رسائل

هـــذه

مباحث هامة نقحها بتدقيق

وتحقيق سيدنا ومولانا آية الله العظمى

وحجته الكبرى العالم الرباني السيد سيد جمال الدين

الگلپايگاني متع الله المسلمين بوجوده الشريف

آمين يا رب العالمين

الطبعة الاولى

الطبعة الحيدرية في النجف

١٣٧٠ هـ - ١٩٥١ م

بسم الله الرحمن الرحيم

في الاجتهاد والتقليد

بعد الحمد لله والصلوة على محمد وآله الطاهرين الى يوم الدين

الكلام في الاجتهاد والتقليد، وحيث أن الاجتهاد هو نتيجة علم الاصول وفائدته، فينبغي أن لا يكون من المسائل الاصولية، لأن الضابط في كون المسئلة أصولية كما مرّ مراراً كون النتيجة المتحصلة منها كبرى كلية بحيث لو انضمت صغرياتها اليها لاستنتج منها الحكم الفرعي، وليست النتيجة المتحصلة عن البحث في الاجتهاد واقعة في طريق الاستنباط إلا باعتبار بعض الفروع التي ينبغي ان يتعرض اليها، لأن بعض تلك الفروع تصلح لأن تكون من المسائل الاصولية كما تصلح لأن تكون من المسائل الفرعية، مثل تعيين حكم عمل المتجزي وصحة العمل على طبقه وإجزائه وعدمه، وفي تبدل رأي المجتهد، وكذلك التقليد، فان الفروع المبحوثة عنها فيه تصلح لأن تكون من المسائل الاصولية كما تصلح لأن تكون من المسائل الفرعية، وان بعض فروعها متمحض في الاصولية، والبعض الآخر متمحض في الفقهية، ولكن حيث كان الغرض الأصلي من البحث عن الاجتهاد والتقليد معرفة حقيقتهما، ومعرفة أحكامهما وإنما تذكر تلك الفروع استطراداً، لذلك ينبغي أن تكون خارجة عن مسائل العلمين، وان تكون مسألتنا نتيجة علم الاصول وخاتمته، كما يمكن أن تلحق

بالعلمين باعتبارين . وأما التقليد فعدّه من المسائل الفرعية أولى من عدّه من المسائل الاصولية ومن عدّه فى نتائج علم الاصول ، وبعد ما عرفت ان الضابط في كون المسئلة أصولية أن تكون نتيجتها قاعدة كلية وواسطة في اثبات الاحكام الفرعية لصغرياتها ، فالاجتهاد عبارة عن العلم بتلك القواعد والاقتدار على تطبيق صغرياتها معها واستخراج أحكامها منها ، فمن حصلت له هذه الملكة التي يقتدر بسببها على تطبيق الكبريات التي مهدّها وأسّسها بالبحث في المسائل الاصولية وممارستها ومزاولتها فهو المجتهد ، فالاجتهاد هو الاقتدار على ضم الصغريات الى كبرياتها وتطبيق الكبريات عليها واستخراج أحكامها منها ، وينطبق هذا المعنى مع تعريف علم الاصول الذي هو العلم بالقواعد الممهدّة لاستنباط الاحكام الشرعية ، ومع تعريف علم الفقه الذي هو العلم بالاحكام الشرعية عن أدلّتها التفصلية ، فان العلم بها عن الادلة عبارة عن استنباطها عنها من غير فرق بين أن تكون تلك الادلة والقواعد من الادلة الاجتهادية إصطلاحا ، أومن الاصول العملية والادلة الفقهية ، وهي التي يرجع اليها الفقيه ويتمسك بها بعد اليأس من الادلة الأجتهادية ، فان تطبيق صغرياتها مع الكبريات المستنبطة من أدلة الاصول العملية هو شأن المجتهد ، كما قرّر فى محله من ان تعيين مجراها واجرائها فى الشبهات الحكمية فى مجاريها هو وظيفة المجتهد ، نعم جريانها فى الشبهات الموضوعية خارجة عن وظيفة المجتهد ، فما ذكرنا ظهر سر احتياج الاجتهاد الى علم الاصول وأنه أساسه وركنه ونتيجته ، وظهر ايضا سرّ احتياج الاجتهاد الى العلوم التي يتوقف عليها علم الاصول ، وما كانت فى الرتبة مقدمة عليه ، من العلوم المتكفلة لمعاني الالفاظ المفردة ومبانيها كعلم اللغة وعلم الصرف ، والمتكفلة لبيان القواعد المؤسسة لمعرفة كيفية تركيب الالفاظ والكلمات المفردة على النهج المعروف بين أهل اللسان ، كعلم النحو ، ومن العلوم المتكفلة لبيان خصوصية التراكيب

الكلامية ، من التقديم والتأخير ونحوهما ، وخصوصياته المقاميـة المقتضية لصدور ذلك الكلام من متكلمه ، وكيفية استعمال الالفاظ ، كعلم المعاني والبيان ،ومن العلم الذي يتكفل كيفيـــة ضم الصغريات بالكبريات وتطبيق الكبريات مع الصغريات على وجه لا يقع الخطأ في تركيب القياس الموجب للخطأ في الاستنتاج كعلم المنطق ، وينبغي أن يجعل علم المنطق مما يتوقف عليه نفس الاجتهاد في عرض علم الاصول ؛ لما ذكرنا من أنّ الاجتهاد هو نفس الاقتدار على ضم الصغريات وتشكيل القياس بخلاف سائر العلوم الادبيـة فانها من مبادي علم الاصول ، فان من مهمات مسئلة الاصول حجية الظواهر ، والظهور ليس إلا ما يستفاد عرفا وينسبق الى الذهن من الجمل الكلامية المركبة ، وظاهر توقف الاستفادة منها من العلم بمعاني الالفاظ المفردة ، والعلم بقواعد تركيبها مع غيرها والعلم بخصوصية الكلمات ، وخصوصية التراكيب ، وخصوصيات المقام ، فان الخصوصية المقامية توجب اختلاف الظهور ، فان للسياق دخلا في استفادة الظهور فتكون العلوم المذكورة من مبادئ علم الاصول نعم يتوقف الاخذ بالظهور باحراز صدوره عن الائمة عليهم السلام ، وعن معادن الوحي احراز ظنيا بالغا درجـة الوثوق والاطمينان بعدعدم التمكن من الاحراز العلمي الوجداني ، وهذا يتوقف على علم الرجال في الجملة كما يأتي (ايقاظ) وهو ان المجتهد الذي كان بناؤه على حجية الظن المطلق من باب الانسداد فبناء على الكشف تكون حاله حال الظنون الخاصة وبناء على حجيتها صالحة لأن تكون تلك الظنون حجة بنفسها ، وواسطة في اثبات الاحكام بها ، واما بناء على كونها حجة من باب حكومة العقل ، فان قلنا ان معنى حكومة العقل هو كون الظن كالعلم في حال الانفتاح فحاله حينئذ حال العلم من حيث كونه حجة عقلية منجعلة وان قلنا ان معناه لزوم الامتثال الظني من باب الاحتياط وعدم التمكن من الامتثال العلمي لا الظني فحينئذ لا يكون الظن حجة

للمجتهد ، ولا المجتهد الباني على حجيته بهذا المعنى مجتهد ، بل هو محتاط ، وعليه اجراء احكام المجتهد المطلق عليه والارجاع اليه محل تأمل ، سيما اذا كان المقلد عازماً بموارد الاحتياط . ثم لا يخفى انه كما كمل علم الاصول كمل الاقتدار على الاستنباط ، وكل من دقق النظر في علم الاصول وحصلت له الاحاطة بالجهات والخصوصيات المتعلقة بالمسائل الاصولية ، كان أقوى أساساً واتقن مدركاً ومع وجود السليقة المستقيمة فيه في مقام التطبيق وضم الكبريات الى صغرياتها ، يكون أجود استنباطاً ، ولذا يعتبر استقامة السليقة في المجتهد ، وان لم يكن كذلك كثر خطاؤه في مقام الضم والتطبيق ، واستخراج الاحكام الالهية من غير مداركها ولا يكون مثله مجتهداً وان كان متبحراً في الاصول مقتدراً على تنقيح المباني الاصولية مسلطاً على التحقيق والتدقيق في تشييد المباني وتأسيسها ، بل لابد له في هذا المقام من ملكة قدسية لا تحصل إلا بالتقوى والممارسة على ترك المحرمات الالهية ، فانها (نظارة) الفقيه التي ينتقل بها حين الاستنباط وحين النظر في الاحكام الفرعية الى ما هو الاصل في هذا الفرع والى ما هو المدرك لهذا الحكم ، وهذه موهبة إلهية وعناية ربانية يهبها لمن يشاء ، ولو لا الملكة القدسية واستقامة الذوق لما امكن تطبيق الفروع على أصولها واستخراج الاحكام عن مداركها الواقعية الالهية ، فالاقتدار على الاستنباط وملكة الاجتهاد إنما يكون قوامه بالتطبيق ، والتطبيق إنما يحصل بضم الصغرى الى كبراها ، ومعرفة صغريات كل كبرى على وجه لا يقع الخطأ في هذا المقام موقوفة على الملكة القدسية ، لأن بها يعرف وبها يميز ما هو الحق عما هو الباطل ، وبها يعصم عن الخطأ في التطبيق ، وعلم المنطق وان كان متكفلا للعصمة عن الخطأ في تركيب القياس في الهيئة والمادة ، من حيث إعمال القوة الفكرية فيهما ، ولكن استنباط الاحكام الالهية واستخراج الفروع الفقهية من أصولها خارجة عن مجرد العصمة

عن الخطأ في الفكر في تركيب القياس ، بل هو موقوف على تشخيص الصغريات وتمييز كل واحدة من صغريات كل واحـــدة من الكبريات الواقعية النفس الأمرية عن الاخرى ، والانتقال الى هـذا المعنى هو الذي يحتـاج الى الملكة القدسية ، وهذا هو المنشأ لوقوع الاختلافات الكثيرة في الفتاوى ، وهو المنشأ للافتاء والقضاء بغير ما أنزل الله ، فلولا تلك القوة القدسية لما تمكن من تشخيصها وان كان منطقياً ماهراً في فنه ، وفي هذه المرحلة لو لم يبذل جهده في التشخيص المجتهد حين الافتاء تكون فتواه على غير حق ، ومن هنا ظهر أن أعلمية المجتهد في الاجتهاد إنما تكون بقوة اقتداره على الاستنباط وباتقان نظره واستحكام مداركه واستقامة فكره .

ومن جملة ما يتوقف عليه الاجتهاد هو علم الرجال ، فان من أهم مقاصد علم الاصول حجية أخبار الآحاد التي حصل الوثوق والاطمينان بصدورها ، ولا يمكن تحصيل الوثوق والاطمينان بصدور ما في أيدينا من أخبار الآحاد المدونة في الكتب الاربعة إلا باحراز أمور (الاول) احراز كونها مأخوذة من الكتب المأخوذة من الاصول واحرازها موقوف على الوثوق بصاحبها وانها مأخوذة من الكتب ، كما ان احراز كون تلك الكتب مأخوذة من الاصول موقوف على كون الوسائط التي ما بين صاحب الكتب وبين الاصول هي مشايخ الاجازة او مشايخ النقل ثم احراز صاحب الاصول ، ولمعرفة أصحاب الاجماع التي أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح منهم ، وتعيين عددهم من كونهم ثمانية عشر او أربعة عشر وتعيين أشخاصهم وابدالهم ، دخل فيما ذكرنا (الثاني) كفاية تصحيح الغير في العمل بالخبر (الثالث) اثبات حجية الكتب الاربعة باجماع او غيره ، ولا تبعد حجية أخبارها لأنها كانت مرجعاً لعمل العلماء سلفا عن خلف ، والاطمينان الحاصل من عمل العلماء بصدور الاخبار المدونة فيها لا

يمكن ان يحصل من قول أهل الرجال والمعدّلين لكل من الرواة والوسائط فعلى هذا ان تم الامر الثالث فلا حاجة الى الامور المذكورة لاحراز الوثوق بالصدور وحال عمل العلماء بالكتب الاربعة كحال عملهم بالخبر الضعيف عينا ، فكما ان عملهم جابر لضعف الرواية فكذلك عملهم بالكتب الاربعة ، واذا لم يتم هـذا فلابد للمجتهد من تحصيل الوثوق ، من معرفة الرجال الذين هم الوسائط في النقل والاجازة بين أهل الكتب والاصول ، ومعرفة أصحاب الاجماع وحال الرواة الذين هم نقلة الاصول ، كما انه لابد للمجتهد المكتفي بتصحيح الغير ان يجتهد في هذا كما لا يخفى . وظهر مما ذكرنا ان مقدار الحاجة الى علم الرجال هو ما يحصل معه الوثوق والاطمينان بصدور الخبر ولا حاجة الى أزيد من هذا ، كما ان المقدار المحتاج اليه في العلوم العربية هو ما يتوقف عليـــه انعقاد الظهور والاستظهار منه فيما يحتاج اليه ، واما مالا يحتاج اليه فلا دخل لمعرفة تلك العلوم فيه أصلا ، وكذلك الحاجة الى المنطق لابد ان يكون بمقدار ان يعرف القواعد العاصمة عن الخطأ في ترتيب القياس وتشكيله هيئة ومادة لتحصل العصمة عنه في ضم الصغريات الى الكبريات ، وما ذكرنا في تعريف الاجتهاد هو الانسب بتعريف علم الاصول والفقه ، وحيث ان التعاريف التي صدرت من القوم في هذا المقام كلها تعاريف لفظية فلا يهمنا البحث عنها والتعرض لها كما لا يخفى .

اذا عرفت ما ذكرنا فلابد من الكلام في مقامين (الاول) في التجزي والكلام فيه من جهات « الاولى » في امكانه ، ولامجال للاشكال فيه ، ووقوعه أول دليل على امكانه (ودعوى) انه لابد في الاجتهاد من الملكة ، والملكة أمر بسيط غير قابل للتجزئة (مدفوعـة) بان الملكة لها مراتب ولهـا عرض عريض ، ويكون حصولها بالتدريج ، ومرتبتها العليا هي الاقتدار على جميع الاحكام الفقهيـة من باب الطهارة الى باب الديات ، كما ان مرتبتها الدنيا هي

الاقتدار على استنباط الاحكام الفقهية التي كانت سهلة المدرك كغالب أبواب العبادات فان الاقتدار على الاستنباط يحصل بعد البناء فيها على حجية الظواهر في علم الاصول ، وبعد الاقتدار على تمييز مجاري الاصول العملية ، والبناء على حجيتها في مجاريها ، فان كانت تلك الظواهر قطعية الصدور كظواهر الكتاب والاخبار المتواترة فيكفي مجرد هذا في استنباط الاحكام من تلك الظواهر ، وان لم يبن على حجية الاخبار المظنونة الصدور ، اولم يقتدر عليه ، كما انه يكفي البناء على حجيتها ايضا في استنباط الاحكام من ظواهرها بعد الاقتدار على رد المطلقات الى مقيداتها لو كان لها مقيد ، والعمومات على مخصصاتها ورفع معارضاتها ، والاقتدار على علاج التعارض بينها برد ظاهرها على منصوصها وعامها على خاصها ومطلقها على مقيدها ، وتمييز محكمها من متشابهها ، وان لم يقتدر على استنباط أحكام المعاملات من مبانيها ومن قواعدها ، لعدم تمكنه من تأسيس مبانيها وتشييد قوانينها لصعوبة المأخذ ، ومما ذكرنا ظهر ان المتجزي لابد له من تأسيس ما له دخل في البناء على حجية الظواهر والاستظهار منها فلابد ان يكون عالما بمباحث الالفاظ من أولها الى آخرها ، باذلا جهده فيها باينا على الكبريات المستنبطة من مسائلها المتعلقة بجميع مباحثها ، وعالما بما يتوقف عليه من علوم العربية وعلم المنطق هذا في الظواهر التي كان صدورها قطعيا ، وأما مع كونها مظنونة الصدور فلابد ان يكون باذلا جهده في حجية الاخبار وحجية سائر الامارات الظنية باينا عليها عالما عن نظر علمي الدراية والرجال بمقدار ما يتوقف عليه احراز صدور الاخبار التي كانت حجيته عنده ، وبانيا ايضا على حجية الاصول العملية ومتمكنا من علاج التعارض بالجمع الدلالي ان كان ، والرجوع الى المرجحات والبناء على التخيير او التوقف عن نظر بعد فقد المرجحات ، ومن هنا ظهر ان المتجزي لابد ان يكون مساويا مع المجتهد المطلق في المباني وفي تشييد قواعد الفقه ومداركه

فان كان في قطعي الصدور فلابد ان يكون مساويا له في مباحث الالفاظ خاصة وهذا هو أول مرتبة الاجتهاد ، وان كان في ظني الصدور فلابد ان يكون مساويا معه في سائر المباحث الاصولية من الادلة القطعية ، كما انه لابد ان يكون مساويا معه في البناء على حجية الاصول العملية وتمييز مجاريها فيما اذا لم يكن هناك دليل اجتهادي ، ويكون مساويا معه في التعادل والتراجيح ، وعلاج تعارض الاخبار والامارات ، وان كان دون المجتهد المطلق في أبواب المعاملات لعجزه وقصوره باعه عن تأسيس قواعدها ، وحينئذ فالتجزي عرض عريض كملكة الاجتهاد (ودعوى) ان الملكة القدسية غير قابلة للتجزئة لو كانت معتبرة فيه (مدفوعة) بانه ليس المراد بالاجتهاد هو مجرد الملكة القدسية ، وإنما يكون لها دخل في اعمال ملكة الاجتهاد في مقام الاستنباط والاستخراج لا انها ملكة الاجتهاد ، نعم لابد له فيما له الاقتدار على الاستنباط من ملكة قدسية لتكون له نور يهتدي به في مقام استنباط الاحكام الالهية من مداركها واستخراجها منها كما لا يخفى فتأمل جيداً . . .

« الثانية » ، فيما للمتجزي من وظائف المجتهد ، واعلم ان وظائف المقررة للمجتهد المطلق في عصر الغيبة على مغيبه صلوات الله الدائمة ، أمور (الاول) جواز العمل برأيه وحرمة التقليد له (الثاني) جواز تقليده ووجوب افتائه وقضائه عليه وجوبا كفائيا مع عدم الانحصار ، ولزوم انفاذ حكمه ووجوب اطاعته على القادر عليها (الثالث) قيامه بالامور الحسبية ، وولايته على التصرف في الامور التي هي من وظائف الولي المنصوب الخاص فيها ، فيما اذا لم يكن هناك ولي منصوب بالخصوص ، وجوازها للمجتهد ليس منوطاً بالقول بالولاية العامة ، بل يجوز له او يجب عليه القيام بالامور الحسبية قلنا بالولاية العامة أم لم نقل ، نعم لو قلنا بالولاية العامة ، وأعني بها التصرف في الامور التي كان للولاة

المنصوصين في عصر الحضور من قبلهم صلوات الله عليهم ، في زمان بسط يدهم ، كزمان علي عليه السلام من التصرف في الاراضي الخراجية ، وأخذ الخراج والمقاسمة ، وقبض الزكوات ، وإقامة الحدود ، وصلوة الجمعة ونحوها فهي حصر الغيبة للمجتهد فقط ولا اشكال في ثبوتها للمجتهد المطلق ، أما المتجزي فهل تباح له مطلقا ، اولا تباح مطلقا ، او التفصيل بين الامور المذكورة ، بجواز العمل برأيه وحرمة التقليد عليه دون غيره ، وجوه واحتمالات ، ورجح الاستاذ (١) سلمه الله تعالى التفصيل ، أما جواز العمل برأيه فلعدم شمول جواز التقليد له في تلك المسألة التي كان مجتهداً فيها ، لأن عمدة دليله كما يأتي (انشاء الله تعالى) هو حكم العقل الفطري برجوع الجاهل الى العالم ، والمفروض ان المتجزي في المسألة التي اجتهد فيها ليس بجاهل بل هو والمجتهد المطلق سيان في تلك المسألة ، بل ربما يكون المتجزي أدق نظراً في خصوص تلك المسألة فرجوعه الى المجتهد المطلق يكون من باب رجوع العالم الى الجاهل ، هذا أولا ، وأما (ثانيا) ان الأدلة التي كانت عنده وقامت لديه على الحكم الذي استنبطه منها في تلك المسألة كانت حجة له في عمله ، ومرجعه الى لزوم بناء عمله عليه كما في المجتهد المطلق ، فان مدرك لزوم عمل المجتهد المطلق بمؤديات رأيه ليس إلا حجية ذلك المدرك الذي أثبته بنظره واجتهاده كحجية الظهور ، وحجية خبر العدل ، فان مقتضى ثبوت صحة مدارك استنباط الاحكام عنده ، كون ما استنبطه من الاحكام بنظره واجتهاده أحكاماً واقعية إلهية ولا بد ان يبني عليها في مقام عمله لأنها متعلقة بالعمل ، فتكون الكبرى التي يجعلها المجتهد دليلا لاثبات كون مؤديات رأيه حكماً إلهياً في حقه وفي حق مقلده مأخوذة من الادلة التي

---

(١) هو المحقق النائني قدس سره .

صارت حجة عنده ، وبعبارة أخرى دليل حجية كل إمارة وأصل هو الدليل والحجة على كون مؤدي رأيه واجتهاده حجة عليه ، وعلى هذا المعنى يكون المتجزي في المسألة التي كان مجتهداً فيها كالمجتهد المطلق في كون مؤدي رأيه هو الحجة عليه ، ويجب على المتجزي أن يعمل برأيه كالمجتهد المطلق ، ويحرم عليه التقليد في هذه المسألة وان وجب عليه التقليد في المسائل التي لم تكن له قوة الاستنباط فيها ، فانه فيها كالعامي تشمله أدلة لزوم التقليد ، وليس له رأي مستفاد من دليل حتى يكون مجتهداً فيها كما لا يخفى ،

وأما جواز قضاء المتجزي ونفوذ حكمه في المسئلة التي اجتهد فيها فمبني على عدم اختصاصه بالمجتهد المطلق ، وفي اختصاصه به وعدمه وجهان ، فنظراً الى مقبولة عمر بن حنظلة التي هي في مقام بيان ما يعتبر في الحاكم وفي نفوذ حكمه فظاهرها اعتبار معرفة جميع الاحكام عن مداركها ، فان قوله « ع » عرف (أحكامنا) ظاهر في معرفة جل الاحكام عن مداركها ، لأن الجمع المضاف يفيد العموم والتعبير بالمعرفة عبارة عن العلم بكل جزء جزء او كل فرد فرد من الاحكام واشارة الى كون العلم به عن عرفان مدركه لاخراج علم المقلد او العلم بالاحكام في الجملة ، فظهور المعرفة في العلم بجزئيات الاحكام من مداركها كظهور الاحكام في عمومها من جهة أن اضافة الجمع تفيد اعتبار العلم بجميع الاحكام وجلها من أول الفقه الى آخره بالنظر عن دقة ، ولا أقل من العلم بجملة من أحكام أبواب الفقه على وجه يصدق عليه عرفا انه عرف أحكامنا وعلى هذا يخرج المتجزي إلا اذا فرض كون المتجزي عارفا بغالب الاحكام ، وكانت له قوة استنباط جل الاحكام ، فلو فرض ان مثل هذا المتجزي عجز عن استنباط بعض الاحكام فلعله لا يضر عجزه عن ذلك البعض بصدق من عرف أحكامنا عليه بعد ما كانت له قوة استنباط جل الاحكام الفقهية ، وأما دون هذا المقدار

من المتجزي فلا يشمله الخبر الشريف ، ونظراً الى مرفوعة ابي خديجة حيث يظهر منه اعتبار مجرد العلم ببعض الاحكام فان قوله « ع » ـ فانظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا ـ ظاهر كفاية العلم بقضية من القضايا في جواز قضائه ونفوذ حكمه ، ولا يحتاج الى معرفة جل الاحكام ، وحينئذ ينافي ظهور المقبولة ويمكن ان تكون لفظة (من) بيانية لأن لفظة (شيئا) مبهم ، فالثابت كون لفظة (من) بيانيـة لا تبعيضية ، ويكون المراد : فانظروا الى رجل منكم يعلم قضايانا ، لينطبق مع المقبولة ، لا ان تكون لفظة (من) تبعيضية بل كونها تبعيضية خلاف ما يقتضيه المقام والسياق ، فان الظاهر من السياق انه صلوات الله عليه كان في مقام نصب القاضي نصباً عاماً ، وظاهر انه لا يناسب منصب القضاء مجرد العلم بحكم واحد وبقضية واحدة ، لعدم اقتضاء مناسبة الحكم والموضوع ذلك ولا المنصب يناسبه مع ما ورد (من ان مجلس القضاء لا يجلسه إلا نبيّ او وصي نبي) ضرورة ان العالم بحكم واحد من الاحكام لا يليق بهذا المنصب ، مضافا الى ان الجمود على لفظة شيء يقتضي كفاية العلم بشيء اي شيء وقضية أية قضية ، فالمناسب ان تكون لفظة (من) بيانية ، ويكفي احتمال ارادة البيانية منها في صيرورة هذا الخبر مجملا فتكون المقبولة مبينة له ورافعة لاجماله لأنها صريحة في ارادة العموم فلا مجال لجعله معارضا لها ، مع ان المرفوعة غير معمول بها فالمرجع هي المقبولة .

(لا يقال) انه لا تنافي بين المرفوعة والمقبولة لامكان العمل بكلتيهما بمعنى ان يكون كل من المجتهد المطلق الذي تدل عليه المقبولة ، والمتجزي الذي تدل عليه المرفوعة منصوباً للقضاء ، . (لأنا نقول) انه بعد ما كان الخبران في مقام تحديد ما يعتبر في القاضي المنصوب فلابد ان يكون الحد المذكور جامعاً ومانعاً وإلا لا يكون الحد حداً له ، والمفروض اختلافهما فلا يمكن ان يكون المراد في

الحد كلا من الاجتهاد المطلق والمتجزي ، وإن أمكن جعل حد نفس الاجتهاد مطلقا ، لكن ظاهر المقبولة خلافه ، فان ظاهرها هو فرض معرفة جميع الاحكام بعد ما فرضه مجتهداً ، فان قوله : « من روى أحاديثنا ، ونظر في حلالنا وحرامنا » ظاهر في اعتبار الاجتهاد ، فان النظر في الحلال والحرام من الحديث ليس إلا الاستنباط منه ، وقوله : وعرف أحكامنا يكون معطوفا عليه تنبيهاً على ان المعرفة الحقيقية موقوفة على العلم بجزئياتها عن نظر واستدلال ، ويكون للجمع بين الامور المذكورة ، ويكون مفاده ان المعرفة لا بد وأن تكون عن نظر لا عن تقليد (ودعوى) ان النظر عبارة عن مراعاة الحلال والحرام في مقام العمل وهو معنى العدالة (فتلك) خلاف ظاهر المقام والسياق ، ولا يناسبه عطف قوله وعرف أحكامنا ، كما لا يخفى ، فعلى هذا ينافي تحديد مرتبة علم القاضي بالعلم بجميع الاحكام مع تحديده بالعلم ببعضها ، . اللهم إلا أن يدعى ان المرفوعة مطلقة بالنسبة الى حالتي التمكن من معرفة جميع الاحكام وعدم التمكن منه ، وبعبارة أخرى قوله فانظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا ولو كان ظاهراً في العلم الفعلي ببعض الاحكام ، ولكنه مطلق بالنسبة الى تمكنه من معرفة جميعها حتى كان داخلا في قوله عرف أحكامنا ، او عدم تمكنه من معرفته ، والمقبولة صريحة في المتمكن من معرفة جميع الاحكام ، فيقيد إطلاق المرفوعة بصريح المقبولة ، فيكون المدار على المقبولة حينئذ ، فتأمل جيداً ، وكيف كان فالأقوى هو الوجه الاول كما لا يخفى ، فظهر من جميع ما ذكرنا ان القضاء ونفوذ الحكم من وظائف المجتهد المطلق ، .

(وأما الثالث) وهو قيامه بالامور الحسبية ، فلا اشكال في جوازه للمجتهد المطلق مطلقا سواء كان مختصاً به ، أم يعمه وغيره من المتجزي من عدول المؤمنين ، فعلى كل تقدير لا اشكال في جوازه له ، وأما جوازه للمتجزي

فان ثبت بالدليل فهو ، وإلا فمع الشك فيكفي عدم جوازه له ، لأن التصرف في مال الغيب والقصر ، وتولي الامور التي ليس لها ولي منصوب خاص يكون على خلاف الاصل ، فمع الشك تكون حرمة تصرفه وعدم نفوذه مما يقتضيه الأصل ومع تردد الامر بين التعيين بمعنى ان يكون التصرف في الامور المذكورة والقيام بها مختصاً بخصوص المجتهد المطلق ويكون له تعيينياً ، وبين عدم اختصاصه به كان القدر المتيقن هو جوازه له دون غيره ، وقد نسب الاستاذ سلمه الله تعالى هذا التقريب الى الشيخ الانصاري عليه الرحمة حاكياً عنه ذلك ، وأما الذي ينبغي ان يقال في هذا المقام ان ما كان من الامور الحسبية راجعاً الى جهة الولاية يكون مرجعه الى القضاء ، لأنه من توابعه ومن وظائف القضاة في عصر الحضور ، وحيث ان الاطلاق شرط في اجتهاد القاضي يكون راجعاً اليه وليس للمتجزي حق التصرف فيها من دون اذن او اجازة من المجتهد المطلق، وادعى الاستاذ سلمه الله انه قد تظهر صحة هذه الدعوى من المتتبع في الاخبار الواردة في الموارد الجزئية ، في قوله « ع » : (ان كان مثلك ومثل عبد الحميد) فانه يظهر من التشبيه والتمثيل ان القائم بالامور الحسبية لابد ان يكون مثل محمد بن مسلم ومثل عبد الحميد في العلم والفقه والعدالة ، وليس لنا اطلاق ينفي اختصاصه بالمجتهد المطلق ، بل لو كان المراد بالحوادث الواقعة الوارد في التوقيع المبارك هو الامور الحسبية لظهر اختصاصه برواة الأحاديث ، وظاهر ان الجمع المضاف في قوله : رواة أحاديثنا مختص بمن يعرف الأحاديث عن نظر على وجه يصدق عليه عنوان راوي أحاديثنا ، وبالجملة ما كان من الامور الحسبية راجعاً الى الولاية فلا اشكال في ثبوتها للحاكم الشرعي ، وأما بالنسبة الى غيره فلا دليل عليه ، وحيث ان ثبوتها خلاف القاعدة فمقتضى الاصل عدمها بالنسبة الى غير الحاكم الشرعي ، وأما الحاكم الشرعي فهو المتيقن ثبوتها له ، للاجماع ولغيره

من الأدلة ، هذا في الامور الحسبية ، وأما غيرها من الامور التي كانت للولاة المنصوص عليهم بالولاية من ناحية النبي والامام في عصر الحضور كاقامة الجمعة والحدود وأخذ الخراج والمقاسمة والزكوات ، فعلى تقدير القول بالولاية العامة في عصر الغيبة فهو للحاكم الشرعي دون غيره ويعتبر فيه الاجتهاد المطلق وأما ثبوت كل من الامرين من الامور الحسبية فلا يكون للمتجزي لعدم الدليل عليه ، ويكفي في عدمه الشك فيه كما لا يخفى ، .

(وأما الرابع) وهو جواز تقليده فيحتاج ثبوته الى الدليل ، ومع عدم الدليل فيشك في حجية قوله في حق غيره ، ويكفي في عدم الحجية الشك فيها كما قرر في محله ، ولا دليل لنا يعمه او يخصه ، أما الثاني فظاهر ، وأما الاول فلعدم ثبوت اطلاق يشمله بل الادلة الواردة في العام مختصة بخصوص المجتهد المطلق ، لأن دليل جواز التقليد لا يمكن أن يكون شرعيا ، لأنه يحتاج اثباته اما الى الاجتهاد ، والمفروض عدمه بالنسبة الى المقلد ، وأما التقليد فاثباته دوري فلا محالة يكون الدليل عليه عقلياً منحصلا ، كلزوم النظر في المعجزة ولزوم الفحص ولزوم الاطاعة وغيرها من الاحكام التي تكون من فروع شكر المنعم وشؤنه ، وظاهر ان القدر المتيقن منه هو جواز تقليد المجتهد المطلق دون المتجزي والادلة الواردة في هذا المقام المتضمة لارجاع العامي الى المجتهد ليس لها اطلاق يشمله بل المتيقن منها هو المجتهد المطلق ، كلفظ الفقيه ، او لفظ العالم ، وأما ما ورد من الامر بالافتاء بالنسبة الى زرارة رضوان الله عليه فظاهر أن زرارة في زمانه قد كان بمنزلة المجتهد المطلق في زماننا ، لأنه رضوان الله عليه كان من فقهاء عصره ، بل الظاهر من قوله عليه أفضل الصلوة والسلام : واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة أحاديثنا هو الارجاع الى المجتهد المطلق ؛ بناء على ان يكون المراد من الحوادث هي المسائل التي يبتلي بها المكلف ، وليس

حكمها بيناً ولا مبينا ، والظاهر ان يكون المراد بها تلك المسائل المجهولة حكمها لأن الامام صلوات الله عليه هو المرجع في امثال هذه الاستفتاءآت، وهذا المعنى هو الذي يناسب الارجاع الى الرواة لا احكام القضاء بعد تبين الضابط فيها وتبين وظيفة القضاة الا اذا كانت الشبهة حكمية ، ولم يعلم القاضي حكمها فلم يمكنه فصل مثل هذه الخصومة ، لعدم علمه بحكم المسألة ، والحاصل ان المناسب للمقام والذي يناسبه الارجاع الى رواة الاحاديث الحافظين لأحكامهم العارفين بحلالهم وحرامهم هو كون المراد به الوقائع المجهولة أحكامها فمقتضى الاضافة الى الجمع هو العموم ، فيستفاد منه ان المرجع فى التقليد هو العالم بالاحكام على وجه يعد انه من رواة الاحاديث ، فالتخصيص به مع كونه في مقام البيان ينفي الارجاع الى غيره ، وفيه ما لا يخفى من عدم إفادته الحصر ، هذا . مع التمكن من تقليد المجتهد المطلق ، واما مع عدم التمكن منه فيجوز تقليد المتجزي فى المسألة التي كان مجتهداً فيها ، لعدم الدليل على المنع ، وان المتعين من انحصار الرجوع الى المجتهد المطلق هو حال التمكن منه ، وأما مع عدم التمكن إلا من المتجزي فلا اشكال في جوازه ، ويتعين مع منع الاحتياط فى صورة التمكن من الامتثال التفصيلي ، وإلا فيكون مخيراً بين الاحتياط وبين تقليد المتجزي ، وبناء على هذا تكون قيدية الاطلاق بجواز التقليد مختصة بحال التمكن منه ، وأما القضاء فلا يجوز للمتجزي تصديه ولو مع عدم التمكن من المجتهد المطلق ، لأن الدليل عليه كما عرفت هو المقبولة ، واطلاقها ينفي حكومة المتجزي مطلقا ، ومع عدم الدليل يكون الاصل عدم نفوذ حكمه ، بخلاف التقليد فان المتيقن من حكم العقل والادلة هو عدم جواز الرجوع الى المتجزي مع التمكن من المجتهد المطلق ، واما مع عدم التمكن منه فالعقل يحكم بجواز تقليده ، إما تعيينا ، وإما تخييراً بينه وبين الاحتياط ، وليس في البين اطلاق ينفيه كما لا يخفى ، فظهر من جميع ما

ذكرنا ان حجية فتوى المجتهد في حق غيره كنفوذ حكمه مشروط بالاجتهاد المطلق وكما ظهر مما ذكرنا ان مقتضى الاصل اعتبار كلما شك في اعتبار نفوذ الحكم وحجية فتوى المجتهد في حق الغير ، ظهر انه لو شك في اعتبار الحياة في جواز التقليد وحجية فتواه في حق العامي ، كان مقتضى الاصل اعتبارها في المقلد وليس لنا دليل لفظي من اطلاق او عموم يقتضي جواز تقليد الميت ، بل يستظهر من قوله : (وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة أحاديثنا) اعتبار الحيوة فيه من جهة ان المرجوع اليه هو الرواة لا الاحاديث ، فبناء على ما استظهرنا ان المناسب للمقام هو كون المراد بالحوادث هو الوقائع المجهولة حكمها ، فالظاهر منه اعتبار الحياة ، وقوله : فانهم حجتي عليكم ، لا دلالة له على عدم اعتبار الحياة ، لأنه في مقام اثبات حجية قول الرواة ، ومسوق لبيان حجية قوله ، ولا نظر له الى اعتبار الحيوة او عدمها ، فالقول بجواز تقليد الميت ابتداء لا دليل عليه ، وحيث ان القول بجواز تقليد الميت ابتداء ورد من العامة ، ولعله مأخوذ من أصلهم الفاسد وهو عدم اعتبار الحيوة في امام العصر ، فمن يقول بجواز فقد وافقهم في هذا الفرع غفلة من الاصل ، وكيف كان ، فان قائله في علمائنا شاذ حتى انه حكي عن الشهيد قدس سره انه لم يعثر على قائل به من العلماء الأقدمين وإنما حدث هذا القول في الاخباريين من زمان صاحب الحدائق رحمه الله نعم القائل بجواز البقاء على تقليد الميت كثير في الامامية كما لا يخفى .

أما البقاء على تقليد الميت ففيه أقوال ، قول بالجواز ، وقول بعدم الجواز وأما القول بالجواز فعمدة مستندهم استصحاب جواز تقليد الميت ، واستصحاب جواز العمل للعامي على ما كان يعمل به ، كما لو شك في جواز تقليده من غير

جهة الشك في الحياة ، وفيه (١) انه لا مجال للاستصحاب مع الشك في بقاء الموضوع ، ولا اشكال في انه لو لم يكن للحياة دخل في جواز التقليد ولا أقل من احتمال دخلها فيه وحيث انه لا واقع لهذا الاحتمال فيبقى الشك في بقاء الموضوع ومع الشك في بقاء الموضوع لا مجال الاستصحاب .

ودعوى ان الموضوع للتقليد هو الرأي ، وحامل الرأي هو النفس المفروض بقاؤها بعد الموت ، فالموضوع باق قطعاً ، ولا مجال للشك في الموضوع ، إلا احتمال مدخلية الجسم في أخذ الرأي ، ومناسبة الحكم والموضوع لا يقتضي دخله فيه أصلا ، مدفوعة ، أما أولاً فبأنّ المناط في بقاء الموضوع هو اتحاد القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة عرفا ، وظاهر ان العرف يرى الموضوع لجواز أخذ الفتوى هو المجتهد الحي ، لأنه هو صاحب الرأي عرفا ، وهو مقطوع الانتفاء عرفا بعد الموت ، لأنه لم يكن حينئذ إلا جماداً ليس له الرأي قطعاً ، وما ذكرت من الدعوى إنما يتم لو كان المناط في البقاء هو نظر العقل ، أما العرف فلا يرى الموضوع إلا المجتهد ، والمجتهد هو صاحب الرأي ، وقوامه بالحياة عند العرف هذا أولا . وأما (ثانياً) على فرض تسليم كون الموضوع هو الرأي فلا اشكال في عدم بقاء الرأي بعد الموت ، لأن الرأي ليس إلا ما استنبطه من الادلة ، ولا اشكال في ارتفاعه ، أما اذا كان مخالفا للواقع وأخطأ المجتهد في استنتاجه من الادلة فواضح لأنه بالموت يظهر خطاؤه ، ويتبين له الواقع ، كما انه لا اشكال في تبدّل الرأي مطلقا عن كونه رأياً الى العلم بالحكم من غير الادلة

---

(١) ولقد رجع مد ظله عن هذا الرأي في رسالته جواز البقاء على تقليد الميت ردّ أدلتهم المذكورة هنا ، وهي متأخرة التاريخ في التأليف عن هذه الرسالة فراجعها .

أما بالعلم الشهودي ، ولا ربطه بالعلم الحاصل عن الاجتهاد في الادلة والاستنباط منها ، لأن الحياة في تلك النشأة حيوة أخرى ، وعلم النفس فيها له مبادى اخرى لا ربط لها بالعلم الحصولي الارتسامي في هذه النشأة ، وعلى كل تقدير لا شبهة في انعدام ذلك الرأي الذي كان موضوعا لجواز التقليد في هـذه النشأة ، ومع الشك في بقاء ذلك الرأي وتبـدله بالعلم الحاصل للنفس من مبادي أخرى او بطلانه بالكلية ، لا مجال للاستصحاب للشك في بقاء الموضوع ، و (توهم) انه بناء على ما ذكرت من بطلان الرأي بالموت ، يلزمه بطلان أقوالهم ومعه فلا حجية لها ، فعلى هذا لا معنى لتحصيل الاجماع والشهرة المتحصلتين من أقوال العلماء السالفين (مدفوع) بانه يكفي في تحصيل اجماع علماء عصر واحد مجرد صدور الرأي منهم ، ولا يدور تحقق الاجماع والشهرة على بقاء الرأي وحجيته ولـكن بخلاف التقليد فان مستنده ليس إلا رأي المجتهد ، فانه الحجـة للمقلد وعلى المقلد بالنسبة الى الحكم الواقعي الالهي ، وكونه حجة وواسطة في اثبـات الاحكام الواقعية موقوفة على بقائه ، ومع اضمحلاله فلا يمكن ان يكون حجة له ، وبعبارة أخرى يكفي مجرد صدور الرأي في تحصيل الاجماع ، ولـكن بخلاف التقليد فانه لا يكفي مجرد صدوره ، بل لابد من صدوره وبقائه كما لا يخفى ، وبالجملة لامجال للشك في بطلان ذلك الرأي بما هو رأي مستنبط من الادلة الاجتهادية ، مضافا الى ان لازم كلام هـــذا القائل التفصيل بين الفتاوى المستنبطة من اجراء الاصول العملية في الشبهات الحكمية بعـدم الجواز ، للقطع بانتفاء لانكشاف الواقعيات الأوليـة له في تلك النشأة ، وبين الفتـاوى المستنبطة من الادلة الاجتهادية بجواز التقليد فيها ، لاستصحاب بقائها ، مع انه لا اشكال في بطلان جميع الحجج المجعولة للجاهل ، فلا اجتهاد ولا رأي أصلا في تلك النشأة ، وأما (ثالثا) انه حينئذ لا فرق بين جواز التقليد ابتداء وبين البقاء ، لأنه لو كان

الموضوع باقياً على ما هو عليه ، فكما يجوز البقاء على التقليد كذلك يجوز التقليد الابتدائي ، لعدم الفرق بينهما ، إلا ان يتمسك بالاجماع ، ومن هنا ظهر فساد القول بوجوب البقاء ، لأن نظره اما الى حرمة العدول كما اذا كان حياً ، واما الى القول به لو كان الميت أعلم من الحي ، لأنه بناء على لزوم تقليد الاعلم لايجوز العدول عنه ، بل يجب البقاء على تقليده ، ووجه الفساد مضافا الى انه يلزم عدم الفرق بين البقاء والابتداء ، لأنه لو كان تقليد الميت جائزاً لا فرق بين ابتدائه والبقاء عليه الزوم تقليد الاعلم ابتداء واستدامة فلا معنى للتفصيل ، وهـــذه الاحتمالات كلها مبنية على جريان الاستصحاب ، وقد عرفت حاله فتدبر جيداً هذا كله على ما اخترناه سابقا ولكن عدلنا عنه واخترنا جواز البقاء وكتبنا فيه رسالة مفردة فراجعها .

