على من راجع أخبار الباب.

و أما الرابع ففيه أولا أن الشك ليس في التكليف حتى يقال إن توجيهه إلى الجاهل قبيح لما عرفت من أن الشك إنما هو في الصحة و البطلان.

و ثانيا إنه لا يقبح توجيه الأمر أو النهي إلى الجاهل الملتفت و لو على وجه التنجيز بأن يوجب الشارع عليه الاحتياط حينئذ.

و ثالثا لو تنزلنا فإنما يقبح تنجيز التكليف عليه لا تعلقه به و الفساد يدور مدار التعلق لا التنجز كما هو ظاهر.

و منها إطلاق أو أمر الصلاة و فيه أنه لا نظر للأوامر إلى مرحلة الامتثال حتى يؤخذ بإطلاقها مع أن التردد إنما هو في المصدق من جهة صدق المطلق عليه أو المقيد و اندراجه تحت الأول أو الثاني و من المعلوم أن 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 و المصادقية بحيث لا ترجع إلى الشك في المراد من اللفظ أصلا.

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٢٣٢

نعم يتم ما ذكر بضميمة ما بيناه من أن الشك إنما هو في المانع فيندفع بالأصل فيندرج المصدق المشكوك تحت العام و المطلق من جهة أن شمول العمومات و المطلقات للأفراد إنما هو على وجه الاقتضاء و المقترضى ثابت في المقام حينئذ و إنما الشك في وجود المانع المندفع بالأصل.

و منها الآيات الدالة بعمومها و إطلاقها على تحليل العنوانات العامة مثل ما خلق و الزينة و اللباس إلى غير ذلك و كذا الأخبار الواردة بمساقها فإنها تقتضى جواز لبس المشكوك في الصلاة.

و فيه ما قد عرفت أن الشك ليس في التحليل و التحريم بل في الصحة و البطلان بل التمسك بها أو هن من التمسك بأخبار الحل و أصالة البراءة فإنها عمومات أو إطلاقات اجتهادية ناظرة إلى الواقع لا تعرض لها لحكم الشبهة الموضوعية أصلا بخلاف عمومات أخبار الحلية و أصالة البراءة فإنها ناظرة إلى بيان الحكم الظاهري في المشتبهات و إن توجه على كل منهما بأن الشك في المقام إنما هو في الوضع لا في التكليف.

و منها الأخبار الواردة في باب اليد و سوق المسلمين و فيه أن اليد و السوق دليلان على التذكية لا كونه من مأكول اللحم فلا مجال للاستدلال بهما عليه.

و منها حصر المحرمات و فيه أولا- أن التردد ليس في التحليل و التحريم حتى يستدل بحصر المحرمات على تحليله و خروجه عن المحرمات بل في الصحة و البطلان و ثانيا أن الحصر إنما ينفع لو تم إذا كانت الشبهة في الحكم من جهة التردد في أنه من العناوين المحرمة فيستدل بحصر المحرمات و عدم انطباق أحد العناوين المحرمة عليه و عدم تحريمه.

و أما المصدق المشتبه فلا دلالة لحصر أنواع المحرمات على أنه من غير المحصور أو المحصور.

و منها الحرج الشديد و السيرة و الإجماع العملي و فسادهما بمكان من الوضوح

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٢٣٣

و ينبغي التنبيه على أمور:

الأول: أنه قد يتوهم أن استصحاب العدم الأزلي لا ينفع بالنسبة إلى المصدق لأن استصحابه لا يوجب جعل المصدق متصفا بعدم الحرمة لأن الاتصاف بعدم الحرمة كالاتصاف بها أمر حادث و الأصل عدمه فلا يثبت بأصالة العدم الأزلي بالحرمة حال المصدق فلا يجرى فيه و إنما ينفع هذا الأصل بالنسبة إلى مفهوم المانع.

و هذا التوهم فى غير محله فإنه على تقدير مانعية حرمة اللحم لا يتوقف الحكم بالصحة على ثبوت الاتصاف بعدم الحرمة بل يكفى فى الحكم بالصحة عدم ثبوت الاتصاف بالحرمة أخذاً بالمقتضى المعلوم و إلغاء للمانع المحتمل بل التحقيق أن مرجع الاتصاف بعدم الحرمة إلى عدم الاتصاف بالحرمة و إنما يختلفان فى التعبير.

لا يقال: العلم الإجمالى بثبوت الاتصاف إما بالحرمة أو الحلية ينافى مع الحكم بعدم الاتصاف بأحدهما. لأننا نقول: لا- أثر للعلم الإجمالى فى المقام لعدم ترتب أثر على الاتصاف بالحلية فينحل العلم الإجمالى و يرجع إلى الشك البدوى حينئذ هذا كله بناء على اعتبار قاعدة المقتضى و المانع كما هو التحقيق.

و أما بناء على عدم اعتباره مفارقاً عن الحالة السابقة و إن المدار على إحراز الحالة السابقة فلا ينفع الاستصحاب المزبور بالنسبة إلى المصداق إذ لا حالة سابقة له حينئذ حتى يستصحب و عدم الاتصاف الثابت قبل وجوده بمعنى انتفاء بانتفاء موضوعه مغاير لعدم اتصاف المصداق الموجود الخارجى فلا يكون الحكم به استصحاباً و استمراراً للحالة السابقة قبل وجوده كما هو واضح.

و الثانى أن المانع من صحة الأمور به و وقوع الامتثال على وجهه كما يجوز أن يكون فعلاً اختيارياً كذلك يجوز أن يكون أمراً غير اختيارى لأن المانعية من الأحكام الوضعية لا التكليفية فلا تدور مدار أفعال الاختيارية.

و ما يتوهم من أن المانع

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٢٣٤

لو كان أمراً غير اختيارى لكان مانعاً عن الوجوب لا- مانعاً عن صحة الوجوب فى غير محله إذ لا- ينافى كون المانع أمراً خارجاً عن الاختيار مورد للفعل الاختيارى لكون اللباس مما لا يؤكل لحمه فإن كون الحيوان من مأكول اللحم أو مما لا يؤكل لحمه خارج عن الاختيار مورد للفعل الاختيارى و هو لبس أجزائه فى الصلاة فلا داعى على جعل المانع وقوع الصلاة فى ما لا يؤكل لحمه.

و الثالث: أن ما ذكرنا من الحكم بصحة الصلاة فى اللباس المشكوك كونه من غير مأكول اللحم يجرى فى اللباس المشكوك كونه حريراً خالصاً فإن كون اللباس حريراً مانع عن صحة صلاة الرجل فيه فمع الشك فى كونه حريراً خالصاً يؤخذ بمقتضى الصحة و لا يعتد باحتمال المانع.

و توهم اشتراط صحة صلاة الرجل بكون لباسه من غير الحرير أو بعدم كونه من الحرير قد اندفع بما بيناه مع أن الروايات الواردة فى الحرير إنما تدل على المانعية لا الاشتراط.

و الرابع: أن المستفاد من الروايات كراهة الصلاة فى أجزاء ما لا يؤكل لحمه و لو لا الإجماع المدعى على بطلان الصلاة فيها لكان للمنع منه مجال فإن تم الإجماع فهو المعتمد و إلا فالأوجه القول بالكراهة.

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٢٣٥

(فائدة ٣٤) [فى قاعدة اليد]

إشارة

اعلم أنه لا إشكال فى اعتبار اليد و نفوذ قول ذى اليد فى ادعاه الملكية و إنما الإشكال فى أن اليد أمانة منصوبة عليها أو أصل من الأصول و على التقديرين هل هى مقدمة على الاستصحاب فى مورد المعارض مطلقاً أو الاستصحاب مقدم عليها كذلك مطلقاً أو يفصل بين ثبوت الملك السابق أو اليد السابق بإقرار ذى اليد و بالبينه فيحكم لتقدم الاستصحاب عليه فى الأول دون الثانى.

ففى الشرائع "لو ادعى داراً مثلاً فى يد إنسان و أقام بينه أنها كانت فى يده أمس أو منذ شهر قيل لا تسمع هذه البينة و كذا لو شهدت له بالملك أمس لأن ظاهر اليد الآن الملك فلا يدفع بالمحتمل و فيه إشكال و لعل الأقرب القبول."

و عن الفاضل (قدس سره) في القواعد:"و لو شهد أنه كانت في يد المدعى بالأمس قبل و جعل المدعى صاحب يد و قيل لا يقبل لأن ظاهر اليد الآن الملك فلا تدفع بالمحتمل."

و في القواعد أيضا:"و لو شهد البيئته بأن الملك له بالأمس و لم يتعرض للحال لم تسمع إلا أن يقول و هو ملكه في الحال و لا نعلم له مزيلا و لو قال: أعتقد أنه ملكه بالاستصحاب ففي قبوله إشكال أما لو شهد بأنه أقر له بالأمس ثبت الإقرار و استصحب موجهه و إن لم يتعرض الشاهد للملك الحالي و لو قال المدعى عليه كان ملكك بالأمس انتزع من يده فيستصحب بخلاف الشاهد فإنه عن تخمين و كذا يسمع من الشاهد

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج 1، ص: 236

لو قال هو ملكه بالأمس اشتراه من المدعى عليه أو أقر به المدعى عليه بالأمس لأنه استند إلى تحقيق." و يوافق ما في الإرشاد.

و قد صرح في المختلف بما اختاره المحقق (قدس سرهما) من دون تردد على ما نقل عنه.

و في تمهيد القواعد:"و منها ما إذا ادعى عينا فشهدت له بيئته بالملك في وقت سابق أو أنه كان ملكه ففي قبوله وجهان من أن ثبوت الملك سابقا يوجب استصحاب حكمه فيحصل الغرض منها و من عدم منافاة الشهادة لملك غير له إذ يصدق ما ذكره الشاهد و إن كان الآن ملكا لغيره مع علم الشاهد به و عدمه.

فمن ثم احتياط المتأخرون و أوجبوا ضميمة أنه باق إلى الآن و لا نعلم له مزيلا لينتفى احتمال علمها بملك غير المشهود له ظاهرا و على القاعدة يجوز للشاهد أن يشهد باستمرار الملك إلى الآن حيث لا يعلم له مزيلا عملا بالاستصحاب كما له أن يشهد بأنه لا يعلم له مزيلا- و قد حكموا بأنه لو قال: لا أدري زال أم لا لا يقبل و ينبغي عدم الفرق بينه و بين السابق لانتفاء المانع المذكور مع الحكم بالاستصحاب و أما الفرق بين الصيغتين بأن الثاني يشتمل على تردد مع اشتراط الجزم في الشهادة بخلاف الإقرار فمما لا يجدي لتحقيق الجزم فيهما بأصل الملك الشك في استمراره و لا يزول بكونه لا يعلم المزيل و الاستصحاب يجري فيهما.

و يتفرع عليه أيضا ما لو قال المدعى عليه كان ملك بالأمس أو قال المقر بذلك ابتداء فليل لا تؤخذ به كما لو قامت بيئته بأنه كان ملكه بالأمس و الأقوى أنه يؤخذ كما لو شهدت البيئته أنه أقر أمس و الفرق على هذا بين أن يقول كان ملكه بالأمس و بين أن يقوم البيئته بذلك أن الإقرار لا يكون إلا عن تحقيق و الشاهد قد يخمن حتى لو استندت الشهادة إلى تحقيق بأن قال هو ملكه بالأمس اشتراه منه قبلت،" انتهى.

و في الجواهر مستدلا لمختار المحقق (قدس سرهما) قال:"لأن اليد الحاضرة و إن كانت دليل الملك لكن السابقة المستصحة و الملك السابق أولى لمشاركتها

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج 1، ص: 237

لها في الدلالة على الملك الآن و انفرادهما بالزمن السابق فيكونان أرجح و الحكم باستصحابها أوجب المطابقة بين الدعوى و الشهادة لأن الثابت من اقتضاء اليد الملكية فعلا حال عدم ما يعارضها و لو استصحب يدعيه الخصم.

ولذا صرح غير واحد بانتزاع العين من يد من أقر بأنها ملك المدعى أمس بل في الكفاية:"و في كلامهم القطع بأن صاحب اليد لو أقر أمس أن الملك له أو شهدت البيئته بإقرار له أمس أو أقر بأن هذا له أمس قضى به" و إن استشكل هو في إطلاق ذلك و دعوى ظهور الفرق بين ثبوت الملك بالإقرار و بين ثبوته بالبيئته كما سمعته سابقا من كشف اللثام كما ترى.

ثم نقل كلمات الفاضل (قدس سره) في الكتب الثلاثة و شطر من كلام الشهيد الثاني في المسالك و مع ذلك اختار تقديم اليد الحالية و قال:"و أما ما سمعته من الفرق بين الإقرار و غيره فالمسلم منه إن لم يكن إجماعا ما إذا بقيت العين في يد المقر و لم يعلم تجديده أخرى له فإن الظاهر حينئذ أخذه بإقراره الراجع لحكمها استدامة يده السابقة مع فرض عدم العلم بتجديدها و الأصل

عدمها.

أما لو كان قد أقر بها و دفعها إلى المقر له ثم وجدت في يده المقتضية كونه مالكا لها فإن انتزاعها من يده لاستصحاب الإقرار السابق محل إشكال بل محل منع ضرورة عدم الفرق بينه وبين انتزاعها باستصحاب الملك السابق الثابت بالبينه الذي قد عرفت عدمه و لذلك يظهر لك الوجه بانتزاعها منها بإقراره الغصبي أو الاستيجار أو نحوهما لأصالة عدم يد أخرى غير التي صادفت إقراره "انتهى". أقول: بعون الله تعالى و مشيئة لا ينبغي الاختلاف بل لا خلاف في تقدم قول المالك السابق إذا شهدت البيئه على أن حدوث اليد اللاحقه كان على العدوان أو الايمان و إن لم تشهد باستمرارها إلى زمان أداء الشهادة بل مع التصريح بعدم العلم بحال اليد زمان الشهادة و احتمالها حدوث سبب ناقل أو تجديد أخرى إذ الأصل حينئذ بقاء اليد الأولى و استمرار حالتها الأولى و هكذا الأمر لو شهدت له بالملك أمس مع كون

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٢٣٨

العين تحت اليد اللاحقه حينئذ إذ مرجع شهادته حينئذ إلى أن وقوع اليد اللاحقه على المتنازع فيه لم يكن عن استحقاق. و الحاصل أن تقدم اليد على الاستصحاب من جهة أنها أماره أو أصل مقدم عليه إنما هو بالنسبه إلى استصحاب الملكيه السابقه و أما الاستصحاب الراجع إلى نفس اليد اللاحقه فلا يعقل معارضتها له و تقدمها عليه ضرورة أنه إذا ثبت ابتناء اليد على عدم الاستحقاق و لم يعلم تجديد أخرى أو زوالها عن الحالة الأولى يستصح بقاءها على حالها الأولى و لا معنى لإلغاء الاستصحاب حينئذ بهذه اليد المستصحبه و لا يعقل التفصيل في الركون إلى الاستصحاب و عدمه بين ثبوت ابتناء اليد بالإقرار و ثبوته بالبينه و من هنا ظهر لك ضعف ما في الجواهر حيث قال "و أما ما سمعته من الفرق بين الإقرار و غيره فالمسلم منه إن لم يكن إجماعا ما إذا بقيت العين في يد المقر و لم يعلم تجديد أخرى له فإن الظاهر حينئذ أخذه بإقراره الراجع لحكمها استدامه يده السابقه مع فرض عدم العلم بتجديد غيرها "انتهى".

لما عرفت من أنه مع ثبوت ابتناء اليد على عدم الاستحقاق سواء كان بالإقرار أو البيئه يوجب استدامتها ما لم يعلم خلافها فلا وجه لما ذكره من أن المسلم ثبوت الفرق بين الإقرار و غيره في هذه الصورة.

و العجب أنه صريح بعد ذلك بعدم الفرق فقال في شرح كلام المصنف "ما لو شهدت بينه المدعى بأن صاحب اليد غصبه أو استأجره منه حكم بها لأنها شهدت بالملك و سبب يد الثاني و الأصل عدم تجدد يد أخرى غير الأولى كما أن الأصل عدم تجدد سبب غير حكم الاستدامه للابتداء و هو واضح "انتهى فإنه تصريح بما بيناه من عدم الفرق.

و قد اتضح لك مما نقلنا من كلماتهم أن المشهور بينهم تقدم قول المالك السابق مع إقرار ذي اليد بسبق ملكه أو قيام البيئه على إقراره بل يظهر من الكفايه عدم الخلاف فيه و إن حكى الشهيد الثاني قدس سره الخلاف فيه في تمهيد القواعد

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٢٣٩

و كيف كان فالمهم بيان وجه الفرق بين ثبوت الملك السابق بالبينه و ثبوته بالإقرار و الاستفادة من كلام العلامة و الشهيد الثاني قدس سرهما كما رأيت أن وجه الفرق صراحة الإقرار في الملك دون البيئه و لذا ألحقها به في الحكم إذا استندت إلى تحقيق.

و قال المحقق القمي قدس سره في جامع شتاته بعد اختياره تقديم اليد الحاليه على الملك السابق الثابت بالبينه "و أما ترجيح البيئه على اليد في صورة الشهادة على إقراره بالأمس فلائنه شهادة على ما يتفق بانقطاع يد ذي اليد عنه على فرض صدقه فيصير استصحابه أقوى من استصحاب الشهادة على الملك لأنه لا يحصل معه إلا الظن بانقطاع اليد.

و أما في صورة إقرار المدعى عليه فالأمر أوضح لكون الاستصحاب حينئذ ناشئا من أمر موجب لقطع جزما و مفيد لانقطاع يده عنه و مالكيه خصمه يقينا بل يوجب ذلك اعتراف ذي اليد بكونه مدعيا وظيفته الإثبات بخلاف شهادة الشاهد فإنه لما كان غالبا مبنيا على الظن مثل اليد و الاشتهار من ذي اليد و نحو ذلك انتهى ما أردناه.

و يقرب منه ما ذكره المحقق الأنصارى قدس سره في فرائده فقال: "و أما حكم المشهور بأنه لو اعترف ذو اليد بكونه سابقا ملكا للمدعى انتزع منه العين إلا- أن يقيم البينة على انتقالها إليه فليس من تقديم الاستصحاب بل لأجل أن دعواه الملكية في الحال إذا انضمت إلى إقراره بكونه قبل ذلك للمدعى ترجع إلى دعوى انتقالها إليه فينقلب مدعىا و المدعى منكرا و لذا لو لم يكن في مقابله مدع لم يقدح هذه الدعوى منه في الحكم بملكيتها أو كان في مقابله مدع و لكن أسند الملك السابق إلى غيره كما لو قال في جواب زيد المدعى اشتريته من عمرو.

بل يظهر مما ورد في محاجة علي (عليه السلام) مع أبي بكر في أمر فدك المروية في

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٢٤٠

الاحتجاج أنه لم يقدح تشبث فاطمة سلام الله عليها دعواها (عليه السلام) تلقى الملك من رسول الله صلى الله عليه و آله مع أنه قد يقال إنها عليها السلام حينئذ صارت مدعية لا تنفعها اليد و كيف كان فاليد على تقدير كونها من الأصول التعبدية أيضا مقدمة على الاستصحاب و إن جعلناه من الأمارات الظني لأن الشارع نصبها في مورد الاستصحاب "انتهى. و الجميع في غير محله.

أما ما ذكره العلامة و الشهيد (قدس سرهما) من صراحة الإقرار دون الشهادة فلأن المعارضة إنما هي بين الاستصحاب و اليد لا بينها و بين الشهادة و الإقرار و إلا و جب تقديمها عليها من غير خلاف ضرورة تقدم البينة على اليد كتقدم الإقرار عليها و استناد الاستصحاب إلى الإقرار الذي هو أقوى من الشهادة لا يوجب تقدمه على اليد بعد فرض تقدمها عليه من جهة أماره كاشفة عن الملكية أو أصل مقدم عليه و أما ما ذكره المحقق القمي (قدس سره) من أن الشهادة على الإقرار شهادة على ما يتفق بانقطاع يد ذي اليد عنه على فرض صدقه فإن أراد منه الشهادة على إقراره الراجع إلى زمان وقوع يده عليه فهو كذلك إلا أنه لا يوجب الفرق بينها و بين 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 و بقائها على حالها الأولى ما لم يعلم خلافها و إن أراد منه الشهادة على إقراره الراجع إلى ما قبل يده عليه فلا توجب انقطاع يد ذي اليد عنه على فرض صدقه كما هو ظاهر ضرورة عدم تأثير الإقرار المتعلق بما قبل يده فيها. و من هنا ظهر ضعف ما ذكره من أن اعتراف ذي اليد بسبق ملك المدعى يوجب صيرورته مدعىا وظيفته الإثبات لأنه إن أراد الشق الأول فهو كذلك إلا أنه تشاركه الشهادة بالملك فالتفصيل بينهما في غير محله.

و إن أراد الثاني فلا وجه له بعد فرض تقدم اليد على الاستصحاب. و بيان آخر إن صيرورة ذي اليد حينئذ مدعىا إن كان باعتبار مخالفة دعواه

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٢٤١

لاستصحاب الملك السابق فهو جار في الشهادة بالملك و الإقرار معا و إن كان باعتبار مخالفة دعواه للاستصحاب الجارى في اليد فهما مشتركان فيه أيضا فالتفصيل بينهما لا وجه له على كل حال.

و أما ما ذكره المحقق الأنصارى من أن دعواه الملكية في الحال إذا انضمت إلى إقراره بكونه قبل ذلك للمدعى ترجع إلى دعوى انتقالها إليه فينقلب مدعىا و المدعى منكرا فغير تام أيضا إذ غاية ما ذكره بعضهم في تقريره أن إقراره بسبق الملك للمدعى باعتبار رجوعه إلى دعوى انتقاله من المقر له اليد مبطل لحكم يده مناف للتشبه به و إذ بطل حكم اليد يصير ذو اليد مدعىا للانتقال الذي هو مخالف للأصل فلا بد حينئذ من إثباته بالبينة.

و أما مع قيام البينة على سبق الملك له من دون إقرار ذي اليد به فلا مبطل لليد في حد نفسها و لا يكون في البين ما يتقدم عليها أما بالبينة فلعدم معارضتها معها من جهة عدم تعرضها للملك الحالى المتعرض له اليد و أما الاستصحاب فلعدم صلوحه للتقدم عليها بعد أن كانت أماره أو أصلا مقدما عليه فيؤخذ باليد حينئذ.

و هو باطل من وجهين:

الأول: أن بطلان حكم اليد لا يكون إلا بثبوت ما ينافيه بسبب الإقرار أو البيئنة و مجرد إقرار ذى اليد بسبق الملك للمدعى و دعواه الانتقال منه إليه لا يكون منافيا لليد و لا للتشبت بها حتى يوجب بطلان حكمها.

توضيح ذلك أن لليد شأنين: الأول سببها لحصول الملك و تحققه واقعا و من هذه الحيثية تكون فى عرض سائر الأسباب المملكة من البيع و الصلح و الوراثة و هكذا.

و الثانى سببها للحكم به فى مرحلة الظاهر أماره كانت أو أصلا سواء كان حصوله من اليد أو سائر الأسباب و هى باعتبار شأنها الأول تختص بالمباحات الأصلية و ما فى حكمها من الأموال المعرض عنها و باعتبار شأنها الثانى نعم ما علم

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٢٤٢

بسبق ملكه لغيره و ما اشتهبه حاله سبقا و ابتداء و الإقرار بسبق الملك للمدعى إنما ينافى الحيثية الأولى لا الثانية التى كلامنا فيها. ضرورة أن تشبت ذى اليد بيده على الملكية من الحيثية الثانية من قبيل تشبت المستدل بالدليل على ثبوت مدلوله فلا ينافيه استناد ملكه من حيث التسبب إلى الشراء و نحو من الأسباب المملكة و إنما ينافيه التشبت بها من الحيثية الأولى من جهة مقابلتها حينئذ مع سائر الأسباب.

و الحاصل أن منزلة اليد من الملك باعتبار الحيثية الثانية منزلة البيئنة منه فكما أن البيئنة تكشف عن الملك و تجماع مع دعوى الملك ابتداء و انتقالا فكذلك اليد سبب للحكم به و مجامعة معها فالتشبت باليد من هذه الحيثية لا ينافى دعوى الانتقال بل تشبت بما يصدقه و يحققه لأن اعتبارها أماره أو أصلا لا يختص بما لم يعلم حاله من حيث سبق الملك لغيره عدمه كما هو ظاهر فلا يختص اعتبارها و كشفها عن الاستحقاق و الملك ابتداء بل يعم الملك ابتداء و انتقالا بمعنى أن اليد سبب للحكم بتحقيق الملك لذى اليد فى الظاهر سواء علم بسبق الملك لغيره أم لا.