وقد عدّ من جملة شرائط الفتوى على المقلد ان لا يكون مفضولا عن غيره فلو وجد من هو أعلم منه فلا تكون فتواه حجة على الغير فى الجملة ، وإنما الكلام فى سقوط فتوى المفضول بالمرة مع وجود الافضل ، او سقوطها عنهـا فيما اذا كانت فتوى الاعلم مخـالفة لفتوى غيره ، فيه وجهان ، بل قولان ، ولا وجـه لسقوطه فى صورة المخالفة مطلقا ، لعـدم الدليل على سقوطها عن الحجية مطلقا بل بمقتضى عموم المقبولة ، وكذا عموم التوقيع المبارك المتضمن لارجاع الحوادث الواقعة الى رواة الاحاديث حجية فتوى غير الاعلم كالاعلم ، لاندراجها فيهـا (ودعوى) ان المقبولة واردة في خصوص القضاء ، ولا ربطه بالفتوى (مدفوعة) إما أولا ، بالاجماع المركب ، فان كل من قال بحجية حكمه فى مورد القضاء قال بحجية فتواه مطلقا ، وإما (ثانياً) فلعدم الفرق بين الحكم والفتوى ، حيث ان حكم الحاكم فى الشبهات الحكمية ليس إلا انشاء تلك الفتوى المستنبطة من الادلة في مورد الواقعة الجزئية التي وقعت فيها ، فالحكم والفتوى مشتركان في المدرك

مختلفان في الموضوع، فان الفتوى هو الاخبار عن ثبوت الحكم الكلي للموضوع الكلي والحكم هو انشاء تلك الفتوى في المورد الجزئي وفي الموضوع الشخصي المترافع فيه وحجية كل حكم مستلزمة لحجية الفتوى ، والقول بحجيـة إنشائها في الموضوع الشخصي دون نفس الفتوى تفـكيك ركيك ، بلا دليل ، بل حجية كل منهما مستلزمة لحجية الاخرى ، فالقول بسقوط فتوى غير الاعلم عن الحجية مطلقا لا وجه له ، ويحتمل ان يكون منشأ هذا القول هو القول بانحصار الامام في عصر واحد ، فكما انه لابد ان يكون الامام في عصر واحد منحصراً في فرد واحد فكذا المجتهـد في كل زمان لو كان أعلم من غيره لابد ان يكون منحصراً في الفرد ، ولا وجه له ، والقياس مع الفارق ، هذا ، وان المنصوبين بالنصب الخاص في زمن حضور الإمام صلوات الله عليـه كانوا متعددين . مع تفاوت درجاتهم ومراتبهم في العلمية بلا اشكال ولا كلام ، وكذا المنصوبين من قبلهم بالنصب العام الذي تدل عليه الروايتان بل الروايات العـديدة كما لا يخفى . فلا يرتبط هذا بمنصب الامامة فان الامام منصوب من النبي (ص) بأمر من الله وله الولاية المطلقة . ومقتضى اطلاق ولايته انحصاره فيـه كما لا يخفى . فظهر ان فتوى غير الاعلم حجة في نفسها . نعم تسقط عن الحجية عند المعارضة والمخالفة . فلنا دعويان (الاولى) حجية فتوى المفضول مع وجود الافضل . وقد عرفت برهانها بما لا مزيد عليه . (الثانية) سقوطها عن الحجية وذلك لأمرين (الاول) كون فتوى الافضل هو القدر المتيقن مما يلزم الاخذ به والعمل عليه . ولأنه المتعين مع دوران الأمر بين التعيين والتخيير سواء قلنا بالسببية او الطريقية اما على الطريقية فظاهر حيث انه القدر المتيقن من الحجة . وأما على السببية فلانه من صغريات باب التزاحم ويكفي في الترجيح مجرد وجود ما يحتمل كونه ذا مزية لأنه القدر المتيقن مما يحصل به فراغ الذمة عما اشتغلت به الذمة . بخلاف الاخذ بغيرها . فانه لم يحصل

بها القطع بفراغ الذمة مع الاخذ بها · مضافا الى ان حكم العقل بالتخيير في باب المتزاحمين إنما يكون اذا لم تكن في البين مزية او ما يحتمل المزية (الثاني) دلالة المقبولة على الترجيح بالأعلم والأفقه عند التعارض و (دعوى) انها واردة في باب فصل الخصومة في مقام الحكم ولعلّه خصوصية . وهي لزوم فصل الخصومة ورفع التنازع وعدم امكان الحكم بالتخيير او التوقف · بخلاف باب الفتوى فانه لا مانع فيها من الحكم بالتخيير (مدفوعة) بأنه بعد ما عرفت من ان الحكم ليس إلا انشاء تلك الفتوى الكلية في المورد الجزئي · وكان الترجيح بالأفقهية في مقام الحكم هو الترجيح بها في مقام الفتوى · لأنه هو الذي يناسب الترجيح بالأعلمية . وإلا فلا معنى للترجيح بالأعلمية في مقام الحكم · ورفع التخاصم · بل لا معنى للاعلمية فيه أصلا · مضافا الى انه لا خصوصية للقضاء · وليس مثل هذه الخصومة في المورد الشخصي مما يلزم من عدم رفعه محذور اختلال النظام · وعليه لا يلزم من عدم رفعه محذور يوجب الترجيح بالاعلمية في مورده . مضافا الى ان المرجحات المذكورة إنما يترجح بها من حيث كونها طريقا الى تعيين ما هو لازم الاخذ في المورد لا من حيث كونها أمراً تعبدياً نفسياً · ويدل على الترجيح بالأعلمية ايضا روايتان آخرتان مذكورتان في باب التعادل والتراجيح ولم يكن موردها التنازع والتخاصم كما لا يخفى · فظهر ان ما هو الحجة في الفتوائين الصادرتين عن الاعلم وغيره في مورد التخاصم والمخالفة هو فتوى الاعلم عقلا ونقلا · وقد بينا في رسالة جواز البقاء انه لا دليل على تعيين فتوى الاعلم بل الأولى والأحوط بالاخذ مع الدوران لو لم يكن فتوى الاعلم مخالفا للاحتياط او مخالفا لفتوى الاعلم منه ولو في الاموات كما يأتي ، ثم ان الامور المذكورة في المقبولة هي المرجحات المروية فان الاعلمية والاصدقية في الرواية كالأشهرية موجبة لاقربية صدورها عنهم صلوات الله عليهم ولا ربط لها

بأقربية ما استنبطه المجتهد من مضمون الرواية على حسب رأيه ونظره أصلا كما لايخفى على من لاحظها .

وهنا فروع (الاول) ان تعين الاخذ بفتوى الاعلم وسقوط فتوى غيره عن الحجية على وجه لا يجوز الاخذ بها في مقام العمل . إنما يكون فيما اذا كانت فتوى غير الاعلم مخالفة للاحتياط في المسألة . وأما اذا كانت مطابقة للاحتياط وكانت فتوى الاعلم مخالفة له . فقد اختار الاستاذ سلمه الله جواز الاخذ بفتوى غير الاعلم من باب الاحتياط . برجاء إدراك الواقع . وفي الحقيقة هذا عمل بالاحتياط . وهذا مبني على جواز الاحتياط . والامتثال الاجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي . وهذا القول مع عدم لزوم قصد الوجه . وعدم استلزامه التكرار بأس به . وإلا يشكل الاخذ به ولو احتياطاً فيه فتأمل (الثاني) انه لا اشكال في كون المقلد مخيراً بين الاخذ بفتوى الاعلم وغيره . في صورة موافقة غير الاعلم والاعلم في الفتوى لكون الفتوائين حجة عليه وله . كما لا اشكال في تعين تقليد الاعلم فيما علم تفصيلا بالمخالفة اذا كان موافقا للاحتياط وإنما الكلام والاشكال فيما اذا احتمل المخالفة . اوعلم اجمالا بها . فهل المتعين عليه فتوى الاعلم في كلتا الصورتين . او كان مخيراً . او التفصيل بين الصورتين بالقول بالتعيين في صورة العلم الاجمالي . وبالتخيير في صورة الاحتمال . وجوه واحتمالات. أقواها الاخذ بأحوط القولين ، وقد يقال بتعين الاخذ بفتوى الاعلم أما في صورة العلم الاجمالي بالمخالفة . فلان مقتضى العلم الاجمالي بالمخالفة هو تعين فتوى الاعلم في الموارد التي كانت مخالفة لفتوى غيره . وسقوط فتوى الغير عن الحجية رأساً ، نظير العلم الاجمالي بالتخصيص والتقييد للعمومات والاطلاقات وكالعلم الاجمالي بوجود الاحكام الالزامية في الشبهات البدوية ، فكما ان تلك العمومات المخصصة والاطلاقات المقيدة تسقط عن الحجية بمقتضى العلم الاجمالي

ويجب عليه الفحص ، كذلك فيما نحن فيه تسقط فتوى غير الاعلم عن الحجية في الموارد المخالفة ، ويجب عليه الفحص لتميز الموارد التي يكون غير الاعلم فيها مخالفا للاعلم ، فان نفس العلم الاجمالي موجب للفحص حتى ينحل ، إما بالعلم التفصيلي في طرفي المخالفة والموافقة ، وإما بالعلم التفصيلي والشك البدوي كما في غير هذا المورد من موارد وجوب الفحص ، نعم للمقام خصوصية يفترق بها عن سائر الموارد ، وهي انه لو قلنا بكفاية احتمال المخالفة لوجوب الفحص لوجب الفحص بمجرد الاحتمال ، لا للعلم الاجمالي بل لنفس الاحتمال ، كما في الاحتمال البدوي فيكون حال هذا الاحتمال حال الاحتمال البدوي ، وعليه يجب الفحص ايضا حتى يصير الاحتمال موهونا ، بخلاف وجوب الفحص في الشبهات البدوية لو كان منشأوه العلم الاجمالي ، فانه بعد انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي والشك البدوي يجري الاصل في الشبهة البدوية كما قرر في محله ، وأما في صورة احتمال المخالفة ، فان كان الاحتمال عقلائيا وكان متعلقا بالمسائل التي تهم بها البلوى التي جرت عادة المجتهدين على التعرض لها في رسائلهم العملية ، يجب الفحص ايضا ، كما يجب الفحص في الشبهات البدوية والنظر في معجزة مدعي النبوة ، ومنشأوه كون لزوم الفحص حينئذ من وظائف العبودية ، بعد ما تمت وظيفة المولوية كما قرر في محله ، فانه بعد ما كان احتمال مساوات المجتهدين في جميع المسائل الابتدائية التي جرت العادة على التعرض لها بعيد كل البعد ، واحتمال المخالفة فيما جرت العادة عليه يجري فيه ، فالعقل يحكم بلزوم الفحص فيه ، كما يجب الفحص في الشبهات البدوية قبل الفحص بناء على كون الدليل عليه هو احتمال وجود الدليل ، لما قرر في محله من ان الدليل على لزوم الفحص في الشبهات البدوية ، إما العلم الاجمالي بوجود الدليل على الاحكام الواقعية ، وإما احتماله ، واما الاجماع عليه ، وما نحن فيه من قبيل الشبهات البدوية بناء على

كون المنشأ هو الاحتمال ، وأما وجه التخصيص بخصوص المسائل الابتدائية فانها هي التي جرت العادة على اختلاف الفتاوى فيها بشهادة استقراء الرسائل العملية عليه ، ومنشأ العلم الاجمالي ، ومدرك احتمال المخالفة ليس إلا وقوع الاختلاف فيها ، وأما المسائل التي لا تعم بها البلوي ولم تثبت في الرسائل العملية ، وإنما هي حوادث اتفاقية قد تتفق للمقلدين اذا ابتلوا بها ، فليس احتمال المخالفة إلا احتمالاً بدوياً بلا مدرك ، كاحتمال ان المجتهد الفلاني الذي لم تصدر عنه فتوى لو أفتى لعلها تكون فتواه مخالفة لمن أفتى فعلا وصنف رسالة فتوائية فحيث انه لم تجر العادة على التعرض اليها فاحتمال المخالفة معلق على وجود الفتوى ومثل هذا الاحتمال لا يعتنى به عند العقل العقلاء ، ضرورة انه لا معنى للتفحص والتحقق عن موضوع لم يتحقق بعد ، ولم يدوّن في الكتب ، فتحصل مما ذكرنا انه يجب على المقلد الفحص عن فتاوى الاعلم وغير الأعلم في المسائل الابتدائية حين ارادة تقليد غير الاعلم ، سواء كان المنشأ هو العلم الاجمالي او نفس الاحتمال وحد الفحص في الصورتين هو صيرورة احتمال وجود المخالف موهونا عند العقل والعقلاء ، ومن هنا ظهر ان مجرد انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي بوجود وارد من المخالفة يحتمل انطباق المعلوم بالاجمال عليها ، والشك البدوي في المخالفة ، لا يفيد شيئا مادام احتمال وجود فتوى المخالفة عقلائياً ، وبعد ما بنينا ان نفس الاحتمال العقلائي بوجود الفتوى المخالفة موجب لوجوب الفحص ؛ فلا فرق بين ان يكون الاحتمال مقرونا بالعلم الاجمالي وانحل ، وبين ان لا يكون مقرونا به ، بل كان بدوياً ، كما انه ظهر مما ذكرنا ان احتمال المخالفة في المسائل الغير المدونة التي لم تعمّ البلوى ، لا يؤثر في شيء أصلا ، وينبغي ان يفصّل في المقام بين ان تكون المسائل الغير الابتدائية التي لم يتفق الابتلاء بها حين العلم الاجمالي بالمخالفة وقبل الفحص وقبل الابتلاء ، وبين ما اذا اتفق الابتلاء بها

بعد الفحص والتحقق ، فانه اذا اتفق الابتلاء بها ، وعلم بفتوى غير الاعلم قبل الفحص وميزها من فتاوى الاعلم في المسائل الابتلائية ، فان المسائل الغير الابتلائية تكون طرفا للعلم الاجمالي وطرفا لاحتمال المنجز الموجب للفحص ، وعليه يجب الفحص فيها عن المخالف وعدمه ، والحاصل ، أن المسائل الغير الابتلائيـة قبل الفحص والعلم بفتاوى الاعلم فى المسائل الابتلائية تدخل فى المسائل الابتلائية ويكون حكمها حكم المسائل الابتلائيـة فى لزوم الفحص عن فتوى الاعلم فيهـا مطلقا ، سواء كان منشأ لزوم الفحص هو العلم الاجمالي او الاحتمال ، ومـا ذكرنا من عدم لزوم الفحص إنما يكون فيما اذا لم يتفق الابتلاء بها قبل الفحص والبحث كما لا يخفى ولابد من التأمل فى المقام ، ومن الامور المتعلقـــة بمسئلة الاجتهاد مسألة التخطئة والتصويب ، أما التصويب الاشعري فقسم منه وهو عـدم كون الحكم مجعولا إلا تبعاً لآراء المجتهدين فهو غـير معقول مع وجوب الفحص والنظر فى الأدلة ، لعدم امكان الجمع بين الاجتهاد وعدم جعل الحكم بجعل سابق ، مضافا الى كون جعل الحكيم العالم بكل مصلحة تابعاً لرأي الجاهل مما يأباه العقل تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً ، وقد ظهر ايضا وجه بطلان القسم الثاني من أقسام التصويب الاشعري ، وهو ان الاحكام مجعولة بجعل سابق بعدد آراء المجتهدين لعلمه تعالى بأنه يؤدي رأيهم الى ذلك فجعله تبعاً لعلمه ، وعليـه يلزم ان يكون حكم العالم الحكيم المحيط علمه بكل شيء تابعاً لظن الجاهل وذلك غير معقول ، وأما التصويب المعتزلي ، وهو وان كان معقولا ، ولكن الاجماع المحقق على خلافه وأن الاحكام الواقعية لاتتغير ولاتتبدل بقيام الامارة على خلافها وأما التخطئة والالتزام بالاحكام الظاهرية الطريقية ، فقد أجمع عليها علماؤنا بل تدل عليها أخبار كثيرة دالة على اعتبارات الامارات ، كما ادعاه صاحب هداية المسترشدين فراجع .

(تنبيه) وهو ان الفقهاء رضوان الله عليهم اعتبروا في المفتي العدالة كما في القاضي ولا اشكال في اعتبارها فيه ، أما (أولا) فلكونها من المناصب التي لا تليق بالفاسق الذي لا حرمة له ولا لقوله أصلا ، بل يظهر من الشيخ في مكاسبه في مسألة الغيبة جواز لعنه ، ولا يليق لمثل هذا المنصب العظيم الذي شرع للانبياء والاوصياء ، وكون القاضي والمفتي حجة الله على الخلق، كما يظهر من صدر المقبولة بقوله « ع » : فهو حجتي عليكم وأنا حجة الله ، في التوقيع المبارك ، وقد مر انه من أدلة حجية فتوى المجتهد ، لما ذكرنا من ان المراد بالحوادث المسائل الجزئية التي تتفق للمقلد الذي يسأل عن حكمها كما لا يخفى ، ويظهر من ذيل المقبولة في جعل أعدلية أحد الراويين مرجحاً ان شرط العدالة أمر مفروغ عنه في الراوي ، كما يظهر من غير المقبولة من غير الاخبار الدالة على الترجيح بالأعدلية ، وأما (ثانياً) إن قوله : أفيونس بن عبد الرحمان ثقة ؟ آخذ منه معالم ديني ، يظهر منه ان اعتبار الوثاقة في المفتي الذي يؤخذ منه معالم الدين كان أمراً مسلّماً ، والوثاقة في ذلك الزمان هي العدالة ، وكذا من سائر التعابير الواردة في مقام اعتبار العدالة في رواة الاحاديث الذين كانوا مراجع العامة في الفتيا ، مثل قوله « ع » : مأمون على الدين والدنيا ، وقوله « ع » : العمري وابنه ثقتان ، فكلما يؤدّى فعني يؤديان ، وليس اعتبار العدالة في المفتي طريقياً بل اعتباره موضوعي لأن اللائق بهذا المنصب هذا المعنى ، لا مجرد التحرّز عن الكذب ، مضافا الى ان الفتوى إخبار عن حكم الله تعالى على ما استنبطه من الادلة على حسب نظره ورأيه ، ولا معنى لاعتبارها طريقاً للتحرز عن الكذب فيكون معناه انه لم يخبر عن رأيه كذباً ، وبالجملة اعتبار العدالة في القاضي والمفتي يكون للياقتها لذلك المنصب ، على وجه يكون حكمه نافذاً لازم الاتباع، وفتواه حجة على كل عامي وجاهل ، يحتج به الله تعالى على المقلد ، والمقلد يحتج به على الله

جلّ شأنه ، والمناسب له هو كونه موضوعياً لا طريقياً ، . وأما (ثالثا) فيكفي في اعتبار العدالة اعتبار العلماء القوة القدسية في الاجتهاد ، ويشهد به ذيل رواية الاحتجاج المعروفة الدآل عليها ، وهو قوله : تاركاً لهواه ، مطيعاً لأمر مولاه فان المراد به هو العدالة ، لأن ما وراءها لا يحصل إلا الاوحدي ، ويلزم منه انسداد باب التقليد ، مضافا الى انه لا يمكن للمقلد احراز تلك المرتبة العليا التي هي تتلو العصمة عصمنا الله من الزلل والعثرات والخطيئات .

« المبحث الثاني »

(في التقليد) . . وينبغي ان يبحث عنه في مقامين (الاول) في حقيقة التقليد ، وهو في اللغة عبارة عن أخذ القلادة ، وهذا هوالمراد منه في باب تقليد الهدي في باب كفارة الاحرام ، وقد استعير هذا المعنى لما نحن فيه ، لأن المقلد يجعل فتوى المجتهد قلادة له ، فان التزامه بالعمل برأيه نظير أخذ البيعة والالتزام بقيام لوازمها ، وهنا ايضا كذلك ولا كلام فيه ، وإنما الكلام في ان الصحيح للعمل الذي ينبغي القيام به هل هو مجرد أخذ الفتوى والالتزام القلبي ، بأن يعمل على طبقه ، اوأخذ الرسالة ولو لم يعلم بأصل الفتوى ، اويكفي مجرد الالتزام القلبي بأن يعمل بفتواه ، ولا اشكال في ان الفتوى ليست إلا الاخبار عن الاحكام الالهية المتعلقة بأفعال المكلفين ، كما انه لا اشكال في أن أخذه يكون طريقا الى عمله برأيه لا موضوعية له ، فحينئذ جعله قلادة له إنما يتحقق بالعمل به ومجرد الالتزام بلا عمل لا يكون تقليداً لذلك الفتوى المتعلقة بالعمل ، فحقيقة التقليد في المقام لا يكاد يتحق إلا بالعمل ، ضرورة ان أخذ الحكم العملي للعمل لا يتحقق إلا بتطبيق العمل ، وعليه لابد من العمل في تحقيق حقيقة التقليد في المقام ، فالقول بأنه عبارة عن مجرد تعلم الفتوى او الالتزام بأن يعمل به او أخذ

الرسالة قول بلا دليل ، نعم في المقام اشكالان (الاول) ان التقليد كالاجتهاد يكون حجة للعمل ودليلا عليه واستناداً له ، ولا اشكال في خروج العمل عن الاجتهاد فالاجتهاد والتقليد متساويان في هذه الجهة ، فكما ان العمل خارج عن الاجتهاد ، وإنما هو دليل وحجة على عمل المجتهد ، فكذلك التقليد يكون حجة للمقلد ويكون العمل خارجا عن حقيقته (الثاني) انه لا اشكال في توقف العمل على التقليد لئلا يكون باطلا ، فلو توقف التقليد على العمل لزم الدور ، مضافا الى ان لازم دخول العمل في حقيقة التقليد ، عدم امكان تحقق العدول عن التقليد ، لأن الاعمال التي صدرت عن تقليده قد انقضت ، والاعمال التي يعمل بها في المستقبل لم يتحقق التقليد فيها حتى يتحقق العدول بتقليد مجتهد آخر فبالنسبة الى الاعمال الماضية لا معنى له ، وبالنسبة الى الاعمال الآتية لم يتحقق التقليد حتى يتحقق فيها العدول ، وبناء عليه لا يمكن تحقق حقيقة العدول ، مع ان العدول عن التقليد أمر مسلّم لا خلاف فيه ، . ولا يخفى مافي هذه الاشكالات أما (الاول) فبأنه لم يرد في عبارة ، ولا في رواية كون التقليد هو المستند والحجة لعمل المقلد ، بل الذي يحكم به العقل والذي تدل عليه الأخبار ، انه لابد أن يكون لعمل المكلف بالأحكام الشرعية مستند ، ولا اشكال في أن عمل المقلد كعمل المجتهد مستند الى علم المجتهد فالمستند لعمل المقلد رأي المجتهد ، وأخذ الفتوى مقدمة للعمل ، كتعلم المسائل ، فالواجب النفسي هو العمل ، ويكون التعلم وأخذ الفتوى واجباً بالوجوب المقدمي ، لتوقف العمل على الأخذ والتعلم فالمستند للعمل هو نفس أخذ الفتوى ، وأن يكون مستند عمل المقلد وحجته رأي المجتهد ولا يلزم أن يكون هذا هو التقليد ، بل لا ينافي ان يكون المستند علم المجتهد وحجته ، مع ان تحقق عنوان التقليد موقوف على العمل ، وبعبارة أخرى ، ان عمل المقلد وان لزم ان يكون عن مستند ، لكنه لا يلزم ان يكون المستند عنوان

التقليد ، بل المستند والحجة هو رأي المجتهد وان عمل المقلد مبني عليه ، ولا يلزمه ان يكون ذلك هو التقليد ، بل التقليد في العمل لا يمكن ان يتحقق إلا بالعمل ، فالتقليد المصحح للعمل هو نظير الشرائط المقارنة للعمل ، كشرطية الاستقبال في الصلوة ، فعنوان التقليد شرط وكيفية للعمل ، بمعنى أن يوجد العمل بكيفية خاصة وهي كونه مطابقا لرأي المجتهد ، فالتطبيق وايجاد العمل على طبق رأي المجتهد هو المصحح للعمل كما انه هو التقليد كايجاد الصلوة على جهة القبلة فلو لا التطبيق والايجاد لما تحقق عنوان التقليد كما لا يصح العمل الصادر عن الجاهل ، وحيث ان هذا المعنى لا يمكن أن يتحقق إلا بأخذ الفتوى وتعلم المسائل لذلك يجب الاخذ وتعلم المسائل مقدمة للتقليد الذي هو شرط في صحة عمل المقلد ، وإن أبيت إلا أن يعنون العمل بالتقليد يكون التقليد هو أخذ الفتوى وتعلم المسائل لا مجرد أخذ الرسالة او الالتزام القلبي بالأخذ بما فيها ، بل التقليد بناء على التنزل وتسليم كونه لابد أن يكون سابقا على العمل كالاجتهاد يكون عبارة عن أخذ الفتاوى وتعلم المسائل بانيا على العمل بها لاغير ومن هنا ظهر أن النزاع في اعتبار العمل في حقيقة التقليد ، او كونه عبارة عن أخذ الفتوى للنظار فيها لأن من يقول بعدم اعتبار العمل فيه يجعل عنوان التقليد هو الحجة والمستند للعمل ، ويسمى ما هو المقدمة للعمل تقليد ، ومن يقول باعتبار العمل فيه وأن التقليد لا يتحقق إلا بالعمل يجعل حقيقة التقليد متوقفا عليه ، ويجعل أخذ الفتاوى وتعلم المسائل مقدمة له ، ولكنك قد عرفت ان حقيقة التقليد في العمل أن التقليد لا يمكن تحققه إلا بالعمل ، وان أخذ الفتاوى وتعلم المسائل مقدمة له ومن لم يعمل بفتاوى مجتهده لا يمكن أن يكون أخذ الفتاوى حجة له وعليه ، بل الحجة ليست إلا ايجاد العمل على طبق رأي المجتهد ، وظهر مما ذكرنا ان قياس تقليد المقلد على اجتهاد المجتهد قياس مع الفارق ، وان العمل خارج عن

الاجتهاد ، لا أن الاجتهاد شرط للعمل كما لا يخفى فتأمل في المقام .

وأما الجواب عن الاشكال الثاني فقد ظهر مما ذكرنا وان توقف عنوان التقليد على العمل أمر لابد منه ، وأما توقف العمل على التقليد فان أريد منه ما ذكرنا من كون صحته مشروطة وموقوفة عليه فذلك ما لا محيص عنه ولا يلزم منه محذور الدور المحال ، لأن الموقوف عليه حقيقة التقليد وعنوانه هو نفس العمل ، وما يتوقف عليه العمل هو صحته لا نفسه ، وبعبارة أخرى . التقليد هو ايجاد العمل مطابقا لرأي المجتهد ، وتطبيقه عليه تقليده ، وهذا العمل يصح بنفس الانطباق ايضا ، فتوقف التقليد على العمل يكون من جهة كونه كيفية للعمل وعرضا له ، والعمل بنفسه لم يكن متوقفا عليه بل المتوقف عليه هو صحة العمل فالذي يتوقف عليه التقليد هو وجود العمل ، والذي يتوقف على التقليد هو صحة العمل وكونه مجزيا ومبرئا للذمة ، فاختلف طرفي الدور ولا محذور فيه أصلا ، . وأما الجواب عن الاشكال فقد بان بعد ما عرفت ان حقيقة التقليد هو ايجاد العمل وتطبيقه على رأي المجتهد ، وبعد ما عرفت ان الفتوى هي الحكم الكلي الذي استنبطه المجتهد من الأدلة على حسب ما أدى اليه رأيه ، فلو اوجد المقلد عمله على طبق تلك الفتوى الكلية فقد تحقق التقليد بالنسبة الى تلك الفتوى وصار الجاهل العامل بتلك الفتوى في قضية واحدة مقلداً له فيها ، وحينئذ يكون تطبيق عمله في قضية أخرى على فتوى الغير عدولا ، مثلا لو أفتى مجتهد بوجوب السورة في الصلوة ، وطابق الجاهل عمله فتوى ذلك المجتهد باتيانه السورة في الصلوة ، فان تركها في صلوة أخرى ، وطابق الترك فتوى مجتهد آخر يقول بجواز تركها ، فقد عدل عن المجتهد الاول الى المجتهد الثاني ، والحاصل انه كما يكفي في تحقق التقليد العمل بفتوى المجتهد الذي أراد تقليده ، كذلك يكفي في تحقق العدول انطباق فرد آخر من ذلك العمل على فتوى غيره ، لأن الفتوى حكم

كلي يكفي في العمل بها ايجاد العمل على طبقها في واقعة واحدة ، لأن به تصير الفتوى قلادة له ، ويكون أخذها مستنداً لعمله ، فلو لم ينطبق العمل معها في واقعة أخرى بل وافق غيرها فهو عدول عنها ، نعم لو لم يوجد العمل على طبق فتوى المجتهد الذي يريد أن يقلده ، لم يتحقق التقليد ، وعليه ففي كل مسئلة من المسائل الفرعية طابق عمله رأي مجتهده يتحقق التقليد في تلك المسألة ، وكل مسألة خالف عمله فتوى المجتهد لم يتحقق فيها تقليده ولو أخذ منه الفتوى وألزم نفسه بتطبيق أعماله عليها ، لكنه ما دام لم تتحقق منه مطابقة العمل لها ، لم يتحقق فيها التقليد ، فلو قلد فيها غيره لم يكن ذلك عدولا عنه ، كما ان كل مسألة خالف فيها فتوى من يقلده أولا وطابق فيها فتوى من يريد تقليده تكون نفس مطابقة عمله فتوى الثاني عدولا عن الأول ، والى هذا يشير قول من يقول بالبقاء على تقليد الميت في المسائل التي أوجد العمل فيها مطابقا لفتوى المجتهد الميت في حال حياته ، وعدم جواز تقليده في المسائل التي لم يعمل بها في حال حيوته ، لأن تقليده بالنسبة اليها ابتدائي لا يجوز كما لا يخفى « فان قلت » أليست فتوى المجتهد حكما كليا متعلقا بموضوع كلي خارجا ، بحيث يكون ترتب ذلك الحكم على ذلك الموضوع الخارجي ترتب الحكم على أفراد الموضوع الاعم من المحققة والمقدرة ، ولازمه انحلال ذلك الحكم ، وانحلال تلك الفتوى الى فتاوى متعددة بعدد آحاد وجودات الموضوع ، ويلزمه أن يكون له في كل قضية من ذلك الموضوع فتوى مستقلة يجب على المقلد تطبيق عمله عليها ، فيكون له في كل فتوى مستقلة تقليد مستقل ، نظير المسائل المختلفة والأبواب المختلفة وعلى هذا لا يمكنه العدول ، لأن التقليد في كل واقعة لا يتحقق إلا بالعمل بها والمفروض أنه عمل بفتوى الغير كما لا يخفى ، . « قلت » سلمنا الانحلال فانه مقتضى كون القضية حقيقية ، لكنه لا ينافي تحقق التقليد بايجاد العمل على طبق

تلك الفتوى في قضية واحـدة ، فان التقليد كما عرفت عنوان كلي لا يمكن أن يتحقق إلا بايجاد العمل على طبق تلك الفتوى الكلية ، فالتطبيق في قضية واحدة قـد يحقق تقليد ذلك المجتهد في تلك المسألة ، لأنه طبق عمله على تلك الفتوى الكلية ، فصارت تلك الفتوى فلادته عملا ، وأخذها كذلك يتحقق بايجاد العمل على طبقها ، فاذا أوجـدها يتحقق تقليد تلك الفتوى بما هي فتوى صادرة عن مجتهده ، فاذا لم يعمل بها في واقعة اخرى بل عمل على فتوى الغير ، فقد عدل عن مجتهده الى الغير ، وهذا بخلاف الفتاوى التي لم يعمل بها أصلا فانه لم يتحقق فيها تقليده أصلا حتى يتصور فيها العدول كما لا يخفى ، هذا كله وقد عدلنا عن كل ما ذكرناه في رسالة مفردة كتبناها في جواز البقاء على التقليد وحققنا فيها ان حقيقة التقليد عبارة عن تعلم الفتاوى لأن يعمل بها وان العمل خارج عن حقيقة التقليد بل لا يمكن ان يكون محققا للتقليد فراجعها .

« المقام الثاني » في وجوب التقليد ، ولا اشكال في وجوبه عقلا كوجوب الاطاعة ، ووجوب الفحص وانه من وظائف العبودية ومما تحكم به الفطرة السليمة لاقتضاء الفطرة رجوع الجاهل الى العالم ، وذلك مما لا شبهة فيه وأنه في الجملة أمر مسلم جرت عليه سيرة العقلاء ، ويرشد اليه ما ورد في الأدلة الشرعية من ارجاع الجاهل الى العالم ، كقوله تعالى: واسألوا أهل الذكر ، وآية النفر والتوقيع المبارك على ما حققناه ، من أن المراد من الحوادث الوقائع الحادثة للجاهل بحكمها كما عرفت ذلك ، وعليه فلا اشكال في البين ، نعم اثبات وجوبه بالأدلة الشرعية بالنسبة الى الجاهل دور ، لا يمكن اثباته به إلا بكون الجاهل مجتهداً في خصوص لزوم التقليد ، بحيث يستنبط وجوبه باجتهاده ، وإلا فان لزومه عليه بالتقليد دور محض ، وهنا فروع متعلقة باحكام التقليد قد بحثنا عن بعضها في باب الاجتهاد ، كلزوم تقليد الحي والأعلم ، وبقي بعضها وهو جوازه في صورة

تساوي المجتهدين فنقول : لا اشكال في جواز العدول من المفضول الى الاعلم لو تحققت أعلمية أحدهما ، كما لا اشكال في حرمة العدول عن تقليد الاعلم الى غيره لما قد بينا من أن فتوى غير الاعلم تسقط عن الحجيـة رأساً مع وجود الاعلم في صورة المخالفة ، ومقتضى قول من لا يعتبر الحياة في المفتي أن يفصّل في المسئلة بين كون الميت أعلم من الحي . وبين كون الحي أعلم منه . بالقول بحرمة العدول ووجوب البقاء في الصورة الأولى . وبالقول بوجوبه في الصورة الثانية . والقول بجواز البقاء في صورة التساوي . ان قلنا بجواز العدول في هـذه الصورة . وأما اذا بنينا على وجوب البقاء فيها . وقلنا بحرمة العدول بقول مطلق . فعلى القائل بجواز تقليد الميت أن يقول بوجوب البقاء مطلقا . وعلى كل تقدير فان القول بجواز البقاء على تقليد الميت مطلقا لا وجه له . لأنه بعد إسقاط شرطية الحياة في المفتي تكون حال الميت من جهة جواز العدول وعدمه حال حياة المجتهد . ولا وجـه للقول بالجواز مطلقـا . بل لا بد من القول إما بوجوب البقاء مطلقا . او القول بالتفصيل كما لا يخفى على البصير الخبير . اللهم . إلا إن يدّعى عليه الاجماع فان ثبت فهو المراد . وإلا فلا وجـه للجواز . وكيف كان فان تساوى المجتهـدان فلا اشكال في ان المقلد مخير في التقليد وفي الأخذ بأيهما شاء ابتـداء . وإنمـا الاشكال في ان هذا التخيير هل هو شرعي . كتخيير المجتهد في الاخذ بواحد من الخبرين المتساويين الذي دلت عليه المقبولة . او أن هذا التخيير عقلي ، وجهان فنظراً الى أن الحجة للمقلد هي فتوى المجتهد . ويكون أخذها طريقا الى احراز الواقع بتوسط الأخذ بالفتوى ، فكما ان الخبرين هما حجتان للمجتهد على الواقع المكلف به ، فكذا فتوى المجتهدين للمقلد هما حجتـان له على الواقع . فاذا لم تكن لأحدهما مزية على الآخر . يكون المقلد مخيراً بينهما . لأن الفتوائين امارتان قائمتان على الواقع متعارضتان كالخبرين بالنسبة الى المجتهد . ويتفرّع على ذلك

ان التخيير اما ان يكون استمرارياً لعدم تبين الواقع له بالأخذ باحداهما . لأن التخيير في نفس الواقع النفس الأمري لا يزال موجوداً . ومع الشك في انقطاع التخيير وبقائه يستصحب بقاؤه ، او ان التخيير بدوي بحيث لو أخذ باحداهما يتعين عليه ، ويكون المأخوذ هو الحجة له وعليه ، وليس له العدول عنه ، لأنه خرج بالأخذ باحديهما عن التخيير ، فلا موضوع للتخيير ، ولا وجه للعدول عنه وبالجملة بناء على هذا يجري النزاع في كون التخيير بدوياً او استمرارياً ، ونظراً الى أن الحاكم بلزوم التقليد هو العقل السليم ، والفطرة السليمة ، وليس متعلق التقليد إلا فتوى العالم ، والعالم المجتهد عنوان كلي ينطبق على أفراده ومصاديقه يكون الجاهل حينئذ مخيراً عقلاً في تقليد أي المجتهدين ، كما اذا ورد دليل شرعي أن قلد المجتهد ، او كان الدليل هو آية السئوال عن أهل الذكر ، فان عنوان المجتهد وأهل الذكر كلي له أفراد ، ويكون التخيير بالنسبة الى أفراد المجتهد عقلياً ويتفرع عليه كون التخيير استمرارياً ، لأن ملاكه ليس إلا انطباق عنوان المجتهد عليه ، وهذا المعنى موجود دائماً ، فيجوز له العدول ، ويظهر من الاستاذ سلمه الله تعالى جنوحه الى الوجه الثاني ، فيلزمه دوام التخيير وجواز العدول إلا أن يقوم إجماع على عدم جواز العدول ، من غير فرق بين كون المجتهد حياً او ميتاً ، بناء على جواز تقليد الميت بقاء او ابتداء ، فانه بعد عدم شرطية الحياة في جواز التقليد ، إن كان الميت مساوياً للمجتهد الحي ، فمقتضى القاعدة جواز العدول ، إلا أن يقوم دليل على العدم ، ولا اجماع في خصوص المقام ، وان كان بالنسبة الى المجتهدين الحيين ، فقد حكي الاجماع على عدم جواز العدول ، ولكن ليس في البين اجماع على عدم جواز العدول عن الميت ، وان كان مقتضى استصحاب بقاء جواز التقليد وجوب البقاء وحرمة العدول ، ولكن يظهر منهم جواز العدول هذا ، . ولكن الوجه الثاني مبني على كون الدليل على جواز التقليد هو الدليل

اللفظي الدال على ترتب جواز التقليد على العنوان الكلي ، وأما اذا كان الدليل هوالعقل ، او اقتضاء الفطرة فليس في البين عنوان كلي يترتب عليه جواز التقليد ، حتى يكون المقلد مخيراً عقلا في اختيار أفراده ، بل مناط حكم العقل ليس إلا كون طريق المقلد فى العمل بالواقع منحصراً بفتوى مجتهده ، من حيث كون الفتوى هي الحجة على الواقع ، فيكون ملاك الأخذ بكل من الفتواتين هو كونها حجتين على الواقع، ويكون حالها حال الخبرين المتعارضين ، ويجرى فيهما التخيير الشرعي ، لكن بقاء التخيير وعدمه يبنى على جريان الاستصحاب وعدم جريانه ، هذا ، ولكن جريان استصحاب التخيير فى المقام معارض باستصحاب حجية الفتوى التي أخذها أولا ، كما تمسكوا بجواز البقاء على تقليد الميت بالاستصحاب ، فالاستصحابان متعارضان ، اللهم إلا أن يقال بأن استصحاب جواز البقاء على تقليد من قلده ، حاكم على استصحاب التخيير ، لأن الشك في بقاء التخيير وعدمه مسبب عن الشك فى حجية تلك الفتوى التي أخذها ، ورفع اليد عنها بالفتوى الثانية ، أم غير حاكم ، فاذا استصحب حجية الفتوى الأولى فلا يبقى موضوع لاستصحاب التخيير ، لكن الانصاف انه لا مجال لكلا الاستصحابين ، لدوران الأمر بين التعيين والتخيير ، وقد بينا في محله على التعيين في صورة الشك فى الامارتين والطريقين ، فيما اذا كانت لأحدهما مزية يحتمل كونها مرجحة ، او يحتمل كونها متعينة عليه ، للاخذ السابق بها ، فعلى هذا يكون مقتضى القاعدة عدم جواز العدول، مضافا الى الاجماع الذي حكاه الاستاذ على عدم جواز العدول فى الحي من المجتهدين ، كما لا يخفى ، وقد استدل على عدم جواز العدول ، بأن القضية الواحدة لا تحتمل اجتهادين ، وبها استدل ايضا على عدم الاجزاء فى باب تبدل رأي المجتهد (وفيه) أن هذه القضية ليست لها صغرى ولا كبرى ، اما انها لا صغرى لها ، من جهة انه بعد انحلال

الفتوى المتعلقة بالعناوين الكلية الى قضايا متعددة ، كانحلال سائر القضايا الحقيقية فلكل واقعة حكم عليحدة ، ففي القضية الأولى قلد مجتهداً ، وفي الثانية قلد مجتهداً آخر ، غاية الأمر يتحقق به العدول عن تلك الفتوى الكلية ، ولا مانع منه ، واما انها لا كبرى لها لعدم الدليل عليها ، بل الدليل على خلافها ، من حيث ان هذا الموضوع من فروع التخطئة ، وان مؤديات آراء المجتهدين أحكام ظاهرية يمكن الاختلاف فيها ، مضافا الى جواز العدول الى مجتهد آخر ، فيما لو خرج المفتي عن أهلية التقليد أو الافتاء ، لعروض فسق ، او جهل بلا اشكال ولا كلام ، فالاستدلال بها كالاستدلال بها على عدم الاجزاء فاسد جداً كما لا يخفى .

« تنبيهان »

(الأول) انه بناء على جواز العدول إنما يجوز العدول وتقليد المجتهدين في المسألتين اللتين لم يكن بينهما جامع وربط تركيبي ، ولم يلزم من العمل بالفتوائين ومن تقليد المجتهدين العلم ببطلان العمل ، كما اذا قلد في الصلوة من يفتي بوجوب جلسة الاستراحة ويكتفي بتسبيحة واحدة من التسبيحات الأربع ، وقلد مجتهداً آخر يقول بجواز ترك جلسة الاستراحة ويفتي بوجوب التسبيحات الأربع فانه ان جمع بين الفتوائين بأن ترك جلسة الاستراحة وترك تثليث التسبيحات واكتفى بتسبيحة واحدة آخذاً بالفتوائين ، يقطع ببطلان صلوته على فتوى كلا المجتهدين ، لأن من يقول بوجوب جلسة الاستراحة يحكم ببطلان الصلوة الفاقدة لها ، كما ان من يقول بوجوب تثليث التسبيحات الأربع يحكم ببطلان الصلوة الفاقدة لها ، فمقتضى فتواهما بطلان هذه الصلوة ، فصلاته باطلة قطعاً ، ومره ان الصلوة عمل واحد يجمع أجزاءها الارتباطية جامع واحد ، وأما اذا لم يكن كذلك

فانه لا مانع من تقليدهما .

(الثاني) ان من يقول بجواز البقاء على تقليد الميت ، إنما يقول بذلك فيما اذا كان المقلد آخذاً بفتاوى الميت عاملا بها ، وأما اذا لم يأخذ ولم يعمل بها لا معنى بجواز البقاء عليها ، ويتفرع عليه انه لو كان مقلداً للميت بفتوى من يقول بجواز البقاء على تقليد الميت ، وكان تقليده له منحصراً في هذه المسألة فقط ثم مات الثاني ، فقلد ثالثا يقول بجواز البقاء على تقليد الميت ايضا بتقليد الحي في هذه المسألة ، فان معناه بقاؤه على تقليد المجتهد الاول العامل بفتواه لا بقاؤه على تقليد المجتهد الميت الثاني الذي لم يقلده إلا في مسألة جواز البقاء على تقليد الميت ، فان مسألة جواز البقاء لم تتعلق إلا بالعمل بفتاوى المجتهد الأول ، فالعمل بفتوى المجتهد الثالث الحي القائل بجواز البقاء على تقليد الميت مرجعه الى بقائه على تقليد المجتهد الاول الذي عمل بفتواه ، لا الى تقليد المجتهد الثاني ، لأنه لم يعمل بفتواه أصلا وإنما قلده في مسألة جواز البقاء فقط ، وهي غير قابلة للبقاء عليها كما لا يخفى .

ومن أحكام التقليد انه لو تبدل رأي المجتهد ، كان على المقلد ان يأخذ بالرأي الثاني بلا كلام فيه ، وإنما الكلام في الاجزاء وعدمه بالنسبة الى أعماله السابقة ، ولقد فصلنا الكلام فيه في (مسألة الاجزاء) فراجعها ، والحمد لله أولا وآخراً ، وقد فرغت من تصنيفه وتسويده بيمناي الداثرة في اليوم التاسع من شهر شوال المكرم من سنة ١٣٤٩ وانا العبد الفاني جمال الموسوي الكلبايكاني .