فإذا اتضح أن اليد كما تكشف عن الملك ابتداء فكذلك تكشف عنه انتقالا فدعوى ذى اليد انتقال الملك من المدعى حينئذ دعوى بما تشهد به يده و تصدقه و من المستحيل بطلان حكم اليد بادعاء ما توافقه و تساعده هى بل لا تكون دعوى الانتقال حينئذ دعوى بناء على كون اليد أصلا لأن موافقه قوله للأصل الذى هو اليد يكفى فى خروجه عن الدعوى و لا يضر مخالفته للاستصحاب الملغى أثره باعتبار تقدم اليد عليه و كيف كان فلا وجه لإلغاء يد المقر بسبق الملك للمدعى و إلزامه بإقامة البيئنة على الانتقال إليه لأن اليد إن كانت أصلا فأقراره بسبق الملك للمدعى لا يوجب رفع اليد عن يده و صيرورته مدعىا كما عرفت.

و إن كانت أماره فأقراره به و إن كان مستلزما لادعاء الانتقال المخالف للأصل إلا أنه لا يتوجه عليه إقامة البيئنة لاقتران دعواه بالأماره المصدقة لها.

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٢٤٣

و الثانى: أن دعوى ذى اليد انتقال الملك إليه لو كانت مبطله لحكم يده و منافية للتشبت لها لزم إلغاء يده فى صورة دعواه انتقال الملك إليه من غير المدعى و وجوب الإثبات عليه و انتزاع الحاكم المال من يده حتى يقيم البيئنة فيلزم حينئذ أن يكون المدعى به فى حكم الخارج عن يد المتنازعين و يكون الباب من باب التداعى و مجرد عدم معارضة من أسند إليه الملك السابق لا يوجب عدم صيرورته مدعىا لأن تحقق الدعوى من الشخص لا يكون فرع معارضة آخر معه.

ضرورة أن الدعوى على قسمين دعوى بلا معارض و دعوى مع المعارضة و سماع دعواه بالنسبة إلى من أسند إليه الملك السابق لعدم معارضته معه لا يوجب تصديق دعواه بالنسبة إلى من عارضه.

و بما بيناه تبيين أن ما استشهد به من عدم قدح دعوى الانتقال من غيره فى الحكم بملكيتها فى غير محله إذ لو كان اقتران اليد بدعوى الانتقال موجبا لصيرورته مدعىا ساقطة يده عن الأثر لزم استواء الصورتين فى الحكم لأن عدم إلغاء اليد حينئذ إن كان باعتبار عدم

انقلاب ذى اليد مدعيًا لعدم معارضته من أسند إليه الملك السابق معه فقد عرفت أن الدعوى لا يتقوم بالمعارضة.

و إن كان باعتبار سماع دعواه بالنسبة إلى من أسند إليه الملك السابق فقد تبين لك أنه لا يوجب تصديقه بالنسبة إلى المعارض.

والحاصل أن اليد لو سقطت عن التأثير باعتبار اقترانها بالدعوى و صيرورة ذى اليد حينئذ مدعيًا لم يعقل التفصيل بينهما.

و من الغريب ما أضرب به كلامه في محاجته مولانا أمير المؤمنين صلوات الله و سلامه عليه و على أبنائه الطاهرين مع أبي بكر في أمر

فدك بزعم أن يستنبط منها نفوذ قول ذى اليد مع صيرورته مدعيًا بسبب وجود المعارضة فإنها من قبيل الصورة الثانية التى حكم فيها

بعدم كون ذى اليد مدعيًا حينئذ فإن المسلمين بزعم أبي بكر مصارف لما تركه رسول الله صلى الله عليه و آله صدقة لا أنهم ورثته

صلى الله عليه و آله دون قرابته و أهل بيته

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٢٤٤

و استيلاء الصديقه الطاهرة سلام الله عليها كان فى زمانه صلى الله عليه و آله لا بعده.

و أبو بكر بزعمه الفاسد كان ولى المسلمين و ليس لولى المسلمين التفتيش عما وقع فى زمان من قبله و عن التصرف الذى وقع فى

زمان رسول الله صلى الله عليه و آله بتسليطه صلى الله عليه و آله من دون وجود مدع لأن المسلمين لم يكونوا مدعين للمال وراثه و

إنما ادعوا بزعمهم الفاسد أنهم مصارف الصدقة و مجرد المصرفية لا توجب الولاية و لى المسلمين و هو أبو بكر بزعمهم الفاسد لم

يدع العلم بفساد التصرف بل كان عالما بأنه بتسليط رسول الله صلى الله عليه و آله فالصديقه الطاهرة سلام الله عليها كانت مدعية

للاتنقال عن رسول الله صلى الله عليه و آله و متصرفه و لم يكن لها عليها السلام معارض من الورثة و مجرد استصحاب بقاء المال على

ملك رسول الله صلى الله عليه و آله لا يوجب انتزاعه من المتصرف الذى تصرفه فى زمانه صلى الله عليه و آله بلا معارض حين حياته

و بعد وفاته صلى الله عليه و آله و معارضة المسلمين لها بزعمهم أنهم مصارف الصدقة لا توجب المعارضة للفرق الواضح بين مصرف

المال و مرجعه و عدم جواز معارضة المصرف للمرجع المتصرف فلو كان لرسول الله صلى الله عليه و آله وارث غيرها (عليها السلام)

و عارضها لكان لما ذكره وجه.

فاتضح أن القضية الواقعة من قبيل الصورة الثانية و سماع الدعوى فيها أوضح من أن يبين فإن تقدم اليد على الاستصحاب مع عدم

معارضة المالك السابق من أوضح الواضحات نتيجة و إن خفى وجهه على الأكثر و سيظهر لك وجهه إنشاء الله تعالى فتبين أن من

توهم أن الصديقه الطاهرة سلام الله عليها حينئذ صارت مدعية لا تنفعها اليد فقد كذب إمامه عليه السلام من حيث لا يشعر جهلا منه

بالقواعد الواضحة ضرورة أن صاحب اليد لا يكون مدعيًا قبل معارضة المالك السابق و إنما يصير مدعيًا بعد معارضته و لم يكن لها

سلام الله عليها معارض و لكن الغاصب الجاهل فعل ما فعل بعد إتمام الحجته عليه من خليفه الله صلوات الله و سلامه عليه و على أبنائه

الطاهرين كفرا و عنادا.

لا يقال: لعل وجه إلغاء اليد حينئذ هو أن ذا اليد إذا أقر بسبق الملك للمدعى

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٢٤٥

و ادعى انتقاله منه بسبب خاص كلف بإقامة البيئه عليه لأن باليد لا تفيد السبب الخاص و الأصل عدمه فمع عدم قيام البيئه على السبب

الخاص يبطل تملكه لحصره بإقراره فى السبب الخاص فتلغى يده حينئذ.

لأننا نقول: أولاً أن هذا الوجه إنما يجرى فيما إذا أسند تملكه إلى سبب خاص.

و ثانياً أن عدم ثبوت السبب الخاص باليد لا توجب إلغائها بالنسبة إلى أصل الملك و حصر المقر إياه فى 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 البيئه القائمة على الملك المطلق بالنسبة إلى مدعى التملك من

سبب خاص فكما لا تبطل البيئه بسبب عدم ثبوت السبب المدعى فكذلك اليد.

فقد اتضح بما ذكرناه ضعف جميع ما ذكره في وجه الفرق بين ثبوت الملك السابق بالبينه و ثبوته بالإقرار. و التحقيق أنه ينفذ قول المالك السابق مطلقا.

توضيح الأمر يتوقف على تحقيق حقيقه اليد و بيان وجه اعتبارها.

فأقول بعون الله تعالى و مشيته: إن حقيقتها هي الإحاطة و الاستيلاء و هو متقوم بالطرفين المستولى و المستولى عليه فإن كان المستولى سلطان نفسه و ولي أمره و المستولى عليه قابلا- لنفوذ الاستيلاء عليه و لم يكن تحت سلطان غيره ينتزع من الاستيلاء و الإحاطة اختصاص المستولى عليه بالمستولى و مرجعيته فيه بالرجوع التام المساوق للملك التام و لذا يملك الإنسان المباحات الأصلية و الأموال المعرض عنها الرجعة إلى الإباحة الأصلية بالإعراض المزيل لمنشأ انتزاع اختصاص المالك الأول بالحيازة. و من خواص الملك التام رجوع غنم المملوك و غرمه إلى المالك فهو مرجع للغنم و الغرم بحسب الاقتضاء الأولى و لذا يستدل بأحدهما على الآخر.

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج 1، ص: 246

كما استدل في الرواية على رجوع منافع المبيعة في البيع بالخيار إلى المشتري بأنها لو احترقت لكان منه و إليه ينظر النبوي الخراج بالضمان فإن الضمان هي العهدة و المراد أن خراج المال تابع لعهدته و غنمه يرجع إلى من يرجع إليه غرمه لا أن الخراج تابع لتعهد المال للغير الذي هو الضمان المصطلح و إن كان المستولى عليه قابل لنفوذ الاستيلاء فيه بوجه كالإنسان فلا تأثير لليد فيه بوجه و لذا لا يملك الإنسان الحر باستيلائه عليه و لا يضمن نفسه و لا منافعه إلا إذا استوفاه نعم إذا كان كافرا أو تابعا له يصح استرقاقه و يملكه بالاستيلاء عليه لتنزله منزله سائر الحيوانات و إن كان مشغولا باستحقاق الغير يمنع عن تأثير اليد أثرها الأولى من الملك التام المقتضى لمرجعية ذى اليد في الغنم و الغرم معا و لكن حيث لا يمنع من تأثيرها المرجعية في الغرم المعبر عنها بالضمان أثر المقتضى أثره و أوجبت اليد الضمان.

و حيث خفى معنى النبوي على أبي حنيفة و زعم أن المراد بالضمان الضمان المصطلح و هو تعهد للغير حكم بعدم ضمان الغاصب منفعه البغلة بعد أن كانت مضمونة عليه.

و بما بيناه ينكشف سر كون المبيع مضمونا على البائع قبل قبضه و عدم انتقال الضمان إلى المشتري إلا بالإقباض مع تملكه له بالعقد الموجب لرجوع غنمه إليه من زمان وقوع العقد.

توضيحه أن البائع قبل إيجاده البيع كان مالكا للمبيع و مرجعا في غنمه و غرمه بعد إيجاده البيع الموجب لانتقاله عنه استحقاقه المشتري فترتب عليه رجوع غنمه إليه و لكن حيث إن المقصود من عقد البيع ليس مجرد الاستحقاق بل التسلط عليه فعلا الذي لا يتحقق إلا بإقباض المبيع لا يخرج البائع من ضمانه و عهدته ما لم يقبضه المشتري و لا ينتقل الضمان إليه إلا بعد قبضه.

و هكذا الحال في الإجارة بالنسبة إلى المنفعة فلا يستحق الأجرة إلا بالإقباض

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج 1، ص: 247

فإن رجوع المال إلى الشخص إنما هو بكونه تحت يده و سلطانه فالملك و الاستحقاق يتحقق بالعقد و لكن لا يرجع أمر المال إليه إلا بالاستيلاء.

فتحصل لك مما بيناه أن الاستقلال بإثبات اليد في الأموال يوجب مرجعيته في الغنم و الغرم معا أو في الغرم خاصة و اليد التابعة لعدم استقلالها ليست إحاطة و استيلاء بل المستولى و المحيط إنما هو المتبوع و لذا لا يترتب عليها المرجعية فيهما و لا في أحدهما.

و أما الأمين فيده يد المالك و رجوع المال إليه عين الرجوع إلى المالك و هذا هو السر في منافاة الايمان للضمان و بطلان اشتراطه في الوديعة و الوكالة و أمثالهما و أما العارية فباشترط الضمان فيها يخرج عن كونها ايمانا لأنه مقتضى إطلاقها لا ذاتها و التفصيل موكول إلى محله.

و بما بيناه ظهر سر نفوذ قول ذى اليد فى تعيين كيفية يده من الملكية و الولاية و الوكالة و هكذا فإن الرجوع على أنحاء يتعين بتعيين المرجع فإن من ملك شيئا ملك الإقرار به و أيضا مقتضى سلطنة الشخص على نفسه المنتزعة من كونه نفسه استقلاله فى أموره و جهاته و نفوذ تقلباته و تصرفاته و أقراره فيها فكما أن نفوذ إقرار الشخص بالرقية و الدين راجع إلى نفسه ابتداء و الإقرار المتعلق بما فى يده راجع إليها ثانيا.

فقد اتضح مما حققناه أن اليد مقتضية لاختصاص ما وقعت عليه من الأموال بذى اليد و استحقاق الغير مانع عن التأثير فى الملكية المقتضية للمرجعية فى الغنم و الغرم معا.

فإن علم بانتفاء المانع يحصل العالم بالملك واقعا و تكون اليد حينئذ موجبة له و إن شك فى وجود المانع يحكم العالم بالملك ظاهرا اعتمادا على المقتضى المعلوم و إلغاء للمانع المحتمل فيجابه للملك واقعا و للحكم به فى الظاهر مستند إلى أمر واحد و هو تحقق المقتضى غاية الأمر أن أثره يختلف باختلاف العلم بعدم المانع و الشك فى وجوده باختلاف شأن اليد إنما هو باختلاف الحالين فالشأن الثانى إنما هو من شئون الشأن الأول المترتب على المقتضى المعلوم مع العلم بعدم المانع.

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج 1، ص: 248

فإن قلت: فعلى هذا يلزم عدم اعتبار اليد فيما علم سبق استحقاق الغير لاستصحاب المانع المعلوم حدوثه و تقدمه على المقتضى فيلزم حينئذ عدم الحكم باستحقاقه إلا مع إحراز رضى المالك السابق إن كان الانتقال اختياريا و موته إن كان الانتقال قهريا مع أن حجية اليد ضرورية سواء علم بسبق استحقاق الغير أم لا.

قلت: لا شبهة فى عدم الحكم بوقوع الانتقال ببيع أو هبة أو إرث و هكذا لأن الشك فيه شك فى المقتضى و الأصل عدمه و كذا إذا احتل أعراض المالك السابق فالأصل بقاء ملكه و عدم تأثير اليد اللاحقة إلا أن الحكم بالملكية لذى اليد من جهة أخرى لا تنافى ذلك فى مرحلة ترتيب الآثار و لا- تقدرح المنافاة الواقعية فى جريان الأصول فإن الأصول كثيرا ما توجب التفكيك بين اللازم و الملزوم.

فنعول: إن اليد تقتضى مرجعية ذى اليد و استحقاقه لما وقع تحت يده و استيلاءه فحيث شكنا فى أن رجوع المال إليه هل هو بإرجاع المالك الأول و وقوع أحد الأسباب الناقلة حتى يكون من شئونه و فى طول له أو أنه ينافيه لاستقلاله بإثبات اليد عليه فيكون عاديا فالأصل يقتضى الحكم بعدم العدوان و عدم منافاته للملك السابق كما أن الأصل عدم موافقته له و عدم وقوعه فى طول له و مقتضى أصالة عدم الموافقة و المخالفة الأخذ بظاهر اليد و مقتضاه حتى يعلم خلافه.

إن قلت: الأخذ بمقتضى اليد و هو اختصاص ذى اليد بالمال عبارة أخرى عن أنه لا مالك له سواء و هذا عين الحكم بزوال الملك عن المالك السابق.

قلت: فرق بين إثبات الاختصاص بالمقتضى و أصالة عدم المانع و بين إثباته بزوال الملك عن المالك السابق و انتقاله منه إلى ذى اليد و الاشتراك فى الأثر لا ينافى التباين بحسب الذات فالركون إلى اليد و تقديمها على الاستصحاب إنما هو لتأخرها عنه فهى فى الحقيقة مقتضى متأخر عن آخر يتقدم عليه لتأخره عنه ما لم يعلم المنافاة و أمكن كونه مترتبا عليه و لهذا يقدم قول المالك السابق فى مقام التعارض لأن الأخذ

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج 1، ص: 249

بمقتضى اليد إنما يكون مع عدم العلم بوجود المانع و المنافى و قد ثبت بقول المالك السابق فإن من ملك شيئا ملك الإقرار به. و الحاصل: أنا لا نحكم بزوال الملك عن المالك السابق و انتقاله إلى ذى اليد و إنما حكمنا بكونه مالكا له لوجود المقتضى و عدم العلم بالمانع و إن لم ينفك هذا فى الواقع عن زوال الملك عن غيره و إثبات اللازم بحسب الأصل ينفك عن ثبوت الملزوم لما عرفت من جواز التفكيك بينهما فى مرحلة العمل و إعطاء الوظيفة التى هى مؤداة الأصول.

فاستصحاب الملك لا أثر له ما لم تسقط اليد عن التأثير و بإنكار التسليط و الإرجاع تبطل اليد لأن إنكار المالك السابق التسليط و الإرجاع حيث إنه من شئون سلطنته على ملكه نافذ مسموع فبقاعدة من ملك شيئا ملك الإقرار به يثبت المانع و المنافى لتأثير اليد فتصير ملغاة فهي قبل ظهور المعارضة و المخاصمة أصل يركن إليه و يعتمد عليه للعلم بتحقق المقتضى و عدم العلم بوجود المانع المنافع بالأصل و بعد ظهور المعارضة و المخاصمة تسقط عن الأثر للعلم بتحقق المانع فقبل العلم بالمخاصمة ذو اليد منكر من حيث موافقه قوله للأصل و بعده ينقلب مدعيا لمخالفة قوله لاستصحاب بقاء الملك السابق مع عدم العلم بالمزيل و الناقل و استصحاب بقاء الملك و إن كان جاريا قبل ظهور المخاصمة إلا أنه لم يترتب عليه أثر للعلم بالمقتضى المتأخر و هى اليد المتممة بأصالة عدم المخاصمة و المنافاة.

فاتضح بما بيناه أن اعتبار اليد من جهة أن حقيقتها هى الإحاطة المقتضية لاختصاص المحاط بالمحيط لو لم يمنع عنه مانع فهى إنما تنظر إلى اختصاص المحاط بالمحيط و لا نظر إلى نفي الملك و زواله عن غيره بوجه من الوجوه.

و إنما يترتب عليها الاختصاص الفعلى المتحد مع الملكية فى مورد العلم بسبق الملك لغيره بأصالة عدم المنافاة لا بسبب كشفها عن زوال الملك السابق و انتقاله من المالك السابق إلى ذى اليد فهى استصحاب المقتضى لا أمانة و لا أصل آخر و تقدمها

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٢٥٠

على استصحاب الملك السابق من جهة أنه مقتضى متأخر عن آخر فيؤخذ به ما لم يعلم منافاته للأول من جهة أمانة كاشفة عن زوال الملك السابق و قاطعة للاستصحاب و إلا لزم تقدمها على الاستصحاب مطلقا عارضها المالك السابق أم لا ثبت سبق الملك بإقراره أم بالبينه مع أن سماع قول المالك السابق فى صورة إقرار ذى اليد بل البينه المستندة إلى تحقيق فى حدود المسلمات عند الأصحاب قدس سرهم بل لزم بناء على كونها أمانة عدم توجه اليمين على ذى اليد كما لا يتوجه فى مورد قيام البينه بل يلزم أن تعارض البينه و ملاحظه وجود المرجح فى تقديم إحداهما على الأخرى مع أن تقدمها على اليد من الضروريات قال المحقق الأنصارى قدس سره بعد شطر من كلامه الذى قد عرفت ضعفه هذا مع أن الظاهر من الفتوى و النص الوارد فى اليد مثل رواية حفص بن غياث أن اعتبار اليد أمر كان مبنى عمل الناس فى أمورهم و قد أمضاه الشارع و لا يخفى أن عمل العرف عليها من باب الأمانة لا من باب الأصل بالتعبدى و أما تقديم البينه و عدم ملاحظه التعارض بينهما أصلا فلا يكشف عن كونها من الأصول لأن اليد إنما جعلت أمانة على الملك عند الجهل بسببها و البينه مبينة لسببها و السر فى ذلك أن مستند الكشف فى اليد هى الغلبة و الغلبة إنما توجب إلحاق المشكوك بالأعم الأغلب فإذا كان مورد الشك أمانة معتبرة تزيل الشك فلا يبقى مورد للإلحاق و حال اليد مع البينه حال أصالة الحقيقة فى الاستعمال على مذهب السيد مع أمارات المجاز بل حال مطلق الظاهر و النص فافهم انتهى.

وفيه أن عدم كون اعتبار اليد من باب التعبد فى غاية الوضوح و لكن ذاتية اعتبارها لا يستلزم كونها أمانة كما هو ظاهر و كيف يمكن سقوط الأمانة عن الاعتبار بأصالة عدم الانتقال المسلم عنده و عند الأكثر بل الجميع فى صورة إقرار ذى اليد بسبق الملك للمدعى مع أنها لو كانت أمانة لم يكن وجه لتقدم البينه عليها مطلقا و يلزم أن تكون معارضة لها و ما أجاب به عن هذا الإشكال فى غاية الغرابة لأن اليد

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٢٥١

بناء على كونها أمانة قاطعة للاستصحاب لا معنى له إلا كونها دالة على وجود المزيل و المزيل إنما هو السبب الراجع للملك السابق فمع قيام البينه على خلافها الدالة على بقاء الملك السابق و عدم تحقق المزيل يتعارضان لأن كلا منهما ناظر إلى الواقع و كاشف عنه و مزيل للشك تنزيلا و لا يكون أحدهما فى طول الآخر.

فما ذكره من أن اليد أمانة على المسبب و البينه على السبب و إن اليد دليل للجاهل بالواقع دون البينه لأنها مزيلة له فى غير محله لأن كلا-منهما دليل للجاهل بالواقع مزيل له تنزيلا و ما ذكره سرا لما زعمه مناف لما بنى عليه من كون اليد أمانة كاشفة لأن الغلبة بناء

على أنها مستند الكشف في اليد توجب الظن بلحوق الفرد المردد بالأغلب و زوال الشك تنزيلا فكما أن البيئته تنزيل الشك تنزيلا وكذلك الغلبة بناء على أنها أماره فمع التنافي يتعارضان لا محالة و لا وجه لتقدم جميع الأمارات على الغلبة حينئذ. نعم ما ذكره من بقاء الشك مع الغلبة و عدم زواله تنزيلا إنما يتم بناء على كونها أصلا لا أماره.

و كيف كان فقد اتضح بما بيناه أن المقدم على اليد قاعده من ملك المتحققه في مورد معارضه المالك السابق لذى اليد لا مجرد الاستصحاب و إن المشهور عند الأصحاب تقدمها على اليد فإن تقدم قول المالك السابق على ذى اليد في صورة إقراره بسبق الملك له أو قيام البيئته المستنده إلى تحقيق مما لم يخالف فيه أحد ممن يعتد به.

و إنما وقع الاشتباه في صورة قيام البيئته على سبق الملك من دون استناد إلى تحقيق لاحتمال استناد شهادتها حينئذ إلى مجرد اليد و اليد السابقة الزائله لا تكون أقوى من اليد اللاحقه الحاليه و هو ليس كذلك لأن اليد السابقه كاليد اللاحقه مقتضيه للملكيه و مقتضى سبقها على اليد الفعلية سماع قولها بقاعده من ملك شيئا ملك الإقرار به ما لم يعلم زوالها و انتقال الملك عنه إلى الثاني

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٢٥٢

فما زعمه بعض من أن المشهور عند الأصحاب تقدم قول ذى اليد ما لم تشهد البيئته على استمرار ملك المالك السابق إلى زمان تصرف ذى اليد في غير محله.

و من الغريب ما توهمه بعض طلبه العصر من عدم سماع قول المالك السابق ما لم تشهد البيئته على استمرار ملكه إلى زمان المعاوضه و المخاصمه و إن شهدت على استمرار ملكه إلى زمان وقوع يد المتصرف عليه فإنك قد عرفت أن تقدم اليد على الاستصحاب حينئذ مستحيل لجريان الاستصحاب في نفس اليد و لا يعقل إلغاء الاستصحاب الجارى في اليد بهذه اليد المستصحبه.