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

« في البقاء على تقليد الميت »

بسم الله الرحمن الرحيم

بعد الحمد لله والصلوة على خاتم أنبيائه والائمة من أوصيائه .

(مسئلة) قد وقع الخلاف بين العلماء في جواز تقليد الميت ابتداء ، وفي البقاء عليه استدامة على أقوال ، وحيث ان القول بجوازه ابتداء شاذ بين المجتهدين من الطائفة الجعفرية لا يعبأ به فلا يهمنا البحث عنه ، وانما المهم هو البحث عن جواز البقاء على تقليد الميت مطلقاً أو عدم الجواز مطلقاً ولو بالنسبة الى المسائل التي قلده فيها في زمان حياته ، فان ذلك ايضاً مما جرى الخلاف بينهم فيه فينبغي التعرض لكل من هذه الاقوال ، فنقول : اما القائلون بعدم جواز البقاء مطلقاً فقد استدلوا بامور (الاول) انه بعد ما كان الدليل على لزوم التقليد بالنسبة الى المقلد العامي هو الامر الجبلي الفطري وأعني به وجوب رجوع الجاهل الى العالم ، ولولا انتهائه الى ذلك لما تمكنا من اثبات وجوبه على العامي كما يأتي انشاء الله تعالى ، وحيث ان الرجوع الى العالم الحي هو المتعين لعدم تطرق الاطلاق في الامور اللبية الارتكازية حتى يقال باطلاقه ، فيكون الرجوع الى غيره اما مقطوعاً عدمه واما مشكوكاً ، ومع الشك لا يصغى اليه لرجوعه الى الشك

في حجيته ويكفي الشك في الحجية في عدمها كما قرر في محله ، ولذا ترى ان العوام بعد موت مقلدهم يتحيرون في بناء عملهم وتراهم يسألون عنه بفطرتهم وبطبعهم كما لايخفى ، فلو لم يكن للحياة دخل في لزوم التقليد لكان الرجوع الى الميت كالرجوع الى الحي لامعنى للسئوال عنه .

وفيه ، هب ان ماذكرته من كون التقليد أمراً فطرياً صحيح لاريب فيه ولكن ماتذكره من ان المتيقن هوالرجوع الى الحي ممنوع ، لان ملاك الرجوع الى العالم بالشيء والعارف بأسراره في غير الاحكام الشرعية ليس إلا من جهة حصول الاطمينان والوثوق بقوله وانه هوالواقع النفس الامري ، وكل فرد من اهل الخبرة كانت معرفته اكثر وخبرته بالامور أبصر كان الرجوع اليه من ناحية العرف والعقلاء أزيد والوثوق به أشد ممن هو دونه ، من غير فرق بين أن يكون حياً أوميتاً ، كما يرى ذلك في الرجوع الى كتب أهل اللغة ومصنفات أرباب العلوم والصنايع ، واما اذا كان الحي مساويا في المعرفة مع الميت كان الرجوع اليه أسهل مؤنة من الرجوع الى آثار الميت ، ولذا يرجع اليه العرف نظراً لسهولة الطريق وعدم تطرق الشك الى أقواله دون الميت الذي تحفظ آراءه مؤلفات يمكن حصول السهو والغلط في بعض ماتثبته وتنفيه ، واما اذا كان الميت أعرف وفكره أجود ونظرته أدق وفضله اكثر ، فهو لاشك يكون عند العرف أوثق في آرائه من الحي كما لايخفى واما في الاحكام الشرعية فكذلك انما يؤخذ بقوله بلا دليل وعمل برأيه بلا تودية لمعرفته بالاحكام وعلمه بطرقها الموصلة وقدرته على استنباطها برأيه من مداركها ، وكل من كان أعرف وأعلم وأدق وأبصر بالادلة والاستنباط والاجتهاد وأحضر للمدارك والفروع المستخرجة منها كان أوثق عندهم في الاجتهاد والاستنباط ، من غير ان يفرق العرف بين حياته ومماته ، ومن دون ان يرى لوجود شخصه دخلا في اجتهاده ورأيه الصادر عنه

وكذا لو كان الحي والميت متساويين في العلم والاجتهاد فالرجوع اليهما على نحو سواء ، إلا اذا كان الرجوع الى الميت محتاجا الى مؤنة ومشقة فحينئذ يقدم الحي كما انه يقدم الميت لو عكس الامر ، وبالجملة دعوى كون الرجوع الى الحي هو المتعين فرع اثبات كون وجود شخصه وحياته دخيل في الفتوى المستخرجة عن المدارك التي استحكمها وأتقن النظر فيها وبذل الجهد في اتقانها ، وعندئذ تكون النتيجة المستحصلة من ترتيب هذا القياس هي الفتوى وهي التي يأخذها العامي بالرجوع الى العالم ، وبديهي انه لادخل لحياته ولا لموته في الاستنتاج والاستنباط ، وبعبارة اخرى لا يصدر من المجتهد إلا الفتوى ، والفتوى ليست إلا الاخبار عن حكم الله الكلي الذي استنبطه واستخرجه عن مدركه بحسب نظره ورأيه من دون أن يكون لحياته دخل في الفتوى المستخرجة من المدرك .

(ودعوى) ان لبقاء الرأي المساوي مع بقاء وجوده عند العرف دخلا في عملهم به في خصوص الأخذ بالأحكام الشرعية العملية بخلاف غيرها فانه لا مدخلية فيها لبقاء حياته اصلا ، وبها يظهر الفارق بين التقليد في الأحكام الشرعية وبين غيرها ، وبعبارة اخرى الحكم المفتى به بما انه مؤدى الرأي يكون حكما ويؤخذ ليعمل به عند العرف لا بما هو حكم واقعي صادر عن الشارع ، ولذلك يكفي الوثوق باجتهاد المفتي وأهليته للاستنباط عندهم لا الوثوق بنفس الحكم ، ولكن بخلاف رجوعهم الى أهل الخبرة فيما عدا الحكم المستنبط ، فان المدار على حصول الوثوق والاطمينان بنفس المخبر به سواء كان لاعمال النظر والاجتهاد دخل فيه كقيمة المعيب والصحيح اوقيم الأشياء اومعرفة المجوهرات ، ام لم يكن ، كمعرفة معاني الالفاظ واللغات (مدفوعة) بعدم الفرق عندهم بين الاخبار بالاحكام الشرعية المستنبطة عن ادلتها بملكة الاجتهاد ، وبين الاخبار عن قيم السلع والمجوهرات بملكة يقتدر بها على إعمال النظر فيها ومعرفتها ، فان العرف لا يرى الرأي إلا

واسطة للاحراز من دون ان يكون له دخل فى حكمية الحكم ، ولذا لو صادف الرأي الواقع وكانت الفتوى هي الحكم الواقعي فهو الحكم الشرعي الالهي المجعول للناس ، وإلا فانه يرى نفسه معذوراً في العمل به . ، نعم الفرق بين الفتوى ونقل الرواية انه يعتبر في الفتوى استقرار رأي المجتهد واعتقاده بانه حكم الله النفس الامري ، بخلاف نقل الرواية فانه لاعبرة برأيه في مؤدى كون روايته هو حكم الله ، .(وتوهم) انه مع تبدل الرأي لاشبهة في بطلان العمل بالفتوى الاولى عند العرف ، فلو لم يكن دخل لبقاء الرأي فما معنى بطلانه بالتبدل ، . (مدفوع) بان منزلة تبدل الرأي منزلة تخطئة المجتهد نفسه بحسب نظره في إصابة الواقع ، ومعه تسقط الفتوى عن الحجية لنفسه ولمقلده سواء كانت مصادفة للواقع ام لم تكن ، كما ان المخبر الموثوق به عند العرف لو كذّب نفسه في خبره يسقط خبره عن الحجية ، كان له واقع صادفه ام لم يكن ، مع انه لااشكال في ان الخبر عندهم ليس إلا واسطة في الاحراز بلا احتمال ان يكون لبقاء قوله في الخارج المتقوم بحياته دخل فيه اصلا ، واما ماادعي من حيرة العوام عند موت مقلدهم في بناء عملهم واضح دفعه ، حيث أن التحير ليس ناشئاً عن الفطرة والجبلة الاصلية بل هو من جهة ارتباك الذهن الناشيء عن اختلاف الاقوال في هذه المسئلة بين العلماء المجتهدين في جواز البقاء وعدمه ، وعليه فلا دخل للفطرة في الحيرة اصلا كما لايخفى فتدبر جيداً .

ثم لايخفى ان المدار عند العقلاء في الرجوع الى العالم بالأحكام الشرعية هوالوثوق والاطمينان باجتهاده ونظره ورأيه المستنبط من المدارك الصالحة لاستنباط الحكم الشرعي من دون ان يفرق بين الرأي القطعي والظني ، نعم يعتبر في الفتوى كونها مما استقر عليها الرأي والاعتقاد بانها هي حكم الله النفس الأمري من حيث كونها طريقاً حرزاً للواقع ، من غير دخل للرأي في حكمية الحكم النفس

الامري بحيث كان الحكم الذي أدى اليه نظره ورأيه تابعاً لبقاء الرأى حدوثاً وبقاء ، بل يؤخذ ويعمل به مادام لم يحرز فيه تبدل الرأي ولم يتحقق عدول النظر عنه . وسببه ان حصول الوثوق بصواب النظر وصحة الاجتهاد بسبب اطمئنان النفس بان مؤدى الاجتهاد هو الواقع النفس الامري ، لذلك تعامله معاملة الواقع النفس الامري ، كما لو احرزت الواقع بالعلم القطعي وسمعت من المعصوم نفسه ، ولذا يستدل العامي المقلد لصحة عمله ، بان هذا ماأفتى به المفتي وكل ماأفتى به المفتي هوحكم الله تعالى في حقي ، فرأي المفتي عند العامي واسطة لاحراز حكم الله من دون احتمال دخل بقاء الواسطة في كون الحكم حكم الله تعالى كما لايخفى ، والالتزام بتقوم حكمية الحكم بالرأي هو الالتزام بالتصويب الباطل ، هذا تمام الكلام في مستند التقليد بالنسبة الى المقلد العامي . واما مستند المجتهد في لزوم التقليد على العامي فهي الأدلة المستدل بها من الكتاب والسنة المذكورة ، وهي بين مالا دلالة فيه على المدعى اصلا ، وبين ماليس له الاطلاق الشامل للحي والميت ، فحينئذ لابد فى مثلها من الأخذ بالقدر المتيقن وهوالمجتهد الحي ، واما الميت فليس للادلة اطلاق بالنسبة اليه ، اما من جهة عدم كونه فى مقام البيان لهذه الجهة ، واما من جهة انصرافها الى الحي وعلى كل تقدير ليس لها ظهور يشمل الميت كما لايخفى على الراجع اليها . فلت : بعض الأخبار التي استدلوا بها على لزوم التقليد عام يشمل الحي والميت كقوله عليه السلام : « من كان من الفقهاء صائناً لنفسه ، حافظاً لدينه ، مخالفاً لهواه ، مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه » فان لفظة من الموصول المستعمل فى ذوي العقول الشاملة للحي والميت ، ومعناد كل فقيه كان كذا وكذا ، ودعوى الانصراف الى الحي لايصغى اليه بعد كونه بدوياً ، وكذا قوله عليه السلام : « من عرف احكامنا ونظر فى حلالنا وحرامنا » يعنى به كل عالم عارف ناظر متأمل فى أحكامنا

سواء كان حياً ام ميتاً ، وكذا التوقيع المبارك بناءعلى تمامية دلالته على التقليد بان يراد من الحـــوادث خصوص المسائل الشرعية التي يبتلي بها العوام ، ويرجع فيها الى فتوى المجتهد ، لاالنظر في أموال القاصرين أو القضايا الشخصية المترافع فيها أوالنوعية التي لابد من رفعها اذا حدثت الى العالم العارف فبناء على تمامية دلالة التوقيع الشريف على التقليد في قوله عليه السلام : « واما الحوادث الواقعة فارجعوافيها الى رواة احاديثنا » فان الرواة أعم من الأحياء والأموات كما لايخفى .

الثاني : ماحكي عن المختلف في حاشيته على الشرايع ملخصه ، انه لو كان قول الميت حجة معتبرة للزم عدم انعقاد الاجماع بموت المخالف لو اتفق أهل عصره على حكم شرعي (واللازم باطل فالملزوم مثله) بيان الملازمة انه لوفرضنا ان يتفق علماء العصر على حكم شرعي ويخالفهم فيه واحد منهم ثم يموت المخالف فالظاهر منهم ان الاجماع ينعقد بموته ، ولو كانت فتواه معتبرة حتى في حال الموت للزم عدم انعقاد الاجماع لعدم الفرق بين موته وحياته ، والمفروض انعقاد الاجماع ، فعليه يستكشف منه احدالأمرين ، اما كون الحياة شرطا في اعتبار قوله ، واما كون الموت مانعاً عن حجيته ، وعلى كلا التقديرين يثبت المدعى كما لايخفى ، .. وفيه انا لانسلم انعقاد الاجماع بموته إلاعند من يرى أن ملاك حجية الاجماع هو دخول الامام عليه السلام بشخصه ، أو يكون ملاكها قاعدة اللطف فانه على كلا المبنائين ينعقد الاجماع بموته ، فيما اذا كان المخالف مجهول النسب واما لو كان معلوم النسب فلا تضر مخالفته مطلقاً حياً كان أم ميتاً ، ومن هنا ظهر « بناء على ذلك المبنى » ان انعقاد الاجماع لايستند الى موته كما لايستند عدم انعقاده الى حياته حتى يقال باشتراط الحياة او يقال بمانعية الموت بل مستند الاجماع الجهل بالنسب الموجب لاحتمال كونه هو المعصوم عليه السلام وبموته يرتفع

الاحتمال ، وكذا بناء على كون مبنى حجية الاجماع قاعدة اللطف فان عدم انعقاد الأجماع ليس من جهة شرطية الحياة ولا انعقاده بعد موته من جهة مانعية الموت عن حجية قوله ، بل من جهة احتمال أن يكون الحق هو قوله وانه عليه السلام أظهر الخلاف بلسانه حتى لا ينعقد الاجماع ، فاذا مات انسد باب هذا الاحتمال مع انه يمكن أن يقال بكفاية ظهور الخلاف منه فى ذلك العصر فى عدم استكشاف رأي المعصوم مات أم لم يمت كما لا يخفى ، . . واما على مبنى المتأخرين من كون مدركها هو الحدس ، فلا يتم الحدس إلا بتمامية مقدماته اللازمة عادة للحدس برأيه عليه السلام ولا يتم ذلك باتفاق علماء عصر واحد مات المخالف أم لم يمت كما قرر فى محله فراجع . .

(الثالث) دعوى الاجماع على جواز تقليد الحي دون الميت وهي كما ترى . اما أولاً فلانه بعد احتمال أن يكون مستندهم تلك الادلة التي استدلوا بها لا يمكن الحدس بقوله واستكشاف رأيه عليه السلام منه ، واما ثانياً فالمحقق منه فى مسألتنا هذه وهي عدم جواز البقاء على تقليد الميت غير محقق ، والمنقول منه ليس بحجة كما لا يخفى .

(الرابع) ان رأي المجتهد ليس إلا عبارة عن الظن الحاصل له من النظر فى الادلة ، وليس الظن إلا عبارة عن مرتبة من مراتب ادراك النفس ، ولا شبهة بأن الادراك انما هو شأن القوى الجسمانية التي لا تبقى بعد اضمحلال البدن وانحلاله ، ولذا نراه قد يضعف بضعف القوى بل قد ينعدم الادراك بالكلية لمرض أو لغيره كما فى حالات النوم والاغماء والغفلة ، كما حكي عن بعضهم من أن الظن صورة حاصلة فى الذهن ، والذهن قوة جسمانية لا تبقى حال النزع لشدة القلق والاضطراب ولا بعد الموت لانهدام البدن الكامنة فيه ، وبالجملة محل الصور الذهنية وموطن إدراكات النفس هو القوى الجسمانية فبعد ذهاب الجسم لا يعقل

أن تبقى تلك القوى والادراكات، كما لا يعقل بقاء العرض بعد ذهاب موضوعه ومعروضه ، وفيه ان المدرك للمعقولات هي النفس الناطقة الباقية بعد فناء البدن لانها جوهرة بسيطة متعلقة بالبدن العنصري نحو تعلق لا تدركه العقول ، نعم مدركاتها الخارجية وان كانت بواسطة القوى الحيوانية الجسمانية التي تحصل مادامت متعلقة بالبدن العنصري ، لكن ما يحصل في العقل مجرداً عن الصورة والمادة هو المعقول البسيط في كمال البساطة ، فان كان المراد بأن الذهن هو المدرك لمثل هذه الامور، فتلك قوة من قوى النفس الناطقة وهي ليست جسمانية لتضمحل باضمحلال البدن ، وان كان المراد (الحس المشترك) الذي تنتقش فيه صور الاشياء مجردة عن المادة أو (الواهمة) التي تحصل فيها المعاني الجزئية أو (المتخيلة) التي يحصل فيها التركيب والتفصيل بين الصور المنتقشة في الحس المشترك وبين المعاني الحاصلة في قوة الواهمة أو (الحافظة) التي هي مخزن الحس المشترك ، فلا اشكال في انها قوى متكونة بتكون البدن الحيواني ، موجودة في كل حيوان مادام حيواناً وتضمحل باضمحلال البدن وتضعف بضعفه وتقوى بقوته ، ولكن ليس المراد بالذهن هذه القوى بل المراد به هي المعلومات الحاصلة للنفس بواسطة هذه القوى ، فان هذي القوى هي آلات تصرفات النفس في البدن في هذه النشأة وبها تدرك الاشياء الخارجية ، كما ان بالنظر إلى آفاق السماء وأوضاعها المحسوسة بالحواس والتجوّل فيها يحصل للنفس علم واعتقاد بوجود الصانع الحكيم وذلك العلم محله النفس لا تلك القوى ، ولذا تتحلى النفس بواسطة علمه بالمعارف الالهية بحلية الموحدين العارفين ، وتتصف بأوصاف المتقين ، وبها تنال مقام المقرّبين في النشأة الآخرة ، فلو كان حامل تلك المعارف والعلوم هو القوى الحيوانية التي تضمحل باضمحلال البدن كيف توجب تلك المعارف وصول النفس في النشأة الآخرى الى الدرجات العالية من جهة تحليتها بحلية المعارف والاعتقادات الحقة

وكذا تحصيل علم الفقه الذي ينال حامله وواجده منزلة الأنبياء في الدنيا والآخرة فالعالم بالأحكام الشرعية المستنبطة من أدلتها التي استحكمها الفقيه وأتقنها بنظره هي النفس الناطقة ، والاعتقاد بها سواء كان ظنياً أم علمياً كالاعتقاد بالمعارف الالهية وفضيلتها بواسطة تحلية النفس بأوصاف الأنبياء وأوصيائهم ، اذا صارت عارفة بها عن مداركها ، ولذا جعل الفقهاء في المقبولة حجة على الخلق وواسطة بين الناس وبين الامام عليه السلام ، فالآراء الحاصلة لنفس المجتهد المتعلقة بالأحكام الشرعية التي استنبطها من الأدلة ، انما كان واجدها النفس الناطقة ، وهي باقية ببقاء النفس لو كانت مطابقة للواقع ، كالاعتقادات والمعارف الحقة ..

و (توهم) انه لامعنى لحصول الادراك الظني للنفس الناطقة لأن من شأنها أن تكون كلها علوماً حقيقية لايتطرق فيها احتمال الخلاف (مدفوع) بأن هذا النقصان يكون من جهة محجوبيتها في هذه النشأة ، بواسطة تعلقاتها الكونية التي هي لازمة تعلقها بهذا البدن العنصري ، وهذا العالم السفلي ، وأما لو انقطعت عنها التعلقات الكونية ، أما في هذه النشأة بالرياضات والمجاهدات ، وأما في النشأة الآخرة بالموت ، وأما بموهبة إلهية ، لارتفع الحجاب وانكشف الغطاء والى هذا يشير الأمام عليه السلام في قوله : (لو انكشف الغطاء لما ازددت يقيناً) فكون المدركات المصادفة للواقع مظنونة في هذه النشأة ، إنما هي من جهة محجوبية النفس ، ولا تنافي بين كونها مظنونة وكونها مدركة لها قائمة باقية ببقائها كما لايخفى .

(الخامس) انه لو جاز تقليد الميت والعمل بفتواه ، لازم عدم انعقاد الاجماع على تقليد الأعلم ، واللازم باطل ، فالملزوم مثله ، بيان الملازمة انّ انعقاد الاجماع على تقليد الاعلم موقوف على امكان الاطلاع بفتوى الأعلم الموقوف على احرازه ، وظاهر أنّ احراز الأعلم من العلماء السابقين متعسّر

ومتعذر ، فلو كان تقليد الاعلم واجباً ، سواء كان حياً أم ميتاً كما ادعي عليه الاجماع للزم انعقاد الاجماع على أمر متعذر لايمكن احرازه ، فلا يمكن انعقاد الاجماع ، والاجماع منعقد عليه ، فجواز تقليد الميت باطل كما لايخفى . (وفيه) أمّا (أولاً) فينقد بما اذا تعذر احراز الاعلم من العلماء الاحياء ، فحينئذ يلزم منه عدم انعقاد الاجماع وهو بديهي البطلان ، وعليه نمنع الملازمة المذكورة ، وأمّا (ثانياً) فنمنع عدم امكان الاطلاع على الاعلم ، لو بقي منه أثر يدل على فضله ككتاب علمي اورسالة تشتمل على فتاواه فانه يتمكن احراز الاعلمية منها ، وأمّا (ثالثاً) فلو فرضنا عدم امكان الاطلاع عليه ، فعدم انعقاد الاجماع ليس هو من جهة جواز تقليد الميت ، بل من جهة لزوم التكليف بما لايطاق ، . مضافاً الى ان هذا لازم اتفاقي لا دائمي حتى يستحيل انعقاد الاجماع ، بل قد يتفق امكان الاطلاع وقد يتفق عدم امكانه كما لايخفى .

(السادس) مايظهر من شيخنا الاستاذ قدس سره ، من انّ التقليد عبارة عن تطبيق العمل مع الرأي الفعلي للمجتهد ، وحيث لايمكن إثبات الرأي الفعلي إلا بالاستصحاب ، والاستصحاب لايجري لعدم بقاء ذلك الرأى على ماهو عليه في حال حياته ، للقطع بانتفائه ، مضافاً الى أنّ الموضوع منتف بنظر العرف فلا يمكن إثبات الرأي الفعلي ، فلا معنى لجواز البقاء على تقليد الميت ، ولا يتم هذا إلا بثلاثة امور : (الاول) كون التقليد عبارة عن تطبيق العمل (الثاني) كون قيام الفتوى ببقاء الرأي حال التقليد (الثالث) عدم جريان الاستصحاب أمّا لانتفاء ذلك الرأي الذي له في حال حياته قطعاً ، اما لو كان مخالفاً للواقع فظاهر ، واما لو كان موافقاً له فلتبدّله بالعلم الحاصل له من مبادي اخرى غير مبدئ اجتهاده في حال الحياة ، واما لعدم بقاء الموضوع الذي هو قوام جريان الاستصحاب في كل باب كما لايخفى ، ولا يخفى مافي كل من الامور الثلاثة :

اما الامر الاول فلان التقليد كما يأتي انشاء الله تعالى في الاصطلاح عبارة عن أخذ الفتوى للعمل بلا حجة ولا دليل ، وحقيقة الاخذ هو تعلّم الفتوى والالتزام بالعمل بها ، ومعنى الالتزام بها هو البناء على ان تكون الفتوى مستند عمله ، بحيث يكون عمله الخارجي مستنداً اليها ، وتكون هي الدليل للعمل والحجة له وعليه ، بحيث لو صادف الواقع النفس الأمري يكون منجزاً ومحرزاً للحكم الالهي ، ولو خالفه يكون عذراً له ، وظاهر انّ حجية الحجة تكون بأمرين : (الأول) العلم بها واحرازها ، فنفس وجودها الواقعي إذا لم يعلم به لا يمكن ان يكون حجة له وعليه كما قرر في محله . (الثاني) البناء والالتزام به التزاماً استنادياً ، بحيث يكون مستنداً لعمله حتى يحتج بها له وعليه ، وبعبارة اخرى لابد له ان يبني عمله الخارجي عليه ، بحيث يكون هو المبنى والمستند لعمله ، فمجرد أخذ الرسالة لأن يتعلم مسائلها لا يسمى تقليداً ، كما انه لو لم يلتزم بتلك الفتوى بحيث تصح مستنداً لعمله لا يمكن أن يتخذها حجة له وعليه ، كما ان الاجتهاد لا يمكن أن يكون حجة على الحكم الواقعي المجتهد وعليه ، إلا بعد تحققه عنده وبنائه على أن يكون الحكم المستنبط بنظره هو الحكم الواقعي النفس الأمري ، فاذا تحقق كلا الامرين تم الحجة على المقلد ، ويصح أن يؤاخذه بلِمَ ما عملت ، كما انه لو قصّر في التعلم يصح ان يؤاخذه ، بقوله : هلاّ تعلّمت ، فالتقليد هو المستند للعمل يؤخذ المقلد به لو ترك العمل به ، كما انه يكون عذراً له لو عمل به وخالف الواقع ، ويكون مطيعاً للواقع لو عمل به وصادفه ، فالتقليد كالاجتهاد هو الحجة للمقلد وهو المستند لعمله ، فالعمل خارج عن حقيقة التقليد في تمامية الحجية عليه كخروج العمل عن حقيقة الاجتهاد وسائر الامارات القائمة على الاحكام الفرعية ، نعم العمل الخارجي كاشف عند العرف عن حقيقة التقليد وبعبارة اخرى التقليد له حيثيتان : حيثية كون التقليد مستنداً للعمل وحجة

على المقلد ، وهذه الحيثية انما تتحقق وتوجد بمجرد تعلم الفتوى ، والبناء على العمل بها وبهذا تتم الحجة على العامي ، وحيثية اخرى وهي ترتب العمل عليه ، وبهذه الحيثية يظهر تلبسه بالتقليد في الخارج عند العرف ، فالعمل له دخل في ظهور تلبسه به عرفاً ، لافي حقيقة التقليد الذي هو الحجة على المقلد ، فما هو تمام ملاك الحجية على المقلد بحيث لايجوز له العدول عنه تعلم الفتوى والالتزام بها وأما ترتب العمل فهو خارج عن مفهوم التقليد الذي هو حجة العامي له وعليه ولذا قالوا بحرمة العدول بمجرد أخذ الفتوى والالتزام بها ، حتى من القائلين بأنّ التقليد هو العمل بقول الغير ، وبالجملة ظهور الالتزام والبناء على العمل بفتوى الغير الذي أخذه منه انما يكون بالعمل بحيث لايتصف الشخص خارجاً بصفة المقلدية عند العرف إلا باظهار التقليد ، ويجعل نفسه مظهراً له ، ظاهر التقليد في الخارج لايكون إلا في العمل ، فالعمل هوالمظهر للتقليد ، ولهذا الظهور دخل في التلبس الخارجي وفي البقاء على التقليد عند من يشترط العمل في جواز البقاء ، لافي التقليد الذي هو الحجة والامارة للعامي كما لايخفى ، فما يظهر من شيخنا الاستاذ قدس سره من كون التقليد هو مطابقة العمل ، أو تطبيق العمل مع رأي المجتهد ويكون الالتزام وتعلم الفتوى مقدمة له ، لاوجه له اصلا ، بعدما عرفت من عدم الدليل عليه في العرف أو الشرع ، بل لايمكن أن يكون العمل هو الحجة والطريق والامارة على الواقع ، وظاهر أنّ التقليد هو حجة المقلد ودليله وطريقه إلى الواقع ، وليس العمل طريقاً الى الواقع منجزاً له لو صادفه وعذراً لو خالفه ، بل العمل نتيجة تنجز الواقع بالتقليد ، ونتيجة قيام الطريق إلى الواقع ، ونتيجة احرازه ، لانّه هوالمحرز له بل بالتقليد يحرز المقلد الواقع وفي احرازه يتنجز عليه ، وبتنجيزه يصير ملزماً على العمل به ، كما هو شأن جميع الحجج والامارات والطرق القائمة على الواقع ، لان من شأنها أن تقع

دليلاً ومستنداً للعمل لا ان العمل حجة للمكلف ودليل عليه ، بل بناءً على ماذكرناه يلزم أن يكون العمل صادراً بلا دليل و بلا حجة ، لان به تتم الحجية فالعمل صدرعنه بلا حجة ، هذا (أولاً) و (ثانياً) انه ان اراد بمطابقة العمل مجرد المطابقة ولو عن جهل بالفتوى اتفاقاً ، يلزم أن يكون الجاهل الذي كان عمله مطابقاً لفتوى المجتهد مُقلِّداً له ، سواء التزم بها أم لا ، ولا اشكال فى أنّه ليس بمقلِّد له ، ويلزم أيضاً أن يكون مقلِّداً للاعلم ولغير الاعلم لو كانا متفقين فى الفتوى ، أو للجامع بينهما ، أو كان مقلداً للاعلم منهما خاصة بلاتعيين وهورحمه الله لم يلتزم به ، وان أراد بها تطبيقه كما عبّر عنه رحمه الله فى الدورة الثانية ، وحينئذ ان أراد بالتطبيق كونه ملتفتاً الى الفتوى وملتزما بها وملتفتاً لعمله ، ثم يأتي بالعمل موافقاً له ، فيسئل عن مستند عمله والدليل عليه ، فان كان التقليد هو ماذكرنا من أخذ الفتوى والالتزام بها ، تكون تلك الفتوى منجّزة عليه قبل أن يعمل ، وتنجزها عليه هوالباعث للعمل ومستند عمله ان سئل عنه ، وعلى هذا لابد أن يتحقق التقليد أولاً قبل العمل حتى يترتب عليه العمل وهو المدعى ، . وان كان عبارة عن نفس الاتيان بالعمل فلم يكن للعمل مستندودليل ، وحيث لايمكن أن يكون العمل الخارجي بلامستندولا بنفسه مستنداً لنفسه كما انه لايمكن أن يكون طريقا ، لما ذكرنا فى مقامه . أنّ الطريق لابد أن يكون له جهة كشف وارائة بالنسبة الى ذيه ، امّا ذاتاً واما عرفاً ، وكان كشفه عن الواقع باصابته له فى الاغلب أو الغالب عند العقل والعقلاء ، وظاهر انّ العمل بنفسه يكون فاقداً لجهة الكشف والنظر عقلاً ولا يُعدّ امارة عندالعرف والعقلاء ، فلا يمكن ان يكون طريقاً بل لا يمكن جعله امارة وطريقاً ابتداءً ولا امضاءً كما لايخفى ، . مضافاً الى ان حقيقة التطبيق ليس إلا ايجاد العمل مطابقاً لرأي المفتي ، وايجاده كذلك لا يمكن إلا بأخذ الفتوى والالتزام بها ؛ ثم

ترتيب العمل عليها ، ولولاذلك لما كان تطبيقاً ، بل هو مطابقة العمل لاتطبيقه فعلى كل تقدير يحتاج الى الاخذ والفتوى ، لعدم امكان التطبيق إلا بهما ، كما هو رحمه الله معترف باحتياجه اليهما غاية الامر يجعلهما مقدمة للتقليد ، لادا خلاً في حقيقته ، بدعوى ، انّ مفهوم التقليد هو ايجاد العمل على طبق فتوى المجتهد عرفاً ، غاية الامر تحقق هذا المعنى يتوقف عليهما توقف الشيء على مقدمته ، . و(فيه) انّه ان كان المراد بالايجاد احداث الشيء على طبق الفتوى ، فالتوقف عليها ممنوع عقلاً ، ضرورة امكان احداث الشيء مطابقاً لفتوى الغير بلااخذ وبلا التزام ، كما اذا انطبق عليها قهراً ، وعلى تقدير التسليم فالتوقف على تعلم الفتوى مُسلَّم ، اما توقفه على التزام فممنوع ، لانّ التقليد ليس إلا احداث العمل على طبق رأي المجتهد ، وهذا يحتاج الى العلم بالرأي والانبعاث عنه عند الاتيان بالعمل من دون حاجة الى الالتزام ، فلا بد أن يلتزم بعدم لزوم الالتزام الاستنادي في مقام التطبيق ، وهو رحمه الله لم يلتزم به ، بل يجعل الالتزام مقدمة له ، ووجه التوقف على الالتزام مع كون التقليد هو احداث العمل خارجا على طبق الفتوى ليس بمعلوم ، بل معلوم العدم ، وهل يمكن أن يصير الشيء حجة للشخص بلا التزام به ، أو يحتج عليه به من دون أن يلتزم بحجيته مضافاً الى انه يلزم أن يكون الاتيان بكل عمل مطابق لفتوى المجتهد تقليداً لذلك المجتهد ، بحيث يصير مقلّداً له بذلك العمل ، فقبله ليس بمقلد ، وبعده ليس بمقلد ، وعليه لا يتحقق فرض العدول له ، فما ذكره لا يمكن اتمامه كما لايخفى ، . واما الامر الثاني ، من ان قوام الفتوى هو الرأي الفعلي نظراً الى أنّ التطبيق مع الفتوى حين العمل متوقف على احراز الفتوى ، التوقف على احراز الرأي فيجب على كل مقلد أن يحرز رأي مجتهده حين عمله ، (ففيه) انه بعد ماقلنا بان الرأي وان اخذ موضوعا للتقليد وللعمل به ، لكنه بما انه

طريق الى الواقع ومحرز له ، لابما انه اعتقاد قائم بنفس المفتي ، أو صورة حاصلة في ذهنه ، فاذا كانت جهته كاشفيته هي موضوع التقليد وموضوع لزوم العمل به ، فاذا أحرز المقلد الواقع باحراز الرأي تمت عليه الحجة ، وتنجّز عليه الواقع وصارت تلك الفتوى حكما إلهياً في حقه ، مادام المجتهد لم يعدل عنها ، كما ان الأمر كذلك بالنسبة الى المجتهد ، فان المجتهد اذا استنبط حكما من الأدلة واستقرّ رأيه عليه ، وبنى عليه في الافتاء ، فهذا الرأي حيث انه طريق الى الواقع ، يكون بالبناء عليه منجّزاً للمفتي ، وحجة عليه وانه هو الواقع ، فاذا صار مؤدى الرأي حجة على المجتهد وعلى مقلده ، فالفتوى هي المنجزة في حق المجتهد وفي حق المقلد ، اما في حق المجتهد باستقرار رأيه عليها ، واما في حق المقلّد بأخذه لها ، والالتزام بأن يعمل بها ، فتصير الفتوى حجة على المجتهد وعلى المقلد مالم يعدل عنها وعنه ، فما ذكرنا ظهر انه ان كان المراد بالرأي هو الاعتقاد الحاصل للمجتهد من النظر في الأدلة بالحكم الشرعي فيكفي احرازه للمقلد حين التقليد ، ويصير مؤداه حكما إلهياً في حقه ، مالم يعدل المجتهد عنه ، فان كان المراد بالرأي الفعلي هو عدم عدول المجتهد عن فتواه ، فلا اشكال في ان الفتوى انما تكون حجة مالم يعدل عنها ، واذا تحقق العدول وتبدل الرأي يتبدل الحكم « فان قلت » لابد للمقلد من احراز عدم عدول المجتهد وهو عين احراز بقاء الرأي الفعلي في كل حال « قلت » اما اولاً فيكفي في احرازه استصحاب حكم الواقعة ، مثلاً اذا أفتى المجتهد على حرمة العصير ، وهذه الحرمة قد تنجّزت على المقلد بتقليده ، فاذا شكّ في تغير حكمه وهو الحرمة ، يستصحب حرمته على ما كان ، لأنه كان حراماً سابقاً على المقلد فتستصحب حرمته عليه والموضوع في هذا الاستصحاب باق ، كما انه لو قيل بان مرجع الشك في تبدّل رأيه الى الشك في لزوم الاجتناب على المكلف وعدمه ، فيستصحب لزوم الاجتناب عنه

كما كان ؛ فكما شككنا فى نسخ حكم من الأحكام لاحتمال تبدّل ملاك الحكم الأول بتغيير الزمان وحوادث الايام بالنسبة الى نوع المكلفين ؛ فيستصحب ذلك الحكم الكلي على موضوعه الكلي ؛ فكذلك يستصحب الحكم المفتى به على موضوعه حتى يتعين بالعدول عنه «فان قلت» الشك فى العدول الراجع الى رفع ذلك الحكم عن موضوعه ناشئ عن الشك فى بقاء الرأي وعدمه ؛ وحينئذ فاذا كان المجتهد حياً يستصحب الرأي لبقاء الموضوع عرفاً ؛ واما لو مات فلا موضوع يراه العرف حتى يستصحب ؛ ولا بد فى بقاء الحكم على المقلد وعلى الواقعة من اثبات بقاء الرأي «قلت» اما أولاً فقد قررنا فى الشك السببي والمسببي انه ان جرى الاستصحاب فى الشك السببي يسقط الاستصحاب عن الشك المسببي لحكومته عليه ؛ واما اذا سقط الاستصحاب عن الشك السببي لمعارضته مع استصحاب آخر أو فقدان موضوعه وتغييره عما هو عليه ؛ فيجري الاستصحاب في الشك المسببي ؛ وما نحن فيه اذا سقط الاستصحاب في الشك السببي من جهة عدم بقاء الموضوع ؛ فالاستصحاب المسببي وهو بقاء حكم الواقعة على ما كان عليه جار كما لايخفى (ودعوى) ان الرأي منتف قطعاً ؛ اما من جهة كونه مخالفاً للواقع أو من جهة تبدله بالعلم الحاصل للنفس الناطقة في تلك النشأة من مبادئ اخرى فتلك الفتوى المستنبطة من الادلة في حال حياته منتفية قطعاً ؛ فلا مجال لاستصحابه (مدفوعة) بأن الانتفاء لو كان من جهة تبدله بالعلم الحاصل من مبادئ اخرى في تلك النشأة . فقد عرفت سابقاً ان تبدّل الظن الحاصل من الادلة للمجتهد بالعلم الفعلي من أيّ مبدء كان . لايوجب خروج مؤداه عن كونه رأياً وفتوى المجتهد وحكماً إلهياً في حقه وفي حق مقلده لو كان مصادفاً للواقع . لعدم تقيد مؤدّى رأي المجتهد إلا بالمبادئ التي تكون صالحة لاستنباط الحكم الشرعي منها . نعم من خصّص الرأى بخصوص الظن .. فالظن

منتف في تلك النشأة قطعاً ، أو من قيّد الرأي بخصوص حصوله من الكتاب والسنة فله دعوى القطع بانتفائه ، وأما بعد ماظهرلك عدم التخصيص بهما ، ولذا لوفرض ان منشأ فتوى المجتهد هو سماعه من الامام الغائب عجل الله فرجه لم يخرج عن كونه فتوى يجب الأخذ بها ، كفتاوى ابان بن تغلب وغيره من فقهاء الرواة الذين أمروهم بالافتاء ، ففي النشأة الآخرة حيث يكون ظنه بالحكم علماً بسبب المبادئ الأصلية لايوجب خروجه عن كونه فتوى له يجب الأخذ بها ، وان كان من جهة تبدّل الرأي برأي آخر ، فبمجرد احتمال كون رأيه مخالفاً للواقع النفس الأمري لايوجب تركه ، لأن هذا الاحتمال احتمال لغوٌ ، بدليل لزوم التقليد على العامي وجعله امارة وطريقاً له الى الواقع ، كما يلغى هذا الاحتمال في حال حياته ، ومعه لامجال للاستصحاب ، ولا فائدة في جريانه ، ولا حاجة اليه من جهة ان منشأ الشك في التبدل وعدمه ليس إلا الشك في كونه موافقاً للواقع أم لا ، لأن المفروض انه لو كان مطابقاً للواقع الاولي لكان باقياً ، ولو تغير طريقه ومحرزه ، وعرج من درجة الظن الى مرتبة العلم الحضوري مع بقاء أصل الفتوى على حالها ، ولو كان مخالفاً لتبدّلت تلك الفتوى الى فتوى اخرى ، ولا يمكن احراز كونه موافقاً أو مخالفاً بالاستصحاب فما هو جهة الشك لايفيده الاستصحاب ، ضرورة ان باستصحاب بقائه لايثبت كونه موافقاً للواقع ، .