تنبيهان:

الأول: لو علم بأن ما فى يد زيد كان وقفا

و احتمال انتقاله إليه بأحد الأسباب المجوزة لبيع الوقف لا يكتفى باليد حينئذ لترتيب آثار الملكيه لأن الوقفيه تقتضى تحييس الأصل و عدم تطرق الانتقال فيه بأحد الأسباب الناقله و مجرد احتمال طرو جهه مقدمه على الوقف فى التأثير موجب لجواز النقل و الانتقال لا يكفى لأن الأصل عدمه فتلقى اليد حينئذ عن الاعتبار لتحقق المانع المعلوم عن تأثيرها و الشك فى زواله فيؤخذ به.

و الثانى أن مجرد بيع المال أو الصلح عليه أو إجارتها [ليس من التصرف]

و هكذا من التصرفات العقديه ما لم يعلم وقوعه تحت يده و استيلائه ليس من التصرف الذى توهم تقدمه على استصحاب الملك السابق.

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٢٥٣

(فائدة ٣٥) [بحث فى الضمان]

الضمان عبارة عن صيروره الشخص فى وثاق دين أو عين و لازم كونه نفى وثاق عين كون دركها على عهدته لا أن حقيقه الضمان عبارة عن ثبوت الدرك على الضامن ضروره أن للضمان حقيقه واحده لا تختلف باختلاف الموارد و لا يجرى هذا المعنى فى ضمان الدين فتفسير الضمان بكون درك العين على عهدته تفسير باللائم و هل يتوقف تحقق الضمان فى الدين على اشتغال ذمته به و صيرورته مديونا الأقوى العدم فإن الأيدي المتعاقبه يضمن كل منها العين و لا يختص به من تلفت فى يده و إنما يستقر الضمان عليه و

لا معنى لاستقرار الضمان عليه لا صيرورته مديونا لمثل التالف أو قيمته و لذا لا يرجع على سائر الأيدي لو رجع المالك عليه و ترجع سائر الأيدي عليه لو رجع المالك عليها.

و الحاصل أن 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 و في هذه الصورة إنما يفى بما في ذمة الآخر لو رجع المالك على غير من استقر عليه التالف لا- بما في ذمته و إلا لم يكن له الرجوع على الآخر حينئذ بل قد ينفك الدين عن الضمان فإن عقد الضمان إنما يؤثر انتقال الضمان إلى الضامن مع بقاء الدين في ذمة المضمون عنه.

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٢٥٤

و ما 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 لأن استحقاق المطالبة من فروع الضمان لا- الدين و عقد الضمان إنما ينتقل الضمان عن ذمة المضمون عنه إلى ذمة الضامن فلا يستحق المطالبة إلا عن الضامن.

و يدل أيضا على بقاء الدين في ذمة المضمون عنه و عدم انتقاله إلى ذمة الضامن عدم استحقاق المطالبة عن المضمون عنه إذا لم يتبرع بالضمان عنه إلا بما أدى فلو أبرءه الدائن لا يرجع على المضمون عنه بشيء.

وجه الدلالة أنه لو أوجب الضمان انتقال الدين عن ذمة المضمون عنه فمع عدم التبرع بالضمان إما يوجب اشتغال ذمة المضمون عنه للضامن في مقابل اشتغال ذمته للدائن أو لا يوجهه كصورة التبرع.

فإن قلنا بالأول لزم جواز رجوع الضامن عليه مطلقا سواء أدى الدين أم أبرءه الدائن.

و إن قلنا بالثاني لزم عدم جواز رجوع الضامن عليه مطلقا كصورة التبرع بالضمان فاستحقاق الرجوع عليه بما أدى و عدم استحقاقه الرجوع بما أبرءه الدائن يكشف عن بقاء الدين في ذمة المضمون عنه فإن أداه الضامن فله الرجوع عليه إذا كان الضمان يذنه و قبوله و إن أبرءه الدائن الدين أو كان الضمان تبرعا فلا رجوع له على المضمون عنه لعدم مقتضى الرجوع عليه في صورتين.

فظهر بهذا البيان أن النسبة بين الضمان و الدين هي العموم و الخصوص من وجه فقد يجتمعان و قد يفترقان.

و إذ قد اتضح ما حققناه اتضح لك أن المديون من الأيدي المتعاقبة هو من استقر عليه الضمان سواء كان استقرار الضمان عليه بسبب تلف المال في يده أو بسبب الغرور أو الإكراه.

و هل تكون سائر الأيدي حينئذ مكلفه بأداء بدل التالف مثلا أو قيمة قبل مطالبة المالك منها أو لا يجب عليهم الأداء إلا بعد رجوع المالك عليها.

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٢٥٥

الأقرب أنه لا يجب عليه المبادرة بالأداء إلا بعد تخير المالك الرجوع عليها بل لو بادر بعض الأيدي بالأداء قبل تخير المالك الرجوع عليها يشكل 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 تخير الدائن الرجوع عليه لزم أن لا يجب على الضامن في عقد الضمان المبادرة قبل رجوع الدائن عليه و المطالبة 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 أمر آخر نعم يجب المبادرة على من استقر عليه الضمان لأنه ضامن و مديون و ليس ضمان سائر الأيدي مسقطا لزمانه فالمقتضى للمبادرة فيه موجود و المانع مفقود.

ثم اعلم أن الضامن في عقد الضمان إنما يضمن عن المديون فيجعل نفسه في وثاق دينه بدلا عنه و ليس في البين إلا عهدة واحدة

فتقول هذه العهدة بالضامن و تسقط عن المضمون عنه لأنه مقتضى نفوذ عقد الضمان فلا مجال لاستقلال كل منها في الضمان حينئذ و هذا بخلاف الأيدي المتعاقبة حيث إن كلا منها تستقل بالضمان لأن كلا منها في عرض الأخرى و لا تكون اليد اللاحقة ضامنة عن اليد السابقة ضرورة أن تأثير اليد اللاحقة لا يتوقف على تأثير اليد السابقة حتى تكون بدلا عنها و قد خفي هذا المعنى على العامة و جعلوهما من باب واحد و حكموا بأن الضمان في عقد الضمان ضم ذمة إلى ذمة أخرى نظير الأيدي المتعاقبة و لم يقتبسوا العلم من أهله و لم يأتوا المدينة من بابها و هم أهل بيت النبوة سلام الله عليهم فافهم و اغتنم و الحمد لله الذي هدانا لهذا و ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله.

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٢٥٦

(فائدة ٣٦) [تتميم في قاعدة المقتضى و المانع]

قد ذكرنا في الفائدة الأولى أن من موارد انفكاك قاعدة المقتضى و المانع من استصحاب الحالة السابقة حكم الأصحاب (قدس سرهم) بأصالة عدم النسب في المرأة المشكوكه ففي كونها من المحارم النسبية و جواز تزويجها و لا مدرك لهذا الحكم إلا الاعتماد على المقتضى المعلوم و عدم الاعتداد باحتمال المانع إذ لا حالة سابقة لها حتى تستصحب.

و قد يتوهم أن حكمهم بصحة التزويج و ترتيب آثار عدم النسب المحرم إنما هو باعتبار إطلاق أدلة جواز التزويج و عدم اعتبار قيد الأجنبي فيها و إنما المقيد هو أدلة تحريم التزويج فينفى بالأصل عند الشك في تحققه فمدرك الحكم حينئذ هو الرجوع إلى المطلقات لا الاعتماد على القاعدة المزبورة فوجب علينا دفع هذا التوهم و إزاحة الشبهة تشييدا لما بيناه.

فأقول بعون الله تعالى و مشيئة إن كان المراد من إطلاق الأدلة المجوزة للتزويج إطلاق موضوعها و سريان حكم الجواز اقتضاء حتى في مورد النسب و لا- ينافيها طرو عدم الجواز باعتبار وجود المانع إذ لا منافاة بين وجود المقتضى مع وجود المانع فالأخذ بالإطلاق حينئذ أخذ بالمقتضى المعلوم مع الشك في وجود المانع.

و إن كان المراد الإطلاق اللفظي فهو غير كاف في تعيين حال المصدق لأن

الفوائد العلية - القواعد الكلية، ج ١، ص: ٢٥٧

التقييد ثابت حينئذ و الشك إنما هو في المصدق من جهة اندراجه تحت المطلق أو المقيد و من المعلوم أن إطلاق اللفظ لا يكفي في تعيين حال المصدق فإن قلت: نعم مجرد إطلاق اللفظ لا يوجب درج المصدق المشتبه تحت المطلق و لكن لا مانع من درجه تحته بمعونة استصحاب عدم المحرمية أزا فاستصحاب العدم الأزلي يعين حال المصدق فيندرج تحت المطلق.

قلت: إن كان المراد من استصحاب العدم الأزلي استصحاب الحالة السابقة فهو باطل لأن الحالة السابقة هي انتفاء الموضوع لا انتفاء المحمول عن الموضوع و الحالة اللاحقة المشكوكه هي اتصاف الموضوع الموجود في الخارج بالمحرمية و عدمها و ليس له حالة سابقة حتى تستصحب.

و ما توهم من أنه إن أخذ عدم المحرمية من قبيل العدم النعتي لا يجري فيه الاستصحاب لانتفاء الحالة السابقة و إن أخذ من قبيل العدم المحمولي يجري فيه الاستصحاب و هم لأن سلب المحرمية عن المصدق سواء أخذ على وجه التقييد أو على وجه الحمل لم يكن له حالة سابقة و إن كان الغرض منه الأخذ بمقتضى العدم الأزلي من حيث اقتضائه البقاء على حاله ما لم يثبت علته الوجود فهو عين ما بيناه من الركون إلى المقتضى المعلوم و عدم الاعتداد باحتمال المانع.

و الحاصل أن إرجاع هذا الفرع و نحوه إلى استصحاب الحالة السابقة غير معقول و ما ذكر في إرجاعه إلى استصحاب الحالة السابقة لا يرجع إلى محصل مع أنه إن قلنا بأن مرجع التقييد حينئذ إلى أن القيد مانع و يكون المطلق باقيا على إطلاقه في مرحلة الاقتضاء لعدم المنافاة بين سريان حكم المطلق في جميع أفراد اقتضاء و عدم ترتب أثر عليه فعلا لوجود المانع فهو اعتراف بما بيناه و اخترناه.

سؤال: در بستان السیاحه در حرف راء در ذیل ذکر رشت و حالات شیخ زاهد گیلانی که از جمله صوفیه است ذکر مینماید و کلماتی راجع بمشرب عرفان از او نقل میکند و میگوید روزی می فرمود که مردم روزگار توهم نموده اند که این مراتب علیه و مناصب سنیّه وقف قومی است که در ازمنه ماضیه بوده اند بلکه نه چنین است.

بیت:

فیض روح القدس ار باز مدد فرماید دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می کرد

و نوبتی بیان نمود که دانستن اصول و وصول و قواعد عقائد یا بطریق فکر است و آن مسلک متکلمین و حکماء مشائین است یا بطریق ریاضت و آن مسلک صوفیه و حکماء اشراقیین است که ایشانرا رواقیین هم گویند مَثَلُ الْفَرِیْقَيْنِ كَالْأَعْمَى وَالْأَصْمَى وَالْبَصِيرِ وَالسَّمِيعِ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا أَمْ فَلَا تَذَكَّرُونَ 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 با تمکین بدی فخر رازی راز دان دین بدی

غایت دلیل مناقشه و خلاف است و اساس بر ظن و قیاس و بر تخمین و گراف و مَا يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا بعضی در مدرسه میان اهل وسوسه بسیار جان کنده اند و کمندی چند از تقلید در گردن عقل افکنده اند نه در میخانه

الفوائد العلیة - القواعد الكلية، ج ۱، ص: ۲۶۱

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 زیرکان دانند که مرتبه مدعی علم و دانش فوق مرتبه مدعی ظن و گمان است.

و آیه هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ ترجمه اش این است آیا مساویند آنها که میدانند و آنها که نمیدانند بتحقیق که یادآوری میکنند صاحبان لب و اهل تحقیق این آیه را بشنو لا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ یعنی تابع مشو البته رأی آنها را که علم ندارند فَمَا ذَٰلِكَ بِعَدْلِ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ یعنی غیر از علم گمراهی است و کسی که بدون علم حکم کند بدبخت و شقی است بمصدق و أَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ* و صلی الله علی محمد و آله.

شیخ مذکور در تنقید طریق فکر و استدلال و تشیید طریق کشف و شهود کلام خود را بنهایت رسانیده است بنحویکه موجب حیرت و شبهه جمعی گردیده لذا مستدعی جواب شافی از حضرت تعالی هستم که کاملاً رفع شبهه نماید.