(فان قلت) بناء على هذا فلامعنى لاستصحاب الرأي حتى في حال حياة المفتي مع انه لااشكال في جريانه (قلت) بينهما فرق بيّن ، وهو ان منشأ الشك في التبدّل في زمان الحياة هو تبدل نظره أو تبدل منشأ استنباط الفتوى الاولى ، سواء كانت مطابقة للواقع أم لم تكن ، مثلا لو أفتى بحرمة العصير أولاً ، ثم بعد ذلك تبدّل رأيه اما من جهة حصوله على دليل لم يعثر عليه أولاً ، أو من جهة اخرى كقرينة مقام أو حال أو ترجيح دليل معارض له ، فمنشأ التبدل في زمان

الحياة هو احراز خطائه ، في المدرك الأول بحسب نظره ، لا من جهة مخالفته للواقع ، لأن كلاً من الفتوائين مشكوك مطابقتها للواقع الاولي ، وهذا بخلاف الشك في التبدّل بعد الموت ، فان منشأه ليس إلا من جهة مخالفته للواقع الأولي ، ومخالفته لا يمكن احرازها بالاستصحاب ». (فان قلت) لا فرق بينهما لأنّ المشكوك هو تبدّل رأيه وعدم تبدله في كل من عالمي الموت والحياة ، غاية الأمر يختلف منشأ الشك ، واختلاف منشأ الشك لا يوجب إلا الشك في تبدل الرأي ، والاستصحاب جار في حال حياته فينبغي أن يكون جارياً في حال مماته أيضاً (قلت) ان الفارق بين حالي الحياة والموت هو تبدل نظره ورأيه حقيقة في حال الحياة بتبدّل منشائه ، مع ان الواقع الأولي لم يتبين له ، نعم كان كل من الفتوائين بحكم الواقع ، لانه انكشف له الواقع في الفتوى الثانية ، بخلاف تبدل الرأي في النشأة الآخرة ، فان النظر لا يتبدل والرأي لا يتغير ، بل ينكشف له الواقع المستور الذي تتنازعه الآراء والفتاوى ، فان رآه مطابقاً لفتواه تحوّلت مرتبة ادراكه الضعيفة الى مرتبة قوية من الادراك ، وان رآه مخالفاً له تبدّل اعتقاده بحرمة العصير الى اعتقاده بحليته ، وعلى كل تقدير ليس منشأ الشك في تبدل الرأي إلا الشك في كون فتواه مطابقة للواقع ، ولا يرفع هذا الشك بالاستصحاب لأنه ليست موافقته للواقع من الآثار الشرعية ولا من الآثار العقلية المترتبة عليه ، نعم مقتضى حجية الاستصحاب البناء على كون مؤداه هو الواقع عملاً وظاهراً ، وهذه الجهة هي التي تتكفل بها أدلة اعتبار التقليد كسائر أدلة اعتبار الامارات ، ضرورة ان دليل اعتبار كل امارة تقتضي الغاء احتمال خلاف الواقع ، فكل إمارة يحتمل أن يكون مؤداها مخالفاً للواقع ، فان دليل اعتبار الامارة يلغي هذا الاحتمال ، وما نحن فيه كذلك ، فان منشأ التبدّل ليس إلا احتمال خطأ رأي المجتهد ومخالفته للواقع ، وهذا الاحتمال موجود حتى

في حال الحياة ، وكما انه يلغي ذلك بوجوب تصديق المجتهد في فتـــواه ، لا باستصحاب بقاء رأيه فكذلك يلغى بعد موته للشك في بقائه على رأيه ، لاحتمال أن تكون فتواه مخالفة للواقع ، فالدليل الدال على إلغاء احتمال الخلاف في حال حياته هو الدليل على الغاء احتمال الخلاف في حال مماته أيضاً كما لايخفى (فان قلت) ان الرأي في حال حياته كان محرزاً يشمله دليل الاعتبار ؛ و بشموله يلغى احتمال الخلاف ، واما بعد الموت فلم يعلم بقاء الرأي حتى يشمله دليل اعتباره كما لايخفى (قلت) اذا فرض ان منشأ عدم وجوده ليس إلا احتمال خطائه وعدم موافقته للواقع كما هو المفروض ، فدليل اعتبار التقليد انما جُعِلَ لالغاء هذا الاحتمال ، وإفاضة الوجود بالفتوى ، وانها هي الواقع الأولي حكما ولو لم يكن لمؤداها وجود في الواقع أصلا ، نعم يبقى اشكال ان دليل اعتبار التقليد لايشمل فتوى الميت ، و قد بيّنا شموله له ، سواء كان الدليل هو الأمر الفطري أو المقبولة ، أو الروايات الأخر ، فلا وجه لتخصيصه بالحي (فظهر) من جميع ماذكرنا انه لامجال لجريان الاستصحاب في مثل هذا الشك ولا فائدة في جريانه ، بعد كون المرجع في رفع مثل هذا الشك هو دليل اعتبار التقليد ، كما ظهر انّ ماذكره رحمه الله وقرّره غيره من انه لابد من جريان الاستصحاب لاحرازه لاوجه له ، كما ظهر أيضاً ان الامور التي جعلها قدس سره أساساً لعدم جواز البقاء على تقليد الميت لاأساس لها أصلا فتأمل جيداً ، وقد اتضح مما ذكرنا ان عدم جريان الاستصحاب ليس من قبيل القسم الثالث من أقسام الاستصحاب الكلي الذي لم يكن الاستصحاب جاريا فيه ، لانّه لابد في القسم الثالث من كون الشك فى بقاء الكلي وعدمه ناشئاً عن الشك فى حدوث فرد آخر بعد القطع بانتفاء الفرد الموجود فى الزمان الأول ، وما نحن فيه لم يحصل القطع بانتفاء الفتوى التي كانت له فى زمان حياته ، لعدم القطع بكونها مخالفة للواقع ، والقطع

بانتفائه موقوف على القطع بكونها مخالفاً للواقع ، كما انه ليس من القسم الثالث من القسم الثالث من أقسام الاستصحاب الكلي التبدلي حتى يكون الاستصحاب جارياً فيه ، كما لو شُكّ فى بقاء السواد من جهة الشك فى بقاء المرتبة الضعيفة منه بعد القطع بانتفاء الشدّة عنه ، فانّا وإن قلنا بجريان الاستصحاب فيه ، ولكن ما نحن فيه ليس من هذا القسم ، لعدم احراز مصادفة الفتوى للواقع حتى يترتب عليها تبدل المرتبة الضعيفة من الادراك الى المرتبة القوية منه ، . نعم حصل القطع بانتفاء الاعتقاد الظني الحاصل له من الأدلة الاجتهادية ، وأما تبدّله الى المرتبة القوية منه أو انتفاؤه بالكلية فمشكوك فيه للشك فى كونه مصادفاً للواقع أم مخالفاً له ، (فان قلت) بناء على ماذكرت فلامانع من تقليد المجتهد لو صار مجنوناً أو عرضه الاغماء أو النسيان ، لأن الفتوى صارت حجة عليه كما ذكرت (قلت) أما أولاً فيمكن دعوى انصراف الادلة على لزوم التقليد عن تقليد المجنون ، لخروج المجنون عن الاهلية لعروض الجنون عليه عند العرف والعقلاء ، « وأما ثانياً » فنلتزم بذلك ويكون حال حياته كحال مماته واغمائه فى زمان قليل لا يُعتدُّ به ولكن الاجماع قام على اعتبار العقل فى المجتهد الحي ، فالعقل شرط فى المجتهد الحي ، كاشتراط العدالة فيه ، فمانعية الجنون أو النسيان يكون لدليل دلّ عليه فى خصوص المجتهد الحي ؛ بخلاف الموت فانه لم يدل الدليل على مانعيته كما لايخفى ؛ وهنا اشكال وهو ان الفتوى التي تكون مستنبطة من الاصول العملية فى الشبهات الحكمية التي لاتتكفل التنزيل ، فانه لااشكال فى انتفائها ، لانتفاء موضوعها ، وهو الشك الذي عرض للمجتهد ، وقد تبدّل فى الموت الى القطع بالحكم الواقعي قطعاً كما لايخفى ؛ وليست أدلة اعتبارها متكفلة لالغاء احتمال خلاف مؤدياتها حتى يكون كافياً ، فعلى هذا فالفتاوى التي كانت مدار كما هي الاصول ، تكون منتفية قطعاً فى حال الموت ، وعليه يلزم القائل بجواز البقاء ،

أن يقول بالتفصيل بين الفتاوى المستنبطة من الادلة الاجتهادية ، وبين ما كانت مداركها الاصول العملية التي جُعل الشك موضوعا لها فى أدلتها، بالقول بالجواز فى الاول دون الثاني (واما الجواب) فمبني على بيان أمرين « الاول » ان الجهل المأخوذ فى موضوع الاصول العملية ، هو الجهل بالحكم الواقعي ، ولا يمكن أن يتحقق هذا فى الشبهات الحكمية ، إلا بعد الفحص واليأس عن الدليل والحجة على الحكم الواقعي ، وليس هذا إلا شأن المجتهد (ضرورة) ان العامي عاجز عنه ، وان من شأن المجتهدين تحقيق مجاري الاصول واحراز موضوعها ، واما مؤدياتها فهي البراءة والاحتياط (أما الاحتياط) فليس مؤداه إلا ادراك الواقع المحتمل ، ومراعاته عملاً لكل جاهل بالواقع ، مجتهداً كان أم مقلّداً (وسرّه) انّ موضوع الاحتياط هو الجهل بالواقع ، فكل مكلف جهل الواقع يجب عليه الاحتياط ، كما فى الشبهات الموضوعية ، فكما انه يمكن أن يكون المقلد عالماً بالموضوع والمجتهد جاهلاً به يجب عليه الاحتياط ، هكذا فى الشبهات الحكمية التي تبين الواقع للمجتهد ، لاتضر بوجوب الاحتياط على المقلّد مادام جاهلاً لولم يكن فى نفس الاحتياط بما هو احتياط محذور ، كما فى الاحتياط بالتوصليات نعم يشكل ذلك فى التعبديات لاحتمال لزوم قصد الوجه والتمييز الذي يحتاج الى الاجتهاد ، واما (البراءة) فان قلنا : ان مؤداها ليس إلا المعذورية ، كما فى البراءة العقلية ، فليس للمجتهد في فتواه إلا الاخبار عن المعذورية ونفي الحكم وان قلنا : بانّ مؤداها حكم ظاهري ، وأعني به الرخصة في الفعل فيكون حكمه حكم مؤدّيات الامارات ، كما في الاستصحاب فيما لو تبين للمقلّد تبدل رأي المجتهد وعدوله عنه ، وعليه يجب العدول عليه ، وحيث انّا قد بيّنا في محله ان مفاد البراءة الشرعية ليس إلا نفي الحرج عن الفعل اللازم للبراءة العقلية ، فلا تكون هناك فتوى للمجتهد أصلاً كما لايخفى .

(الامر الثالث) : ان التقليد حيث انه حجة للمقلد وامارة له ، فوجوبه طريقي ولازم بتنجز فتاوى المجتهد الذي تعلمها والتزم العمل بها ، من غير فرق بين أن تكون الفتاوى من الادلة الاجتهادية ، والاصول العملية الجارية في الشبهات الحكمية المتكفلة للتنزيل ، أو أن تكون مؤدياتها أحكاماً ظاهرية ومعنى تنجزها عليه لزومها على المقلد بما انها أحكام إلهية عليه ، ولزوم احتمال الغاء الخلاف عليه ، كما هو شأن جميع أدلة اعتبار الامارات التي كانت حجة للمجتهد ، نعم مفاد أدلة اعتبار الامارات المتكفلة لاحراز الاحكام الواقعية ، ليس إلا الغاء احتمال خلاف الواقع ، بخلاف مفاد الاصول العملية الغير المتكفلة للتنزيل ، فانه بناء على أن تكون مؤدياتها أحكاماً ، فلا نظر لادلتها الى احراز الواقع ، بل مفادها هو لزوم بناء العمل على مؤدياتها في مجهول الحكم ، بما انه مجهول الحكم ، من غير تعرض لالغاء الجهل ، أو أحد طرفي الشك ، سواء كان هو الواقع أم لم يكن كما بيّنا في محله ، وهذا الاختلاف انما يكون بالنسبة الى المجتهد ، واما بالنسبة الى المقلد ، فكل منهما حكم إلهي يقتضيه لزوم التقليد يجب على المقلد أخذه والعمل به ، بما انه حكم إلهي ، كما يقتضي فيه إلغاء احتمال الخلاف كما لايخفى .

إذا عرفت هذين الامرين ، فاعلم انه بناء على عدم كون مؤديات الاصول العملية الغير المتكفلة للتنزيل حكما شرعياً فظاهر ، حيث انّ فتوى المجتهد في مجرى البراءة عبارة عن الاخبار بمعذورية العامي ، المستلزم لنفي الحرج عن الفعل الذي هو مفاد أدلة البراءة من قوله عليه السلام : (رفع مالا يعلمون) و(الناس في سعة مالا يعلمون) و (ماحجب الله علمه عن العباد) الى غير ذلك من أدلتها ، وفي مجاري الاحتياط فتواه عبارة عن عدم المعذورية من الواقع المحتمل ، وبعد ماذكرنا عمومية موضوع الاصول لكل من المجتهد والعامي الجاهل

بالواقع ، وليست للمجتهد خصوصية إلا تحقيق هذا الوضوع والفحص عن الواقع في الشبهات الحكمية ؛ فاذا تفحص ولم يجد حجة وبياناً على الواقع ، يكون جهل المجتهد والمقلد عذراً لهما عقلاً ونقلاً ، وعليه ان قلنا بان مفاد أدلة البراءة ليس إلا تقرير حكم العقل بكون الجهل عذراً ؛ ولازمه نفي الحرج عن الفعل ، فالظاهر انه ليس في البين حكم وفتوى إلا الاخبار عن معذورية المكلف وعدم معذوريته ، وانما يخرج الجهل عن كونه عذراً بوصول الواقع الى المقلد ، اما باعلام المجتهد له فيما اذا تمكن من إعلامه ، فان لم يتمكن المجتهد من إعلام مقلده لحبس أو مانع خارجي ، فجهل المقلد عذر له ، واما بعلم المقلد بالواقع ولو لم يعلم المجتهد به ، وظاهر ان فيما نحن فيه لم يعلم المقلد بالواقع لا بعلمه ولا باعلام المجتهد له لعدم امكانه ، مضافاً الى انّ المقلد لم يعلم بانّ الواقع الذي اطلع عليه مجتهده بعد مخالفاً للرخصة الفعلية التي تلازم المعذورية ، لاحتمال أن يكون حكمه الواقعي هو الاباحة ، كما انه لو قلنا بانّ مفاد أدلة البراءة الشرعية هو الاباحة الظاهرية المستلزمة لكون الجهل عذراً ، فكما انّ مجرد احتمال تبدل الرأي في حال حياته لايوجب رفع اليد عن الاباحة الفعلية ، فكذلك بعد موته ، امّا أولاً ، فلعدم امكانه ، لانه بعد ما كان منشأ تبدل الرأي احتمال مخالفته للواقع المستلزم لاحتمال أن يكون الحكم الواقعي هو الحرمة ، وقد عرفت ان هذا الاحتمال مدفوع بأدلة اعتبار التقليد ، المثبتة للزوم الاخذ بالاباحة بما انها حكم الله تعالى واقعاً ، وإلغاء احتمال خلافه ، ومعه لامجال لجريان الاستصحاب ، واما ثانياً فلعدم الحاجة اليه ، لان نتيجة جريان البناء على انه هو الواقع ، وأدلة اعتبار التقليد تثبت هذا المعنى ، واما (ثالثاً) فلجريان استصحاب نفس الاباحة بالنسبة الى نفس الواقعة المجهول حكمها ، وهو كاف كما لايخفى ، وقد ظهر مما ذكرنا انّ مجرد القطع بانتفاء شك المجتهد وتبدّله بالعلم لايوجب بطلان الفتوى

بعد احتمال أن تكون الاباحة هي الحكم الواقعي ، فكما انه لو تبيّن للمجتهد في حال حياته كون حكمه الواقعي هو الاباحة ، ولا يوجب تبدّل جهله بالعلم بالاباحة بطلان فتواه بالاباحة ، فكذلك تبدّل جهله بالعلم بها في حال موته أيضاً كما لايخفى ، وقد ظهر من جميع ماذكرنا انّ الحق جواز البقاء على تقليد الميت ، لعموم أدلة التقليد من حكم العقل الفطري والادلة اللفظية ؛ ولا مخصّص له أصلاً ، لعدم الدليل على اشتراط الحياة في المفتي ، ولا على تقييد معنى التقليد بالحياة ؛ لكن لابد بأن يقتصر في التقليد بالفتاوى التي تعلمها والتزم العمل بها وصارت حجة عليه ، فالعدول عنها يحتاج الى دليل ، وعرفت ان مجرد احتمال تبدل الرأي لايوجب جواز العدول ؛ إلا أن يتمسك بأدلة جواز العدول كما يأتي ان شاء الله تعالى ؛ واما الفتاوى التي لم يأخذها فلا يجوز أخذها لانه تقليد ابتدائي للميت وقد عرفت قيام الاجماع على عدم جوازه ؛ ولولا إجماع المجتهدين لما كان مانع فيه أصلا بحسب الدليل كما عرفت ، ومن جملة الشرايط التي قيل باعتبارها في المفتي عدم كونه مفضولا ، وإلا سقطت فتواه عن الحجية مع وجود الافضل منه في الجملة ، وينبغي التكلم في مقامين : الاول في الدليل على تقديم الافضل وتعيينه ، الثاني في سقوط فتوى الفضول مطلقاً أو عدم سقوطها كذلك ، اما (المقام الاول) فالظاهر ان مقتضى الادلة الدالة على لزوم التقليد للعامي كقوله عليه السلام : « من كان من الفقهاء » والمقبولة ، والمرفوعة وقوله صلى الله عليه وآله : « أصحابي كالنجوم » وهكذا سائر الادلة اللفظية التي استدلوا بها ، فانها شاملة بالعموم والاطلاق لفتوى المفضول فانه عالم وفقيه ، وفتواه حجة على نفسه ومقلده مطلقاً ، كما لااشكال في رجوع الجاهل اليه في صورة عدم وجود الافضل ؛ فحجية قول المفضول بما هو لو لم يعارضها قول الافضل مشمولة للادلة ، ويراه العرف والعقلاء كقول الاعلم عند

وجوده ، كما يظهر ذلك من سيرتهم صلوات الله عليهم أيضاً من إرجاع الناس إلى الرواة وإلى المنصوبين من قبلهم ، بلا تخصيص في شخص خاص مع اختلاف مراتبهم العلمية وتفاوت درجاتهم ، فعدم كون الافضلية شرطاً في أصل التقليد كالعدالة مثلاً لتكون فتوى المفضول ساقطة بنفسها ، أمرٌ لا إشكال فيه ظاهراً ، وعلى هذا لا ينبغي الاشكال فى حجية فتوى المفضول في صورة عدم مخالفتها لفتوى الاعلم ، فان كلاً منهما حُجة على المقلد كما انه حُجة على نفسه ، وإنما الكلام والاشكال في صورة مخالفة فتواه لفتوى الاعلم وانه هل تسقط في صورة المخالفة عن الحجية مطلقاً ، أو التفصيل بين ماإذا لم يكن لها مرجح فتسقط ، وبين ماإذا كان لها مرجح فلا تسقط ، وجوه وأقوال (وقد يقال) بأولوية تقديم فتوى الأفضل على المفضول لاسقوطها بالكلية ، لعدم تمامية ماستدلّ به على سقوطها من الأمرين ، وهما كون فتوى الأعلم أقرب إلى الواقع وكونها هو القدر المتيقن ، وكلاهما ممنوعان صغرى وكبرى ، أما الصغرى فظاهر ، حيث انه لم يثبت كون أعلمية المفتي موجبة لكون فتواه أقرب إلى الواقع ، بعد تطرق احتمال الخطأ في كل منهما على حدّ سواء عند العقل والعقلاء ، ولم يرد دليل من الشرع على ان فتوى الأعلم هو الأقرب للواقع ، فدعوى الأقربية دعوى بلا دليل ، واما الكبرى فلعدم الدليل على كون الحجة الفعلية هو أقربهما إلى الواقع ، حتى تسقط فتوى المفضول عن الحجية ، ومع عدم سقوطها عن الحجية لاوجه لرفع اليد عن فتوى المفضول كما لايخفى ، واما (دعوى) كونه هو القدر المتيقن ، وذلك لدوران الأمر بين التعيين والتخيير ، ضرورة انه اما ان تكون الحجة كلا القولين فمقتضاها التخيير ، واما أن تكون الحجة هي فتوى الأعلم فقط فتكون هي الحجة بعينها دون غيرها ، وعلى كل تقدير تكون فتوى الأعلم هي الحجة تعييناً (ففيها) انّ الدوران المذكور فرع كون الاعلمية مرجحة إمّا عقلاً

واما نقلاً ، وهو اول الكلام لعدم الدليل عليه ، فظهر انّ كلا الوجهين المذكورين لا يوجب سقوط فتوى المفضول عن الحجية (نعم) يصلح الوجهان أن يكونا دليلين على أولوية الأخذ بقول الأعلم عند العقل في صورة المخالفة ، واما دلالتهما على سقوط فتوى غير الأعلم عن الحجية فلا كما لا يخفى ، ولكن الحق في الصورة المذكورة سقوط فتوى غير الأعلم عن الحجية عقلاً ونقلاً ، لان المقام من صغريات باب تعارض الحجتين وتعارض الامارتين ، فبناء على الطريقية لا يمكن حجية كليهما على الواقع فلا يمكن اندراج كلتا الامارتين تحت دليل الاعتبار ، إذ بعد فرض كون نسبة دليل الاعلم الى كل منهما على حد سواء ، وبعد فرض انّ كلاً منهما لولا التعارض حجة بلا شبهة ، وبعد فرض عدم تقييد دليل اعتبار كل منهما بعدم المعارض لها ، فدعوى كون الحجة احداهما لا على التعيين لا وجه له ، لانّ كلاً منهما بعينها لولا التعارض حجة لدليل الاعتبار ، واحداهما لا بعينها ليست فرداً ثالثاً ، حينئذ فلو لم يكن لاحداهما مرجح عقلي أو نقلي ، فالأخذ بها ترجيح بلا مرجح ، فيلزم سقوط كليتهما عن الحجية ، واما اذا كان لاحداهما مرجح فالاخذ بها هو المتعين بمعنى ان ذات المرجح تندرج في دليل الاعتبار والاخرى تخرج عنه ، وخروجها عن دليل الاعتبار هو عبارة اخرى عن سقوطها عن الحجية ، ونسبة الفتوائين إلى المقلد كنسبة الخبرين المتعارضين إلى المجتهد عيناً فكما انه لا يمكن المجتهد الاخذ بكلا الخبرين المتعارضين جمعاً كذلك لا يمكن للمقلد الاخذ بكلتا الفتوائين والاخذ باحداهما لا بعينها عبارة اخرى عن الاخذ بأحداهما المعينة وعليه يلزم الترجيح بلا مرجح لانه ليس فرداً ثالثاً خارجاً عنهما ، واما لو كانت لاحدهما قرينة عند العقل والعرف فيكون الاخذ به معيناً ، للمرجح الذي يوجب اندراج ذيه في دليل الاعتبار له دون لاخرى ويكفي في ترجيح فتوى الاعلم على غيره مجرد كون الاخذ بها أولى من الاخرى ، فان هذه الاولوية الفعلية كافية لخروج الاخذ بها عن كونه ترجيح

بلا مرجح ، فيشملها دليل الاعتبار ، وشموله لها يخرج الاخرى عنه ، فيلزم سقوطها عن لزوم الاخذ بها ، ومن هنا ظهر انّ القول بأولوية الاخذ بها دون الاخرى مع قوله بحجية فتوى الفضول غير معقول ، لكفاية المزية العقلية والاولوية في الترجيح ، لاندراجها تحت دليل الاعتبار ، ويلزمه خروج الاخرى عن دليل الاعتبار كما لايخفى ، هذا أولاً . واما (ثانياً) فلان أهم الادلة على لزوم التقليد كما عرفت هو الامر الفطري الجبلي ، ولا اشكال في انه بعدما كان تمام ملاك رجوع الجاهل الى العالم هو الاخذ بالواقع النفس الامري ، و بعدما كان الوثوق باستخبار الاعلم أشد وآكد عن غير الاعلم كما ترى ذلك فى غير الاحكام الشرعية فانه لااشكال فيانّ الاعلم بقيمة الاشياء والاعرف بالصحيح والمعيب أوثق عند العرف والعقلاء من غيره في صورة الدوران يقدم عليه كما لايخفى ، وكذا في الاحكام الشرعية فان الوثوق الحاصل من قول الاعلم غير حاصل من قول غير الاعلم بداهة ، فيقدم عليه ، واما (ثالثاً) فالمقبولة عمر بن حنظلة وغيرها من الاخبار المتضمنة لترجيح أحد الخبرين المتعارضين بالاوثقية والاصدقية فان ملاك الترجيح بالاوثقية والاصدقية ليس إلاّ كونهما موجبان للوثوق بصدور الرواية أكثر مما كان من الوثوق بالاخرى ولذا يتعدّى من المرجحات المنصوصة الى غيرها (فالضابط) في ترجيح احدى الحجتين المتعارضتين هوزيادة الوثوق بمطابقتها للواقع بعدفرض كونهما حجة من باب الطريقية ، وكذا ترجيح أحد الحكمين على الآخر في الشبهات الحكمية بأفقهية أحد الحاكمين هو عين ترجيح فتوى الاعلم على غيره ، لما ذكرنا من أن حكم الحاكم ليس إلاّ انشاء فتواه الكلية المستخرجة من الادلة في قضية شخصية ، لعدم الفرق بين الحكم والفتوى إلاّ أن الفتوى عبارة عن الاخبار بالحكم الكلي المستنبط من الادلة في الموضوع الكلي ، فالمفتي يخبر عن الحكم الكلي في الموضوع الكلي حسب رأيه

والحكم هو إعمال تلك الفتوى وتطبيقها على فرد من أفراد ذلك الموضوع الكلي بانشائها لموضوع الجزئي فترجيح أحد الحكمين هو عين ترجيح احدى الفتوائين على الاخرى ، ومجرد كون الحكم شخصياً والفتوى كلية لايوجب الفرق بعد كون الفتوى الكلية المنشأة في الموضوع الكلي بنحو القضية الحقيقية منحلة إلى أحكام شخصية متعددة بعدد آحاد وجودات موضوعة ، فحقيقة الحكم فى القضية الشخصية المترافع فى حكمها فى الشبهات الحكمية هو إعمال تلك الفتوى بانشائه فى فرد من أفراد موضوعه ، فظهر ان ترجيح أحد الحكمين بأفقهية حاكم هو عين ترجيح فتواه على فتوى الآخر كما لايخفى ، هذا تمام الكلام فيما إذا لم تكن فتوى غير الاعلم مطابقة لامر يوجب كثرة الوثوق بمطابقته للواقع ، كما إذا كانت مطابقة لفتوى أعلم آخر من الاموات أو مطابقة للاحتياط أو الشهرة العملية أو الشهرة الفتوائية وكانت فتوى الاعلم مخالفة للاحتياط أوللشهرة ، فحينئذ لاوجه لترجيح فتوى الاعلم عليها ، حيث ان تمام ملاك ترجيحها هو كثرة الوثوق بكونها مطابقة للواقع ، فمع مطابقة فتوى المفضول للاحتياط أوالشهرة فربما يكون الوثوق بمطابقتها للواقع اكثر من الوثوق بفتوى الاعلم أو مساوياً له ، بناء على مابنينا عليه من الطريقية المحضة أو السببية المتحدة مع الطريقية فى النتيجة من القول بالمصلحة فى السلوك لافى المؤدى كما قررناه فى محله ، وعلى كل حال لااشكال فى عدم جواز العدول من الاعلم الى غيره فى صورة المخالفة مع عدم المرجح لفتوى غير الاعلم واما جواز العدول منه الى غير الاعلم مع عدم المخالفة أو مع وجود المرجح لفتوى الاعلم ، كما إذ كانا متساويين فى العلمية والاجتهاد فى هذه المسئلة الشخصية ففيه وجهان ، فنظراً إلى اطلاق الادلة اللفظية المذكورة سابقاً الدالة على لزوم التقليد على العامي وعدم التقييد بما إذا لم يكن مقلداً لمجتهد آخر وإلى بقاء الموضوع للادلة اللبية التي استدل بها على لزوم التقليد وهو الجاهل المتحير فى الواقع

النفس الامري ، وحيث ان العامي لم يخرج من التحيّر في الواقع النفس الامري بالاخذ بقول العالم لعدم حصول العلم له بالواقع النفس الامري يجوز العدول ويكون مُخيّراً في الرجوع الى أي عالم شاء كما في الابتداء قبل الاخذ بنظره ، ونظراً الى منع الاطلاق الادلة اللفظية لعدم كونها في مقام البيان من هذه الجهة بل تكون في مقام أصل تشريع التقليد ولزومه على العامي بناء على تمامية دلالتها كما مرّ ، والى ان القدر المتيقن من الادلة اللبيّة هو صورة تحيّر العامي وعدم الاخذ بقول عالم من العلماء وبالاخذ بفتوى أحد المجتهدين خرج عن التحيّر ، ومعه لاوجه للعدول ، ودعوى عدم خروجه عن التحيّر في الواقع النفس الامري بالاخذ بقوله فرع عدم قيام الحجة الفعلية على الواقع ، والمفروض ان بتقليده وأخذ فتواه صارت فتواه حُجة فعلية له وعليه ومعه لا أثر لتحيّره في الواقع النفس الامري (وبعبارة) اخرى لزوم تصديق الامارة والاخذ بالحجة على الواقع إنما يكون في مورد الجهل بالواقع الذي لم يكن المكلف معذوراً بالنسبة اليه لو خالفه عقلاً وشرعاً ، واما لو كان معذوراً بالنسبة اليه عقلاً ونقلاً فلا ملزم له بالنسبة اليه والى طريقه القائم به ، والمفروض ان الاخذ بفتوى أحد المجتهدين صار موجباً لتنجّز الواقع عليه لو صادفته وعذراً بالنسبة اليه لو خالفته ومعه فلا ملزم له بالاخذ بفتوى الآخر ولا بالواقع الذي كان مؤدّاها ولا الجهل به كان مؤثراً فاذا لم يجب الاخذ بها فلا يجوز أيضاً (فان قلت) ان الكلام وجواز العدول وجواز الاخذ بالحجة الاخرى لا وجوب العدول ووجوب الاخذ بها ، ولا اشكال في ان المكلف قبل الاخذ باحدى الحجتين المتساويتين من كل جهة كان مخيراً بين الاخذ بأيتهما شاء وان كان ملزماً بالاخذ باحداها لا بعينها لكنه مخير بين الاخذ بكل منهما بعينه فهل بالاخذ باحداهما معيناً يبطل التخيير الذي كان في الابتداء أم لا يبطل بل يكون التخيير استمرارياً حتى يجوز الاخذ

بالاخرى في كل زمان (قلت) لايخلو اما أن يكون هذا التخيير الابتدائي بحكم العقل من باب اللابدية العقلية واما أن يكون بحكم الشارع ، للحكم بالتخيير في صورة تساوي الحجتين كماورد في غير واحد من الاخبار العلاجية ، فان كان بحكم العقل فلا اشكال في عدم بقاء موضوعه بالاخذ باحداهما لارتفاع التخيير في الواقع ولزوم الاخذ باحداهما من باب اللابدية العقلية كما عرفت فلاوجه للتخيير ولا لجواز الاخذ باحداهما ، وان كان بحكم الشارع فان كان اطلاق لتلك الادلة بالنسبة إلى كل زمان فنقول بالجواز لذلك الاطلاق وان لم يكن له اطلاق فلاوجه للاخذ بالاخرى والعدول عن الاولى ، وقد بيّنا في محله ان غاية مايستفاد عن الاخبار العلاجية هو إيكال الشارع أمر تعيين كل منهما الى اختيار المكلف في مقام الاخذ ، واما كون هذا التخيير بدويا أو استمراريا فلا يستفاد منها اللهم إلاّ أن يتمسك ببقاء هذا التخيير بالاستصحاب ، وفيه انه مع كون منشأ الشك في بقائه وعدم بقائه هو اختصاصه بالزمان الاول وعدم اختصاصه به فلا يجري الاستصحاب فيه لكون الشك فيه شكا في المقتضى وقد قلنا في محله عدم حجية الاستصحاب مع كون الشك في بقاء المقتضي وعدمه كما لايخفى والله العالم

هذا آخر ماأردنا إيراده ، والحمد لله أولاً وآخراً

على إتمامه ، وصلى الله على محمد وآله

الطيبين الطاهرين ، ولقد باحثت هذه

المسألة وكتبتها بعد وفاة شيخنا

الاستاذ الميرزا محمد حسين

النائني أعلا الله مقامه

ورفع درجته في سنة ١٣٥٦ هـ

« في قاعدة الترتب »

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلوة على نبيه محمد وآله أجمعين الى يوم الدين .

(مسئلة) في قاعدة الترتب والمراد بالترتب هو كون أحد الامرين المتحدين زماناً وموضوعاً ، مشروطاً بعصيان الآخر ومترتباً على تقدير مخالفته ، فلا بدّ أن يكون مورده فيما اذا زاحم كل منهما الآخر ، بحيث لا يقدر المكلف على الجمع بينهما ، فحينئذ يستدعي كل من الامرين صرف القدرة فيه دون الآخر ، فيكون كل منهما تعجيزاً مولوياً للآخر ، كما حقق في مسألة التزاحم ، ومنشأ عدم القدرة على الجمع في المثبتين من التكليفين ، اما وقوع التضاد بين متعلق كل من الخطابين ، كالازالة والصلوة ، اذا تعلق الأمر بكل منهما ، واما قصور المكلف عن امتثال كلا الأمرين ، كما اذا لم يقدر المكلف على القيام في ركعتين من صلوة واحدة أو من صلواتين ، بل كانت قدرته على القيام في ركعة واحدة فقط فيقع التزاحم بين الأمرين المتعلقين بكل من القيامين ، وكل منهما يقتضي أن تصرف القدرة فيه ، فيكون كل منهما تعجيزاً مولوياً للآخر ، كما ان منشأ التضاد في المختلفين إنما هو التلازم بين متعلقي الامر والنهي ، سواء كان التلازم

اتفاقياً كما في اجتماع الامر والنهي بناء على الجواز كما قرّر في محله ، أو دائمياً كما في استقبال القبلة واستدبار الجدي في العراق ، فانّ التلازم بين متعلقيهما يوجب عدم قدرة المكلف على امتثالهما معاً ، لوقوع التضاد بينهما ، وانما هو توقف أحدهما على الآخر بمعنى أن يكون متعلق أحد التكليفين مقدمة للآخر كما اذا كان انقاذ الغريق موقوفاً على التصرّف في الغصب ، فحينئذ لا يمكن امتثالهما معاً لعدم القدرة عليهما فيقع التزاحم بينهما ، وكيف كان ، فمورد قاعدة الترتب هذه الصور الاربعة ، وقد وقع النزاع من أعلام الاساطين في معقولية قاعدة الترتب وعدمها ، كما وقع في إمكان اجتماع الامر والنهي وعدمه ، ومرجع النزاع حقيقة في مسئلتنا هذه انه بعدما كان مقتضى التكليفين الجمع بين المتضادين والالزام بالجمع ، فهل يرتفع هذا المحذور بترتب أحدهما على الآخر ، أو لا يرتفع بمجرد اشتراط لزوم أحد الخطابين على عصيان الآخر ، بل حتى على فرض الاشتراط يبقى محذور الجمع على حاله فالمثبت يدّعي رفع المحذور بالترتب ، والمنكر يدّعي عدم رفعه به ، وحيث ان الالزام بالجمع بينهما غير معقول ، فمنكر الترتب يدّعي عدم معقولية الترتب ، كما أشرنا اليه في كلام الشيخ قدس سره ومثبته يدّعي معقوليته وامكان وقوعه ، كما في نزاع اجتماع الامر والنهي ، فان المنكر يدعي بان تعدّد الجهة لا يرفع محذور اجتماع المتضادين ، والمثبت يدعي رافعيته .

وحيث ان امكان الترتب وعدمه وقع محلا للبحث في كل من المسائل الاربعة المشار اليها آنفاً ، فلابد من البحث في كل واحد منها مستقلاً ، فنقول: اما المسألة الاولى ، وهي ما اذا كان منشأ التضاد تضاد نفس المتعلقين من الخطابين المثبتين ، ويبتني إثبات وقوع الترتب فيهما ، على تمهيد مقدمات .

المقدمة الاولى

إنّ الموجب للزوم الالزام بالجمع بين المتضادين هل هو إطلاق كل من الخطابين بالنسبة إلى حال امتثال الخطاب الآخر وعصيانه ، بمعنى ان كلاً من الخطابين يقتضي ايجاد متعلقه ، عاصياً كان بالنسبة إلى الخطاب الآخر ، أو مطيعاً ، كالأمر بالصوم الشامل لحال امتثال الأمر بالصلوة وحال عصيانه ، وكذا إطلاق خطاب الصلوة الشامل لاطاعة خطاب الصوم وعصيانه ، وبعبارة اخرى هل الجزء الأخير للعلة التامة في لزوم الزام المكلف بالجمع بين الخطابين ، هو إطلاق كل من الخطابين حال عصيان خطاب الآخر أو حال إطاعته ، أو انّ الجزء الأخير للعلة التامة هو فعلية كل من الخطابين على المكلف في زمانٍ واحد بحيث لولا فعلية أحدهما لما لزم محذور الأمر بالجمع ، فان كان الجزء الأخير للعلة هو الاطلاق ، فلا بدّ من تقييد إطلاق أحدهما المعيّن بحال عصيان الآخر ، لو كان له مُرجّح ، كما لو كان الآخر أهمّ ، فانّ ما ليس له مُرجّح يُقيّد إطلاقه بحال عصيان ماله مُرجّح ، ويبقى إطلاق ماله مُرجّح على حاله ، وحينئذٍ يرتفع محذور الأمر بالجمع ، فانّ المفروض ، انّ ما يلزم منه الجمع حقيقة ، هو إطلاق كل منهما ، فاذا ارتفع إطلاق أحدهما ، يرتفع محذور الجمع برفعه ، ولا نعني بالترتب إلاّ هذا ، وان لم يكن لأحدهما ترجيح على الآخر ، كما اذا لم يكن في البين أهمّ ، كانقاذ الغريقين اللذين ليست لأحدهما جهة ترجيح فيرتفع محذور الالزام بالجمع بينهما ، برفع اليد عن أطلاق كليهما ، بأن يُقيّد إطلاق كل منهما بحال ترك الآخر ، وعليه يكون في البين أمران والزامان ، مشروطان كل منهما بعدم الآخر ، ونتيجة الاشتراط من الطرفين هو تخيّر المكلف عقلاً بين اختيار كل من الأمرين في مقام الامتثال ، والفرق بين الصورتين ان الصورة الاولى

يكون في البين أمر مطلق وأمر مشروط بحال ترك الأهم ، فيكون أحد الأمرين مشروطاً ومترتباً على فرض ترك الأهم ، واما الصورة الأخيرة فان كلاً من الأمرين مُترتّب على ترك كل من الخطابين ، و (الحاصل) انه بناء على كون الموجب للزوم الالزام بالجمع هو الاطلاق ، فالحكمان باقيان في كل من الصورتين غاية الأمر انّ أحدهما مطلق والآخر مشروط في الصورة الاولى ، وأنّ كلاً منهما مشروطٌ في الصورة الثانية ، وبرفع اليد عن الاطلاق في الصورتين يرتفع محذور الجمع من البين ، ولكن بخلاف ما إذا كان الموجب للزوم الجمع فعلية كل من الخطابين ، فانّ لازم ذلك سقوط كل من الخطابين ، وخروجهما عن الفعلية في مورد التزاحم رأساً ، وصيرورة كل منهما شأنياً في هذا المورد ، فيما إذا لم يكن في البين ترجيح لأحد الخطابين ، غاية الأمر انّ العقل بعد العلم بوجود الملاك في كل من الخطابين ، يستكشف خطاباً تخييراً من الشارع ، فالتخيير هنا شرعاً يكون مورده بعد سقوط كل من الخطابين ، وخروجهما عن الفعلية ، فليس في البين حكم أصلاً ، لكن بعد وجود الملاك يحكم العقل بالتخيير أو يستكشف خطاباً آخر آبالنسبة اليهما ، إلاّ انّ الفرق بين التخيير هنا والتخيير الشرعي المصطلح انّ في التخيير الشرعي ، ليس لأحد العدلين ملاك الأمر في صورة اختيار العدل الآخر ، كما في الكفارات ، بخلاف مانحن فيه ، فان لكل من العدلين ملاكا في حال اختيارا لآخر أيضاً وإلاّ فلا فرق بينهما من حيث كون التخيير شرعياً ، لكن بخلاف ماإذا كان الموجب هو الاطلاق ، فان الحكمين لايخرجان إلاّ عن الاطلاق الى الاشتراط ، وإلاّ كانا باقيين على ماهما عليهما ، وان كان لأحد الخطابين ترجيح ، فيسقط خطاب غير الأهم رأساً ، فليس في البين بناءً على هذا المبنى إلاّ خطاب فعليٌّ واحد ، وهو الخطاب المتعلق بالأهم عصاه المكلف أو أطاعه ، وهذا بخلاف ماإذا كان الموجب للجمع هو الاطلاق

فان الخطاب الذي ليس له مُرجّح لا يسقط إلاّ عن الاطلاق الى الاشتراط ، ولازمه انه لو عصى الأهم لصار التكليف بغير الأهمّ فعليّاً ، وهذا بخلاف الأول فان الخطاب المتعلق بغير الأهم ساقط بالمرة ، عصى المكلف الأهم أو لم يعص والحاصل . انه بناءً على كون الموجب للجمع هو الفعلية ، فلا مجال للترتب أصلا ولا بد من سقوط الخطابين من الطرفين لولا الترجيح في البين ، وإلاّ فمن طرف واحد ، واما بناءً على كون الموجب للجمع هو الاطلاق فهو مورد الترتب وعليه يقع النزاع في انه بهذا التقييد ، هل يرتفع محذور لزوم الأمر بالجمع أولا ، فالمنكر إمّا أن يدّعي انّ الموجب للامر بالجمع هو فعلية الأمرين ، سواءً كانا مطلقين أم مشروطين ، فانه بعد حصول شرطهما يكونان فعليين ، فلو كانت فعلية كل منهما مشروطة بعصيان الآخر ، فاذا لم يأت بكليهما يصير كل منهما فعليّاً ، ويلزم المحذور ، وهذا هو الذي يظهر من غالب المنكرين ، كما ان ماتقل عن الشيخ رحمه الله في تقريراته في وجه عدم معقولية الترتب هو امتناع توجه الخطابين الفعليين في زمان واحد بالنسبة الى مكلف واحد ، وعبارته المذكورة في الرسائل التي أشرنا اليها في قوله : (انّا لا نعقل) قابلة لحملها على هذا المعنى . واما أن يدّعي بأنّ الموجب للزوم الأمر بالجمع هو إطلاق الخطابين ، لكن يدّعي انّ بالترتب لا يرتفع هذا المحذور بعد أن كان الزمان الواحد ظرفاً لامتثالهما وشرطاً لوجوبهما كما هو المفروض ، إلا على القول بالشرط المتأخر ، بأن يكون العصيان بوجوده المتأخر شرطاً لغير الأهم ، إلاّ على القول بالواجب المعلّق و (فيه) مضافاً الى انه على القول بالواجب المعلق لا يرتفع به إشكال لزوم توجه أمرين عرضيين الى مكلف واحد في زمان واحد ، . أنّ إنكار الشرط المتأخر والواجب المعلّق إنكار للترتب ، وبعبارة اخرى بعدما كان الموجب للجمع هو الاطلاق ينحصر وجه المنع بأنّ في زمان واحد لا يعقل أن يتوجه أمران الى مكلف

واحد ، إلاّ على القول بالشرط المتأخر ، فيلزم ابتناء قاعدة الترتب على الشرط المتأخر ، فانكاره وامتناعه ملازم لانكار الترتب وامتناعه ، وهذا هو الذي يظهر من تقريرات بحث بعض أعاظم المحققين من مشايخنا أدام الله بقاه ، وذيل كلام الشيخ قدس سرّه في الرسائل كما أشرنا اليه مشعر بذلك ، حيث يقول : (وإنما يُعقل ذلك فيما اذا حدث التكليف الثاني ، بعد تحقق معصية التكليف الأول ، وشبّهه رحمه الله ، بمن عصى بترك الصلوة مع الطهارة المائية ، فتشبيهه صريح بأنّ وجه الامتناع هو عدم تحمّل الزمان الواحد لتوجّه الخطابين الى المكلف ، وحيث انه رحمه الله منكر للشرط المتأخر ، فلا بد له من القول بامتناع الترتب ، ولا يخفى انّه بناءً على كون الموجب لازوم الأمر بالجمع هو فعلية الخطابين ، كما حكي عن الشيخ قدس سرّه في تقريراته ، فيقع التناقض بين ما نُقل عنه في تقريراته ، من كلامه في هذا المقام ، بناءً على انّ وجه الامتناع ، هو عدم معقولية اجتماع الخطابين الفعليين ، وكان تشبيهه بعصيان الأمر بالصلوة بالطهارة المائية إنما هو لاجل بيان وجه عدم معقولية اجتماع الخطابين الفعليين لاوجه عدم تحمّل الزمان الواحد ، وبين كلامه في مسألة التعادل والتراجيح عند تنقيحه ماهو الاصل في المتعارضين ، فانه يبني على التخيير في المتزاحمين المتساويين ، بانياً على سقوط الاطلاقين من الجانبين ، مُقيّداً كل منهما بعدم الآخر ، وبعبارة اخرى قوله بالتخيير بين الاخذ بكل من الخبرين ، على القول بالسببية ، مبنيٌّ على أن نتيجة اشتراط الامر بكل منهما على القدرة عليه كما في اشتراط جميع الواجبات بها ، هو تقييد إطلاق كل منهما بترك الآخر ، فكل من الخبرين واجب العمل في صورة ترك الآخر ، وجايز الترك في صورة الاخذ بالآخر ، وان كان ملاك وجوب العمل به موجوداً فيه ، لكنّه لمّا لم يقدر عليه في صورة الاخذ باحدهما ، فلا بد أن يكون جايز الترك ، لاشتراط

وجوبه بالقدرة ، وقد عرفت ان المراد بالترتب المبحوث عنه هو هـذا ، فهو رحمه الله يقول بالترتب في الخبرين المتزاحمين ، فقوله فيهما هنا ، مع تصريحه بعدم المعقولية هناك تناقض ظاهر ، نعم يدفع التناقض من كلاميه ؛ لو كان المراد من كلاميه هو معقولية الترتب من جهة وحدة الزمان كما أشرنا اليه ولا يخفى ان الانصاف انه لاتناقض بين كلاميه ، حيث انّ مايظهر منه في آخر البراءة ايراداً على الشيخ الكبير قدس سرّه لاربط له بالترتب المبحوث عنه ، فانّ الحكم بفعلية الحكمين في الجهر والاخفات غير ممكن ، فمنشأ التضاد هوفعلية الحكمين ، لا إطلاق الخطابين والترتب المبحوث عنه ، إنما يكون فيما اذا كان منشأالتضاد إطلاق الخطابين لافعليتهما ، نعم كلامه في أول التعادل والتراجيح يطابق العنوان المبحوث عنـه هنا كما لايخفى ، و (ادّعاء) الفرق بين المقامين بانّ الترتب المبحوث عنه الذي يدّعي عدم معقوليته ، هو ترتب الامر الواحد على ترك الامر بالاهم ، ولازمه انه لو ترك الاهمّ كان معاقباً ولو أتى بالمهم ويكون له عقابان لو تركهما معاً ، والترتب القائل به هو ترتب كل من الامرين على عصيان الامر الآخر ، ولازمه عدم العقاب رأساً لو أتى بأحدهما ، وعمل بأحد الخبرين ، وعقاب واحد لو تركهما معاً ، (ليس بفارق) فان تعدّد العقاب وعدمه لايوجب رفع الاستحالة لو كان محالاً ، ولا ثبوت الاستحالة لو لم يكن كذلك ، مضافاً الى ان لازم الترتب القول بتعدد العقاب في كلا المقامين في صورة تركهما معاً ، نعم الفرق بينهما ، انه لو أتى بأحدهما وعمل بأحد الخبرين لم يكن له عقاب أصلاً ، بخلاف مانحن فيه فانه لو عصى الاهم يعاقب مطلقاً أتى بالمهم أو لم يأت به ، وهذا لايوجب الفرق أصلاً ، حيث انه لو كان الموجب للزوم الأمر بالجمع هـــو فعلية الخطابين ، ففعليـة الخطابين في زمان واحـد في رتبة واحدة ، مع عدم القدرة عليهما أظهرمن الشمس ، من غير

فرق بين باب دون باب ، وكيف كان حيث ان الموجب هو إطلاق كل من الخطابين ، فانه لولا الاطلاق لما استكشفت فعليتهما ، فالفعلية تستكشف من إطلاق الخطابين فلا بد أن يكون الموجب للجمع هو الاطلاق ، حيث انّ المانع من الفعلية ليس إلاّ لزوم الامر بالجمع ؛ وليس منشأوه إلاّ إطلاق الخطابين لانفس فعليتهما ، فلا بد أن تُرفع اليد عن الاطلاق ، فاذا ارتفع الاطلاق من الطرفين ، فيما إذا لم يكن أهمّ في البين يُقيّد كل منهما بترك الآخر ، أو من طرف واحد فيما اذا كان في البين أهمّ ، بتقييد غير الاهم بترك الاهم ، فيرتفع موجب لزوم الامر بالجمع ، فيرتفع محذور الترتب كما لايخفى .