جواب: بسم الله تعالی شأنه و له الحمد بسیار شگفت و تعجب است از کسیکه ادعاء فضل و کمال نماید و خود را از اهل وجد و حال داند و گمان نماید که پایه فکر و استدلال بر ظن و گمان و تخمین و جزاف است چه واضح و روشن است که مرجع استدلال و فکر بکشف مجهولات نظریه از معلومات بدیهیه است و بدیهی است که کشف مجهولی از معلومی صورت نگیرد مگر این که وجود هر یک ملازم وجود دیگری باشد و ملازمه میان وجود هر یک با دیگری بیکی از دو وجه است یا به اینکه احدهما علت دیگری باشد خواه معلوم معلول باشد که از او پی بوجود علت برد مثل پی بردن از وجود مصنوعات بوجود صانع حکیم و خواه معلوم علت باشد که از او پی بوجود معلول برد مثل پی بردن از حکمت حکیم علی الاطلاق به اینکه افعال او همه بر طبق حکمت و صواب است اگر چه عارف فعلی او نباشد یا به اینکه هر دو معلول یک علت باشد مثل پی بردن از دیدن دود بحرارت هوا

الفوائد العلیة - القواعد الكلية، ج ۱، ص: ۲۶۲

مجاور آن و لذا منحصر نموده اند اهل نظر دلیل را در انی یعنی از معلول پی بردن به علت و لمی یعنی از علت پی بردن بسوی معلول و پی بردن از احد معلولی علت واحده بمعلول دیگر مرکب از ان و لم 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 تدبر را در کلام مجید خود نمیفرمود و حال این که در آیات بسیار امر بتفکر نموده است و مدح فرموده است

اهل تفکر و تدبر را و ذم نموده است کسانی را که تفکر و تدبر 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.

بهبهانی، سید علی، الفوائد العلیة - القواعد الكلية، ۲ جلد، کتابخانه دار العلم، اهواز - ایران، دوم، ۱۴۰۵ ه ق

الفوائد العلیة - القواعد الكلية؛ ج ۱، ص: ۲۶۲

پس از این بیانات منکشف گردید که مثل اهل 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 تدبر است و آیات دیگری را که در این باب استشهاد نموده است به هیچ وجه ارتباط به اهل استدلال ندارد بلی آیات مزبوره صادق بر اهل قیاس و استحسان میباشد و احدی از علماء امامیه عامل بآنها نیست. شاید کسی از طرف شیخ زاهد گیلانی اعتراض نماید و بگوید هرگاه پایه استدلال بر علم و یقین است نه ظن و تخمین این اختلافات در میان مردم از کجا پیدا شده بعضی قائل بجبر و بعضی قائل بتفویض و بعضی قائل باختیار و امر بین الامرین بعضی مجسمه اند و بعضی حلولیه الی غیر ذلک از اختلافات میانه فرق مسلمین و غیرهم از اهل کتاب و مشرکین و طبعیین. میگویم در جواب معترض: اولاً- اختلاف مشارب و مسالک اختصاص باهل استدلال ندارد بلکه اهل استدلال و مدعین کشف و شهود هر دو در اختلافات مذکوره شریکند بسیاری از

الفوائد العلیة - القواعد الكلية، ج ۱، ص: ۲۶۳

گویندگان اقابیل باطله از جبر و تفویض و تجسم و حلول و وحدت وجود مدعی کشف و شهودند. و ثانیاً اختلاف مذاهب و مسالک ناشی از عدم رعایت قاعده استدلال است نه از فساد فکر و استدلال چه قاعده استدلال به طوری که مبین گردید آنفا و سابقاً مبنی بر اساس متین و پایه رزین است و اختلاف و تخلف در او راه ندارد چه بدیهی است که وجود علت تامه کاشف از وجود معلول است کما این که وجود معلول کاشف از وجود علت است پس ناچار اختلاف ناشی از عدم رعایت قاعده استدلال است.

مثل قاعده استدلال مثل قواعد حساب است از ضرب و جمع و تفریق و جبر، مقابله و هکذا کما این که قواعد مزبوره در غایت متانت و استحکام است و اشتباه محاسب أحياناً کاشف از فساد قاعده نیست بلکه ناشی از عدم رعایت قاعده است همچنین راجع بقاعده استدلال.

و چنانچه معترض اعتراض از وجه دیگر نماید و بگوید علماء ظاهر ادعاء فوق ظن و گمان در مسائل ندارند و معترفند که علم قطعی بمسائل ندارند و اعتراف آنها بعدم علم قطعی بمسائل کاشف از این است که پایه استدلال آنها بر ظن و گمان است. میگویم راجع باصول دین و اصول مذهب و قواعد عقائد که مورد بحث و نظر است جمیع علماء ادعاء علم در آنها مینمایند و سوای علم و یقین را کافی نینداندند و تحصیل علم و یقین را واجب میدانند و احدی اکتفی بظن در اصول ننموده بلی راجع بفروع احکام بما دون علم قطعی اکتفی مینمایند در صورتی که اعتبار آن بعلم قطعی ثابت شده باشد مثل بینه و سائر امارات و اصول معتبره و بدیهی است که اخذ بامور بعلم قطعی اتباع علم و رکون بیقین است نه رکون بظن و تخمین.

باز هرگاه معترض نماید از وجه دیگر و بگوید خبر شریف:"

العلم

الفوائد العلیة - القواعد الكلية، ج ۱، ص: ۲۶۴

لیس بکثرة التعلیم و التعلیم بل نور یقذفه الله فی قلب من یشاء.

دلیل بر این است که علم از مقدمات استدلال حاصل نمی‌شود و قذفی و اشراقی و موهوبی است از جانب حضرت حق پس معلوم میشود که علم حاصل نمیشود مگر بکشف و شهود.

میگویم معنی حدیث شریف این است که عطاء علم که طعام و رزق روحانی روح است مثل رزق جسم است که عطاء آن بمشیت و تقدیر حضرت حق است و تکثیر مقدمات موجب ازدیاد نتیجه نیست بلکه کافی است در حصول آن ترتیب مقدمات بمقدار متعارف و عمدۀ چیزی که موجب ازدیاد نتیجه است اخلاص و توجه بمبدأ فیاض علی الاطلاق است.

پس حدیث شریف ناظر است به اینکه طالب علم باید توفیق و تأیید را از پروردگار عالم طلب نماید نه این که 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 به هیچ وجه خلل پذیر نیست و میر داماد (قدس سره) در جواب ملای رومی به نظم در آورده.

بیت

ای که گفتی پای چوبین شد دلیل و نه بودی فخر رازی بی بدیل

فرق ناکرده میان عقل و وهم طعنه بر برهان مزنی کج بفهم

هست در تحقیق برهان اوستاد داده خاک خرمن شبهه بیاد

در کتاب حق اولوا الألباب بین وان تدبر را که کرده است آفرین

ز آهن تثبیت فیاض مبین پای استدلال کردم آهنین

پای برهان آهنین خواهی براه از صراط المستقیم ما بخواه

و کمال تعجب و شگفتی از سید قطب الدین نیریزی است که بعضی او را از اکابر عرفاء و اقطاب سلسله ذهبیه شمرده‌اند و مع ذلک متنه بکلام میر داماد نشده و پاسخ داده او را و به نظم آورده.

بیت

ای که طعنه میزنی بر مولوی ای که محرومی ز فیض مثنوی

الفوائد العلیه - القواعد الکیلیه، ج ۱، ص: ۲۶۵

گر تو فهم مثنوی میداشتی کی زبان طعنه می‌افراشتی

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 اولاً مربوط بمطلب نیست چون کلام در پایه استدلال است که بر یقین استوار است یا بر ظن نه در صحت حکم عقل و ادراک او است که فرق گذاشته شود 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 حکمی که عرضه شد بر قانون استدلال و مطابق درآمد صحیح است و حکم عقل است و الا حکم وهم است و باطل پس اسناد و ملاک صحت و بطلان نیست مگر برهان کما این که 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 این که 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 **كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ*** 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 مگر عقل که حجت در او بین است و حکومت و فیصله عقل نیست مگر بتطبیق بر برهان و دلیل

الفوائد العلیه - القواعد الکیلیه، ج ۱، ص: ۲۶۶

پس هر کشفی مطابق با دلیل آمد حکم به صحت آن مینماید و الا فلا پس ظاهر شد بحمد الله تعالی که امر کشف استقامت پیدا نخواهد نمود مگر بمراجعه بطریق استدلال فعلی هذا سزاوار است که گفته شود.

پای استکشافیان چوبین بود پای چوبین سخت بی تمکین بود

و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین

الفوائد العلیه - القواعد الکیلیه، ج ۱، ص: ۲۶۷

(فائده ۳۸) [بحثی راجع به مسلک طبیعیون]

طبیعی: تصدیق بوجود غیر محسوسات نداریم و موجودات را منحصر میدانیم در محسوسات.

موحد: عقلا- و حکما طبق حکم عقل میزانی مقرر نموده‌اند از برای تشخیص قول صحیح و فکر صائب از قول باطل و فکر خطا و علم متکفل شرح این میزانرا علم منطوق و علم میزان نامیده‌اند آیا جماعت طبیعیین این میزانرا تصدیق دارند یا عقیده آنها این است که میزان صواب و خطائی نیست. طبیعی ساکت ماند.

موحد: هر طرف را بگیریید و ملتزم شوید منافی با نظر شما است هر گاه 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

الفوائد العلیه - القواعد الکیلیه، ج ۱، ص: ۲۶۸

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 علیه، معلولیه است و خلاف فرض است.

فعلی هذا باید تصدیق نمائید وجود صانع حکیم را چون وجود عالم معلول از مشیت وجود صانع حکیم است و روا نیست که بگوئید ما بنا گذاشته‌ایم بر این که تصدیق نکنیم وجود غیر محسوس را چه عقل مجبور مینماید بواسطه وجود معلول به اینکه تصدیق نماید بوجود علت خواه محسوس باشد و خواه غیر محسوس و غلط است بنا گذاشتن بر خلاف حکم عقل و ایضا قول به طبیعت و استناد وجود اشیاء به طبیعت منافض 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 به طبیعت میدانند و موحد بتدبیر مدبر حکیم.

و ایضا مقصود از محسوس خصوص مبصرات است یا مطلق محسوس بحواس خمس ظاهره.

هر گاه خصوص مبصرات مقصود باشد لازم میاید که انکار وجود اصوات و طعوم و روائح و حرارت و برودت نماید زیرا که

هیچکدام محسوس بحس بصر نیست و هرگاه مطلق محسوس بحواس خمس ظاهره مقصود باد لازم میاید که صفات نفسیه از قبیل علم و عدالت و شجاعت و امانت و اضداد آنها را انکار نماید زیرا که هیچکدام محسوس بحواس خمس ظاهره نیست و انکار هر یک انکار أوائل بدیهیات است بلکه فطرت 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 این که تصدیق نمائیم وجود مدبر حکیم را از برای عالم چه جائز است که بروز وجود اشیاء از طبیعت باشد کما این که جائز است از مشیت خالق حکیم باشد.

الفوائد العلیة - القواعد الکیة، ج ۱، ص: ۲۶۹

موحد: اولاً پس از تسلیم احتمال امرین عقل و فطرت حکم مینماید بوجوب تحرز از ضرر و خطر محتمل و مقتضای تحرز از ضرر محتمل این است که انکار صانع عالم ننماید و عملاً تابع موحد باشد و در طلب تحصیل علم و یقین باشد و تکبر نوزد از ملاقات موحدین و استماع براهین آنها و تدبر و تفکر در کلام آنها و مسلم است که در این صورت هدایت خواهد یافت و هر کدام که ترک وظائف مذکوره نماید و بر الحاد خود باقی باشد معذور نیست.

و ثانیاً بطلان بروز وجود اشیاء از طبیعت در کمال و 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 موجد آنها باشد و الا دور صریح لازم میاید و بطلان دور از ابدیه بدیهیات و اوضح و واضحات 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 اولاً 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: این که 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

الفوائد العلیة - القواعد الکیة، ج ۱، ص: ۲۷۰

است که "الشیء ما لم یتشخص لم یوجد" کما أنه ما لم یوجد لم یتشخص فعلی هذا هرگاه ذرات قدیم باشد باید خصوصیات مشخصه هم قدیم باشد و تغیر و تبدل و اختلاف در او راه نداشته باشد و هرگاه خصوصیات مشخصه حادث باشد ذرات هم که وجود آنها بوجود مشخصات بسته است حادث است و تفکیک بین ذرات و صور آنها در قدم و حدوث تصور ندارد پس حدوث صور بسبب تغیر آنها دلیل بر حدوث ذرات است.

پس از این که واضح گردید حدوث ذرات مجالی نمی ماند از برای قدم طبایع قائمه بآنها چه واضح و ظاهر است که ممکن نیست قیام قدیم بحادث و احتیاج او بوجود حادث بلکه احتیاج وجود شیء بوجود دیگری با قدم و ذاتی بودن وجود او جمع نمیشود خواه محتاج الیه حادث باشد یا قدیم چه واضح است که وجود محتاج تابع و فرع وجود محتاج الیه میباشد و قدیم وجود او از خود است و تابع وجود غیر نیست.

دوم: اختلاف طبایع ذرات باختلاف صورت منویه و علقیه و مضغیه و هکذا منافی با قدم طبیعت است چه ذاتی و قدیم اختلاف و

تخلف در او راه ندارد و فارق میان حادث و واجب و ممکن و قدیم همین است که اختلاف و تخلف از خواص حادث و ممکن است و در واجب و قدیم راه ندارد.

اگر گفته شود که ذرات بر طبیعت اصلیه خود باقی است و لکن باختلاف صور مختلفه آثار او مختلف میگردد.

میگویم اختلاف صور در این صورت تصور ندارد مثلا هرگاه طبیعت اولیه ذرات که اقتضاء منویه دارد باقی باشد محال است تبدیل صورت منویه به صورت علقیه زیرا که معقول نیست که طبیعت واحده مقتضی حدوث صورت منویه و زوال و تبدیل آن به صورت علقیه باشد.

سوم: این که جائز نیست که طبیعت منویه را علت صورت علقیه و طبیعت علقیه

الفوائد العلیة - القواعد الکیة، ج ۱، ص: ۲۷۱

را علت صورت مضغیه و هکذا قرار دهیم چون لبس هر صورتی پی از خلع صورت سابقه است و محال است حدوث معلول پس از انعدام علت پس توهم علت میان صور متعاقبه باطل است و صور 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 و لاحق آن معلول از سابق نیست بلکه وجود جمیع مستند بمؤثر دیگری است.

چهارم: این که قطع نظر از محذور سابق باز معقول نیست که طبیعت منویه مثلا- علت موجد صورت علقیه و طبیعت علقیه علت موجد صورت مضغیه و هکذا باشد چون هر مرتبه لاحقه کمالی است نسبت بمرتبه سابقه و معقول نیست که مرتبه ضعیفه که فاقد کمال مرتبه لاحقه است معطی مرتبه لاحقه باشد.

ذات نیافته از هستی بخش کی تواند که شود هستی بخش

بلی مرتبه ضعیفه قبول لبس کمال را دارد و مجرد قبول لبس کمال موجب حدوث کمال نخواهد بود مثلا- فلز طلا که قابل صور زیورهای گوناگون است و فلز آهن که قابل صور آلات متعدده است جائز است که بگوئیم مجرد صلاحیت و قابلیت آنها لبس صور مختلفه را موجب حدوث صورتی از صور زیور و آلات شده است بدون عمل زرگر و آهنگر کلا ثم کلا حاشا ثم حاشا پس لبس کمال پس از نقص و ضعف مستند بکامل بالذاتی است که عطا مینماید کمال اشیاء را حسب حکمت و مشیت و اراده خود.

پنجم: عروج انسان و حیوانات و نباتات و سائر موجودات از حسیض نقص به اوج کمال متدرجا و هبوط آنها از ذروه کمال بحسیض نقص متدرجا ایضا منافی با قدم طبیعت و ذاتی بودن آن است زیرا که هرگاه طبیعت قدیم باشد زوال در او راه ندارد و به ابقاء طبیعت و عدم زوال آن عود بضعف و نقص تصور ندارد زیرا طبیعتی که مقتضی کمال است محال است که موجب ضد آن گردد.

الفوائد العلیة - القواعد الکیة، ج ۱، ص: ۲۷۲

پس عروج به اوج کمال و هبوط بحسیض ضعف و نقصان دلیل بر این است که طبائع متعدده متدرجا در موجودات پیدا میشود و ودائعی است از طرف حضرت باری جل جلاله که بحسب حکمت طبیعتی را ایجاد می فرماید پس از طبیعتی و دائما موجودات در خلع و لبس میباشند و خلع طبیعتی و لبس طبیعتی شاهد است روشن بر این که پیدایش این عالم مسبوق به نیستی است و بمشیت صانع حکیم وجود یافته و مسخر تدبیر حضرت حق است جلت آلاؤه.

ششم: این که دمیدن روح و روان در انسان و حیوانات مربوط بذرات و اختلاف صور آنها به هیچ وجه نیست بلکه خلق آخری است که انشاء فرموده آن را خداوند متعال پس از تکمیل جسد انسان و حیوان و تأثیری ندارد در او طبع ذرات و مواد فَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ.

الفوائد العلیة - القواعد الکیة، ج ۱، ص: ۲۷۳

[فائده ۳۹] مناظره با شخص هندی در نبوت خاصه سید انبیاء صلی الله علیهم و آله

قبل از ملاقات او شخصی که از طرف او آمده بود بجهت اجازه گرفتن ملاقات اظهار داشت که منظور او این است که نبوت خاصه را بدلیل عقلی اثبات نمائید و بدلیل نقلی قناعت نینماید و کافی نینداند.

لذا در وقت ملاقات بجهت رفع این شبهه قبل از این که او سؤالی نماید اظهار داشتیم که درک اشیاء نسبت بحواس خمس ظاهره مختلف است درک بعضی اختصاص بحس باصره دارد و بعضی بحس سامعه و بعضی بحس ذائقه و بعضی بقوه شامه و بعضی بقوه لامسه هر گاه بنائی در حسن ترکیب و کمال زیبایی است مثلاً و شخصی فاقد بصر است یا آن که چشم خود را می بندد و میگوید حسن ترکیب این بنیان بقوه سامعه یا ذائقه یا شامه بمن برسانید و تصدیق حسن بناء نمی نمایم مگر این که بیکی از حواس سه گانه درک نمایم آیا مورد ایراد بی وجه گرفته یا طرف عجز از اثبات آن دارد گفت مورد ایراد بی مورد گرفته.

و همچنین گفتم صدایی بلحن خوش شنوده میشود و طرف فاقد قوه سامعه است یا پنبه در گوش میگذارد و میگوید صدا را میخواهم به قوه باصره یا ذائقه یا لامسه برسانید آیا ایراد او بیجا است یا این که طرف عجز از اثبات دارد گفت او ایراد بی جا گرفته همچنین مثلهای دیگر به جهت توضیح ذکر نمودم در همگی اعتراف نمود که ایراد

الفوائد العلیة - القواعد الکیة، ج ۱، ص: ۲۷۴

بیجا از طرف مورد است سپس گفتم بعض اشیاء که به هیچ کدام از حواس خمس ظاهره درک میشود مثل علم و عدالت و شجاعت و امثال آن از صفات نفسیه و درک آنها بتوسط آثاری است که بیکی از حواس پنجگانه محسوس میشود مثل علم زید بفقهِه یا به صنعتی مثلاً که درک نمیشود مگر به قوه باصره باعتبار دیدن مؤلفات او یا صنعت او یا بقوه سامعه به اعتبار شنیدن جواب او از مسائل معضله و همچنین راجع بسائر صفات نفسیه.

پس هر گاه بگوئیم که زید عالم به علم فقه است یا فلان صنعت و عمرو بگوید که من تصدیق نمیکنم مگر این که علم او را بحس بصر یا سمع یا ذوق یا شم یا لمس درک کنم و بتوسط آثار تصدیق نمیکنم آیا او ایراد بی مورد گرفته و عجز در طرف است که نمیتواند او را بحواس ظاهره او برساند گفت: او ایراد بی وجه گرفته و عجز در طرف نیست گفتم همچنین نبوت خاصه که مرتبه رفیعه و شأن الهی است که خداوند عز و جل او را مرحمت فرموده به کسی که او را لائق این شأن و این مرتبه دیده و مثل او مثل علم است که به هیچ یک 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 هر گاه کسی بگوید که نبوت خاصه را تصدیق نمیکنم مگر این که عقل تصدیق نماید بدون توسط معجزات محسوسه بحس بصر یا بحس سمع آیا ایراد بی موردی گرفته یا ما عجز از اثبات آن داریم.

گفت نه او ایراد بی موردی گرفته گفتم پس چرا شما ایراد گرفته اید که نبوت خاصه را میخواهم بدلیل عقلی ثابت نمائید با این که دلیل نقلی هم راجع بدلیل عقلی است و مقابله دلیل نقلی با دلیل عقلی نه باعتبار این است که عقل دلیل نقلی را تصدیق ندارد بلکه باعتبار این است که دلیل نقلی محتاج به مقدمات نقلیه است در مقابل دلیلی که محتاج به مقدمات نقلیه ندارد و الا هر دو مورد تصدیق عقل است خلاصه این که عقل

الفوائد العلیة - القواعد الکیة، ج ۱، ص: ۲۷۵

درک میکند کلیات را بدون توسط مقدمات و لذا حکم مینماید بوجوب نبوت مطلقه بر خداوند حکیم بمقتضای حکمت و لکن شخص نبی را نمیتواند معین نماید مگر بتوسط آثار مشهوره از معجزات و خوارق عادات و سائر شواهد نبوت.

گفت: من همچو ایرادی نگرفته ام و لکن گفته ام فصاحت و بلاغت و قرآن مجید را که حجت نبوت قرار داده اند کافی نیست گفتم:

چرا کافی نیست؟ گفت: بجهت این که اعراب یا معرفت فصاحت و بلاغت قرآن مجید را داشتند که تصدیق نمودند یا نداشتند هر گاه معرفت آن را داشتند چگونه عاجز شدند از اتیان بمثل آن چون عارف به صنعت عاجز نیست از اظهار صنعت خود و هر گاه عارف نبودند تصدیق بدون تصور و معرفت حجت نیست.

گفتم: جواب از این شبهه خیلی سهل و آسان است تصدیق آنها با معرفت بوده و لکن با معرفت اجمالی نه تفصیلی لذا قادر بر اتیان بمثل قرآن مجید نبودند و همچنین است تصدیق در سائر صنائع و علوم هر گاه شخصی دو بنا را مشاهده نماید که یک بنا آن در کمال حسن و زیبایی است و بنا دیگر مطابق آن نیست بالضرورة ترجیح میدهد بناء احسن را بر دیگری با این که خود بنا نیست و همچنین دو منسوج را می بیند که نسج یکی در کمال است و نسج دیگری ضعیف است بالبداهه منسوج کامل را ترجیح میدهد با این که ترجیح دهنده نساج نیست و قدرت بر نسج ندارد.

و همچنین شعر فردوسی و سعدی و حافظ را که موازنه نمائی با شعر فلان که شعریت او ناقص است بالفطره درک میکنی که شعر فردوسی یا سعدی یا حافظ ردیف شعر فلان نیست و مع ذلک اهل 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 اعلی 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 بزرک شمرده اید

الفوائد العلیة - القواعد الکلیة، ج ۱، ص: ۲۷۶

سپس گفتم: با این که معجزه بودن فصاحت و بلاغت قرآن مجید در کمال وضوح و ظهور است و شبهه مذکوره در کمال وهن و ضعف است بنحویکه قابل توجه نیست ثبوت نبوت خاتم انبیاء (صلی الله علیه و آله) موقوف بر آن نیست و طرق اثبات نبوت بسیار است و فصاحت و بلاغت قرآن مجید یکی از آن طرق است و از جمله طرق دستورات دین اسلام در ابواب عبادات، معاملات از عقود و ایقاعات و احکام و سیاسات از 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 امی که از احدی فرانگرفته علمی را و نشو و نما او در مشرکین مکه بوده که عاری از علم و ادب بوده اند حجة واضحة و دلیل روشنی است بر این که نیست این مگر از خداوند متعال و الا بشر عادی امی چگونه میتواند تأسیس دستوراتی در هر باب نماید به طوری که حکماء اعصار اعتراف بکمال حکمت اتقان آن دستورات نمایند و اظهار عجز از احاطه بتمام حکم آن نمایند.