المقدمة الثانية

ان شرايط الاحكام والتكاليف المُعبّر عنها بالشرايط تارة ، وبالاسباب اخرى ، تكون نظير الوسايط في العروض لا الوسايط في الثبوت ؛ وبعبارة اخرى هي محمولة على معنوناتها بما معنونة ، لاعلى ذات المعنون ، فهي نظير المحمولات بالضميمة لاخارج المحمول ؛ ولا المحمولات الذاتية ، وكونها وسائط في الثبوت موقوف على أحدأمرين (الاول) كون المجعول ، هو سببية الاسباب وشرطية الشرايط ؛ لا الاحكام بانشاآتها ، (الثاني) كون شرايط الاحكام وأسبابها من قبيل دواعي الجعل ، المعبّر عنها بالعلل الغائية ، كملاكات الاحكام ومصالحها ومفاسدها ، وحيث ان كلاً من الامرين ممتنع ثبوتاً وغير واقع إثباتاً فلا بد أن تكون الشرايط والاسباب عناوين موضوعاتها الخارجية ، بمعنى أن تكون الشرايط والاسباب المجعولة للتكاليف مأخوذة في موضوعات الاحكام على نحو القضية الحقيقية ، كما يأتي توضيحه ان شاء الله تعالى ، وتفصيل هذا الاجمال على الوجه اللايق بالمقال ، ان أهل المعقول قسّموا الواسطة الى الواسطة

في الثبوت ، والواسطة في الاثبات ، والواسطة في العروض ، (اما الواسطة في الاثبات) فهي خارجة عن محل الكلام ، لان المراد بها هي ما كانت واسطة في العلم بالمطلوب ، كالاقيسة في الاشكال الاربعة ، وكالادلة الآتيـــة المستدل بها ، و (اما الواسطة في الثبوت) فالمراد بها هي الجهة المقتضية لاتصاف شيءٍ بوصفٍ وعرضٍ ، كعلل لحوق الفصول بالاجناس ، وكعلل الاحكام المؤثرة في الجعل ، ومداره على كون الواسطة مباينة لذلك الشيء في الصدق والوجود معاً ، كالنار المؤثرة في عروض الحرارة على الماء ، و (اما الواسطة في العروض) فهي عبارة عما كانت واسطة في حمل شيءٍ على شيءٍ ، وبعبارة اخرى المحمول الذي كان واسطة في حمل شيءٍ على موضوع بما هو محمول لذلك الشيء ، كالتعجب الذي هو الواسطة في حمل الضاحك على الانسان بما هو متعجب وعلى هذا فالمعيار هو كون الواسطة فيـه متحدة وجوداً مع الموضوع ، نظير المحمولات بالضميمة ، فانه لولا ضمّ مبادئها الى الموضوع ، وحملها بتوسطذيها على موضوعاتها لما تحقق ولما وجد ذاك العرض والوصف ، فلولا ضمّ الضحك الى الذات والسواد اليها ، لما حمل الاسود والضاحك على الذات ، فالذات بواسطة قيام المبدئين بها يحمل عليها الضاحك والاسود ، وتفصيل الكلام في هذه الاقسام ، وبيان النسبة بينها موكول الى محله ، اذا عرفت هذا فنقول: ان الفرق بين كون شرايط التكاليف من قبيل الدواعي للاحكام ، وبين كونها موضوعاتاً لهـا ، هو الفرق بين الواسطة في الثبوت والواسطة في العروض ، ولازم القول بمجعولية السببية أيضاً كونها واسطة في الثبوت ؛ فانه بناءً عليه يكون الموضوع للاحكام ذوات المكلفين ، والاسباب والشرايط علة لترتب الاحكام عليها ، فالقول بكونها نظير دواعي الاحكام وعلل الجعل ، أو القول بكون السببية مجعولة ، مبنيٌ على كونها واسطة في الثبوت ، وكونها من هذا

القبيل محال ، فالقول بكل من الامرين محال ، امّا وجه استحالة جعل السببية فلوجهين ، (الاول) ان المراد بجعل السببية كون المجعول هو حيث تأثير شروط الاحكام وأسبابها في تحققها ووجودها ، بأن لم يكن المجعول إلاّ هذا ، ولازمه كون آحاد الاحكام والتكاليف ، لازمة آحاد وجودات موضوعاتها الخارجية كلزوم الحرارة للنار ، فالمجعول حينئذٍ أمرٌ واحـد ، وهو سببية الاسباب والشرايط للتكاليف والاحكام ، وحيث انه لابد في تأثير شيءٍ في شيءٍ من السنخية الذاتيـة ، وإلاّ لاثّر كل شيءٍ في كل شيءٍ ، فمرجع جعل السببية الى جعل السنخية بين الشرايط والاحكام ، وهو غير معقول بالجعل التكويني في الاشياء ، إلاّ بقلب ماهية الشيء عما هو عليه ، ضرورة ان جعل السنخية بين الماء والحرارة ، والنار والرطوبة ، غير معقول ، إلاّ بجعل الماء ناراً والنار ماءً ، وحيث ان قلب الماهية محالٌ ، فجعل الماء مؤثراً في الحرارة محال تكويناً فضلاً عن التشريع ، فان الارادة التشريعية الراجعة الى مجرد طلب شيءٍ وإرادته من المكلف ، الراجع الى الحب والبغض بالنسبة الى الاشياء ، لايعقل أن يوجدها تأثير تكوينيٌّ في الشرايط ، حتى تكون الشرايط بوجوداتها التكوينية العينية مؤثرة في التكاليف والاحكام ، (الثاني) المفروض ان التكاليف والافعال إرادات تشريعية اختيارية ، صادرة عن الشارع ، متعلقة بموضوعاتها ومتعلقاتها ولا يعقل أن تكون إرادة الشارع متولدة من الامور الخارجية ، وإلاّ يلزم الخلف ، ويلزم مجبورية الشارع في الجعل ، لو كانت هي سبباً وعلة تامة لجعلها وهو خلف ومحال ، مضافاً الى انه يلزم بناءً على كون السببية مجعولة ، كون الرسل والمبلّغين مخبرين في مقام التبليغ عن سببية الاسباب ، بأن الشيء الفلاني سبب للتكليف الكذائي ، أو شرط له وهو بعيد جداً .

وأما الثاني : ان المراد بكون الشرايط من قبيل علل الاحكام ، وانّها

بوجوداتها العلمية مؤثرات في جعلها ، كسائر مصالح الأحكام ومفاسدها ، فانها بوجوداتها العلمية مؤثرات في الجعل والتشريع ، وان كان ترتبها على ذيها متأخراً عن وجودات ذيها ، أو مقارناً لها ، وكذا الشرايط تكون بوجوداتها العلمية مؤثرة في الجعل ، وان كانت بوجوداتها الخارجية مقارنة أو متأخرة أو متقدمة حيث ان الشرط هو وجوده العلمي واللحاظي ، لا وجوده الخارجي ، لأن المؤثر في الجعل الذي هو فعل اختياري للشارع ، هو لحاظه وعلمه به ، فلو علم الشارع بتحقق الشرط في الخارج ، فلا مانع من ترتب حكمه على موضوعه ، مقارناً لوجوده الخارجي للشرط أو سابقاً أو لاحقاً ، فان المفروض ان المؤثر هو وجوده العلمي ولحاظه ، فبعد العلم بتحققه يجعل الحكم ولا مانع منه ، وقد تقصى شيخنا الأعظم (١) قدس الله روحه عن إشكال شرط المتأخر بما قررناه ، وكيف كان فلو كانت الشرايط للتكاليف والوضعيات هي وجوداتها العلميـــة واللحاظية ، فالموضوع للحكم هو ذات المكلف ، والملكية مثلا هو نفس العقد ، والعلم بتحقق الشرايط لها العامة منها والخاصة من الوضع والتكليف واسطة وجهة مقتضية لجعل الأحكام على موضوعاتها ، ولكن الجواب عنه ، اما أولاً فبأنه يلزم على هذا كون الرسل والمبلغين مخيرين عن جعل متأخر عند وجود موضوع الأحكام ، لأنه بناء على ذلك يكون الموضوع في التكاليف هو ذوات المكلفين وفي الوضعيات هو ذوات الأسباب ، فكل مكلف بشخصه وكل عقد بخصوصه يكون موضوعاً للحكم ، وبلوغه وعقله وقدرته وإجازته واسطة وعلة لثبوت الوجوب والصحة ، ولا يعقل جعل الحكم للشخص بوجوده الخارجي ، إلاّ بعد وجوده وتحققه ، فاذا كان كذلك يلزم أن يكون المبلغون مخيرين أن كل مكلف يوجد يجعل له الحكم عند وجوده ، وبالجملة يلزم بناء على كون الشرايط

(١) هو المغفور له المحقق الخراساني .

من قبيل الدواعي كون آحاد الأحكام مجعولة لآحاد المكلفين بوجوداتهم العينية ، لأنه لا يعقل الجعل السابق على الوجود ، إلاّ بأن يجعل الحكم الكلي لكلي المكلفين ، امّا بنحو القضية الطبيعية ، وهو فيما نحن فيه غير معقول بالضرورة ، لأنّ الأحكام انما تتعلق بوجوداتها الخارجية ، لا بالطبيعة بما هي متصورة ، وبما هي في الذهن ، فان الطبيعة الذهنية لا يعقل أن تكون مكلفة ، وامّا بنحو القضية الحقيقية التي هي عبارة عن ترتب الحكم على أفراد الطبيعة محققة ومقدّرة بأن يكون لحاظ طبيعة الموضوع لحاظاً آليّاً مرآتياً إلى أفرادها الخارجية محققة ومقدرة ، وهذا لا يعقل ، وامّا أن تؤخذ الشرايط عناوين للموضوعات ومرائي لها فهو وان كان صحيحاً إلاّ انه لا يعقل إلاّ على نحو القضية الحقيقية ، وبناءً عليه لا بد أن تكون الشرايط عناوين للموضوعات ووسائط في العروض ، لما قرّر في محله من انّ الشرط ليس إلاّ عبارة عن فرض وجود الموضوع وتقديره ، فلابد أن يكون كل شرط لكل حكم عنواناً للموضوع ، كما انه لا بد وأن يكون الموضوع في القضايا الحقيقية بأسرها راجعاً إلى شرطية عنوان الموضوع ، بمعنى كونه مفروضاً وجوده ، مقدّراً تحققه ، ولو فرض كونها من قبيل الدواعي ، فلابد وأن تكون القضايا المركبة من الأحكام الشرعية وموضوعاتها خارجية ، والقضية الخارجية ليست إلاّ عبارة عن كون الحكم مرتباً على الوجودات الخارجية ، ولازم ذلك كون الجعل الخارجي عند وجود موضوعه في الخارج ، فيلزم أن يكون الرُسل مخبرين عن الجعل اللاحق لا السابق ، وهذا وان كان معقولاً في نفسه ، إلاّ انّه خلاف الوجدان والبداهة ، فان الضرورة قاضية بأن الرُسل مخبرين عن الجعل السابق الأزلي ، أو منشئين للاحكام بأنفسهم ، فانهم صلوات الله عليهم مهابط الوحي ومعادنه ، يأخذون الأحكام عن المبادي العالية بواسطة اتصال نفوسهم الزاكية بتلك المبادي ، ويخبرون عن تلك الأحكام الثابتة في

المبادئ العالية ، أو تلهم نفوسهم بلا واسطة بالاحكام ، فينشأونها للمكلفين ، لانهم يخبرون عن ان الله تبارك وتعالى جعلاً بعد وجود المكلفين ، على انه يلزم بناءً عليه كون المكلف بوجوده العلمي مكلفاً ، لا بوجوده العيني وهو ظاهر الفساد والاستحالة ، لأنه لو كانت الشرايط بوجوداتها العلمية مؤثرة بالجعل ، للزم أن تكون الأشخاص بوجوداتها العلمية أيضاً موضوعات لها لأن جعل الحكم بلا موضوع محال ، ولازمه أن يكون المكلفون بوجوداتهم العلمية متعلقات للاحكام فتأمل

واما ثانياً فلا يعقل الجعل السابق بعد تعلق العلم الأزلي بملاكاتها ، فان مقتضى العلم بملاكاتها هو جعلها في الأزل ، والمراد بهذا العلم ليس هو العلم الذي كان عين الذات ، حتى يشكل بأنه يلزم بناءً عليه قدم الأحكام زماناً ، بل المراد به هو العلم المساوق للارادة التي هي عبارة عن التشريع والجعل والايجاد كما قرر في محله ، ولو لم يجعل الأحكام مع العلم بملاكاتها للزم تخلف المعلول عن علته ، لأن العلم بها واسطة في الثبوت والجعل كما قلنا ، فظهرت استحالة كون شرايط التكاليف من قبيل دواعي الأحكام وعللها ، كما انه لابدّ وأن يكون للاحكام جعل سابق ، ولا يمكن ذلك إلاّ بكون الشرايط مأخوذة في عالم الجعل موضوعات للاحكام ، بمعنى ان الشارع لاحظ آحاد وجودات المكلفين بعناوين هذه الشرايط ، من البلوغ والعقل ، وأنشأ الاحكام بهذه العناوين المنطبقة معها في ظرف وجودها ، وهذا هو معنى التقدير والفرض الذي كانت القضايا الحقيقية متضمنة له ، فانه بعد فرض وجودها وتحققها في عالم الجعل بمرآتية هذه العناوين لمصاديقها المحققة والمقدرة ينشأ لها الاحكام ، ولازم ذلك تعدد المنشأ بعدد آحاد الوجودات الخارجية المنطبقة مع هذه العناوين ، ولو كان الانشاء واحداً حال الجعل ، حيث انه ينحل بعدد آحاد المكلفين بانشاءآت متعددة ، ومنشآت متعددة ، كما في جميع القضايا الحقيقية ، وما لم يتحقق مصداق لهذه العناوين

المأخوذة في عالم الجعل في الخارج ، لكانت تلك الاحكام شأنية ، بمعنى انها في قوّة أن تصير فعلية ، فاذا تحققت ووجدت مصاديقها في عالم الخارج تصير فعلية بمجرد تحققها ، ففعلية الاحكام وخروجها عن الشأنية مساوقة لفعلية وجود شرايطها ، وترتبها عليها نظير ترتب المعلول على العلة ، وان لم يكن كذلك فيما نحن فيه ، ولا يعقل أن يكون كذلك ، لكن نتيجة السببية موجودة ، وهي كونها مقارنة لها ، ومن هنا تخيّل جعل سببيتها لها ، وبناءً على هذا يكون ذات المكلف مثل الهيولي لهذه العناوين ، لا انه موضوع لها ، بل الذات بما هي معنونة بتلك العناوين كانت موضوعاً لها ، بحيث لو أمكن وجود تلك الشرايط بنفسها بلا موضوع ، لكانت هي تمام الموضوع لها ، فتكون الشرايط واسطة في العروض بالنسبة إلى ذوات المكلفين ، لا واسطة في الثبوت ، فاذا كانت واسطة في العروض ، يدور حدوث الاحكام وبقاؤها مدار تحقق هذه الشرايط وبقائها ، فبمجرد تحققها يصير الحكم فعلياً ، وفعلية الاحكام تابعة لكيفية جعلها وانشاء آتها ، فكما انّ كل عنوان أخذ موضوعاً في عالم الانشاء ، كان مدار فعلية الحكم بتحققه ، كذلك بأي كيفية أخذ شرطاً وموضوعاً له ، كانت فعليته تابعة لتحقق تلك الكيفية ، فان أخذ تحققه المساوق لوجوده ، فالحكم يصير فعلياً عند تحققه المساوق لوجوده المقارن معه ، وان أخذ بوجوده الانقضائي ، ففعليته تابعة لتحقق وجوده الانقضائي ، ولو أخذ وجوده المقارن شرطاً لفعليته ، فلا يعقل أن تتخلف فعليته عنه ، وإلاّ يلزم الخلف ، ومن هنا ظهر بطلان الشرط المتأخر مطلقاً ، كما انه ظهر مما ذكرنا فساد تصوير الشرط المتأخر بكون الشرط هو وجوده العلمي واللحاظي ، وهذا الخلط انما نشأ من قياس الشرايط بعلل الاحكام وقد عرفت بطلانه وانّ الفرق بينهما ظاهر واضح ؛ فما ذكرنا ظهر انّ شرائط التكاليف راجعة الى موضوعاتها ، ولا بدّ أن يكون كذلك بناء على الجعل السابق

فانه لايصح إلاّ على نحو القضية الحقيقية كما ظهر ؛ وبناءً على هذا فموضوع التكاليف المطلقة عبارة عما كان معنوناً بعنوان الشرايط العامة ، وموضوع التكليف المشروطة عبارة عما كان معنوناً بالعنوان الخاص الذي جعل شرط له زائد على الشرايط العامـــة ، كالعاقل البالغ القادر المستطيع من غير فرق بين المطلق والمشروط ، في غير هذه الجهة التي كان فيها موضوع الواجب المشروط معنوناً بعنوان خاص زائداً على عناوين الشرايط العامة ، فحينئذ كما أنّ الواجب المطلق مالم يتحقق موضوعه في الخارج ؛ يكون وجوبه شأنياً ، وبعد تحققه يصير فعلياً ، كذلك الواجب المشروط مالم يتحقق شرطه في الخارج ، الراجع الى عدم تحقق موضوعه ، يكون وجوبه شأنياً محضاً ، وبعد تحققه يصير فعلياً ، ويكون ثابتاً مادام موضوعه باقياً ، فيما لو كان الشرط شرطاً له حدوثاً وبقاءً ، ولو أخذ شرطاً له حدوثاً لابقاءً ، فما لم يتحقق ويحدث الشرط في الخارج لايعقل أن يصير الحكم فعلياً ، وبعد حدوثه يكون فعلياً على المكلف وإن ارتفع الشرط ، ومن هنا ظهر انّ ماالشهير في الالسنة ، من انه بعد تحقق شرط الحكم ينقلب الحكم المشروط الى المطلق ؛ من الاغلاط المشهورة ، فانه لايعقل ذلك بعد ما عرفت انّ رجوع الشرايط الى الموضوع ، والموضوع بما هو معنون بعناوينه موضوع لامطلقاً ، وبعبارة اخرى ، بعدما عرفت ان شرايط التكاليف تكون وسائط في العروض لافي الثبوت ، فلا يعقل أن ينقلب المشروط مطلقاً ، كما لايعقل أن تنقلب الواسطة في العروض واسطة في الثبوت ونتيجة هذه المقدمة ودخلها في مسألة الترتب ، انّ الامر بالمهم بعد ما كان مشروطاً بعصيان الاهم ؛ فاذا كان العصيان عنواناً لموضوع المهم ، وكان واسطة في العروض ، فما لم يتحقق العصيان ، ولم يكن المكلف معنوناً بعنوان العاصي لايعقل فعلية الامر المتعلق بالمهم ، وحيث كان المكلف بما هو عاص موضوعاً له

فالموضوع بما هو معنون بهذا العنوان مغاير لموضوع الامر المتعلق بالاهم ، الذي كان موضوعه هو المكلف العاقل البالغ القادر ، وبعدما ثبت انه لا يعقل أن يكون المكلف بما هو معنون بعنوان العاصي موضوعاً للامر بالاهم يثبت تغاير موضوعهما عنواناً ، وتأخر المهم عن الاهم حكماً في موضوعه بما هو معنون بعنوان العاصي رتبة تأخر الحكم عن موضوعه ، وتقدم الاهم عليه رتبة في الحكم تقدم الموضوع على حكمه ، وحاصله ان الموضوع وإن كان واحداً وجوداً ؛ لكنه بما هو معنون بعنوان العاصي مترتب على الامر بالاهم ، وحيث ان المشروط لا ينقلب إلى المطلق بتحقق شرطه فكل من الاهم والمهم ، وان كانا موجودين في زمان واحد وموضوع واحد ، لكن حيث كان عنوان الموضوع للمهم مترتباً على موضوع الاهم بعنوانه وحكمه ، فلا يجتمعان في مرتبة واحدة ، كما سيأتي ان شاء الله تعالى :

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

المقدمة الثالثة

ان اشتراط الواجب بوجود شيء ، تارة يكون مشروطاً بوجوده الانقضائي المساوق للزمان الماضي على نحو يكون الشرط هو وجود ذلك الشيء المتحقق بعد تحققه المساوق للزمان الماضي ، الذي جعلوه قبالة التلبس في مسئلة المشتق ، كما في وجوب القصاص ، ووجوب الدية ، المترتب على سببها التوقف على تحققه المساوق لانقضائه ، ضرورة ان موت المقتول بعد وجوده ، المساوق لازهاق الروح ، المساوق لانقضائه ومضيه ، لا حال تحققه وحال زهوقه ، ومن هذا الباب غالب الاحكام الوضعية من الحنابة والملكية والزوجية ، المترتبة على وجود أسبابها وتحققها المساوق لمضيها وانقضائها ؛ ضرورة ان الملكية إنما تتحقق في باب الارث بزهوق الروح بحيث كان آن حدوثها متصلاً باخر آن

خروج الروح ، وهكذا في باب البيع والهبة ، وهذا ظاهر لا إشكال فيه ، وتارة يكون مشروطاً بوجود شيء ، بلحاظ حال تلبسه بالوجود والتحقق ، مثل الأحكام المترتبة على حال زهوق الروح وحال العقد وحال تلبس المكلف بالطهارة والنجاسة والجنابة ، ومن هذا الباب اشتراط الواجب بالزمان في الواجبات المُضيّقة والموسّعة ، فان نفس حلول الزمان وحال حدوثه وبقائه شرط للواجب أو الوجوب ، كطلوع الفجر الذي جعل شرطاً لوجوب الصلوة أو الصوم الواجبين على المكلف حال حلوله وتحققه المساوق لحال التلبس في باب المشتق ، فالزمان يكون شرطاً للوجوب والتلبس بالواجب بلحاظ حال حلوله وتحققه المساوق لحال التلبس في باب المشتق ، وهذا أيضاً ممكن عقلاً بل واقع عقلاً وعرفاً وعادة ، ضرورة وجوب التلبس بالصوم في آن طلوع الفجر الذي هو شرط لوجوبه أيضاً ، وكذا آن أول الزوال ، فانه شرط لوجوب الصلوة كما انه شرط لوجودها ولذا عرفوا الواجب المُضيّق بما كان الزمان المعتبر فيه بمقدار أداء الواجب على وجه كانت سعة الزمان من أول حدوثه الى آخر انقضائه بمقدار أداء الواجب وامتثاله فيه ، وبالجملة اشتراط الحكم التكليفي أو الوضعي ، وكذا الواجب بوجود شيء بلحاظ حال انقضائه المساوق لمضيّه ، أو بلحاظ حال تحققه المساوق لحال التلبس ، مما لا اشكال في امكانه ووقوعه في الواجبات المضيّقة وبناءً عليه يكون حال تحقق الشرط هو آن فعلية الوجوب المعلّق عليه ، مقارناً لحال التلبس بالواجب وامتثاله ، ضرورة انّ آن أول طلوع الفجر هو آن فعلية وجوب الصوم المشروط به الذي هو آن التلبس بالامساك ، فيكون فعلية الوجوب وتحقق شرطه وامتثال الواجب في آن واحد حكمي ، بحيث لولا التلبس بالصوم في آن تحقق الفجر وحلوله ، لكان عاصياً يجب عليه القضاء والكفارة لو كان عدم التلبس به عن عمد واختيار ، وقد يدعى امتناع تحقق تلك الامور الثلاثة

في آن واحد ، اما بدعوى ان المشروط مترتب على شرطه ، كما ان فعلية الوجوب مترتبة على فعلية شرطه ، فاذا لم يتحقق الشرط لا يمكن أن يصير الوجوب فعليا فلابد من تحقق الشرط أولا ثم تحقق فعليته ثانيا ثم الانبعاث عنه ثالثا ، فانها امور مترتبة كل منها على الاخرى ، فلا بد من الانبعاث عن البعث من تحقق الامر أولا ، حتى يصير ذلك الامر داعيا ومحركا لارادة المكلف ، فان نسبة البعث إلى الانبعاث ، هي نسبة الانفعال إلى الفعل والانكسار إلى الكسر ، فلابد من تحقق البعث أولا حتى يتحقق الانبعاث عنه ، فالانبعاث مترتب على البعث المترتب على تحقق شرطه ، ولا يمكن أن تتحقق الامور الثلاثة وأعني بها شرط الوجوب وفعليته وامتثاله في آن واحد فاذا امتنع ذلك فلابد أن يقدر الطلب والامر آنا ما قبل حلول الزمان وتحققه ، وحينئذ اما ان يلزم طلب المحال ، واما ان يلزم طلب الحاصل وكلاهما ممتنعان ، بتقريب ان المكلف لا يخلو حاله حال تحقق الشرط وحلول الزمان اما أن يكون متلبسا بالواجب في ذلك الآن فيلزم طلب الحاصل أو غير متلبس به فيلزم طلب المحال ، وكلاهما ممتنعان فتحقق الامور الثلاثة من تحقق شرط الوجوب وفعليته والتلبس بالواجب في ذلك ممتنع ، فعلى هذا لابد من تقدير الطلب آنا ما قبل تحقق شرط الوجوب ، هذا تمام الكلام والاشكال في كلي الواجبات المضيقة ، وحيث ان مثبت الترتب يدعي أن كلا من الأهم والمهم إنما يكون واجبا في زمان واحد ، على وجه تكون فعلية وجوب المهم وحصول شرطه وهو عصيان الأهم والتلبس بامتثال المهم في زمان واحد ، مثلا لو فرضنا وقوع غرق العالم وغير العالم دفعة واحدة في آن واحد ، فان حصول شرط المهم وهو غرق العالم وفعلية وجوبه وإنقاذه في زمان واحد ، هو آن تحقق الغرق وخلو نفس هذا الآن عن انقاذ العالم الذي هو آن عصيان الأمر به المترتب على الأمر بالأهم ، وحصول شرط وجوب المهم

وفعليته وانقاذه يكون في هذا الآن ، فعلى هذا يكون شرط كل من الواجبين وفعلية كل من الوجوبين والتلبس بامتثالهما في آن واحد حكمي ، فيورد عليه تارة بعدم معقولية هذا فلا بد من أن يُقدّر الأمر بالأهم آناً ما قبل تحقق العصيان ، وعليه يلزم على القائل بالترتب أن يلتزم بالواجب التعليقي أو الشرط المتأخر أو بكليهما ، نظراً إلى أنّ وجوب المهم فعلي قبل آن العصيان ، والواجب استقبالي وهو امتثال المهم في ذلك الآن الخالي عن وجود الأهم ، فعلى هذا لابد أن يلتزم بالواجب التعليقي ، كما ان بلحاظ كون الشرط هو عصيان المتأخر فيلزمه الالتزام بالشرط المتأخر ، ومن لا يلتزم بهما ، لا يمكن أن يصحح الترتب ولكن يرد عليه اما (أولاً) ان القائل بالترتب قائل بالواجبين المضيقين بالمعنى المصطلح ، فيكون كل من الواجبين المترتبين من صغريات الواجب المضيق ، فيكون الاشكال المذكور وارداً على الواجبات المضيقة ، ولا اختصاص له بخصوص الترتب ، واما (ثانياً) ان الاشكال المذكور من الالتزام بأحد الأمرين أو بكليهما انما يتوجه ويرد على القائل بالتقدير ، واما من لم يقل به فلا يتوجه الاشكال عليه أصلا ، وقد بيّنا امكان جعل الشيء شرطاً للحكم بلحاظ حال التحقق والتلبس ، المقابل لحال الانقضاء ، بل وقوعه ثابت في الصوم ولزوم الامساك في أول آن طلوع الفجر الذي هو آن فعلية الوجوب ، وتحقق شرطه ضروري ، واما ماذكرت من انه غير معقول لالزوم أحد الأمرين فهو فاسدٌ جداً اما (أولا) فبان الترتب بين الشرط والمشروط لا يقتضي عدا سبق الشرط على المشروط طبعاً لا زماناً ، نظير ترتب المعلول التكويني على علته التكوينية ، فان السبق في العلة يكون طبعياً لا زمانياً ، ولذا يتحقق كلاهما في آن واحد ، وإلا يلزم تخلف المعلول عن علته ، مع فصل زمان بينهما ، وهذا بديهي البطلان بعد ما اثبتنا ، من ان حال فعلية الأحكام المشروطة عند فعلية

شروطها ، حال العلل والمعلولات ، ولذا توهم جعل السببية والمسببية ، واما الانبعاث عن البعث فهو أيضاً كذلك ، يكون ترتبه على البعث ترتباً طبعياً لا زمانياً ، فان تأثير الأمر في ارادة المكلف ، وتأثير الارادة في تحريك العضلات لايجاد المأمور به ، ليس تأثيراً خارجياً زمانياً بل تأثيراً واقعياً ؛ كتأثير العلل في معلولاتها ، وترتب كل منهما على الآخر ليس ترتباً زمانياً بل ترتباً طبعياً ؛ (نعم) يتوقف تأثير الأمر في الارادة على العلم بالأمر بحيث لولاه لما أمكن أن تحصل في النفس ارادة ، ولذا وجب تحصيل العلم بالأحكام الشرعية على كل مكلف ، وتحصيل العلم بالواجبات المضيقة قبل دخول أوقاتها فيما اذا علم المكلف بتوجه ذلك التكليف المضيق عليه ، وعلم بعدم تمكنه من تحصيل العلم به بعد دخول وقته ، بحيث لو لم يحصل العلم وترك ذلك الواجب منه وكان تركه مستنداً الى جهله الناشيء عن تقصيره في التعلم كان معاقباً ، وليس مثل هذا الجهل عذراً عند العقل كما بيّناه في مقامه ؛ فما يتوقف على الزمان السابق هو تحصيل العلم بالخطابات قبل دخول أوقات مثل هذه الواجبات المضيقة لا تأثيرها في ارادة المكلف وانبعاث المكلف عنه ، والخلط بين توقف الانبعاث على العلم السابق على حضور زمان البعث بالنسبة الى من لا يتمكن من تحصيل العلم به عند حلول وقته ، وبين توقف الانبعاث على البعث ، صار موجباً لتوهم ترتب الانبعاث على البعث الموجود في الزمان السابق ، وإلا فظاهر ان الانبعاث عن البعث الذي علم به المكلف ، اما بعلم سابق ، واما بعلم حاصل له آنا ما قبل حلول الزمان ؛ غير متوقف على تخلل زمان أو آن بينهما ، ضرورة انه مع العلم بالخطاب حال حصول الشرط وفعلية الوجوب ، وتأثيرها في ارادة المكلف ، وتأثير الارادة في حركة العضلات لا مجال للاشكال في امكانه ووقوعه ؛ بل الانبعاث دائماً يكون من البعث المقارن ، لا البعث السابق ؛

ضرورة ان البعث الحالي الذي علم به المكلف هو المحرك للارادة ، لأن البعث في الزمان السابق يؤثر في ارادة المكلف في زمان لاحق ، كما انه ليست حركة اليد في زمان سابق مؤثرة في تحريك المفتاح في زمان لاحق ، وبالجملة حال تأثير شرط الخطاب في فعليته ، وتأثير الخطاب في ارادة المكلف ، وتأثير الارادة في حركة العضلات ، حال العلل والمعلولات التكوينية ، في أن سبق كل منها على الآخر سبق طبعي لا زماني ، فما ذكر من انه لولا التقدير يلزم اما طلب الحاصل واما طلب المستحيل فاسد ، بل مع التقدير يلزم المحال ، فانه لا يخلو اما أن يكون لهذا الآن المتخلل بين الأمر وبين شرطه ، دخل في تحقق فعلية الأمر ، على حسب جعل الحاكم والآمر ، واما أن لا يكون له دخل ، فان كان له دخل ، يلزم الخلف ، لأن المفروض أن الحاكم والآمر لم يعتبره شرطاً لحكمه ، بل الشرط هو نفس الزمان مع عدم دخله فيه في مقام الجعل والانشاء ، فلا يعقل دخله فيه في مقام الفعلية فدخله فيه في مقام الفعلية مع عدم دخل الجاعل والمنشئ له في موضوع حكمه خلف محقق ، وان لم يكن له دخل فيه في مقام فعليته ، ويكون الشرط نفس الزمان المتأخر ، يلزم تخلف المشروط عن شرطه والمعلول عن علته ، لو كان المتأخر هو الشرط ، وهو مناقضة ومحال ، ومن جميع ما ذكرنا ظهر ان ما يظهر من شيخنا الاستاذ صاحب الكفاية قدس سره من لزوم التقدير نظراً الى ان الارادة والأمر انما يكون نحو المتأخر ، ولا يمكن أن يكون نحوه في الحال ، فلا بد من تقدير الأمر آناً ما ، قبل الوقت في المضيق ، ويلزم تقديره فيما نحن فيه آناً ما قبل العصيان ، ليس على ما ينبغي ، وان الانبعاث من البعث دائماً يكون عن الأمر الحالي ، والتأخر والتقدم يكونان في المرتبة ، لا في الزمان ، وان ما يجب عقلا لزوم تقدمه على الأمر ، هو العلم بالأمر لا نفس الامر ، ولذا يجب العلم بالكبرى قبل دخول الوقت في القضايا الكلية ، أو العلم بالامر الشخصي

فى القضية الشخصية ، وعلى كل تقدير يجب تحصيل العلم بالامر قبل زمانه هذا اذا كان الزمان المتأخر شرطا للوجوب ، وكان الوجوب مشروطا به ، وان لم يكن الوجوب مشروطا به بل كان الوجوب مطلقا بالنسبة الى الزمان المتأخر ، بمعنى أن يكون الوجوب حاليا والواجب استقباليا ، فيلزم الامر بالمحال ، وهو جر الزمان وايجاده حالا ، وايجاد الواجب فيه وهو غير مقدور ؛ فيلزم الامر بالمحال ؛ فلا بد أن تكون فعلية الحكم وتحقق شرطه فى زمان واحد ، وعرفت أيضا انه لابد أن يكون الانبعاث عن البعث المقارن لا البعث السابق ، لانه لا يعقل أن يؤثر البعث الموجود فى الزمان السابق فى الارادة فى الزمان اللاحق لما عرفت من ان النسبة بينهما ، هي النسبة بين الفعل والانفعال والكسر والانكسار ، وعدم معقولية تخلل الزمان بينهما للزوم تخلف المعلول عن علته كما لايخفى . (نعم) لو فرضنا عدم تلبسه بالواجب فى الآن الاول من زمان الواجب فى المضيق ، لما امكن بعثه من جهة تحقق العصيان وسقوط الامر به ، لان المفروض انه تحقق به عصيان الامر ، ومعه فلا أمر أصلا ، حتى يلزم طلب المستحيل ، ومما ذكرنا ظهر امتناع التقدير فى كلي الواجبات المضيقة ؛ وعرفت ان الامر بالمهم ؛ المشروط بعصيان الاهم الذي يقول به القائل بالترتب يدخل فى كبرى الواجبات المضيقة ، وقد عرفت الاشكال فيها ودفعه ، وعرفت ان الالتزام بالواجب التعليقي أو الشرط المتأخر أو كليهما لازم القول بلزوم التقدير فى الواجبات المضيقة لا القول بالترتب خاصة ، واما (ثالثا) فقد عرفت انه لاموجب للتقدير ، وان التقدير لغو محض ، لانه لا يترتب اثر عليه ، واما (رابعا) فقد عرفت استحالته على كل من تقدير دخل الآن المتخلل فى فعليته مع عدم دخله فى جعله وانشائه ، وعدم دخله فيه أصلا المستلزم للقول بالواجب التعليقي المستلزم لايجاب جر الزمان على المكلف ، واما (خامسا) النقض بالواجبات

الموسعة فى غير المقام ، والنقص بالاهم أيضاً فى خصوص المقام ، من جهة انه بعد مسلّمية جواز امتثال الواجب الموسّع فى الآن الاول ؛ المقارن لآن حضوره وحلوله ؛ المساوق لحال التلبس ، كما اذا صلى الظهر فى الآن الاول من تحقق الزوال فحينئذٍ يرد عليه ما اورد على الواجب المضيّق ، من عدم امكان الانبعاث عن البعث ، فعلى القائل بالتقدير فى الواجبات المضيّقة الالتزام بالتقدير فى الواجبات الموسعة أيضاً ، وكذا لزوم التقدير فى الاهم فى المثال الذي أشرنا اليه ضرورة انه يجب على العالم بغرق العالم والجاهل فى زمان واحد ، والعالم بوجوب الازالة والصلوة ، الانقاذ فى أول آن تحقق الغرق الذي هو شرط وجوب انقاذ العالم الغريق ، فمع فرض عدم امكان كون الآن الواحد ظرفا لتحقق شرط الوجوب وفعليته والانبعاث عنه ؛ فلابد من التقدير فى الاهم أيضاً ، فتخصيص الاشكال بخصوص المهم المترتب الذي يقول به القائل بالترتب لا وجه له ، كما ان تخصيص الاشكال بخصوص المضيق أيضاً لا وجه له ، مع ان القائل بالتقدير فى وجوب المهم وفى المضيق لا يقول به فى الموسع والاهم كما لا يخفى ، وقد يورد على جعل عصيان الاهم شرطاً لوجوب المهم فى الترتب المبحوث عنه ، بانه ان كان بوجوده المتأخر شرطاً فلا يلزم به طلب الجمع حال الاشتغال بالمهم ، كما اذا كان الشرط هو العصيان المتقدم ، وانما يلزمه سقوط الامر بالاهم ؛ فلم يكن فى البين ترتب الامرين ، وان كان الشرط هو تعقب العصيان وكون المكلف ممن يعصي فالترتب وان كان ثابتاً ولكن يلزمه طلب الجمع ، فيجاب عنه اما (أولا) بأن هذا الايراد انما يرد بناءً على القول بالتقدير آناً ما ، وقد تبين فساده من وجوه واما (ثانياً) فيتم الترتب على كل من تقديري جعل الشرط هو العصيان المتأخر ، بناء على القول بالشرط المتأخر ، أو التعقب الذي هو أمر انتزاعي ضرورة ان الامرين ثابتان آناً ما قبل العصيان ؛ وفى حال العصيان الذي هو

عبارة عن خلو الزمان من وجود الاهم ، نعم لو جعل الشرط هو تحقق العصيان وانقضاؤه المساوق لمضيه ، للزمه سقوط الامر بالاهم بواسطة العصيان ؛ وهذا هو الذي يظهر من عبارة شيخ مشايخنا قدس سره في الرسائل ، في جواب الشيخ الكبير في آخر مسئلة البراءة والاشتغال ، من قوله (انا لانتعقل الترتب إلا فيما اذا كان الامر المترتب أمراً بالبدل عن المترتب عليه واما مع كون العصيان المتأخر شرطا فالامر بالمهم ثابت آنا ما قبل العصيان وفي حاله كما ان الامر بالاهم أيضاً باق في هذا الآن) فما ذكر من الفرق بين تقدير كون العصيان المتأخر شرطا وبين كون الشرط هو الامر الانتزاعي فاسدٌ جداً ، وكما انه لايلزم طلب الجمع على التقدير الاول ، فكذا على التقدير الثاني من غير فرق بينهما ، فتحصل من جميع ماذكرناه امكان ثبوت الترتب بين الامرين واجتماعهما في زمان واحد ، سواء قلنا بالشرط المتأخر بالمعنى الحقيقي أو يكون الشرط هو الأمر الانتزاعي أو الواجب التعليقي أم لم نقل بها ، كما بيناً وقررنا عدم ابتناء المسئلة على الامور المذكورة ، وتمام الغرض من هذه المقدمة اثبات أمرين (الأول) عدم ابتناء مسئلة الترتب على الالتزام بالامور المذكورة كما بيناً (الثاني) تنقيح موضوع البحث في مسئلة الترتب ، وان المدعى هو اثبات اجتماع الأمرين المترتبين في آن واحد حكمي ، واقتضاء كل منهما اطاعتهما في ذلك الآن ، فيستلزم كون تحقق شرط الوجوبين وفعلية كل منهما والتلبس بالواجبين في آن واحد حكمي ، كما ان الغرض من المقدمة الثانية أن مقتضى شرطية عصيان الأهم للمهم ، كونه موضوعاً له ، ولازمه وقوع موضوع المهم في طول الأمر بالأهم ، وفي المرتبة المتأخرة ، وانه لايمكن انقلاب الطولية الى العرضية وبعد اثبات أن الأمر بالأهم أيضاً لايعقل أن يترتب على عصيانه بالمقدمة الآتية فيثبت تعدد المرتبة وبه يرتفع محذور طلب الجمع فتدبر .

« المقدمة الرابعة »

ان انحفاظ الخطاب بالنسبة الى كل تقدير وعنوان يفرض ، لايخلو إما أن يكون بالاطلاق أو التقييد ، كما في العناوين الأولية التي ينقسم اليها كل من متعلق الخطاب وموضوعه ، واما أن يكون بنتيجة الاطلاق والتقييد ، كما في العناوين المترتبة على كل من متعلق الخطاب كقصد القربة وموضوعه كالعلم والجهل بالحكم ، واما أن يكون انحفاظه بذاته وبنفسه ، كما بالنسبة الى الاطاعة والمعصية المترتبتين على الخطاب ، فان إنحفاظ الخطاب بالنسبة الى الحالتين يكون بذاته ، ولا يمكن أن يكون بالتقييد لكل منهما ، لأنهما عنوانان منتزعان عن الاتيان بمتعلق الخطاب وعن فعله ، ضرورة ان إطاعة الأمر المتعلق بالصلوة ينتزع عن فعلها فلو قيد الامر بالصلوة بفعلها كما اذا قال المولى إن صليت فصلّ ، يكون أمراً بالحاصل لأن مرجعه على مابينا في الواجب المشروط الى أنه عند فعل الصلوة فصلّ ، ضرورة أن هذا هو قضية جعل فعل الصلوة شرطاً لوجوبها كما في سائر شروط الوجوب ، وكذا لو قيّد الامر بعدم فعل الصلوة ، بحيث جعل عدم فعلها شرطاً لوجوبها ، فانه يلزم طلب الجمع بين النقيضين ، لانه يرجع الى أن عند عدم فعل الصلوة فصلّ ، بمعنى انه ان لم تُصلّ فصلّ ، فاذا امتنع التقييد امتنع الاطلاق ، وكما انه يمتنع التقييد والاطلاق اللحاظيين ، فكذا يمتنع نتيجتهما أيضاً ، لان طلب الحاصل أو طلب الجمع بين النقيضين مما يستحيل مطلقاً ، السر في ذلك أن الخطاب بذاته يقتضي ايجاد متعلقه وطرد نقيضه لو كان إيجابياً ، كما أن الخطاب السلبي يقتضي استمرار ترك متعلّقه وطرد نقيضه ، وبالجملة إقتضاء الخطاب إيجاد متعلقه وطرد نقيضه ذاتي له ، ويكون اقتضاؤه لكل من طرفي النقيض في عالم التشريع نحو اقتضاء العلة التامة لمعلوله وطرد نقيضه في

عالم التكوين ، فكما انه لا يمكن تقييد علّية العلة بوجود معلوله أو بعدمه أو إرساله بالنسبة الى كليهما في العالم التكوينية ، فكذا في العالم التشريعية فكما ان إنحفاظ وجود العلة في رتبة وجود معلولها يكون بالذات ، فكذا فيما نحن فيه ، فمن هنا ظهر أن الفرق بين ما كان إنحفاظ الخطاب بالاطلاق والتقييد أو بنتيجتهما وبين ما كان بالذات ، يكون من وجهين (الاول) إن انحفاظ الخطاب في الصورة الاولى يكون نظير انحفاظ المعلول في رتبة وجود علته ، ضرورة ان الخطاب المشروط بشرط يكون بمنزلة المعلول وشرطه بمنزلة العلة ، فيكون متأخراً عن الشرط وعما يكون بالنسبة اليه مطلقاً كوجوب الصلوة بالنسبة الى الاستطاعة فان الخطاب محفوظ على كلا التقديرين . فيكون كلٌّ من التقديرين غير مؤثر في وجوده ولا عدمه ، وسقطها بالنسبة الى الخطاب في الانقسامات الاولية ظاهر ، وكذا في الانقسامات المترتبة التي يمكن فيها نتيجة الاطلاق والتقييد فان مرجعه الى تأخر الخطاب عن كل منهما ملاكاً وغرضاً ، الموجب للاطلاق والتقييد ، ولكن بخلاف إنحفاظه في الصورة الثانية . فان الخطاب علة لكل من وجود متعلقه ونقيضه ، فانهما متأخران من الخطاب رتبة كما لا يخفى (الثاني) إن مقتضى معلوليته لشرطه ، كونه متأخراً عنه رتبة وكونه علة وبعثاً نحو امر اخر ، فان قولك اكرم زيداً إن جاءك بعث وتحريك نحو الاكرام المعلول عند مجيء زيد ، وكذا قولك اكرم زيداً علة لوجود الاكرام وبعث نحوه عند كل من تقدير مجيء زيد وعدم مجيئه في عالم التشريع ، ولكن بخلاف ما اذا كان انحفاظه من جهة ذاته فانه بعث على ذلك التقدير وعلة لوجوده في عالم التشريع لا على شيء آخر ، وهذا ظاهر لا ستر عليه ، اذا عرفت هذا فاعلم ان الترتب المبحوث عنه عبارة عن كون الامر بالمهم مشروطا بعصيان الامر بالاهم بعين ملاك اشتراطه بالقدرة العقلية ، وحيث ان العصيان هو نقيض متعلق الامر

بالأهم، فالأمر بالأهم يقتضي إعدامه وطرده ذاتاً، فيكون معلولاً للامر بالأهم متأخراً عنه بمرتبة، وحيث انه شرط لوجوب أمر المهم، فالأمر بالمهم معلوله ومترتب عليه، وحيث أنّ الأمر بالمهم بعث وتحريك لمتعلقه، وهو الصلوة فتكون الصلوة متأخرة عن الأمر بالمهم بمرتبة، والأمر بالمهم متأخر عن العصيان بمرتبة، حيث انه معلوله، وليس هذا إلاّ من جهة كون انحفاظ خطاب المهم في رتبة عصيان الاهم بالتقييد والاشتراط به، ويكون انحفاظه بذاته بالنسبة الى الصلوة المطالب بها، بخلاف الامر بالأهم فان انحفاظه في رتبة العصيان يكون بالذات، ومقتضاه كما عرفت كونه علة لطرد العصيان الذي هو نقيض وجود الازالة، فتكون رتبة العصيان رتبة معلول الشرط، فعلى هذا لايمكن أن يجتمعا في رتبة واحدة، بل الخطاب بالمهم دائماً يكون متأخراً بحسب الرتبة بمراتب، ويكون الخطاب بالاهم متقدما عليه بمراتب، وان اجتمعا في زمان واحد وهو زمان عصيانه، ولكن كلٌ من خطابي الاهم والمهم مترتبان، فتكون نتيجة انحفاظ الخطاب المتعلق بالاهم اقتضاء رفع العصيان وطرده وانقلابه بالازالة، كما انّ نتيجة انحفاظ خطاب المهم هي اقتضاء وضع الصلوة وطرد نقيضه على تقدير العصيان فيكون خطاب المهم حكما على تقدير أمر يقتضي خطاب الاهم رفعه فلا يمكن مع ذلك كونهما عرضيين في الرتبة، بل يكونان طوليين دائماً بحسب الرتبة، وان كانا عرضيين بحسب الزمان، من دون أن يقع بينهما تزاحم أصلاً، بل مادام الخطابان محفوظين في زمان العصيان، فكل منهما في طول الآخر تشريعاً ووجوداً وطوليين اقتضاءً، فان كلاً منهما يقتضي وضع شيٍ ورفعه في رتبة لايعقل أن يكونا الخطابان متحدين في تلك الرتبة، (نعم) من يدّعي انقلاب المشروط الى المطلق عند حصول شرطه يلزمه صيرورتهما عرضيين أيضاً، واما بعد ما عرفت عدم انقلابه وانه خلاف الاشتراط والتقييد، فيكون الخطابان المجتمعان

في زمان واحد ، كل منهما مترتباً على الآخر ترتب المعلول على علته (فان قلت) سلمنا ترتبهما رتبة وان مقتضى اشتراط خطاب المهم بالعصيان الذي يقتضي الخطاب المتعلق بالاهم رفعه واعدامه عدم لزوم طلب الجمع ، لكن نتيجة اجتماعهما في الزمان الواحد ، كون الصلوة التي تعلق بها الامر بالمهم ، مطلوباً وجودها في ظرف العصيان ، وخلو الزمان من وجود الاهم ، ومطلوباً عدمها في هذا الظرف أيضاً ، فيلزم كون الشيء الواحد مطلوباً وجوده وعدمه في زمان واحد ولا يعقل ذلك ، وإلا يلزم الامر بالنقيضين ، وذلك لان مقتضى الخطاب المتعلق بالاهم مطلوبية اعدام العصيان ، الملازم لمطلوبية اعدام نفس خطاب المهم المعلول له ، الملازم لاعدام الصلوة ، الذي يقتضي الامر بالمهم ايجادها ذاتاً ، وهذا ظاهر ، لان الامور المذكورة كل منها مترتب على الآخر ، ترتب المعلول على العلة ، فيكون ترك الصلوة مطلوباً للامر بالاهم ، بمقتضى مطلوبية عدم علته من عصيان الاهم ومعلوله وهو وجوب الصلوة ، وهذا لايمكن أن يجتمع مع فرض مطلوبيتها على تقدير العصيان ، لاستلزام ذلك الترتب كون الصلوة مطلوبة وغير مطلوبة في زمان واحد كما لايخفى (قلت) بعد ما عرفت من ان الصلوة مطلوبة في رتبة وجوبها ، وبعد ما عرفت من ان وجوبها يصير فعلياً بعصيان الاهم على تقدير تحققه ، وعرفت ان الامر بالاهم رافع بوجوده لهذا التقدير ، فيكون هذا التقدير معدوماً في رتبة الخطاب بالاهم ، ومرجع معدوميته الى معدومية موضوعه فالمهم معدوم في رتبة الاهم بمعدومية موضوعه ، فالصلوة وان كان مطلوبا عدمها من ناحية الامر بالاهم ولكن يكون عدم مطلوبيتها من ناحية عدم مطلوبية موضوعها فيكون الامر بالاهم مقتضياً لاعدامها باقتضاء إعدام موضوعه ، ولاخفاء ولااشكال في ان كل حكم لا يعقل أن يكون مطلوباً في رتبة عدم وجود موضوعه ، وما نحن فيه كذلك فان الصلوة غير مطلوبة بل هي مطرودة بطرد موضوعها وهو العصيان كما

أنها مطلوبة في رتبة وجود موضوعها ، بمعنى انه على تقدير وجود موضوعها فهي مطلوبة ولا ينافي كون الشيء غير مطلوب في رتبة عدم موضوعه ، من جهة كون استمرار عدم موضوعه مطلوباً ، ولا يعقل أن يكون مطلوباً في هذه الرتبة لعدم وجود موضوع له ، وهذا غير منافٍ لمطلوبية الصلوة على تقدير وجود موضوعها وتحققه خارجاً ، وهذا واضح لاستترة عليه ، فانه لا يلزم محذور اجتماع مطلوبية الصلوة وعدمها في موضوع واحد ، بل يلزم أن تكون الصلوة عدمها مطلوب في رتبة عدم موضوعها ، ومطلوبية وجودها في رتبة وجود موضوعها ، على تقدير تحققه فلا محذور فيه كما لا يخفى ، ثم لايخفى ان ماذكر من اشتراط الامر بالمهم بالعصيان بعنوانه لابالعزم والارادة له ، كما يظهر من المحقق وكاشف الغطاء قدس سرهما ولابمنشاء انتزاع العصيان ، مع ان العصيان أمر انتزاعي ، اماعدم الاشتراط بالارادة والعزم على العصيان ، لانه بالاشتراط بهما لايرتفع محذور طلب الجمع ، لامكان اجتماع الخطابين في رتبة واحدة عند العزم عليه ، وسره ان الامر بالشيء بما هو أمر يكون طارداً لنقيض متعلقه ، لا بالعزم عليه ولا بارادته له فعلى هذا لايفيد تعليقه بالعزم ، فلا بد من ان يُوجه كلام المحققين إما بكون مرادهما من عزم العصيان هو نفسه ، واما بكون الامر بالاهم طارداً للعزم على عصيانه أيضاً ، كما انه طارد لنفس العصيان ، واماالاشتراط بعنوان العصيان لابمنشاء انتزاعه ، فلان منشاء انتزاعه هو عدم الاتيان بالاهم ، وهذا أمر أعم من أن يكون عن علم أو عن جهل مستند الى قصوره الذي كان معذوراً فيه ، وعلى أي حال مع الجهل بوجوب الاهم فلا يمكن أن يتزاحم مع الامر بالمهم ، لان قوام التزاحم هوفعلية الخطابين وتنجزهما ، ومع عدم التنجز فلا يقع بينهما التزاحم ، وحيث ان العصيان عنوان ينتزع من عدم الاتيان المستند ، الى مخالفة الامر المتنجز ، لذا علقنا به الامر بالمهم بعنوان العصيان .

« المقدمة الخامسة »

في اثبات ان منشاء طلب الجمع هو اطلاق الخطابين لامجرد فعليتهما ثم اثبات انه لابد من تقييد الاطلاقين لو لم يكن أهم في البين : ومن تقييد اطلاق المهم لو كان في البين أهم ، أوتقييد اطلاق الموسع منهما لو كان أحدهما موسعاً والآخر مضيقاً ، فلا بد في هذه المقدمة من التكلم في مقامين (المقام الاول) اعلم ان الشرائط التي جعلها الشارع شرطا للتكاليف الراجعة الى جعلها موضوعات لها كما بيناً في تصوير الواجب المشروط ، لا تخلو إما أن تكون اموراً تكوينية خارجة عن اختيار المكلف ، غير قابلة لان تنالها يد الجعل وضعاً أو رفعاً ، كالبلوغ والعقل والقدرة ، التي هي شروط لعامة التكاليف ، وإما أن تكون اموراً اختيارية تحت إرادة المكلف ، قابلة للوضع والرفع التشريعي بمعنى قابليتها لتعلق الامر والنهي بها ، كسائر الافعال الاختيارية التي تعلق بها الطلب ، وعلى التقدير الاول ، فاما ان لا يكون بين متعلقي الخطابين المشروطين تضاد وتناف أصلا ، بل يجتمعان كالصلوة والصوم ونحوهما ، واما أن يكون بين متعلقيهما تضاد وتناف لايمكن أن يجتمعا في موضوع واحد ، فعلى الاول فلا اشكال ولا كلام فيه ، وعلى الثاني فلا يخلو اما أن يكون امتثال كل منهما مقيداً بعدم الاشتغال بالآخر فينتج التقييد من الطرفين حكما تخييرياً شرعياً ، واما أن يكون احدهما خاصة مقيداً بعدم الآخر او بعدم الاشتغال بالآخر ، فعلى الاول فلااشكال في عدم فعلية خطاب المقيد بعدم خطاب الآخر فيكون الخطاب الفعلي هو أحدهما المعين خاصة ، وعلى الثاني يكون الخطاب المشروط بعدم الاشتغال بالآخر غير فعلي في صورة الاشتغال بالآخر ، واما مع عدم الاشتغال بالآخر ، فيدخل في الترتب المبحوث عنه ، ويخرج عن

مفروض البحث ، لان البحث انما يكون فيما اذا لم يكن الخطابان مشروطين بما عدا الشروط الغير الاختيارية ، وبناءً على اشتراط أحدهما بعدم الاشتغال بالآخر يكون لاحد الخطابين شرط اختياري زائداً على الخطاب الآخر ؛ وهذا خارج عن مفروض الكلام لان مفروض الكلام يكون فيما اذا كان الخطابان واردين على موضوع واحد ، وعلى هذا فان لم يكن كل منهما مشروطا بعدم الاشتغال بالآخر فاما ان يكونا مطلقين بمعنى ان لكل منهما اطلاقا بالنسبة الى حال الاشتغال بالآخر أم لا ، فان كان لكل منهما اطلاق بالنسبة الى حال الاشتغال بالآخر حيث ان لازمه التكليف بغير المقدور ، فلا محالة يقيد عقلا اطلاق كل منهما بعدم بعدم الاشتغال بالآخر فينتج نتيجة التخيير العقلي لا الشرعي ، كما في القسم الاول فان التقييد من الجانبين حيث كان من قبل الشارع يكون التخيير شرعيا وان لم يكن لهما اطلاق بالنسبة الى الآخر ، بمعنى ان المتكلم لم يكن إلا في مقام مطلوبية كل منهما واما كون كل منهما مطلوبا في زمان الاشتغال بالآخر اولم يكن كذلك فليس في مقام البيان من هذه الجهة ، بل مع فرض فعليتهما كما هو المفروض ؛ حيث ان موضوعهما قد تحقق ، فعدم لزوم طلب الجمع من نفس فعليتهما وتحقق موضوعهما ظاهر لان المفروض إهمال الخطابين من هذه الجهة (نعم) الذي يلزم من ذلك هو فعلية الخطابين المتعلقين بأمرين متضادين في زمان واحد ومقتضاه الاتيان بكل منهما في زمان واحد والمفروض ان الزمان الواحد لا يسعهما فالمحذور الذي يلزم من اجتماعهما هو امكان فعلية كل منهما بالنسبة اليه ؛ لا لزوم طلب الجمع من اجتماعهما ، والفرق بينهما واضح حيث أن مطلوبية الجمع فرع اطلاق الخطابين بالنسبة الى حال الاشتغال بالآخر واما مع فرض اهمالهما من هذه الجهة ، فعدم مطلوبية الجمع هو القدر المتيقن من اهمال الخطابين ، أو أحد الاحتمالات الناشئة من الاهمال ، حيث انه يحتمل أن يكون كلٌ منهما مطلوبا فيما اذا لم يشتغل بالآخر ، كما يحتمل أن يكون أحدهما

مطلوباً لا بعينه فى الواقع ونفس الامر ؛ ويحتمل أن يكون كلاهما مطلوبين معاً فالقدر المتيقن هوالجمع فى المطلوبية في هذا الزمان ، لامطلوبية الجمع بين متعلقيهما ولذا لوورد خطابان على الموضوع المذكور ، ولم يكن لهما إطلاق بالنسبة الى حال الاشتغال بالآخر وعدمه ، وكانا مما يمكن أن يجمع بين متعلقيهما يكون القدر المتيقن من فعليتهما هو لزوم الاتيان بكل منهما مستقلاً ، وهو نتيجة الجمع فى المطلوبية ، واما لزوم الاتيان بكل منهما فى حال الاشتغال بالآخر فلا نسلم به ، لاحتمال كون كل منهما مطلوباً فى حال عدم مزاحمة الآخر له فعلا وتركا ، وهذا الاحتمال لم يتطرق مع انفراد كل منهما من الآخر ، وليس لهذا الاحتمال واقع إلا الاطلاق ، والمفروض عدمه ، ويكون المتيقن من الاتيان هو الاتيان بكل منهما منفرداً ، ومع التنزل فهو أحد الاحتمالات المتطرقة لانه متعين ، ومن هذا ظهر أن تعين طلب الجمع بين متعلقيهما منحصر بما اذا كان فى البين إطلاق فانه مع إمكان الجمع فهوأحد المصاديق التي يتحقق به الامتثال ، ومع عدم امكان الجمع وعدم سعة الزمان فعدمه هو المتعين ، وأما مع عدم الاطلاق ، فليس طلب الجمع متعيناً ، بل هو أحد الاحتمالات الناشئة عن الاهمال فى عرض الآخر ، وأما المتيقن فهوعدم الجمع لأن نتيجة فعلية الخطابين المضيقين مع تضاد المتعلقين هو الجمع فى المطلوبية لامطلوبية الجمع ، وحينئذٍ حيث لايمكن فعليتهما جمعا ، فان كان فى البين مرجح فهو المتعين فى الفعلية والآخر ساقط بالكلية مطلقا ، وان لم يكن فى البين مرجح فيسقط الخطابان كلاهما ، من جهة ان الأخذ بأحدهما المعين بلا مرجح ، ترجيح بلا مرجح ، والأخذ بأحدهما لا بعينه ليس فرداً من الخطابين الفعليين ، فيسقط كلاهما من الفعلية ، ويستكشف من وجود الملاك فيهما أمراً بإتيان أحدهما مخيراً ، وهذا أيضاً تخيير شرعي ، ولو كان المستكشف لخطابه هو العقل ، اما كونه شرعياً فمن جهة عدم امكان وجود الملاك فى كليهما

بحيث كان كل من الملاكين لازم الاستيفاء فعلا ، وهذا بخلاف ماإذا كان منشاء التزاحم هو اطلاق الخطابين ، فان بتقييد الاطلاقين ترتفع غائلة الجمع بين المتضادين ، فيكون التخيير عقلياً ، لأنه ناش من تقييد الاطلاقين بحكم العقل من باب اشتراط كل منهما بالقدرة عقلا ، ولكن بخلاف ماإذا كان المنشاء فعلية الخطابين ، وحيث لايمكن فعليتهما ، فيسقط أحدهما خطاباً وملاكاً ، لأن المنشاء هو الفعلية الناشئة عن تمامية الملاك والخطاب ، كاسقاط فعلية أحدهما المعين ، لو كان لأحد الخطابين الفعليين مرجح كما لايخفى ، فتحقق الفرق وظهر لك أن طلب الجمع على وجه التعيين منحصر بما اذا كان لكل من الخطابين المتزاحمين اطلاق بالنسبة الى حال الاشتغال بالآخر وعدمه ؛ وظهر أن فعلية الخطابين لم تترتب عليه إلا الجمع فى المطلوبية فى زمان ، لامطلوبية الجمع ، إلا احتمالا وتقديراً ، هـذا تمام الكلام فيما اذا كان شرط الخطابين من الامور الغير الاختيارية ، واما اذا كان من الامور الاختيارية التي كانت تحت ارادة المكلف واختياره ، فحينئذ لايخلو اما أن يكون الخطاب الآخر المجامع معه فى موضوع واحد متعرضاً لخطاب الآخر ، أم لايكون متعرضاً له ، اما الثاني فان الكلام فيه هو الكلام فى القسم الاول ، من حيث كون الخطابين متعلقين بالمتضادين أم لا ، فان الكلام هو الكلام فيه بعينه ، وأما الاول ، فلا يخلو إما أن يكون متعرضاً لحال موضوع الآخر دفعاً ، واما أن يكون متعرضاً لحال الآخر دفعاً ورفعاً ، وعلى الثاني فاما أن يكون متعرضاً لرفع موضوع الآخر فى زمان معين ، أو مطلقا ، وعلى جميع التقادير ، فاما أن يكون الخطاب المتعرض لموضوع الآخر رافعاً أو دافعاً للخطاب المجـامع له بنفسه لابامتثاله ، كما اذا حرّمت الاقامة على المسافر ، أو وجبت على المقيم ، فانه اذا عصى الخطاب المتعلق بالاقامة ، فيجب عليه إتمام الصلوة فى أول الزوال فى الصورة الاولى

وقصرها فى الصورة الثانية ؛ فانه بناء على كون العبرة فى وجوب كل من القصر والتمام على حال فعلية الوجوب فيكون حرمة الاقامة أو وجوبها دافعا لعصيانها الذي كان شرطا لكل منهما ؛ وان كانت العبرة بمحال أدائها يكون ذلك الخطاب رافعا لموضوع كل منهما ، ضرورة أنه بنفس تحقق الزوال تحرم الاقامة ؛ فان عصاه فى أول الوقت فيتعلق به وجوب إتمام الصلوة ؛ فان العبرة بحال الاداء ، فتكون حرمة الاقامة دافعة لتحقق العصيان فى الآن الاول من الزوال ، واما لو كانت العبرة بحال الاداء ، فيتحقق موضوع وجوب التمام فى آن أول الزوال بعصيان خطاب الاقامة ، فيدور وجوب التمام مدار بقاء العصيان وعدمه ، فتكون حرمة الاقامة رافعة ؛ كما انه رافع له من أول الفجر الى الزوال بالنسبة الى وجوب الصوم فى المدة المعينة ، ويكون رافعا أو دافعا له بامتثاله ، لا بنفس خطابه ، ويكون بلا واسطة لو كانت الاقامة قاطعة لحكم السفر ؛ وبالواسطة لو كان قاطعا لموضوع السفر ، الملازم لعنوان وجودي مستتبع للتمام أو القصر ، وهو الحاضر والمسافر ، واما أن يكون رافعا أو دافعا له بامتثاله ، وعلى هذا التقدير فاما أن يكون رفعه أو دفعه بامتثاله بلا واسطة ، أو مع الواسطة ، بمعنى أن يكون الموضوع للخطاب الآخر نفس العنوان الذي يكون الخطاب الآخر متعرضا لرفعه ، أو العنوان الملازم له ، وعلى جميع التقادير فامتناع الجمع بين الخطابين ، الذي كان أحدهما متعرضا لموضوع الآخر دفعا أو رفعا أو هما معا ، خطابا أو امتثالا ظاهر لاسترة عليه اما اذا كان الخطاب المتعرض مقتضيا لرفع الآخر بنفسه فأوضح ؛ ضرورة أن وجوب الحج مثلا المشروط بالاستطاعة إنما يصير فعليا بفعلية موضوعه ، فمع وجود الدين ووجوب ادائه لا يبقى للاستطاعة موضوع فى عالم التشريع ، فان بنفس اشتغال الذمة بالدين ووجوب أدائه لا يبقى موضوع لوجوب الحج ؛ فلا يمكن فعلية الخطابين

حتى يقع بينهما تزاحم ، بل الخطاب الرافع لموضوع الاستطاعة هو الفعلي فقط ومن هذا القبيل وجوب الخمس المتعلق بفاضل المؤنة من أرباح المكاسب ، فانه مع إشتغال الذمة بالدين المصروف في مؤنته في سنة الربح ، ووجوب أدائه ، لايبقى موضوع لفاضل المؤنة من ربح هذه السنة المشروط به الى هلال شهر الثاني عشر من السنة ، لو لم يبق معه فاضل مؤنة (نعم) بالنسبة الى الدين السابق على هذه السنة ، أو الدين الذي لم يصرفه في مؤنة هذه السنة ، بل كان من جهة الغرامة التي اشتغلت ذمته بها بأحد أسبابها ، من إتلاف مال أو ضمان مال باختيار منه أو غيره ففيه كلام ، من حيث كون نفس الخطاب بوجوده و بفعليته رافعاً له ، أو بامتثاله واختار الاستاذ سلمه الله ان الرافع لخطاب وجوب الخمس هو امتثال خطاب أدّ الدين ، لا بنفسه بالنسبة الى الدين السابق على سنة الربح من السنوات السابقة ، وبالنسبة الى الغرامات التي اغترمها في سنة الربح ، وعلى مختاره يدخل في القسم الثاني ، وعلى كل تقدير لايعقل أن يزاحم وجوب الحج ووجوب الخمس في الفرض الأول خطاب أدّ الدين ، وكذا لو كان أحدهما رافعاً أو دافعاً في مدة معينة ، أو مطلقا لموضوع الخطاب الآخر بامتثاله ، بحيث أنه لو امتثل ذلك الخطاب لا يبقى موضوع للخطاب الآخر ، فانه لايمكن أن يقع بينهما التزاحم ، لأن التزاحم فرع لأن يكونا عرضيين ، وكونهما عرضيين فرع أن لايكون أحدهما أمراً يقتضي أحد الخطابين رفعه ، ضرورة انه لو امتثل الخطاب المتعرض له لايبقى موضوع له ، ولم يكن فعلياً مع عدم فعلية الموضوع ، فيكون هذا القسم كالقسم الأول في إمتناع لزوم طلب الجمع بينهما ولو في ممكنى الجمع فضلا عما اذا امتنع الجمع بينهما ، ضرورة أن طلب الجمع موقوف على فعلية موضوعهما في عرض الآخر ، وهو موقوف على أن لايكون أحد الخطابين إمّا بنفسه وإما بامتثاله رافعاً أو دافعاً لموضوع الآخر ، ومعه فلا يمكن ، أما القسم

الأول فظاهر حاله فيما نحن فيه ، كحال ورود الدليلين في الدليلين المتعارضين وحال القسم الثاني الذي كان أحد الخطابين متعرّضاً لحال موضوع الآخر رفعاً أو دفعاً ، كحال حكومة أحد الدليلين في الدليلين المتعارضين ، وظاهر أنه لا يمكن وقوع التعارض بين الدليل الوارد والدليل المورود ، وبين الدليل الحاكم والمحكوم ، لأن التعارض فرع عرضية موضوع الحكمين المتعارضين ، ولا يمكن ذلك فيهما ، وكذا فيما تحقق وقوع التزاحم بينهما فرع وروده على قدرة المكلف في رتبة واحدة ، أو على الاستطاعة وفاضل المؤنة في عرض واحد ، ولا يعقل ذلك لأنه موقوف على بقاء موضوع الخمس ووجوب الحج ، في مقابل خطاب أدّ الدين ، ولا يمكن أن يحفظ وجوب الخمس ووجوب الحج موضوعهما في مقابل رافعه بنفسه أو بامتثاله حتى يزاحمه ، فعلى هذا لا يقع التزاحم بينهما فضلا عن اقتضائهما طلب الجمع بين متعلقيهما كما لا يخفى ، فتحصل مما ذكرنا انه لو كان موضوع الخطابين أمراً اختيارياً تحت إرادة المكلف ، وكان أحدهما متعرضاً لموضوع خطاب الآخر دفعاً أو رفعاً ، لم يتحقق التزاحم بينهما مطلقاً ، سواء كان الخطاب رافعاً بنفسه أو بامتثاله ، وظهر أن التزاحم انما يتحقق فيما اذا كان أحدهما غير متعرض للآخر ، وهو انما يتحقق في صورتين (الاولى) ما اذا لم يكن الموضوع أمراً اختيارياً ، بل كان أمراً خارجاً عن قدرة المكلف وكان تضاد بين متعلقي الخطابين الواردين على الموضوع المذكور ، كما بيناه (الصورة الثانية) أن يكون الموضوع أمراً اختيارياً ولكن الخطابين واردان عليه عرضاً ، فان كان بين متعلقيهما تضاد فيقع التزاحم بينهما ، فظهر ان لزوم طلب الجمع من اجتماعهما في موضوع واحد ، انما هو فيما اذا كان لكل من الخطابين إطلاق بالنسبة الى حالتي إمتثال الآخر وعصيانه ، وأما مع عدم الاطلاق الذي هو مبحث (المقام الثاني) فقد تبين تفصيله من مطاوي المقام

الأول وانه لم يلزم من نفس فعليتهما طلب الجمع ، اذا تحقق ذلك ، فاعلم ان الترتب المبحوث عنه انما يكون فيما اذا كان أحدهما أهمّ وكان متعرضاً بذاته لرفع موضوع الآخر بامتثاله ، ومعه فلا يمكن أن يلزم من اجتماعهما طلب الجمع وكذا لو لم يكن أحدهما أهمّ ، ولكن كان أحدهما موسّعاً والآخر مضيّقاً ، فكذا يدخل في الترتب المبحوث عنه . من غير فرق بينهما إلاّ أنّه في الصورة الاولى يكون الترتب بين نفس الخطابين اللذين يكون أحدهما أهمّ والآخر غير أهمّ بخلاف الصورة الثانية ، فانه لم يكن الترتب بين نفس الخطابين ، حيث أنه لم يتعلق خطاب نفسي بنفس الفرد المبتلى بالمزاحم ، إلاّ حكم العقل بالتخيير في أجزاء الوقت الناشيء من إطلاق الخطاب بالنسبة الى جميع مايمكن من الأفراد الطولية من أول الوقت الى آخره ، فمن إطلاق الخطاب بحكم العقل بالتخيير ، ولاشبهة في أن العقل بحكم بخروج الفرد المبتلى بالمزاحم الأهم أوالفوري من تحت دائرة الاطلاق ، لأهمية ذلك المزاحم أو لفوريته ، فيقيد إطلاق الخطاب بواسطة حكم العقل ، لكن هذا التقييد حيث كان من جهة القدرة :فلا محالة كان تقييد إطلاق الخطاب بملاك لزوم طلب الجمع الموجب لعجز المكلف وحيث أنه يرتفع بتقييده بحال امتثال المزاحم ، فيكون الاطلاق حال عصيان المزاحم بحاله ، فيرجع الترتب المذكور الى ترتب إطلاق الخطاب المتعلق بالمهم ، الناشيء منه حكم العقل بالتخيير على عصيان خطاب الأهم لا نفس الخطاب ، بخلاف الترتب في الصورة الاولى فانه يكون بين نفس الخطابين ، لا بين إطلاق أحد الخطابين ونفس الخطاب الآخر كما في الصورة الثانية (اذا تمهدت تلك المقدمات) فاعلم إن تقييد الخطاب المترتب على عصيان الخطاب المترتب عليه ، تقييد بنقيض الجمع ، ومعه فلا يعقل أن يكون مقتضاهما هو الجمع ؛ ضرورة انّ فرض العصيان هو فرض خلوّ الزمان عن وجود الأهم ؛ ومعه فلا يعقل أن

تكون نتيجة الخطابين هو الجمع ، وإلا يلزم من المحاذير مالا تخفى غرابته واستحالته ضرورة انه بعد كون خطاب الاهم المقتضي بذاته وضع متعلقه وطرد نقيضه وهو العصيان ، فيكون في عالم التشريع علة لعدم موضوع المهم ، حيث انه مُعدِمٌ لشرطه وطارد له ؛ ومعه فلو لزم من اجتماع الخطابين طلب الجمع ، يلزم ان يجتمع معلول الشيء مع علة عدمه ، وهو محال ، كما انه يلزم وجود المعلول من دون علته ، حيث أن وجوب المهم معلول للعصيان ، الذي كان خطاب الاهم معدماً وطارداً له ، فمع عدم العصيان لا يعقل وجوب المهم ؛ ومع عدم وجوب المهم لا يعقل تحقق فعله امتثالا له ، فلو لزم منهما طلب الجمع ، يلزم ، اما تحقق امتثال المهم مع عدم علته وهو وجوبه المشروط بالعصيان المفروض عدم تحققه ؛ واما تحقق معلول الشيء وهو فعل المهم مع علة عدمه وهو فعل الاهم ، واما طلب الامرين المحالين ، وهو طلب علة معدم الشيء مع ذلك الشيء ، فعلى هذا فلا يمكن ان تكون نتيجتهما طلب الجمع ، وقد فصلنا الكلام في هذا المقام في الترتب الذي كتبناه سابقا واطلنا البحث في اقامة البرهان وما يتوجه من الايرادات الواردة عليه ولا بأس بان نذكر قسما منها ونقول :

(مايرد على الترتب ويجاب عنه)

(فان قلت) انه لو كان الترتب معقولا ، لصح الجمع بين امتثال كلا الامرين في ممكني الجمع ، واللازم باطل ، فالملزوم مثله ، بيان الملازمة . انه لو صح الترتب لاستلزم الجمع بين الامتثالين في ممكني الجمع ، لان لازم فعلية الخطابين المتزاحمين في زمان مستلزم مطلوبية كل منهما ، فلو كان الجمع ممكناً كما في وجوب الحج المشروط بالاستطاعة ؛ المترتب على عصيان الخطاب المتعلق بصرف المال في مورد خاص كالدين ، أهماً كان ام غير اهم ، فان الجمع بين

الحج وصرف المال فى المورد المأمور به ممكن عقلا ، مع انه لايعقل وقوعهما معاً بصفة المطلوبية وكفايته عن حجة الاسلام ، فانه لو صرف المكلف ماله فى مورد الدين لخرج عن الاستطاعة ، ومع خروجه عنها ، كيف يعقل ان يقع الحج مجزياً لو اتى به المكلف ، وكذا لو جمع بين القصر والاتمام ، او الصوم والسفر فيما اذا حرمت عليه الاقامة ، فانه لايعقل ان يقع كلاهما بوصف المطلوبية ؛ وليس ذلك إلا لعدم قدرة المكلف على امتثال كلا الخطابين بوصف مطلوبيتهما لانه فى حال عصيان الطلب المتعلق بالاقامة ، لايكون قادراً على الصوم المطلوب بوصف المطلوبية او الاتمام كذلك ، وبديهي انه غير معقول فى ممكني الجمع فضلا عما اذا لم يمكن الجمع بينهما ، وهذا كاشف عن عدم معقولية الترتب ، وملخص الايراد ان لازم صحة الترتب وامكانه هو فعلية الخطابين فى زمان واحد ، واقتدار المكلف على كل منهما ، لما ذكر من ان الترتب انما يوجب قدرة المكلف على كل منهما فى زمان واحد ، فلو فرض امكان الجمع بين المتعلقين فلازمه وقوع كل منهما من المكلف بصفة المطلوبية لو جمع بينهما فى زمان واحد ووقوعهما بوصف المطلوبية من المكلف غير معقول ، فالترتب غير معقول » .

(قلت) انه قد ظهر مما ذكرنا ان نتيجة الترتب عدم مطلوبية الجمع ، لما ذكرنا من ان الموجب للجمع هو إطلاق الخطابين ، او إطلاق احدهما ، وقد قررنا تقييد إطلاق خطاب المترتب بعصيان خطاب المترتب عليه ؛ وقررنا ان وجود خطاب المترتب عليه فى زمان عصيانه ليس بالاطلاق ولا بالاشتراط ؛ بل يكون بذاته ، وقلنا ان نتيجة بقائه بذاته هو اقتضاؤه رفع موضوع خطاب المترتب ودفعه ، فكيف يعقل ان تكون نتيجة مثل هذين الخطابين مطلوبية الجمع ، فعدم وقوع امتثال كلا الامرين فى ممكني الجمع انما هو من جهة عدم مطلوبية الجمع ؛ لامن جهة عدم قدرة المكلف ؛ ضرورة انه لو كان الجمع

مطلوبا لكان المكلف قادراً عليه فعدم قدرته على الجمع بين امتثال مثل هذين الامرين المقتضي احدهما رفع موضوع الآخر ، كاشف عن عدم معقولية مطلوبية الجمع بين المتعلقين ، لاعن عدم قدرة المكلف ، والمراد بصيرورة المكلف قادراً على امتثال كل من الخطابين بوصف المطلوبية ، هو صيرورته قادراً على ايقاع كل منهما مترتبا ، لاجمعاً ؛ وقدرته عليه بهذا النحو بديهي ، لانه لو أتى بمتعلق خطاب المترتب عليه ؛ لايبقى موضوع لخطاب المترتب وكان قادراً عليه ، وان لم يأت به وعصاه تحقق موضوع خطاب المترتب وكان قادراً عليه ؛ والمكلف غير خال من احدى الحالتين ، وفي كل حالة هو قادر على كل من الخطابين المترتبين كما لايخفى ، . و (الغفلة) انما نشأت من عدم تصور حقيقة الترتب وما به قوامه من الامرين المذكورين ، وهما كون احد الامرين مترتباً على موضوع قابل للدفع والرفع ، وكون الامر الآخر مقتضياً للدفع أوالرفع ، وبعد تحقق هذين الامرين لايعقل مطلوبية الجمع مطلقا (وأوضح بطلاناً من هذا الايراد) توهم أن الاشكال المذكور مخصوص بباب الضدين ، فانه لو فرض محالا الجمع بينهما لما أمكن وقوعهما بصفة المطلوبية ، وهذا التوهم ناشٍ عن توهم اختصاص قاعدة الترتب بخصوص باب الضدين ؛ وقد جرّه توهمه الى القول بامتناعه ، من جهة امتناع وقوع كليهما بوصف المطلوبية ، مالو فرض محالا حصول القدرة عليهما ، فلما امتنع وقوعهما جمعاً مطلوبين ، استحال الترتب (وقد ظهر بطلانه) حيث ان هذا التوهم لما فرض في نفسه استلزام الترتب مطلوبية الجمع ؛ لذا قال بانه محال ، ولو فرض محالا حصول القدرة على الجمع في باب الضدين ، غافلاعن ان الترتب مستلزم لضد موجب الجمع كما قلنا وبرهنا عليه ؛ وكما قررنا إن نتيجة فعلية الخطابين هو كون المكلف مأموراً بأمر شاغل لقدرته في ذلك الجزء من الزمان ، اما لو كان عاصياً لخطاب المترتب عليه ؛ فيتوجه اليه الخطاب المترتب

وكان قادراً عليه فى هذا الحال فيكون مأموراً بأمره ؛ واما لو كان مطيعاً لامر المترتب عليه فيكون مأموراً بذلك الامر فقط كما قلنا ، والامثلة المذكورة من هذا القبيل ، فان الامر بالقصر انما يكون فيما اذا عصى الامر بالاقامة ، والامر بالاقامة انما يكون مقتضياً لرفع هذا التقدير ، فمقتضى الخطابين دائماً يكون على نحو الترتب ، بمعنى ان مقتضى فعلية الامر المترتب عليه إعدام خطاب المترتب ، ومقتضى الآخر امتثاله على تقدير ، ومن هـذا القبيل أيضاً توجه خطاب مالي يهدم بامتثاله وجوب الخمس أو الزكوة بعد تعلقه وقبل استقراره كما اذا توجه قبل انقضاء عام التكسب فى الشهر الثاني عشر من حول الزكوة ، فان اجتماع الخطاب المذكور مع التكليف بالخمس أو لزكوة ، المتوقف استقراره على بقاء الربح أو النصاب ملكا طلقاً لمالكه الى انقضاء ذلك العام ، ينتج ترتب كل منهما على عصيان ذلك الخطاب ، فان مبدء تعلق وجوب الخمس كان من أول حدوث فاضل المؤنة فى عام التكسب ، وان كان استقراره بعد حلول الشهر الثاني عشر ، فان تعلق خطاب مالي آخر بفاضل المؤنة فهو يكون مقتضياً لرفع موضوع وجوب الخمس ، وهو مترتب على عصيانه ، فهما مترتبان دائماً من أول زمان التعلق الى حلول الشهر الثاني عشر ، فكلاهما فعليان دائماً يترتب أحدهما على عصيان الآخر ، الى انقضاء عام التكسب حيث يستقر بعده وجوب الخمس ، كما ان الامر بالزكوة مترتب دائماً عند حلول الشهر الثاني عشر الى انقضائه على عصيان ذلك الخطاب المالي فى الشهر الثاني عشر (نعم) بعد انقضائه يستقر كل منهما ، كان عاصياً ام لم يكن كما لايخفى ، وهذه الامثلة من الضروريات الفقهية ، ولا نعني بالترتب إلا هذا المعنى أي كون الجمع مطلوباً منه فتدبر .

(فان قلت) ان لازم فعلية الخطابين فى الزمان الواحد هو وقوع المطاردة

بين الخطابين ، فان التمانع ناشٍ من فعلية الخطابين مع تضاد المتعلقين ، وبعبارة اخرى بعد فرض اجتماع الخطابين الفعليين وتضاد المتعلقين ، كيف لاتلزم المطاردة من الجانبين ، فيما اذا لم يأت المكلف بما هو الأهم فى البين (قلت) : ان مجرد تحقق الأمرين من فعلية الخطابين وتضاد المتعلقين ولا إطلاق كل من الخطابين بالنسبة الى حال الاشتغال بامتثال أحد الامرين ، لاتتحقق المطاردة من الجانبين ، وبعدما تقرر تقييد اطلاق المهم بعصيان الاهم ، لايعقل تحقق موضوعه فى صورة الاشتغال بالاهم ، وليس بقاء الامر بالاهم فى حال الاشتغال بغيره موجباً للجمع ، لما عرفت من أن نتيجة احفاظه فى هذا الحال هو اقتضاؤه دفع موضوع المهم بوضع متعلقه ، لاوضع متعلقه مع الاشتغال بالمهم ، وبناء عليه لايعقل تحقق المطاردة ، فانها فرع كون الأمر بالاهم حافظا موضوعه فى رتبة موضوع المهم وفعليته ، وكما لايعقل أن يكون الحكم علة لوجود موضوعه ، للزوم تقدم المعلول على علته وكون المعلول علة لعلته ، المستلزم للدور المحال ، كذا لايعقل أن يكون الحكم حافظا لموضوعه فى رتبة الاهم ، لاستحالة كون معلول الشيء حافظا لعلته ، فاذا لم يعقل ذلك فبقاء الاهم المقتضي لدفع موضوع المهم كان مقدماً عليه فى الرتبة برتبتين ، ونسبته الى الاهم نسبة المحكوم الى الحاكم كما قررناه ، ومعه كيف يعقل وقوع المطاردة من الطرفين .