گفت: امی بودن پیغمبر را ثابت نمائید از غیر تواریخ مسلمین و تواریخ مسلمین را در این باب قبول ندارم.

گفتم: اولاً امی بودن آن جناب کالشمس فی رابعة النهار است از برای کسیکه بسیر و تواریخ حالات آن جناب از زمان تولد تا زمان بعثت رجوع نماید و هر گاه اختلافی در امی بودن پیغمبر (صلی الله علیه و آله) بود هر آینه کسانی که در مقام معارضه بودند از مشرکین و اهل کتاب خلاف آن را اظهار میکردند و حال آن که نقل خلاف از احدی از آنها نشده.

و ثانیاً اثبات مینمایم امی بودن آنجناب را از کلام اعدا عدو آن جناب که مشرکین مکه باشند آیه کریمه وَ لَقَدْ نَعَلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَ هَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ که جزء سوره نحل است و سوره

الفوائد العلیة - القواعد الکلیة، ج ۱، ص: ۲۷۷

نحل مکیه است دلالت میکند بر این که مشرکین مکه گفتند دیگری تعلیم میدهد پیغمبر را و از طرف پروردگار نیست هر گاه پیغمبر امی نبود نزد آنها و تحصیل از علماء کرده بود نسبت تألیف قرآن را بخودش میدادند و محتاج نبودند که نسبت بدیگری بدهند و نیست این مگر بجهت علم و اطلاع آنها بر اینکه پیغمبر (صلی الله علیه و آله) امی است و از احدی تحصیل نکرده است و خداوند عز و جل رد گفته آنها فرمود به اینکه لسان آن کسی که تعلیم قرآن را به او نسبت میدهند عجمی است و قرآن عربی آشکار است در کمال فصاحت و بلاغت و هر گاه این نسبت را نداده بودند خلاف آن را اظهار میکردند قطعاً.

و ایضا دلیل دیگر بر ثبوت نبوت آن جناب اخبار متواتره بر ظهور معجزات بسیار از آن جناب از قبیل تسبیح سنگریزه در کف مبارک آن جناب و تکلم حیوانات با آن جناب و احیاء موتی و 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 این که شبهه نیست که آن جناب دعوی نبوت و رسالت نمود و ادعا نمود که قرآن مجید کلام پروردگار است که بتوسط امین وحی بر او نازل شده و در کتاب مجید قصص جمعی از آن ها را 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 این که طائفه بایه خذلهم الله بادعاء نبوت انکار صدور معجزه از انبیاء نموده اند.

خلاصه این که تصدیق معجزات انبیاء سلف علی نبینا و آله و علیهم السلام در

الفوائد العلیة - القواعد الکیة، ج ۱، ص: ۲۷۸

کتاب مجید که معجزه خود قرار داد کاشف قطعی است از قدرت آن جناب بر اظهار معجزات و صدور آنها از آن جناب و فی الحقیقه ذکر حالات و اوصاف انبیاء سلف در کلام مجید معرف شأن پیغمبر خاتم (صلی الله علیه و آله) است کما این که ذکر اوصاف اوصیاء انبیاء سلف در قرآن مجید معرف شأن اوصیاء آن جناب است بیت

خوشر آن باشد که وصف دلبران گفته آید در حدیث دیگران

و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین

الفوائد العلیة - القواعد الکیة، ج ۱، ص: ۲۷۹

(فائده ۴۰) [بحثی در اعتقاد اهل عرفان و اصحاب سیر و سلوک]

سؤال مولانا اهل عرفان و اصحاب سیر و سلوک میگویند که اگر انسان از راه خرد و فکر بواقع برسد تازه دانش است نه بینش و عمده آن است که انسان بمقام بینش برسد و بینش حاصل نمیشود مگر بطریق ریاضت و تصفیه نفس که طریقه صوفیه است پس 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 بیچاره 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 یک دعوی بینش مینمایند بر طبق

الفوائد العلیة - القواعد الکیة، ج ۱، ص: ۲۸۰

مرام خود و ممکن نیست که همه بصواب دیده باشند.

پس بینش کشفی مثل بینش فکری است که خطا و اشتباه در او راه دارد کما این که دستگاه علم و وهم در افکار راه دارد همچنین در کشف کشف رحمانی و شیطانی و خیالات نفسانی راه دارد و ناچار است از این که میزان صواب و خطائی در بین باشد که صواب را از خطا و صحیح را از باطل تمیز دهد و این میزان نیست مگر برهان و دلیل کما این که توضیح او را در جواب سؤال سابق داده ایم فعلی هذا مادامیکه بینش اهل کشف عرضه بر برهان داده نشده و مطابقت آن با برهان معلوم نشده حکم به صحت آن

نمیشود.

پس معلوم شد که عمده علم حاصل از برهان‌هاست که میزان حق و قسطاس مستقیم است نه درک حاصل از ریاضت که مثل او مثل خواب است که گاهی خواب رحمانی است و صدق است و گاهی خیالی و خیال محض است و گاهی شیطانی و کذب است پس اعتمادی بر کشف نیست مگر آنچه راست و مطابق با برهان و دلیل آید و اما مقام عشق پس آنچه بر خلاف میزان عقل است جهل است و باطل و آنچه وفق عقل است مرتبه فعلیت و کمال عقل است نه این که مقابل با عقل است و فوق او است تا مزاحم عقل گردد و گفته شود که حاصل نمی‌شود این مرتبه مگر از ریاضت و تصفیه نفس بلی اخلاص در عمل که اشد مراتب عبودیت و اکمل درجات بندگی است تأثیر تامی در مقام جذب دارد که تعبیر از او در لسان صوفیه بمقام عشق شده است عصمنا الله و ایاکم من الزلل فی القول و العمل و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین حرره الأحرر علی الموسوی البهبهانی

بهبهانی، سید علی، الفوائد العلیة - القواعد الکلئیة، ۲ جلد، کتابخانه دار العلم، اهواز - ایران، دوم، ۱۴۰۵ ه ق

تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

بسم الله الرحمن الرحيم

جاهدوا بأموالكم و أنفسكم في سبيل الله ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون (التوبة/۴۱).

قال الإمام علي بن موسى الرضا - عليه السلام: رحم الله عبداً أحيا أمرنا... يتعلم علومنا و يعلمها الناس؛ فإن الناس لو علموا محاسن كلامنا لأتبعونا... (بنادر البحار - في تلخيص بحار الأنوار، للعلامة فيض الاسلام، ص ۱۵۹؛ عيون أخبار الرضا(ع)، الشيخ الصدوق، الباب ۲۸، ج ۱/ ص ۳۰۷).

مؤسس مجتمع "القائمية" الثقافي بأصفهان - إيران: الشهيد آية الله "الشمس آبادي" - رحمه الله - كان أحداً من جهابذة هذه المدينة، الذي قد اشتهر بشغفه بأهل بيت النبي (صلوات الله عليهم) و لاسيما بحضرة الإمام علي بن موسى الرضا (عليه السلام) و بساحة صاحب الزمان (عجل الله تعالى فرجه الشريف)؛ و لهذا أسس مع نظره و درايته، في سنة ۱۳۴۰ الهجرية الشمسية (= ۱۳۸۰ الهجرية القمرية)، مؤسسه و طريقة لم ينطقي ومصباحها، بل تتبّع بأقوى و أحسن موقف كل يوم.

مركز "القائمية" للتحري الحاسوبى - بأصفهان، إيران - قد ابتدأ أنشيطه من سنة ۱۳۸۵ الهجرية الشمسية (= ۱۴۲۷ الهجرية القمرية) تحت عناية سماحة آية الله الحاج السيد حسن الإمامي - دام عزه - و مع مساعده جمع من خريجي الحوزات العلميه و طلاب الجوامع، بالليل و النهار، في مجالات شتى: دينيه، ثقافيه و علميه...

الأهداف: الدفاع عن ساحة الشيعة و تبسيط ثقافته الثقلين (كتاب الله و اهل البيت عليهم السلام) و معارفهما، تعزيز دوافع الشباب و عموم الناس إلى التحري الأذق للمسائل الدينيه، تخليف المطالب النافعة - مكان البلايتي المتبدله أو الرديئه - في المحاميل (=الهواتف المنقولة) و الحواسيب (=الأجهزة الكمبيوترية)، تمهيد أرضيه واسعة جامع ثقافيه على أساس معارف القرآن و أهل البيت -عليهم السلام - بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققين و الطلاب، توسعه ثقافه القراءه و إغناء أوقات فراغه هواة برامج العلوم الإسلاميه، إناله المنابع اللازمه لتسهيل رفع الإبهام و الشبهات المنتشرة في الجامعه، و...

- منها العدالة الاجتماعيه: التي يمكن نشرها و بثها بالأجهزة الحديثه متصاعده، على أنه يمكن تسريع إبراز المرافق و التسهيلات - في آكناف البلد - و نشر الثقافه الإسلاميه و الإيرانيه - في أنحاء العالم - من جهه أخرى.

- من الأنشطة الواسعة للمركز:

- (الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ كتبٍ، كتيبه، نشره شهريه، مع إقامة مسابقات القراءة
 (ب) إنتاج مئات أجهزة تحقيقيه و مكتبيه، قابله للتشغيل فى الحاسوب و المحمول
 (ج) إنتاج المعارض ثلاثيه الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرسوم المتحركه و... الأماكن الدينيه، السياحيه و...
 (د) إبداع الموقع الانترنتى " القائمية " www.Ghaemiyeh.com و عدده مواقع أخر
 (ه) إنتاج المنتجات العرضيه، الخطابات و... للعرض فى القنوات القمرية
 (و) الإطلاع و الدعم العلمى لنظام إجابة الأسئلة الشرعيه، الاخلاقيه و الاعتقاديه (الهاتف: ٠٠٩٨٣١١٢٣٥٠٥٢٤)
 (ز) ترسيم النظام التلقائى و اليدوى للبلوتوث، ويب كاشك، و الرسائل القصيره SMS
 (ح) التعاون الفخرى مع عشرات مراكز طبيعيه و اعتباريه، منها بيوت الآيات العظام، الحوزات العلميه، الجوامع، الأماكن الدينيه كمسجد
 جمكران و...

(ط) إقامة المؤتمرات، و تنفيذ مشروع " ما قبل المدرسه " الخاص بالأطفال و الأحداث المشاركين فى الجلسه

(ى) إقامة دورات تعليميه عموميه و دورات تربيه المربى (حضوراً و افتراضاً) طيله السنه

المكتب الرئيسى: إيران/أصفهان/ شارع "مسجد سيد/ " ما بين شارع " پنج رمضان " و "مفترق" و فائى/ "بنايه" القائمية "

تاريخ التأسيس: ١٣٨٥ الهجرية الشمسيه (= ١٤٢٧ الهجرية القمرية)

رقم التسجيل: ٢٣٧٣

الهوية الوطنية: ١٠٨٦٠١٥٢٠٢٦

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البريد الالكترونى: Info@ghaemiyeh.com

المتجر الانترنتى: www.eslamshop.com

الهاتف: ٢٥-٢٣-٢٣٥٧٠٢٣ (٠٠٩٨٣١١)

الفاكس: ٢٢-٢٣٥٧٠٢٢ (٠٣١١)

مكتب طهران ٨٨٣١٨٧٢٢ (٠٢١)

التجارية و المبيعات ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩

امور المستخدمين ٢٣٣٣٠٤٥ (٠٣١١)

ملاحظة هامة:

الميزاتية الحالية لهذا المركز، شعبيته، تبرعته، غير حكوميه، و غير ربحيه، اقتنيت باهتمام جمع من الخيرين؛ لكنها لا توافى الحجم المتزايد و المتسع للامور الدينيه و العلميه الحالية و مشاريع التوسعه الثقافيه؛ لهذا فقد ترجى هذا المركز صاحب هذا البيت (المسمى بالقائمية) و مع ذلك، يرجو من جانب سماحه بقيه الله الأعظم (عجل الله تعالى فرجه الشريف) أن يوفق الكل توفيقاً متزائداً لإعانتهم - فى حد التمكن لكل احد منهم - إيانا فى هذا الأمر العظيم؛ إن شاء الله تعالى؛ و الله ولى التوفيق.

مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية
الغمامة اصححان



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