(فان قلت) ان نتيجة اشتراط وجوب غير الاهم بعصيان الاهم ، هوعدم كونه فى مرتبة الاهم ، ولازمه عدم مطاوبية المهم فى حال الاشتغال بالاهم ، فان مقتضى هذا الاشتراط قصر إطلاقه ، واما الاهم فوجوبه باق حتى فى صورة الاشتغال بالمهم ، وان كان بقاؤه من غير وجه الاطلاق بل من جهة اقتضاء ذات الخطاب له ، ومقتضى بقائه طرد خطاب المهم ، لانه مقتضى فعليته ، ومع فعليته وأهميته ، يكون طارداً لخطاب المهم ، فلا يعقل تصوير وجود خطاب

المهم المترتب على عصيان الاهم في زمانه ، لان المفروض بقاء الاهم وعدم ارتفاعه بالتلبس بعصيانه ، ومقتضى فعليته وبقائه كونه طارداً لخطاب المهم في جميع آنات هذا الجزء الذي كان زماناً للاهم ، ولازمه عدم معقولية وجود خطاب المترتب بقاءً وحدوثاً في هذا الجزء من الزمان ، لان في كل آنٍ فرض وجوده يفرض وجود خطاب الاهم الطارد له ، فلا يعقل تصوير وجوده في هذا الزمان مع تصوير وجود الاهم ايضاً فلا يفيد الترتب (قلت) بعد ماتحقق ان اشتراط خطاب المهم بعصيان الاهم يخرج الخطابين عن كونهما عرضيين الى طولية كل منهما بالنسبة الى الآخر ، فلا مجال لهذه الدعوى لوجوه ، . (أما الوجه الاول) فلان الضابط في كون احد الخطابين طارداً لخطاب الآخر هو ان يكون عدم احدهما معتبراً في وجود الآخر ، بمعنى كون وجود احدهما مانعاً من تأثير ملاك الآخر في رتبة وجوده ، كتقييد وجوب الصلوة بعدم الحيض ، فانه بوجوده يطرد الخطاب المتعلق بالصلوة ، او يكون الحكمان بذاتهما متضادين ، ويكون احدهما اقوى ملاكاً من الآخر ؛ كما في الوجوب والحرمة المجتمعين في موضوع واحد فانه لو كانت الحرمة اقوى ملاكاً من الوجوب لارتفع الوجوب وبقيت الحرمة ؛ وبعبارة اخرى الطرد من طرف واحد انما يكون بأحد الوجهين ؛ والمفروض انه ليس بين الحكمين فيما نحن فيه تضاد ذاتي ، ولا اعتبر اخذ عدم خطاب الاهم شرطاً لخطاب المهم في دليل ، بل التضاد انما يكون من جهة متعلق الخطابين فقط ، لعدم قدرة المكلف على الجمع بينهما ؛ ومرجع تقييد خطاب المترتب بعصيان خطاب الآخر الى انه لا تنافي بين ملاكيهما اصلا حتى يُضادّه في مرحلة الجعل ؛ فاذا لم يكن بين ملاكيهما تضاد اصلا ، بل التضاد منحصر بالمتعلقين الموجب لامتناع الجمع بينهما ، لو كان لكل منهما اطلاق بالنسبة الى حال الاشتغال بالآخر ؛ فاذا ارتفع موجب الجمع بالتقييد بنقيض الجمع فلا تضاد

بينهما اصلا ، لاملاكا على الفرض ؛ ولا خطابا لعدم مطلوبية الجمع ، فلا وجه لكون الاهم طارداً له ، وبالجملة لولا التنافي بين اجتماع الخطابين الطوليين المترتبين ملاكا وخطابا ، فكون الاهم طارداً له يكون بلا موجب ، بل الاهم موجود ايضا ، ومقتضاه دفع خطاب الآخر ، والاهم يتعلق بموضوعه على تقدير تحققه ، مضافا الى انه بناءً على كون الاهم موجباً لطرد الخطاب الموجود مقارناً له في الزمان ، يلزم كونه طارداً لكل خطاب ؛ ولا اختصاص له بالخطاب المترتب عليه ، ولازمه الالتزام بأنه مع وجود خطاب استحبابي اهم لايكون شيءٌ آخر مستحباً في زمانه ، لكونه طارداً له ، ولا يلتزمون به اصلا (واما الوجه الثاني) فان معنى طاردية احد الخطابين لخطاب الآخر في باب التزاحم هو كونه شاغلا لقدرة المكلف تشريعاً ، وتعجيزاً مولوياً له ؛ وهو انما يتحقق فيما اذا زاحمه خطاب الآخر ، بأن يكون كل منهما مقتضياً لشاغلية قدرة المكلف بصرفها في متعلقه ، وهذا انما يتحقق فيما اذا كان كل منهما في رتبة الآخر واما اذا قيدنا احدهما بعصيان الآخر ، فكما لايكون خطاب المهم شاغلا لقدرة المكلف اليه في رتبة خطاب الاهم ، بل انما يقتضي شاغليتها على تقدير عصيانه هكذا لايكون خطاب الاهم مقتضياً شاغلية القدرة بصرفها الى متعلقه في رتبة وجود المهم ، وبعد مافرضنا كون خطاب الاهم سابقاً على المهم برتبتين وهو متأخر عنه برتبتين كما اوضحناه ، فلايعقل وقوع التزاحم بينهما إلا بتنزل خطاب الاهم عن مرتبته الى مرتبة خطاب المهم ، وقد تقدم عدم معقولية ذلك لمنع كون بقاء الاهم بالاطلاق او الاشتراط بحال عصيانه ؛ للزوم الجمع بين المحذورين ، او طلب المتناقضين ؛ فلا يعقل ان يتنزل الى مرتبة خطاب المهم ، او يترقى المهم عن رتبة وجوده الى رتبة علته ، ولازمه كونه موجداً لموضوعه و حافظا له ، وكلاهما غير معقول كما مرّ مراراً ، . والحاصل إن رتبة خطاب الاهم

هو رتبة علة الشيء ، ورتبة خطاب المهم هو رتبة معلول الشيء ، فكما لا يعقل أن يترقى المعلول عن رتبة وجوده الى رتبة علته ، فكذا لا يعقل تنزل العلة عن رتبتها الى رتبة معلولها ، ولعل منشأ الاشتباه هو الخلط بين ما كان الخطاب بنفس وجوده التشريعي رافعاً لخطاب الآخر ، وبين ما كان الخطاب بامتثاله رافعاً أو دافعاً لموضوع خطاب الآخر ، وقد تقرر أن الفرق بينهما هنا هو الفرق بين الحكومة والورود في باب التعارض ، كما انه تقرر في المقدمة الخامسة أن موضوع البحث في الترتب ، هو كون الخطاب المترتب عليه مقتضياً لرفع موضوع خطاب الآخر أو لدفعه بامتثاله ، لا بوجوده ، مع كون خطاب الأهم فيما نحن فيه مقتضياً لدفع موضوع المهم بامتثاله ، فيكون سابقا عليه في الرتبة كما تقدمناه ، فلا يعقل أن يطرد الخطاب الآخر الذي هو مشروط بعصيانه ، .

وأما (الوجه الثالث) فلأنه بعدما كان موجب الطرد والتمانع هو عجز المكلف في المقام ، وبعدما كان منشأ العجز هو إطلاق الخطابين ، فبعدما ارتفع الاطلاق بالاشتراط من طرف ، وعدم معقولية شمول الآخر لحال عصيانه بالاطلاق أو الاشتراط ، فبعين ما يرتفع به ملاك المطاردة من الطرفين يرتفع به ملاك الطرد من طرف واحد كما لا يخفى .

(فان قلت) انه بعد فرض فعلية الخطابين في رتبة عصيان الأهم ، كيف لا يكون الجمع مطلوباً ، لأن المفروض حصول شرط المهم فيصير فعلياً ، كما ان الأمر بالأهم يكون فعلياً ومحفوظا ، ففرض فعليتهما في الزمان الواحد ، ملازم لفرض مطلوبية الجمع ، وإلا يلزم الخلف المحال ، أو يلزم عدم فعلية كلا الخطابين وهو خلف أيضاً ، فيلزم أن يكون الجمع مطلوباً ، . (قلت) مضافا الى النقض بالأمثلة في الفروع الفقهية الضرورية ، التي يكون الخطابان الفعليان فيها طوليين ومترتبين مع عدم مطلوبية الجمع بين متعلقيهما ، والى ما ذكرنا من الجواب حلاً

بأنّ معنى انحفاظ فعلية خطاب الأهم في رتبة عصيانه ، هو اقتضاؤه إعدام خطاب المهم باعدام موضوعه بامتثال الأهم ، لابمعنى انحفاظ الأهم في هذه الرتبة من إطلاقه أو اشتراطه ، الذي أقمنا البرهان على امتناع انحفاظه بهذا المعنى ، وقلنا ان نتيجة انحفاظ الخطابين بالمعنيين المتغايرين ، ماهو ضد الجمع ونقيضه ، (نقول) ان التوهم المذكور ناشٍ (اما) عن الخلط بين شرايط التكليف ودواعي الجعل ، الناشيء عن الخلط بين الوسايط في العروض وبين الوسايط في الثبوت ، وقد نقّحنا في المقدمة الثانية أن شرايط التكاليف من قبيل الوسايط في العروض ، وكون الموضوع هو الذات المتصف بذاك الوصف العنواني ، المعتبر في اصطلاح المنطقيين بالمشروطة بشرط الوصف ، التي هي عبارة عن كون الحكم في القضية (بضرورة النسبة للذات المتصفة بالوصف العنواني) ولذا قلنا بعدم انقلاب الواجب المشروط مطلقا ، بمجرد حصول الشرط ، لأن الشرط عنوان الموضوع ووصفه ، وهو بمعنى أن يكون تمام الموضوع أو الجزء الأخير من العلة التامة ، فالموضوع فيما نحن فيه هو الذات المتصفة بعنوان العاصي ، لا الذات المطلقة التي هي الموضوع لوجوب الأهم وهما طوليان ، فالخطابان المترتبان عليه أيضاً طوليان ، ولا يعقل أن يصيرا عرضيين إلا بدعوى كونهما وسائط في الثبوت ، حتى كان الموضوع هو الذات المطلقة ، أو الذات مادام الوصف ، وقد قلنا : انه ليسا كذلك ، فلا يعقل أن يكون الخطابان عرضيين و(اما) عن الخلط بين الافعال الاختيارية التي هي قابلة للدفع والرفع ، المأخوذة في عنوان موضوع الحكم ، وبين مالم يكن كذلك من العناوين المجعولة له شرطاً الغير القابلة للدفع والرفع التشريعي و (اما) عن الخلط فيما كان أحد الخطابين متكفلا لدفع موضوع خطاب الآخر أو لرفعه ، وفيما تعلق لامرأجنبي عن ذلك كما فصلناه في المقدمة الخامسة ، وبعدما أثبتنا ، من ان الشرط فيما نحن فيه هو

العصيان الذي هو فعل اختياري قابل للدفع والرفع ، وأثبتنا ان الخطاب الآخر يكون مقتضاه رفعه وإعدامه بامتثاله ، فلا يعقل أن تكون نتيجة فعليتهما الجمع بين متعلقيهما كما قلنا ، ولتوضيح عدم معقولية أن نتيجة فعليتهما هي الجمع بين المتعلقين ، مضافا الى ماذكرنا من البراهين الآنية واللميّة (نقول) ان القضية الانشائية كالقضية الخبرية تنقسم الى أقسامها ، من الحملية ، إذا كان الطلب متوجها الى موضوع لم يكن مشروطا بشرط أصلا ، كما اذا أمرت الشخص الحاضر عندك بالضرب ، بقولك : اضرب ، فان الموضوع هو ذات المخاطب المطلق من جميع الجهات ، بحيث لو صورته بصورة القضية الخبرية ، يكون هكذا: أنت مطلوب بالضرب ، أو الضرب واجب الوجود منك ، فهذه الهيئة الانشائية جارية مجرى النسبة الخبرية في القضية الحملية ، ومن الشرطية ، اذا كان الطلب متعلقا بموضوع مشروط ، كما في قولك : ان استطعت فحج ، فانه بمثابة أن يقال : ان استطعت فالحج واجب الوجود منك ، أو مطلوب منك ، فهذه النسبة الانشائية جارية مجرى النسبة الخبرية في القضية الشرطية المنفصلة بقسميها ، من المنفصلة المانعة الخلو ، ومن المنفصلة المانعة الجمع التي هي عبارة عن الحكم بتنافي النسبتين وضعاً ، سواء تنافيا رفعاً ، أم لا ، وسواء علق في القضية ثبوت احدى النسبتين على انتفاء الاخرى ، أو علق انتفاء احداها على ثبوت الثانية وما نحن فيه من هذا القبيل ، فان مرجع اشتراط وجوب المهم بعصيان الاهم الى تعليق النسبة الكلية المتعلقة بالمهم ، على انتفاء نسبة اصدارية فعل الاهم من المكلف ، حيث ان المفروض انه معلق على العصيان ، ومرجع تعليقه عليه ، تعليقه على انتفاء صدور الاهم منه ، لاعلى انتفاء نفس النسبة الطلبية المتعلقة بالاهم ، فان المفروض انها محفوظة في ظرف العصيان ، فما فرض انتفاؤه هو صدور فعل الاهم منه ، فمرجع قولك أزل ، وان لم تزل فصلّ ، الى أن

ماهو واجب الوجود منك فى هذا الزمان إما هو الازالة أولاً ، واماهوالصلوة فى صورة عدم انبعاثك عن بعث الازالة ، وعدم تأثيره فيك ، فواجب الوجود فى هذا الزمان إما هذا أو ذاك ، فان كان هذا فلا يجب عليك ذاك ، وان كان ذاك فلا يصدر منك هذا ، وحيث ان القضية المنفصلة المانعة الجمع تقتضي امتناع اجتماع النسبتين فى القضيتين فى عرض واحد ، وحيث كان مرجع الترتب المذكور الى تلك القضية ، فلا يعقل مطلوبية الجمع ، وإلا يلزم الخلف ، لماذكرنا من ان الحكم بتعليق احدى النسبتين على انتفاء الاخرى هوعين الحكم بتنافيهما جمعا وتضادهما كذلك ، كما هوالشأن فى كل قضية منفصلة مانعة الجمع ، فدعوى الجمع هنا لايرجع الى انكار الترتب ، بل يرجع الى عدم تصويره ، حيث ان قضية الترتب هي تناقض الجمع وتضاده ، فمع تصويره لايعقل دعوى ان مقتضاه هو الجمع ، بل مقتضاه هو إشغال المكلف بأحد الخطابين فى حالتيه الفاعلية والتاركية للاهم ؛ فانه لو امتثل الاهم فلا يكون فى البين إلا خطابه ، وان عصاه فلا يكون إلا خطاب المهم ، والاهم وان كان خطابه حينئذٍ موجوداً ، إلا انه يقتضي دفع موضوعه ، لانه يقتضي امتثاله حتى على تقدير تحقق العصيان ، والفرق بينهما واضح ، وانما بسطنا المقال فى المقام لدفع مثل هذا التوهم الذي أوقع الاعلام فى هذه الشبهة .

(فان قلت) سلمنا إن بالترتب يرتفع محذور الجمع بين الخطابين ، ويمتنع لزوم الالزام بالجمع بينهما ، لكنا نقول : أنه لو عصى المكلف كلا الخطابين المترتبين فان التزمتم بكونه مستحقا للعقابين ، فقد التزمتم بمحلول ايجاب الجمع لان العقابين مسببان عن العصيانين جمعاً فى الزمان الواحد ، فمع فرض عدم مطلوبية الجمع كيف يتصور العقابان ، فالالتزام بتعدد العقاب ملازم للالتزام بمطلوبية الجمع ، والتفكيك بينهما تفكيك بين المتلازمين ، مع انه يلزم العقاب على

غير المقدور ، لان الجمع غير مقدور على الفرض ، وهو قبيح ، وان التوهم بكونه مستحقا لعقاب واحد ، ليخرج أحد الخطابين عن كونه مولويا الى محض الارشاد لمطلوبية الآخر ، لا البعث اليه ، والقائل بالترتب لا يلتزم به ، فان المفروض فى الترتب هو ترتب الخطابين الفعليين المولويين ، وإلا لاستبيل الى إنكار ارشادية الامر الآخر ، كما هو كذلك فى الاوامر الترتبية في العرفيات ، فانها جارية مجرى الاوامر الارشادية ؛ ولا محذور فيه أصلا (قلت) اما (أولا) بالنقض بالاوامر الكفائية ، فانه لا اشكال في أن جميع المكلفين الواجدين لشرايط التكليف المتوجه اليهم الخطاب ، اذا علموا به ، وعصوا التكليف الكفائي فانهم يعاقبون عليه جميعا ، ويكون عقاب كل واحد منهم مستقلا بذاته ، مع انه لا اشكال في عدم مطلوبية الجمع ، لانه يسقط عن الكل بفعل البعض ، بل بفعل واحد منهم ، مضافا الى انه ربما يكون الواجب مما لا يقبل إلا الفعل الواحد ، ويمتنع صدوره عن الجميع ، كما في تعاقب الايادي ، فانه يجب على كل واحد منهم الرد الى مالكه ، بحيث لو لم يرد الكل ، كانوا عصاة ، وكان على كل واحد منهم عقاب مستقل ، مع انه لا يعقل مطلوبية الجمع ، لعدم قبول الرد إلا فعلا واحداً ، فالجمع غير مقدور للكل ، فلو كان تعدد العقاب كاشفا عن مطلوبية الجمع ، (والمفروض انه غير مقدور) للزم ترتب العقابات المتعددة على أمر غير مقدور في المثالين ، وفي امثاله ونظائره من الامثلة المذكورة المسلمة التي أشرنا اليها ، كما اذا خالف الامر بالصوم والنهي عن الاقامة معا ، أو خالف الامر بالحج وأداء الغرامة معا ، أو الامر بالخمس والزكوة معا ؛ مع ان الامر المتعلق بالزكوة بنفس تشريعه هادم للخطاب المتعلق بالخمس ، الذي لا ربط له بما نحن فيه واما (ثانيا) بالحل . بأن تعدد العقاب ليس معلول ايجاب الجمع ، ضرورة ان مؤاخذة المكلف الواحد على ترك كل من الصلوة والصوم ، لا يكون

كاشفاً ولا مسبباً عن مطلوبية الجمع بينهما ، وبعبارة اخرى . مجرد كون المكلف معاقباً بعقابين لايكون كاشفاً عن مطلوبية الجمع بين متعلقي التكليفين ، بل هو كاشف ومسبب عن مخالفة التكليفين المستقلين وعصيانهما ، لاعن عصيان الخطاب المتعلق بالجمع بين متعلق الخطابين ، وإلا لم يكن إلا تكليف واحد متعلق بالجمع ، كقولك : اجمع بين التكبيرة ورفع اليد ، ومخالفتهما مخالفة لخطاب واحد ، وبعبارة أوضح . انما يكون العقابان على مخالفة التكليفين وعصيانهما ، كان بينهما ترتب أو لم يكن ، ومجرد كونهما مترتبين لايخرجهما عن الخطابين المستقلين ، المقتضي كل منهما إطاعة مستقلة وعصياناً مستقلا لاربط له بعصيان الآخر واطاعته ، وبعد فرض تسليم الترتب ومعقوليته ، فكل من الخطابين يقتضي إطاعته مستقلا في رتبته ، وعلى عصيانه عقاب مستقل ، وواضح ان المكلف قادر على إطاعة كل منهما ، حيث أن كلاً من متعلقي الخطابين الاستقلاليين كان تحت اختياره في هذا الزمان ، ضرورة انه قادر على الازالة وعصيانها ، كما انه قادر على الصلوة وعصيانها في ظرف عصيان الازالة ، وما يكون خارجا عن تحت قدرة المكلف واختياره هو الجمع بينهما ، وأما الاتيان بكل منهما فهو أمر مقدور للمكلف ، فاذا عصى الخطابين معاً ، بأن عصى الازالة أولاً ثم عصى الامر بالصلوة ثانياً . في ظرف خلو الزمان عن الازالة . فقد عصى التكليفين المستقلين . كما اذا لم يكونا مترتبين من غير فرق بينهما أصلا . وبالجملة إنا نلتزم بتعدد العقاب بعدماعرفت من عدم استلزام تعدده مطلوبية الجمع أصلا . واذا لم يكن الجمع مطلوباً . فالمكلف قادر على إطاعة كل من الخطابين وعصيانه المستقل . ولا محذور فيه أصلا . من دون أن يخرج الامر عن المولوية الى الارشادية . حيث ان كلاً من الخطابين يكون باعثاً مولوياً للمكلف نحو المكلف به في رتبته . كما عرفت مراراً . وان أبيت إلا عن ان الجمع بين العقابين

معلول مطلوبية الجمع بين الخطابين وهو غير مقدور ، فنقول : إن العقاب معلول المخالفة والعصيان ، ويكفي في ترتبه عليه مجرد كون العصيان تحت الاختيار ، وواضح ان الجمع بين الامتثالين وان لم يكن مقدوراً للمكلف ، لكن الجمع بين عصيانيهما مقدور له ، ضرورة ان المكلف قادر على الجمع في ترك الخطابين وعصيانهما ، فان منشأ عدم القدرة هو عدم سعة الزمان للجمع بين الامتثالين واما الجمع بين عصيانيهما ، فامكانه ضروريٌّ بالوجدان بلاحاجة الى اقامة برهان ولعل منشأ الاشكال هو الخلط بين الجمع في الترك وبين ترك الجمع ، فان غير المقدور هو الثاني ، لعدم القدرة على الجمع ، فان عدم القدرة على الجمع مستلزم لعدم مقدورية عصيان الجمع ، بخلاف الأول ، فان الجمع بين عصيان الخطابات المتعددة ممكن للمكلف في آنٍ واحد لايسع إلاّ فعل أحدهما ، وما نحن فيه من هذا القبيل . فان المكلف لم يكن قادراً على امتثال كل من الخطابين جمعاً ، لكنه قادر على عصيانهما جمعاً في الزمان ، وحيث ان الجمع ليس بمطلوب ، مع مطلوبية كل منهما مترتباً كما قررناه ، ففي صورة عصيان كلا الخطابين المترتبين يكون المكلف جامعاً بين العصيانين ، لاتاركاً للجمع بينهما كما لايخفى ، وماحكى استاذنا الأعظم في الكفاية من ان سيد مشايخنا (١) رفع الله مقامه ، كان غير ملتزم بتعدد العقاب ، وكان عدم التزامه به ، من جهة التأمل في تصوير العقابين المترتبين المعلولين للعصيانين المترتبين ، فان كان رحمه الله متأملاً في تعقل الترتب بين عقابيهما ، لافي أصل ترتب العقاب عليهما ، فانه كان ملتزماً به ، كماحكي عنه الاستاذ دام بقاه ، غاية الأمر كان متأملا في تعقله ، وقد كان رحمه الله يعتبر عن العقابين المترتبين بتأكد العقاب ، لانه ينفيهما كما هو ظاهر الكفاية ، ولكن لاحاجة الى ذلك ، حيث أن الترتب انما كان بين الخطابين ، وذلك

(١) هو الامام المجدد السيد ميرزا حسن الشيرازي قدس سره .

لا يلازم الترتب بين عقابيهما أيضاً ، فانه فعل للشارع وجزاء للعصيان ، والمفروض أنّ المكلف التارك لكلا الخطابين تارك لهما مستقلا ، كما اذا لم يكن بينهما ترتب أصلا كما لايخفى .

(فان قلت) سلمنا معقولية الترتب وسلامته عن محذور الجمع بين متعلقيهما وعن محذور الجمع بين عقابيهما ، ولكن مجرد الامكان لايكون دليلا على الوقوع بل كل ما قام عليـــه دليل ، كما في الأمثلة المذكورة المتقدمة نلتزم به ، وما لم يقم عليه دليل ، كما في مسئلتنا هذه ، حيث انه لادليل بالخصوص ولا بالعموم على الترتب في باب الضدين ، ومع عـدم الدليل لايمكن أن نلتزم به حيث أن لشرط الوجوب دخلاً في ملاك الحكم ، فان شرايط التكاليف الراجعة الى موضوعاتها ، لابد وأن يكون لها دخل في ملاكات الأحكام ، وإلاّ يلزم الجزاف من الشارع ، فجعل العصيان شرط لوجوب المهم فيما نحن فيـه ، والخطاب الترتب في كل مقام لادليل عليه إذ لابد وأن يكون له دليل كاشف عن مدخليته في الملاك ، ومع عدم الدليل عليه ، فليس للعقل أن يجعله شرطاً للتكليف بمجرد امكانه بل لابد لوقوعه من الدليل عليه ، (قلت) ان تضادّ الحكمين وتنافيهما ، إما من جهة تزاحم الملاكين والجهتين وتضادّهما في نفس الأمر وإما من جهة التضاد بين المتعلقين وتزاحمهما . والتضاد بين المتعلقين . إما دائميٌّ كما اذا كان بينهما تضاد بالنوع ، كالجهر والاخفات ، و ـ إما اتفاقيٌّ ـ ناشيٌ عن عدم قدرة المكلف ليس إلاّ ، وهذا أيضاً على قسمين ، فاما أن تكون القدرة شرطا شرعياً للحكم ، أو شرطا عقلياً لحسن الخطاب ، فان كان التزاحم بينهما من جهة تضاد ملاكيهما في نفس الأمر ، أو كان من جهة الضدية الدائمية بين متعلقيهما الكاشفة عن التضاد الدائمي بين ملاكيهما ، أو بين علّية كل من الملاكين للحكم المقتضيين له وان لم يكن بين نفس المقتضيين تنافٍ ، ولكن في

رتبة تأثيرهما في الحكم ، يكون منافياً لتأثير الآخر ، فهذا هو التعارض المعبّر عنه بتنافي مدلولي الدليلين ، فان التنافي بين مدلوليهما في مرحلة الاثبات كاشف عن تضاد ملاكيهما في مرحلة الثبوت والجعل ، فليس لأحد الحكمين ملاك وجعل في مرحلة الثبوت ، ولا بد أن يعامل مع هذين الحكمين معاملة التعارض من العلاج بينهما ، اما بالجمع الدلالي لو كان ، وإلا فبالرجوع الى المرجحات السندية ، كما هو المقرر في مقامه ، الراجع الى نفي أحد الحكمين عن موضوعه ، فان نتيجة العلاج ـ حقيقة ـ في باب التعارض راجع الى رفع أحد الحكمين عن موضوعه ، نعم مع عدم العلاج فالحكم إما هو التخيير ، أو تساقط الحكمين كما قرر في محله ، ولا مجال للترتب في باب التعارض إلا اذا ورد دليل عليه يرجع الى معالجة التعارض بالترتب ، الكاشف عن دخل عصيان أحدهما في الحكم المترتب ملاكا في نفس الأمر ، أما مع عدم الدليل فلا مجال للترتب أصلا ، وأما لو كان التضاد اتفاقياً ، وأخذت القدرة فيهما أو في أحدهما شرطا شرعياً فلا مجال أيضاً للترتب ، إلا ان يدل عليه دليل من الشرع ، فان مع عدم القدرة على الجمع بينهما ، فليس لأحدهما ملاك في مورد التزاحم ، ومع عدم الملاك لأحد الحكمين لا وجه للترتب العقلي ، أو كان له ملاك ، ولكن لم يكن علة تامة لتأثير الحكم الذي اقتضاه إلا اذا كان قادراً عليه ، أما اذا كانت القدرة شرطا شرعياً لكلا الخطابين فلا اشكال في تقديم الأهم منه على الآخر (اذا كان في البين أهم) وإلا كان المقدم هو السابق منهما على الآخر (لو كان في البين سابق) كما اذا نذر زيارة يوم عرفة في مشهد الحسين عليه السلام قبل يوم الحج ، حيث انه مع حلول الموسم لا ينعقد النذر ، وأما قبله فينعقد بناءً على كفاية الرجحان في متعلق النذر حال النذر ، وان لم يكن راجحاً حال الوفاء به ، وان لم يكن أحدهما سابقاً على الآخر ، بأن كانا عرضيين ، فالحكم هو التخيير بينهما ، وعلى

كل حال لامجال للترتب هنا لولا ورود الدليل عليه ، لعدم احراز ملاك الآخر في صورة عصيان الأهم ، أو الأمر السابق ، أو الأمر الذي اختاره أولاً ، بناء على كون التخيير مولوياً ؛ واما لو كانت القدرة في أحدهما شرعياً وفي الآخر عقلياً ، فما كانت القدرة فيه شرطا عقلياً فهو مقدّم عليه ؛ سواء كان أهمّاً أم لا ، فان ملاك الخطاب الذي اخذت القدرة فيه شرطا عقلياً تامٌّ في تأثير الخطاب في مورد التزاحم مع وجود الأهم ، فحينئذ يكون تعجيزاً مولوياً عن خطاب الآخر ، كان ذلك أهمّاً أم لم يكن ، فان المفروض أنه تام الملاك والتأثير وأنه قادر عليه عقلا ، ومعه لا يبقى موضوع لخطاب الآخر ، وبعبارة اخرى لما كان الضابط في باب التزاحم هو تامية الملاك بالنسبة الى كل من الخطابين فالخطاب الذي جعلت القدرة فيه شرطا عقلياً يقتضي صرف قدرته فيه في حال كونه قادراً عقلا ، فيكون رافعاً لموضوع خطاب الآخر بنفس وجوده التشريعي كما اذا زاحم الوضوء أضعف الواجبات ؛ الذي كانت القدرة فيه شرطا عقلياً فانه يقدّم على الوضوء من جهتين ، (الاولى) كون القدرة في باب الوضوء شرطا شرعياً (والثانية) من جهة كونه ذا بدل ؛ فان مالا بدل له مقدم على ماله بدل ، فضلا عما اذا كان ذلك أهمّاً ، كما اذا دار الأمر بين الوضوء وحفظ النفس المحترمة التي يخاف عليها من العطش ، فانه لو عصى الأمر بصرف الماء في حفظ النفس المحترمة وصرفه في الوضوء ، لايصح وضوؤه أصلا ؛ للجهتين المذكورتين ، وكذا لايصح الوضوء أيضاً ، فيما اذا زاحم الوقت ؛ فان الفوت لما كان هو استعمال الماء وفعله ، لا أصل الوضوء ، والقدرة مأخوذة في الاستعمال شرطا عقلياً لا شرعياً ، فلو توضأ للصلوة لكان باطلا ، من جهة كون الصلوة حينئذ مقيّدة ببدله لمزاحمة الوقت له ، ويكون الوضوء باطلا ، من جهة انه مما له البدل ومن جهة كونه غير مقدور بالنسبة الى الصلوة ؛ بخلاف الوقت فانه لا بدل له ،

وما له البدل يقدم على ماليس له البدل ، فالصلوة حينئذ مقيدة بالتيمم ، فاذا توضأ للصلوة كان باطلا ، ولكن لو توضأ للكون على الطهارة يكون صحيحاً ، وذلك لأن الوضوء بما انه فعل من الأفعال يكون مقدوراً بما هو وضوء ، ولابد في العجز عنه من كونه غير مقدور بما هو وضوء لابما هو فعل من الأفعال ، لكن لايجوز للصلوة ؛ لأن الصلوة المقيدة بالوقت لما أخذت القدرة فيها عقلية وفي الوضوء شرعية ، فالامر بالصلوة في الوقت رافع لموضوع الوضوء بما هو للصلوة ؛ لابما هو للكون على الطهارة ، وكيف كان لامجال للترتب في مثل هذا القسم الذي كانت القدرة فيهما أو في أحدهما شرطا شرعياً ، وأما اذا كانت القدرة في كليهما شرطا عقلياً فلا اشكال في وجود ملاك كل من الخطابين في مورد التزاحم ، غاية الامر أن كلا منهما يكون تعجيزاً مولوياً للآخر لو كانا متساويين ، وإلا فيكون الامر الاهم تعجيزاً مولوياً للآخر ، وعلى كل حال كان ملاك كل من الخطابين موجوداً في مورد التزاحم وكانا مؤثرين ، غاية الامر انه لولا الترتب بينهما لكان الاهم بنفس وجوده التشريعي تعجيزاً مولوياً عن المهم ، ولكن بلحاظ الترتب يكون بامتثاله تعجيزاً مولوياً عن الآخر وعلى كل حال يقتضي الاهم صرف القدرة فيه فيكون رافعاً لموضوع خطاب الآخر ، وبهذا يظهر الفرق بين التعارض والتزاحم ، حيث أن كلاً من الحكمين في التعارض يقتضي رفع حكم الآخر عن موضوعه ، ولكن بخلاف المتزاحمين فان كلاً منهما يقتضي رفع موضوع الآخر مع وجود ملاك كل منهما في مورد التزاحم ، ومنشأ التزاحم في هذا القسم ليس إلا عجز المكلف عن امتثالهما ؛ فلاتنافي بينهما لافي مقام الجعل ولافي مقام الفعلية والتنجيز ، فينحصر تنافيهما بمقام الامتثال ، من جهة عجز المكلف عنهما ؛ ومع العجز فلا يحسن عقلا توجه كلا الخطابين الى المكلف ، فالمسألة حينئذ عقلية ، وليس الغرض من

الترتب إلاّ رفع هذا القبح وتصحيح حسن توجه خطاب الآخر الى المكلف في رتبة عصيانه ، ومُلخص الكلام انه بعدما كان توجه الخطاب الى المكلف مشروطا بالقدرة عقلا ، وبعدما كان توجه خطاب المهم الى المكلف في رتبة توجه خطاب الاهم اليه أمراً موجباً للالزام بالجمع ، العاجز عنه المكلف عقلاً فيكفي مجرد امكان الترتب بين الخطابين في رفع محذور الجمع ، لان امكانه مساوق لامكان رفع العجز ؛ فمع وجود الملاك التام في كل من الخطابين في مورد التزاحم ، يكفي في فعليتهما عقلا مجرد الامكان بلا حاجة الى دليل عليه ، عدا اشتراط الخطاب بالقدرة عقلا ، حيث أن العصيان يكون شرطا لفعلية خطاب المهم في حكم العقل ، وبعبارة اخرى هو شرط لحسن الخطاب عقلا ، إذ باشتراطه فيه يرتفع محذور الجمع المساوق لحصول القدرة على المهم في رتبة العصيان ، وبما ذكرنا ظهر أن ما يظهر من الشيخ قدس سره من عبارته في التعادل والتراجيح ، بعد ما اشترط وقيد وجوب كل واحد من الخطابين المتساويين بعصيان الآخر — من أن هذا نتيجة اشتراط كل من الخطابين بالقدرة العقليه — ولقد أجاد فيما أفاد قدس سره لما عرفت من أن واقع الترتب وحقيقته رفع العجز المانع من حسن توجه الخطاب ، ويلازمه قدرة المكلف عليه في رتبته ، فيكون المكلف قادراً على المهم في رتبة العصيان ، كما انه قادر على كل من الخطابين المتساويين في الملاك في صورة عصيان الآخر ، غاية الامر أن فيما نحن فيه يكون الترتب من طرف المهم فقط ، وفيما اذا لم يكن أهم في البين يكون الترتب من الطرفين ، كما هو ظاهر لمن لاحظ وتدبر ، ولا يرى ان رافع محذور الجمع بين الامتثالين ، موجباً للجمع بين الضدين كما لايخفى :

« التنبيه الاول »

يظهر من كاشف الغطاء قدس الله روحه إنه رفع محذور الجمع بين الخطابين المتعلق أحدهما بالجهر والآخر بالاخفات بالترتب ، بأن الامر بالاخفات في مورد الجهر ، أو الامر بالاتمام في مورد القصر ، مترتب على عصيان خطابي الجهر والقصر ، ويرد عليه مضافاً الى ماظهر لك من أن مورد الترتب انما يكون فيما اذا لم يكن التضاد بينهما دائمياً بالذات ، وظاهر أن تضاد الجهر والاخفات يكون دائمياً ؛ وكذا القصر والاتمام ، بناءً على كون كل منهما نوعا من الصلوة مبايناً للآخر ، لامن قبيل الاقل والاكثر ، ومعه لامجال للترتب ، وقد عرفت أن التضاد الدائمي ، موجب للتضاد في الملاك ، الموجب للتضاد في مرحلة الجعل والانشاء ، وقلنا انه يعامل مع أمثال هذا معاملة التعارض ، ولا مجال للترتب العقلي فيهما إلا إذا دلّ دليل عليه شرعاً ، ومع عدمه فلا مورد للترتب (ان الترتب) في خصوص هذه المسئلة ممنوع من جهتين (الاولى) انه انما يعقل ويتصور الترتب في الضدين الذين أمكن ارتفاعهما ، وكانت بينهما واسطة كما في الصلوة والازالة وسائر الامثلة المذكورة لممكني الجمع ، واما في مثل الجهر والاخفات الغير الممكن ارتفاعهما فلا يعقل الترتب ، لان صورة فرض عصيان الجهر والقصر في المثالين ، هو فرض التلبس بالضد الآخر وفرض وجوده وحصوله ، ومعه يلزم كون الامر المترتب أمراً وبعثاً بالشيء الحاصل وهو محال ومن هنا ظهر عدم امكانه في النقيضين ، ولا في مسئلة اجتماع الامر والنهي الذي فرض عدم امكان خلو المكلف من أحدهما ، عاصياً كان أو ممتثلا كما في الصلوة في الدار المغصوبة ، فان المكلف مع كونه مصلياً لايمكن خلوه من الغصب مع عدم الصلوة ولا معه ، ففرض صورة خلوه عن امتثال النهي مع كونه في

الدار المغصوبة هو فرض الاشتغال بالصلوة ، فيلزم من تعليق الامر بالصلوة على عصيان الغصب في الدار المغصوبة أمراً بالشيء الحاصل ، من غير فرق بين أن يكون الامر بالصلوة مطلقاً ، كما اذا قال : ان عصيت النهي عن الغصب بالصلوة فصلّ ، أو يكون مقيّداً بناحية خاصة من الدار ، كما اذا قال : ان عصيت النهي بالصلوة فصلّ في تلك الناحية ، لانه أمر بها على تقدير حصولها ، وبين أن يقول : ان لم تصلّ فلاتغصب ، أو ان لم تصلّ في تلك الناحية فلا تغصب فانه بعد عدم معقولية انفكاك المكلف من التصرف في الغصب مادام كان في الدار مصلياً ، ففرض صورة العصيان لاينفك عن فرض الامر بالشيء بعد فرض حصوله ، لان الصلوة تصرف في مال الغير ، والنهي انما يتعلق بها بالنسبة الى كل مكان من امكنة الدار المغصوبة ، ففرض عصيان الغصب المتحقق بالصلوة حسب فرض تلازمهما بالوجود هو فرض اشتغاله بالصلوة فيكون الامر المترتب المعلّق بها أمراً بالحاصل ، إلا أن يكون مرجع الترتب الى تخصيص حرمة الغصب بعدم التصرف المتحقق بالصلوة ، ومعه لايكون وجوب الصلوة مترتباً على العصيان وهو خلف ، لان بالصلوة يخرج عن موضوع الحرمة ، فما فرض في المثال من ترتب وجوب الصلوة على عصيان الغصب في ناحية خاصة ، يكون كفرض عدم الغصب بالنسبة الى نوع خاص من التصرف ، كالتصرف الصلواتي ومرجعه الى تقييد النهي بها ، ومعه يخرج ترتب الصلوة على عصيان النهي المتعلق بالغصب عن كونه ترتبياً ، ففرض العصيان لاينفك عن التصرف في الغصب بالتصرف الصلواتي ، حيث انه فرض تلازمهما ، وانحصار التصرف الغصبي بخصوص التصرف الصلواتي ، فحينئذ فرض عصيان الغصب بالصلوة عين فرض التلبس بها ، ومعه يكون الامر الترتبي أمراً بالحاصل ، كما اذا اريد بترتب الامر بأحد طرفي النقيض على ترك الطرف الآخر ، ومما ذكرنا ظهر سرّ عدم

جريان الترتب في المتلازمين في الوجود دائماً كالاستقبال والاستدبار ، فانه بعدما فرض تلازمهما دائماً ، فلايعقل أن تفرض له صورة عصيان ، إلا مع خلو المكلف عن كلا المتلازمين ، كما اذا لم يكن مستقبلاً ولا مستدبراً ، ومع ذلك لايعقل الأمر بايجاد أحدهما مع خلوّه عن الآخر ومع تلبسه به فلا يعقل له فرض عصيان ، كان متلبساً بأحدهما أم لم يكن ؛ والسر في ذلك كما ذكرنا ان ملاك الترتب كما عرفت انما هو اشتغال المكلف بأمر المترتب في حال خلوه عن امتثال الأمر المترتب عليه ، ولا يفرض ذلك في المتضادين الدائمين مطلقا ، كان التضاد من قبيل الجهر والاخفات ، أو اجتماع الأمر والنهي ، أو المتلازمين في الوجود ، (الثانية) أن الترتب المبحوث عنه انما يكون فيما اذا كان الخطابان المترتبان باعثين للمكلف نحو متعلقهما ، ولم يكن لهما قصور عن البعث إلاّ من جهة عجز المكلف المرتفع بالترتب ، ولا اشكال في أن الخطاب المتعلق بالجهر أو القصر في المثال كانا مجهولين ، ومع الجهل بأمرهما فلا يعقل أن يكونا مؤثرين في المكلف وفي ارادته ، ومفروض الكلام ان الخطاب المتعلق بالجهر أو القصر المترتب على عصيانهما خطاب الاخفات والاتمام غير مؤثر في المكلف ، حيث ان الخطاب مالم يُعلمَ لايعقل أن يكون مؤثراً في قدرة المكلف ، ومع فرض الجهل بخطاب المترتب عليه لامجال للترتب المبحوث عنه ، الذي لادليل عليه إلاّ الاشتراط بالقدرة عقلا .

« التنبيه الثاني »

إن تصوير الخطاب الترتبي في المضيّقين من التكليفين قد ظهر حاله وامكانه وأما تصويره في التكليفين اللذين كان أحدهما مضيّقا والآخر موسّعاً ، الراجع الى وقوع التزاحم بين واجب بعينه وبين أحد الأفراد التخييري من أفراد

الواجب الموسّع ، مبني على القول بأن إطلاق الأمر بالطبيعة بالنسبة الى الى أفرادها الطولية المفروضة في الأزمنة المتتالية ، والى أفرادها العرضية المفروضة لها في زمان واحد ، مشروط بالقدرة عليها في زمان إيجادها ، فلو زاحم بعض أفرادها واجب أهم ، كما اذا زاحم الأمر بالازالة في بعض الوقت الفرد من الصلوة في هذا الوقت ، فان هذا الفرد من الصلوة المبتلى بالمزاحم الأهم ، يكون غير مقدور حال المزاحمة ، وبخروجه عن تحت القدرة ، يوجب صيرورة الطبيعة غير مقدورة ، ومعه لا إطلاق للامر بالطبيعة بالنسبة الى هذا الفرد المبتلى بالمزاحم ومع عدم الأمر لا يصح الاتيان بهذا الفرد المبتلى بالمزاحم في صورة العصيان ، لأنه لا ينطبق مع الطبيعة بما هو مأمور به ، ولا بد في الانطباق من ذلك كما قرر في محله ، وبعبارة اخرى يشترط في استمرار خطاب الواجب الموسّع في جميع الأزمنة المتجددة المتتالية التي جعلت ظرفا للواجب ، مقدورية جميع الأفراد الطولية المفروضة وجودها في هذه الأزمنة ، ومع الابتلاء بالمزاحم ينقطع الخطاب المتعلق بالطبيعة في الزمان الذي كان فردها غير مقدور ، وحينئذٍ يصح إجراء الترتب في الفرد المزاحم باشتراط وجوبه ، بعصيان الأمر بالازالة ، فيصير الفرد مقدوراً ، وبمقدوريته تصير الطبيعة مقدورة ومأموراً بها في هذه القطعة من الزمان ، فنتيجة هذا الترتب هو حفظ إطلاق الأمر بالطبيعة واستمراره ، وفي الحقيقة إطلاقه مشروط بعصيان الواجب الأهم ، فيصح الترتب حينئذٍ بالنسبة الى الواجب الموسّع ، وهكذا يصحح الاطلاق بنحو الترتب بالنسبة الى أفرادها العرضية ، كما اذا ابتلى أحد أفرادها العرضية بواجب أهم موجب لتعجيزه عن هذا الفرد ، الموجب لخروجه عن الأفراد البدلية من الطبيعة ، لعدم انطباقها معه بما هي مأمور بها ، فبعد وجود الملاك ، وانحصار عدم الانطباق من جهة العجز ، فبالترتب يرتفع هذا المحذور ، فتنطبق عليه الطبيعة

بما هي مأمور بها ، وفي الحقيقة مرجع شرطية العصيان للوجوب التخييري البدلي المتعلق بهذا الفرد ، الى شرطيته لانطباق الطبيعة معه بما هي مأمور بها وعلى كل حال فبناءً على كون إطلاق الأمر بالطبيعة في الواجب الموسّع مشروطا بمقدوريتها ، بالنسبة الى جميع افرادها العرضية والطولية ، يصح الترتب في هذا المقام ، واما لو قلنا بعدم ابتناء إطلاق الأمر بالطبيعة بالنسبة الى جميع أفرادها العرضية والطولية على القدرة عليها ، بل يكفي في حفظ الاطلاق بالنسبة الى جميع أفرادها العرضية ، واستمراره في جميع الازمنة بالنسبة الى جميع أفرادها الطولية ، مجرد كون صرف وجودها مقدوراً ، ويكفي في مقدورية صرف الوجود القدرة على أحد الافراد ، فالامر بالطبيعة محفوظ وباق في جميع الآنات المفروضة للازمنة التي جعلت ظرفا للواجب الموسّع ، كما عن المحقق الثاني رضوان الله عليه ، فلا حاجة الى الترتب بالنسبة الى تصحيح الامر للفرد المبتلى بالمزاحم ، فانه بعد وجود ملاك الطبيعة في مورد التزاحم ، وبعد عدم خروج الفرد المزاحم عن الفردية للطبيعة ، حيث أن الطبيعة تنطبق عليه ولو لم يكن مأموراً به ، وبعد بقاء الامر بالطبيعة في هذا الزمان ، يصح الاتيان بالفرد المزاحم بداعي الامر بالطبيعة ، فتنطبق عليه حيث ان الانطباق قهري ، والاجزاء عقلي ، وقد اخترنا في مسئلة التزاحم الشق الاول ، وأبطلنا مقالة المحقق رفع مقامه فنحتاج الى الترتب لتصحيح بقاء الامر وانطباق هذا الفرد معها بما هي مأمور بها ، كما لا يخفى .

« التنبيه الثالث »

انه كما لا حاجة في الترتب الى ارتكاب الشرط المتأخر ، فيما اذا كان الخطابان المترتبان آنيين ، وفيما كان الخطاب المترتب آنياً ، وان كان الخطاب

المترتب عليه استمراريا في الزمان . فانه يكفي في تحقق شرط الخطاب المترتب تحقق عصيانه المقارن في زمانه . لما ذكرنا في المقدمة الثالثة من تصوير اشتراط الوجوب بفعلية العصيان المساوق لحال تلبسه به ، واستوفينا الكلام فيه ، فكذا لاحاجة اليه فيما كان الخطابان مستمرين في الازمنة ، اما ان كان بقاؤهما من جهة فوريتهما في كل آن وزمان مترتباً على عصيانهما في الآن السابق والزمان السابق ، كما اذا وقعت المزاحمة بين أداء الدين والازالة ، فانهما فوريان مع القدرة عليهما في كل زمان وآن مالم يؤت بهما أو بأحدهما ، كما هو نتيجة القول بدلالة الامر على الفور ، فانه يجب على المكلف فوراً ففوراً ، (فظاهر) حيث أن الامر بالازالة مترتب على عصيان الامر بأداء الدين ، لانه الاهم في كل آن وزمان ، فالعصيان المقارن يكون شرطا لوجوب الازالة ، واما ان كان من جهة كون الزمان ظرفا لهما أو ظرفا للمترتب عليه ، كالصوم الذي أخذ الزمان ظرفا له ، أومن جهة كونهما زمانيين ، المتحققين تدريجاً في الزمان ، كالصلوة بالنسبة الى اجزائها وشرائطها المتحققة في الزمان تدريجاً ، فان استقرار وجوبهما على المكلف موقوف على كون المكلف جامعاً لشرائطها في أول حلول زمانها بمقدار مضي أربع ركعات في الحضر وركعتين في السفر من الوقت ، بناءً على كون العبرة بحال الحدوث ، فحينئذ فلو رتب وجوب الصوم على عصيان النهي المتعلق بالاقامة حال طلوع الفجر ، أو رتب وجوب الاتمام على عصيانه في أول الزوال اذا كانت الاقامة حراماً عليه في ذلك الوقت ، فحينئذ يشكل علينا بأنه لايمكن تصحيح الترتب في المثالين إلا بالالتزام بالشرط المتأخر ، لان شرط وجوب الصوم واستقراره على المكلف موقوف على القدرة عليه ، من حين طلوع الفجر الى الزوال ، وهي موقوفة على عصيان النهي المتعلق بالاقامة من حين الطلوع الى الزوال ، فعصيانه قبل الزوال شرط لوجوب الصوم حين طلوع الفجر

وبعبارة اخرى استمرار العصيان من حين طلوع الفجر الى الزوال شرط لوجوب الصوم واستقراره ، وإلاّ لايكاد يصح الصوم ويستقر على المكلف ، كما أن استمراره الى آخر الصلوة شرط لاستقرار وجوب إتمام صلوة الظهر عليه فعصيانه حال الخروج من الصلوة شرط لوجوبها حال حلول الزوال المقارن مع الدخول فيها ، فالقائل بالترتب لامناص له حينئذٍ إلاّ بالالتزام بالشرط المتأخر والمفروض أنّا قد منعناه وقلنا بعدم الحاجة اليه ، على أنّا قلنا انه غير معقول ، وهذا المورد من الموارد التي أوقع الاعلام فى الالتزام بالشرط المتأخر ، أوالقول بالواجب التعليقي ، وأوقع بعضاً آخر بابتناء مسئلة وجوب الصوم حال الطلوع على من كان عازماً على السفر قبل الزوال بحيث لو لم يصم لكان عليه القضاء والكفارة ، على مسئلة جواز أمر الآمر مع العلم بانتفاء شرطه ، بل ابتنى عليها حكمهم بوجوبه عليه قبل بلوغه حد الترخص ، بحيث لو أفطر لكان عليه القضاء والكفارة ، ولكن الحق انه لاحاجة الى ارتكاب الشرط المتأخر ، ولا ابتنائها على تلك المسئلة التي لامحصّل لها أصلا ، لانه لايخلو الآمر من انه اما أن يكون الزمان فى الصوم ظرفا للواجب واما أن يكون ظرفا لنفس الحكم ، اما لو كان ظرفا للواجب بمعنى انه لوحظ الصوم المتجدد تدريجاً فى أجزاء اليوم من الطلوع الى الغروب أمراً وحدانيا بتلك الوحدة التي كانت له ولجميع الافعال التدريجية الزمانية التي لها وحدة عرفية ، بمعنى انه لوحظ الامساك من طلوع الفجر الى الغروب أمراً واحداً وتعلق الوجوب به ، فالصوم فى جميع هذه الآنات بما هو واحد تعلق به الوجوب ، فعلى هذا فلو لم يكن قادراً عليه فى بعض اليوم لم يصح الصوم ، لانه بما هو فعل واحد لم يكن التكليف به صحيحاً فيما اذا لم يكن المكلف واجدا لجميع شرايط التكليف فى مجموع هذه الازمنة فى ذلك اليوم ، فان انتفاء الشرط فى الجزء الاخير من اليوم قبل الغروب

موجب لعدم القدرة عليه من حال طلوع الفجر ، لكن الشرط ليس هو القدرة المتأخرة ، بداهة أن القدرة على الصوم بعد الزوال لم يكن شرطا لوجوب الصوم قبل الزوال ، ولذا لو كان حال طلوع الفجر غير محرز للقدرة عليه بعد الزوال يجب عليه الصوم حين الطلوع ، ويكفي في صحة الصوم واجديته للشرايط حال التلبس بالامساك في كل زمان ، بل الشرط بناءً عليه هو تعقب الصوم حين الطلوع بالقدرة عليه حال الزوال ، فالشرط حقيقة هو التعقب في امثال هذه الموارد ، ويكفي في تحققه به كونه متعقباً بالقدرة عليه في كل آن من الآنات ، كما أن شرط استقرار وجوب صلوة الظهر هو تعقب كل جزء من أجزائها بواجدية المكلف للشرايط في الجزء اللاحق ، وبعبارة اخرى ماهو الشرط حقيقة هو تعقب كل جزء سابق ، أو كل امساك سابق بالقدرة على الجزء والامساك في الأزمنة المتأخرة ، ويكفي في تحقق هذا الشرط واجدية المكلف للشرايط في أزمنة وجود الفعل وأجزائه ، لان وصف التعقب انما ينتزع من وجوده الواقعي النفس الامري المتحقق في زمانه ، كوصف التقدم في الوجود بالنسبة الى المتأخر عنه ، فانه يتحقق هذا الوصف للشخص بالنسبة الى وجود شخص آخر محقق في أزمنة بعد سنين متعددة ، فيكفي وجوده الواقعي ولو لم يعلم به في تحقق هذا الوصف ، وفيما نحن فيه أيضاً كذلك ، فان شرط استقرار وجوب الصوم حين طلوع الفجر هو تحقق العصيان واقعاً قبل الزوال فعلى هذا يكون الوجوب مترتباً على العصيان المقارن المتعقب بالعصيان اللاحق ، لا أن يكون مترتباً على العصيان المتأخر ، فان تعقب به فهو ، وإلاّ يكشف عن عدم وجوبه واستقراره من أول الطلوع ، وهذا الكلام جارٍ في أجزاء كل مركب زماني كان تدريجي الوجود في أوعية الزمان ، (وتوهم) ان التعقب ليس إلاّ أمراً انتزاعياً لا يصح أن يؤخذ شرطاً للوجوب (مدفوع)

بأن منشأ انتزاعه له وجود في عالم الاعتبار ، بلحاظ تحقق ظرفه في ظرف وجوده ، والحاصل إن ماهو الشرط لوجوب الصوم هو تعقب الصوم بالعصيان قبل الزوال لا نفس وجوده في ذاك الزمان بحيث لو فرض محالاً وجود العصيان قبل الزوال في ظرف طلوع الفجر ؛ لما كان شرطا للوجوب بل الشرط حقيقة هو تعقبه به ، ومن هنا ظهر أن انكار شرطية التعقب في باب الاجازة في البيع الفضولي ، ليس من جهة كونه أمراً انتزاعياً أو اعتبارياً ، بل يكون من جهة أن الشرط حقيقة هو نفس رضى المالك واجازته لا تعقبه ، والقائلون به يريدون أن يصححوا الشرط المتأخر به ، ونحن قد منعناه ، من جهة انه ليس شرطا لا من جهة انه أمر اعتباري أو انتزاعي ليس له منشأ انتزاع صحيح ، فان الشرط فيما نحن فيه ليس هو نفس العصيان المتأخر بحيث لو صححنا الشرط المتأخر لما قلنا بكونه شرطا لوجوب الصلوة او الصوم حال الزوال وحين الطلوع ؛ بل الشرط حقيقة هو تعقب العصيان كشرطية تعقب سائر الشرايط المعتبرة في التكليف حدوثاً وبقاءً لا نفس العصيان المتأخر ، ومن هنا ظهر أن وجوب الصوم عليه فيما لو كان عازماً للسفر حين طلوع الفجر أو قبل بلوغه حد الترخص يكون بالتعبد المحض ، كما ان قضاءه لو أفطر كان بالتعبد المحض وليس هذا قضاء للصوم ؛ لان ما نقضه بالافطار قبل بلوغ حد الترخص ليس صوماً بل هو امساك محض يجب بالتعبد المحض كما لا يخفى ، هذا بناء على كون الزمان ظرفا للصوم وللواجب ، واما بناءً على كون الزمان ظرفا لنفس الحكم ، بأن يكون الزمان المقارن لطلوع الفجر الى غروب الشمس ظرفا لنفس الحكم بأن يكون الوجوب المستمر من حين طلوع الفجر الى الغروب متعلقا بنفس طبيعة الصوم من دون لحاظ الزمان في الصوم اصلا ولا لحاظ وحدته اصلا ، بل الامر المستمر بين الزمانين متعلق بنفس هذه الطبيعة ، ومقتضى استمراره

بين المبدء والمنتهى هو ايجاد هذه الطبيعة في كل زمان من طلوع الفجر الى الغروب ، فكل إمساك في كل زمان يدور وجوبه مدار وجود موضوعه في ذاك الزمان ، فما دام كان المكلف واجداً لشرايط التكليف فيما بين المبدء والمنتهى يجب عليه الصوم وإلا فلا ، وعلى هذا فيكون وجوب الصوم في كل زمان مترتباً على عصيان النهي المتعلق بالاقامة في ذاك الزمان ، سواء كان في زمان آخر عاصياً ام لم يكن ، وليس عصيان كل زمان إلا شرطا للوجوب في ذاك الزمان ، وبناءً على هذا فلا حاجة الى جعل الشرط هو التعقب فضلا عن الالتزام بالشرط المتأخر ، كما انه بناء عليه لو كان عازماً على السفر قبل الزوال فما دام لم يتلبس بالسفر يجب عليه الصوم ؛ لان الوجوب يتعلق بالمكلف بمجرد طلوع الفجر لو كان واجداً للشرائط بين الطلوع ، ومقتضاه طلب الصوم منه فى الزمان ، كما يقتضي ايجاده فى كل زمان واجد للشرائط فيكون الحكم بوجوب القضاء على القاعدة بناء على هذا من دون ابتنائه على القول بجواز امر الآمر مع العلم بانتفاء شرطه الذي هو محال عقلا ، ولا مجال للنزاع فيه فان القول به قول بالمحال والخلف كما لايخفى ، (فرع) لو اغترف المتوضي غرفة من الماء من الآنية المغصوبة ، او من آنية الذهب والفضة لوضوئه ؛ فقد فصّل الفقهاء رضوان الله عليهم ، بأن الماء المغترف دفعة ، ان كان يكفي لتمام وضوئه من الغسلات والمسح ، فيصح معه الوضوء ، اما لو اغترف لكل جزء من الوضوء اغترافا مستقلا متدرجاً ، فلا يصح وضوؤه وخالفهم صاحب الفصول فى الاغتراف التدريجى ، وقال بصحة الوضوء ايضاً بانياً صحة وضوئه الكذائي على الترتب ؛ بتقريب أن صحة كل جزء من اجزاء الوضوء مترتب على العصيان المتأخر ، فانه بحصول عصيان النهى عن التصرف فى الآنية المغصوبة مع تعقب العصيان الى آخر جزء من اجزاء الوضوء واجداً للوضوء ، ضرورة

أن بالاغتراف يكون واجداً لجزء منه وهو غسل الوجه ، فان تعقب بالعصيان فهو واجد للوضوء ، وإلا فلا ، وبالجملة هو رحمه الله لايفرّق في الصحة بين الاغتراف الدفعي لتمام الوضوء ، وبين الاغتراف التدريجي لكل جزء ، غاية الامر ان في الاغتراف التدريجي صحة كل جزء موقوف على العصيان المتأخر ، ولولا تحقق العصيان بالنسبة الى الجزء الاخير من الوضوء لما كان الجزء الاول صحيحاً ، بخلاف الاغتراف الدفعي الذي هو كاف لتمام الوضوء ، فان صحة الوضوء غير مبنية على الشرط المتأخر ، حيث ان الماء المغترف واف لجميع أجزاء الوضوء (لايقال) ان صحة الوضوء في الاغتراف الدفعي غير مبتن على الترتب المبحوث عنه بل مبني على وجدان الماء وعدمه ، لان المفروض انه شرط شرعي ولا مجال للترتب المبحوث عنه ، ولا حاجة اليه ، بل يكفي في وجوب الوضوء وصحته تحقق موضوعه ، وظاهر ان بمجرد العصيان يخرج عن موضوع غير الواجد ويصير واجداً للماء فيجب عليه الوضوء (لانا نقول) لولا العصيان لم يتحقق موضوعه ، لان بالعصيان يكون قادراً على الوضوء ، فالقدرة التي هي شرط شرعي للوضوء تحققت بالاغتراف الدفعي ، وبعد تحققه يتم ملاكه ، وبعد تمامية ملاكه ، يجب عليه الوضوء ، بخلاف الاغتراف التدريجي فان الاغتراف الاول لخصوص غسل الوجه غير مخرج عن العجز عن الوضوء الى القدرة عليه ، فهو معه غير واجد للماء فتكليفه التيمم ، وبعبارة اخرى حيث لم يوجب كل اغتراف خروجه عن العجز الى القدرة فلا ملاك له فلا أمر له به ، فبعد غسل الوجه لم يكن قادراً على الوضوء فيبطل الجزء الاول ، وحيث بطل الجزء الاول فلا يلحقه الجزء الثاني ، مع ان معه أيضاً لاملاك لوضوئه ، لانه معه داخل في موضوع غير الواجد ، ومعه فلا أمر له بالوضوء ، فيبطل الجزء الثاني ، وهكذا الى الجزء الاخير ، وبالشرط المتأخر لايصحح هذا ، إلااذا دل دليل عليه ، ومع

عدم الدليل فترتب صحة الوضوء على العصيان المتأخر وعلى الواجدية المتأخرة يكون بلا وجه ولا دليل ، ولذا طعنوا عليه بأنه خلاف الاجماع .

« التنبيه الرابع »

انه لااشكال في صحة الترتب بناءً على عدم مقدمية ترك الضد لفعل الضد الآخر المجامع له ، واما بناءً على القول بمقدميته فلو قلنا بصحة الترتب فيهافيتوجه اشكال اجتماع الأمر والنهي في كل واحد من الواجبين المترتبين في الضدين ، حيث انه بناءً عليه وعلى اقتضاء الأمر النهي عن ضده يكون ترك المهم واجباً بالوجوب الغيري فيكون فعله حراما بالحرمة الغيرية ، وكذا يجب ترك الأهم ويحرم فعله بالحرمة الغيرية ، مع أن المفروض انهما واجبان نفسيان مترتبان فيجتمع الوجوب النفسي مع الحرمة الغيرية ، فيلزم أن يكون كل من الأهم والمهم واجباً فعله بالوجوب النفسي وتركه بالوجوب الغيري المقدمي ، فيكون مانحن فيه من جزئيات ماإذا كان الحرام مقدمة للواجب ، فبناء على القول بوجوب المقدمة يلزم اجتماع الحرمة النفسية والوجوب الغيري في أمر واحد في المقدمة المحرمة ، كما اذا كان الدخول في الأرض المغصوبة مقدمة لانقاذ النفس المحترمة ، وهذا المحذور انما يتوجه في مسئلة الضدين بناءً على صحة الترتب فيهما ، حيث ان بالترتب يتوجه الأمران الى المكلف أحدهما متعلقاً بالأهم الغير المبني على الترتب والآخر بالمهم المبني على الترتب ، فمقتضى الأمر بالأهم هو حرمة فعل المهم كما ان مقتضى وجوب المهم هو حرمة فعل الأهم ، فيلزم اجتماع الوجوب والحرمة في موضوع واحد شخصي كما لايخفى ، وصاحب الحاشية على المعالم مع قوله بمقدمية ترك الضد يصحح الترتب ويجيب عن هذا الاشكال ، بأن ترك الأهم انما جعل شرطا لوجوب المهم كما هو قضية الترتب فيكون مقدمة وجوبية

ولا يعقل أن يتصف بالوجوب لما ذكرنا من البرهان عليه في المقدمة الثانية ، بل الواجب من المقدمات هي المقدمات الوجودية المحضة لا الوجوبية ، وبهذا يرتفع المحذور المذكور من طرف المهم حيث انه لا يتصف ترك الأهم بالوجوب حتى يتصف فعله بالحرمة الغيرية بل فعله واجب نفسي محض وتركه حرام غيري فلا يلزم اجتماع الوجوب والحرمة في الأهم ، وقد أشكل عليه المحقق الرشتي رحمه الله في بدايعه بعدما استغرب مقالته هذه ، بأن المقدمات الوجوبية انما لم تتصف بالوجوب فيما اذا كان وجوب ذي المقدمة ، مترتبا عليها بعد تحققها كالاستطاعة بالنسبة الى وجوب الحج فان الوجوب انما يترتب عليها بعد تحققها ، بخلاف ما نحن فيه وأمثاله مما يقدر الوجوب آنا ما قبل تحقق الشرط كما هو مفروض كلامه ، حيث انه يقول بتقدير الأمر آنا ما قبل تحقق العصيان على نحو الشرط المتأخر ، إذ ان مقتضى تقدير الوجوب قبل العصيان هو فعليته قبل تحقق العصيان ، ومقتضى فعليته هو البعث على العصيان ، فيجب ترك الأهم بمقتضى هذا الوجوب المقدر آنا ما قبل العصيان فيحرم فعله كالمقدمات الوجودية المحضة وهو قدس سره لم يُفرّق في الاتصاف بالوجوب بين المقدمات الوجودية والوجوبية فيما اذا كان الشرط هو الوجود المتأخر وكان الوجوب قبل وجود الشرط متحققا ، وبالغ رحمه الله في كلامه في البدايع متعجبا من صدور هذه المقالة من المحقق صاحب الحاشية ، مع كونه قائلا بتحقق الوجوب آنا ما قبل العصيان وجعل هذا محذورا واردا على الترتب (وأورد) عليه شيخنا الاستاذ النائيني سلمه الله ان البرهان على امتناع اتصاف المقدمات الوجوبية بالوجوب آت حتى في الشرط المتأخر ، لأن القائل بالشرط المتأخر انما يفكك بين الوجوب وشرطه في الزمان ، بمعنى انه يصحح تقدير الوجوب سابقا على تحقق شرطه زمانا لا رتبة ولا يعقل ذلك رتبة ، وامتيازه عن الشرط المقارن هو انه مقارن له زمانا بخلاف

ماإذا لم يكن كذلك فانه وان قدر متقدماً لكنه متأخر عنه رتبة ، ومع تأخره عنه رتبة ومترتباً عليه على تقـــدير وجوده فلا يعقل أن يكون باعثاً ومحركا لشرطه لانه يلزم كون معلول الشيء علة لما هو علة له فكما أن ذلك محال في العلل والمعلولات التكوينية ، كذا لا يعقل تقدم المعلول التشريعي على علته فضلا عن اقتضائه التأثير في علته كما لايخفى ، ولكن لايخفى ان ماأورده سلمه الله على المحقق الرشتي ليس ايراداً على استحالة اتصاف شرط الوجوب بالوجوب بل هو ايراد في الحقيقة على امتناع الشرط المتأخر ، واما على فرض تسليم عدم امتناع الشرط المتأخر فلامجال لهذا الايراد بل ايراد صاحب البدايع وارد على صاحب الحاشية لأنه لو فرض تقدير الوجوب آناً ما قبل العصيان فلا بد أن يكون ترك الأهم واجباً لأن قضية فعلية وجوب المهم قبل العصيان هو البعث على المهم مع توقفه وجوداً على ترك الأهم كما يتوقف عليه وجوبه فان كان ترك الاهم باقياً على حرمته ، فيلزم من التكليف بالمهم تكليفاً بما لايطاق ، فلا بد أن يكون ترك الاهم واجباً ولازم التحصيل ، فيعود محذور كون الاهم واجباً تركه ومحذور لزوم اجتماع الامر والنهي ، وبالجملة ماأجاب به صاحب الحاشية ليس بجواب وايراد صاحب البدايع وارد عليه ، إلا أن يجاب بما يأتي ، من عـدم كون الوجوب النفسي المتعلق بالاهم والوجوب الغيري المتعلق بتركه في رتبة واحدة وسيأتي انشاء الله تعالى تفصيله ،، وقد ظهر ان ترك الاهم لما كان شرطا للوجوب فلا يعقل أن يتصف بالوجوب ، اما بناءً على ماقلنا من عدم تقدير الامر آناً ما قبل العصيان فظاهر ، فان العصيان وان كان مقارناً في الزمان مع الوجوب إلا انه متأخر عنه رتبة ، ويكفي في عدم اتصافه بالوجوب تأخره رتبة عنه تأخر المعلول عن علته ، وكذا بناءً على الشرط المتأخر فانه انما يوجب تقـــدم الامر زماناً على شرطه لا رتبـة ، فانه لولا تحقق العصيان في الزمان المتأخر

لا يعقل أن يقدر الوجوب قبله ، فتقدير الوجوب قبله زماناً كان مترتباً على فرض وجود شرطه في الزمان المتأخر ، فلا يعقل أن يتصف شرطه بالوجوب مع ان المفروض جعله شرطا له على تقدير وجوده، هذا مع قطع النظر عن ايراد المحقق صاحب البدايع ، واما بلحاظه ، فلا يكون أيضاً ايراداً على الترتب فانه مع فرض اتصافه بالوجوب ، فلايكون وجوب الترك فى رتبة حرمته الناشئة عن وجوب فعل الاهم كما يأتي توضيحه ، هذا من طرف الاهم ، واما تقريب الاشكال من طرف المهم فبان مقتضى وجوب الاهم وجوب ترك المهم الذي هو ضد له ومقتضى حرمة فعله وجوب تركه ، أيضاً فيلزم أن يكون المهم واجباً بالوجوب النفسى الذي هو ثابت بالترتب وبالحرمة الغيرية الناشئة عن وجوب الاهم ، فيلزم اجتماع الوجوب والحرمة فى المهم أيضاً كما لايخفى ، وهذا الاشكال سار فى جميع المقدمات المحرمة التي يتوقف عليها فعل الواجب الاهم ، كتوقف انقاذ النفس المحترمة ، على التصرف فى الغصب ، فبناءً على مقدمية ترك الضد يلزم صيرورة التصرف فى الغصب واجباً، والمفروض ان فعله حرام نفسى فيلزم اجتماع الوجوب الغيري والحرمة النفسية فى المقدمة المحرمة ، ولما كانت دعوى ان مجرد وقوع المحرم مقدمة لواجب أهم موجباً لرفع حرمته واتصافه بالوجوب مطلقا ترتب عليه الانقاذ أم لم يترتب ، مما يأباه العقل السليم والذوق المستقيم ، ضرورة إباء الفطرة السليمة عن صيرورة الحرام جايزاً بمجرد وقوعه مقدمة لواجب أهم مطلقا ترتب عليه الواجب الاهم أم لا بلا ريب ولا شبهة تصدى بعض الفحول كصاحب الفصول وغيره الى توجيه ذلك والتزم صاحب الفصول بوجوب المقدمة الموصلة ، وحيث ان الالتزام بكون الايصال شرطا للوجوب أو الواجب مما يستحيل كما برهن عليه لذا فصل الشيخ الانصاري عليه رحمة الباري كما حكى عنه بين ماإذا وقع المحرم مقدمة لواجب أهم أووقع المباح مقدمة له

فقال رحمه الله باعتبار قصد التوصل الى الواجب الاهم فى اتصاف المقدمة المحرمة بالوجوب ، واما لو لم يقصد به التوصل فليس بواجب ، بل هو باقٍ على حرمته فيحرم التصرف فيه ، وأورد عليه الاستاذ سلمه الله بأنه لاوجه للتفصيل المذكور حيث ان اعتبار قصد التوصل ، ان كان من جهة اقتضاء ملاك مقدمية شيء له فلا فرق بين الحرام والمباح ، وان كان الوجوب التبعي الترشح من ذي المقدمة الى مقدمته مشروطا فى حاق ذاته بذلك فلا فرق بينهما أيضاً ، وان كان التفصيل من جهة اقتضاء التضاد بين الوجوب والحرمة ، فالوجوب والاباحة أيضاً متضادان كما قرر فى محله ، وان كان ملاك الواجب الاهم المزاحم لملاك الحرام موجباً لرفع حرمته فى هذه الصورة التي قصد بها التوصل فهو مع انه خلاف الفرض فى باب التزاحم (فان التزاحم انما يكون فيما اذا لم تكن مزاحمة بين الملاكين ، فكذا ملاك الواجب) انما يرفع الحرمة بمقدار اقتضائه ، وهو فى الصورة التي قصد بها التوصل ، مضافا الى ماذكر فى محله ان ملاك وجوب المقدمة ليس إلا الموقوفية عليها ، وهي ذات المقدمة التي تحمل عليها المقدمة بالحمل الشايع سواء كان الموقوف عليه حراماً أو مباحاً ، ولا دخل لقصد التوصل فى صيرورة المقدمة مقدمة وموقوفا عليها بلا اشكال ولا ريب كما لايخفى ، بل الحق فى المقام ان المحذور المذكور فى هذا المورد ، وفى جميع موارد وقوع الحرام مقدمة للواجب بل فى المباح من المقدمات أيضاً انما يرفع بالترتب ، وتوضيحه ان الامر المقدمي لما كان ناشئاً عن الامر بذي المقدمة ، وكان من تبعاته وترشحاته الذاتية ، حيث ان ارادة المقدمة تابعة ذاتاً لارادة ذيها ، وان الامر لما كان مقتضياً لوجود متعلقه ، فارادة متعلقه مستلزمة لارادة المقدمة ، فالامر المتعلق بالمقدمة خطاباً وملاكا ، تابع للامر بذيها ؛ ومقتضى التبعية الذاتية هو كونه تابعاً للامر بذيها فى الاطلاق والاشتراط ، فكما لايعقل أن يشترط الامر

بذي المقدمة بصورة عصيانه أو اطاعته ، ولا يعقل أن يكون مطلقا بالاطلاق اللحاظي او بنتيجة الاطلاق بالنسبة الى حالتي العصيان والاطاعة ، فكذا لا يعقل اشتراط الأمر بالمقدمة بعصيان متعلقها أو بعصيان متعلق الامر بذيها ، اما بالنسبة الى أمر ذيها لما برهنا سابقا من انه يلزم الامر بالمحذورين ، حيث ان معنى إطلاقه فى كلتا الحالتين ، هو ان الامر باعث للمكلف نحو متعلقه فى حالتي تارکية المكلف له وفاعليته له ، بمعنى انه مع انحفاظ كل من الحالتين كان الامر باعثا ، كما فى سائر موارد الاطلاقات ، فان معنى إطلاق اعتق رقبة ، ان الرقبة يجب عتقها مع انحفاظ كل من حالتي كفرها وايمانها ، وفيما نحن فيه لا يعقل ذلك فانه مع انحفاظ حالة الترك لا يعقل الامر بايجاد متعلقه ، للزوم الامر بالجمع بين النقيضين كما انه مع انحفاظ حالة الفعل أيضا لا يعقل لانه أمر بالحاصل ، فلا يعقل إطلاق الامر بذي المقدمة بالنسبة الى الحالتين ، كما لا يعقل اشتراطه ، فانحفاظه فى رتبة العصيان لم يكن إلا من جهة اقتضاء الطلب المتعلق به ذاتا ، بمعنى كون الامر المتعلق بنفس المهية المعراة عن الوجود والعدم مقتضيا ، لفعل مايطالب به الخطاب وطرد نقيضه ، لو كان المتعلق هو الفعل ، وإلا فيقتضي ترك المطالب بالخطاب وطرد نقيضه فالخطاب مقتض لرفع حالة العصيان وهدمه وانقلابه الى الاطاعة لانه مع حفظ تلك الحالة اشتراطا أو إطلاقا يقتضي المطالب بالخطاب ، فعله أو تركه ونقيضه فالخطاب المقدمي المتولد من مثل هذا الخطاب الذي كان واقعا فى صراط تحصيل ذيها فى عالم الخارج ، كما لا يعقل أن يكون مشروطا بحال عصيان ذيها أو إطاعته ، فكذا لا يعقل أن يكون مطلقا بالنسبة الى عصيان ذيها أو إطاعته اما الاول فظاهر حيث ان المفروض انه متولد من ذات هذا الخطاب المتعلق بذيها وواقعا فى طريق تحصيل ذيها فاشتراطه بعصيان ذيها تناقض محض وخلف لانه يخرج عن كون أمره متولداً عنه ، وكذا لا يعقل إطلاقه أيضا ، حيث ان

مرجع اطلاقه الى البعث بالمقدمـــــة في حالتي عصيان ذيها واطاعته الراجع الى انه مع انحفاظ كل من الحالتين يجب الاتيان بالمقدمة وهذا خلف أيضاً ، فانه مع فرض كون الامر بالمقدمة متولداً عن الامر بذيها وواقعاً في طريق اطاعة ذيها كيف يعقل أن يكون مطلقا ، وإلا يلزم خروج أمره عن كونه مقدمياً وتبعاً له ، فاذا امتنع اشتراط الامر بالمقدمة بصورة عصيان ذيها للزوم الخلف لا للامتناع الذاتي ، يمتنع اشتراطه بصورة اطاعته لانه امر بالحاصل ، ومن هنا امتنع تقييده بالايصال كما عليه صاحب الفصول واذا امتنع تقييده به امتنع اطلاقه بالنسبة اليه لما قرر في محله من أن تقابل الاطلاق والتقييد هو تقابل العدم والملكة لا الايجاب والسلب ، فاذا امتنع التقييد امتنع الاطلاق ، والعجب من الشيخ الأنصاري عليه الرحمة مع ما يظهر منه من كون تقابلهما هو تقابل العدم والملكة ويقول بامتناع اشتراط وجوب المقدمة بالايصال ، قال باطلاقه بالنسبة اليه ، وكيف كان فاذا امتنع تقييد الأمر بالمقدمة بحال عصيان ذيها امتنع اطلاقه أيضاً ، فلابد أن تكون قضية انحفاظه في حال عصيان ذيها ، هو بعينه نتيجة انحفاظ أمر ذيها ولقد مرّ غير مرة ان قضية انحفاظ أمر ذيها هو هدم حالة العصيان وانقلابه الى الطاعة ورفعه ووضع نقيضه ، فمقتضى تبعية الأمر المقدمي لامر ذيها ومقتضى امتناع تقييده واطلاقه بالنسبة الى عصيان ذيها ، هو كونه مقتضياً لرفع عصيان ذيها وهدمه ، فيكون الامر المقدمي في الرتبة مقدماً على الوجوب النفسي الثابت بالترتب للمهم ، كما يكون مقدماً في الرتبة على النهي النفسي المتعلق بالغصب في المثال المذكور ، كما ان النهي النفسي والامر النفسي متأخر عنه رتبة ، حيث انه معلق على عصيان الامر بذي المقدمة ، فكما انه لا يعقل أن يزاحم الامر بذيها لتأخر رتبته عنه ، وعدم معقولية انحفاظ موضوعه في مقابل رافعه ، كذا لا يعقل أن يكون حافظا لموضوعه في مقابل الامر المقدمي أو النهي الغيري المترشح عن

الامر بالاهم ، فان كلاً من الامر المقدمى والنهي الغيري مقتض لهدم موضوع الامر النفسي والنهي النفسي والامر المتعلق بالمهم ، والنهي المتعلق بالغصب يكون معلقاً على العصيان ، وعلى عدم الانبعاث من الامر المتعلق بالاهم ، وبعبارة اخرى الامر المقدمى يقتضي انبعاث المكلف عن الامر بالاهم ، والامر المترتب النفسي أوالنهي النفسي يكون على تقدير عدم الانبعاث ، فهما في مرتبتين لايكاد يعقل اجتماعهما وتزاحمهما كما مر ذيها بعينه ، فان التزاحم انما يتحقق فيما اذا اقتضى الامر المقدمى التصرف في الغصب مع فرض عصيان الامر المتعلق بالانقاذ ، فانهما يجتمعان في عرضٍ واحد بناءً على هذا ، وبعد ما أثبتنا امتناع اشتراط الامر المقدمى بعصيان ذي المقدمة وامتناع اطلاقه بالنسبة اليه ، فلا يعقل أن يجتمع مع الامر المترتب على العصيان في عرض واحد بوجه من الوجوه ، فلا يلزم محذور من اجتماعهما طولاً بنحو الترتب ، كما لايلزم محذور من اجتماع خطاب ذيها مع الخطاب المترتب عليه أصلا ، فظهر انه بناءً على القول بمقدمية ترك الضد فلا يلزم محذور لزوم اجتماع الامر والنهي أو الامر النفسي والغيري كما لايلزم اجتماع النهي النفسي والامر الغيري في المقدمات المحرمة ، ولااجتماع الاباحة والوجوب في المقدمات المباحة أصلا ، ونزيده توضيحاً لما سبق من عدم وقوع التزاحم بينهما مع الترتب ، انه قد تقرر في محله من أن التضاد والتزاحم انما يقع بين الحكمين باعتبار باعثيتهما ومحركتيهما نحو متعلقهما فيما اذا لم يكن المكلف قادراً على الجمع بينهما وعلى الانبعاث من كليهما ، واما اذا لم ينبعث المكلف من أحد الخطابين ، اما لجهله به كما في الاحكام الواقعية الثابتة في موارد الاحكام الظاهرية الثابتة بالاصول والامارات ، فلا مانع من جعل الاحكام الظاهرية في رتبة عدم انبعاث المكلف عنها ؛ وبه يرتفع التضاد بينهما كما قرر في محله ، وأما لعدم انبعاثه عنه باختياره مع علمه به كما فيما نحن فيه فانه

لامانع من جعل حكم آخر في رتبة عدم الانبعاث عنه ، لأنه بعد فرض عدم انبعاث المكلف عن الأهم وتقدير جعل الخطاب بالمهم باعثاً للمكلف نحوالمطلوب فالحكم المترتب لايكون باعثيته ومحركيته فى عرض باعثية الآخر وانبعاث المكلف عنه ، بل الحكم المترتب إنما جعل في رتبة عدم الانبعاث عنه على تقدير تحققه فكما لاتضاد بين الحكم الواقعي و بين الحكم الظاهري المجعول في مورده ، لان مورد الحكم الظاهري هو فرض عدم انبعاث المكلف عن الواقع ، كذا لاتضاد بين الخطاب المترتب الذي اخذ في موضوعه عدم انبعاث المكلف عن الخطاب الآخر ، و بين الخطاب الآخر الباعث على الانبعاث ، والغرض من التنظير هو مجرد الاشارة الى تعدد الرتبة الموجب لعدم التضاد ، وإلا فالفرق بين مانحن فيه و بين الأحكام الواقعية والظاهرية ظاهر ، حيث أن الخطاب الواقعي قاصر عن الباعثية بنفسه ، لكن بخلاف مانحن فيه فانه لاقصور فى باعثيته الخطاب المترتب عليه ، لكن يكفي في التنظير ماهو المقصود من ان الحكم المترتب في كلا المقامين مجعول في رتبة عدم الانبعاث عن الآخر ، ولا ينافي هذا فيما نحن فيه الحكم الآخر المقتضى بذاته للانبعاث الهادم لموضوع الخطاب المترتب ، وقد اتضح رفع التضاد بتعدد الرتبة ، وعليه تحمل الخطابات العرفية المترتبة المتداولة ، فان العرف بارتكازهم الفطري الذي لايرون معه تضاداً ولا تنافياً ، يرتبون الخطاب على عصيان خطاب الآخر كما لايخفى على صاحب الذوق السليم والفهم المستقيم (فان قلت) سلّمنا عدم لزوم الجمع بين الامر المقدمي والخطاب المترتب بتعدد الرتبة كما ذكرت ، ولكنك لابد لك من الالتزام بالشرط المتأخر في المقدمات المحرمة بالحرمة النفسية ، فانه لو فرض توقف الانقاذ على التصرف فى الغصب فالنهي عن الغصب يكون مترتباً على عصيان الانقاذ كما هو المفروض ، وهو متأخر زماناً فانه لو لم ينقذ فى ظرف وجوده المتأخر عن الغصب زماناً يحرم

التصرف في الغصب ، فالحكم بحرمة الغصب حال الدخول فيما اذا لم يترتب عليه الانقاذ في ظرف وجوده التزام بالشرط المتأخر والمفروض انك منعته ، وهكذا فى الواجبين النفسيين المتزاحمين الذين كان الاهم منهما متأخراً زمان وجوده عن وجود المهم المترتب على عصيانه ، كما اذا لم يكن المكلف قادراً إلا على قيام واحد اما القيام فى حال القراءة واما القيام للركوع المتصل به الذي هو ركن الصلوة ، فان القيام المتصل بالركوع أهمّ من غيره ، فوجوب القيام في حال القراءة مترتب على عصيان القيام المتصل بالركوع في ظرف وجوده وهو متأخر عنه ، وكذا يأتي هذا الكلام في المقدمات المفوّتة قبل وقت ذيها التي يتوقف عليها تكليف أهم فيما اذا زاحمها تكليف غير أهم (قلت) سلّمنا الترتب في الأمثلة المذكورة ، وكذا فى جميع المقدمات المفوّتة الواجبة قبل حضور وقت ذيها وقبل فعليتها أو بعد حضور وقتها وفعلية وجوبها ، ولكن كان ظرف فعله متأخراً ، كوجوب صلوة العصر ، فانه فعلي بدخول الوقت ، ولكن فعل العصر مؤخر عن الظهر ، فاذا لم تكن للمكلف إلا قدرة واحدة على القيام فى أحدهما فيقع التزاحم بينهما ، ولو لم يكن الآخر أهماً ، وكيف كان ماذكرت من لابدية الالتزام بالشرط المتأخر فى هذه الموارد وأمثاله فليس بلازم ولا تحتاج اليه ، أما فيما اذا كانا فعليين كوجوب صلوة الظهر والعصر فى يوم واحد ، أو وجوب القيامين فى صلوة واحدة ، فلا اشكال فى أن التزاحم انما يكون بين نفس الخطابين الفعليين ، ويكون المهم منهما مترتباً على عصيان الآخر ، وعصيانه يتحقق بنفس صرف القدرة فى المقدّم منها زماناً فان نفس صرف القدرة فى القيام فى حال القراءة عصيان للامر بالقيام المتصل بالركوع فى ظرفه ، فعصيانه الفعلي يتحقق بنفس صرف قدرته بالقيام فى حال القراءة وهو مقارن له لامتأخر عنه فامتثاله وتحقق شرطه وفعليته يكون فى زمان واحد ، نعم ما اذا لم يكن أمره فعلياً كالمقدمات المفوّتة فالاشكال المذكور

وارد ، وحيث أنّ وجود ملاك الواجب الاستقبالي فى ظرف الواجب الفعلي مستتبع لخطاب طريقي أو مقدمي باعث على حفظ هذه القدرة لذاك الواجب الاستقبالي ، كقوله احفظ قدرتك فيقع التزاحم حينئذٍ بين هذا الخطاب المقدمي والخطاب النفسي الحاضر وقته المعلّق وجوبه على العصيان المتأخر ، فحينئذٍ يتوجه الاشكال اذا كان الشرط هو نفس العصيان المتأخر ، واما اذا كان الشرط هو تعقب العصيان فلامحذور ، وتقريبه أنّ التعقب من الامور الانتزاعية التي لا يكون له مايحذاء فى عالم العين إلا بمنشأ انتزاعها حيث انه من مقولة الاعراض النسبية التي ينتزع من المحاذاة المتحققة بين الموجودين فى الزمانين ، فانه من نفس المحاذاة المتحققة بينهما فى سلسلة الزمان ينتزع تعقب أحدهما عن الآخر ، وهذا ليس بأمر موجود فى عالم العين أو الاعتبار حتى يقال بعدم معقولية تحقق المعلول مع عدم تحقق جزء علته ، بتقريب أنّ تعقب العصيان كيف يمكن أن يوجد مع عدم تحقق العصيان فعلا حسب الفرض ، فانه من مقولة الاضافة المتكررة المتقومة بالطرفين ، فمع عدم تحقق أحد طرفيه كيف يعقل أن يوجد التعقب حتى يقال بان الشرط موجود ومقارن للشرط زماناً ، (وجوابه) إن التعقب ليس بأمر موجود فى عالم العين والاعتبار المقابل لعالم الذهن بهذه المقالة ، بل هو أمر انتزاعي ينتزع من نفس المحاذاة الحاصلة بين وجود هذا المشروط وهو وجوب المهم فى هذا الزمان ، وبين وجود العصيان وتحققه فى زمان آخر مقابل لهذا الزمان فمن نفس تحققه فى زمانه واقعاً ينتزع وصف التعقب لوجوب المهم ، وان لم يكن العصيان موجوداً بالفعل بل فرض وجوده بالفعل يخرجه عن وصف التعقب الى وصف التقارن ، وهو خلف فقوام حقيقة هذا الوصف يكون بتقدم أحد الوجودين وتأخر وجود الآخر ، نعم لابد من تحققه فى ظرف وجوده بحيث لو لم يوجد فى زمانه يكشف عدم وجوده فى زمانه عن عدم منشأ انتزاع له ، لكن

يكفي فى تحقق المحاذاة وجوده الواقعي فى زمانه ، ووصف التعقب كسائر الاوصاف المتضايفة المنتزعة كالتقدم والتأخر ، بل كالفوقية والتحتية والابوّة والبنوّة ، وذلك لأن الاعراض على قسمين فبعضها مايكون لها مايحذاء فى عالم العين ، وبعضها مالا يكون كالاضافة ، وهي على قسمين ، الاضافة بمعنى الأعم التي تعم الاعراض من الاين ومتى والجدة والوضع ، و الكم والكيف التي يعبر عنها بأن لا يعقل دون القياس الى غيرها ، لان فيها خلاف ولذا عدها بعضهم كشيخ الاشراق خمسة ، وبعضهم أربعة وليست الاضافة عبارة عن النسبة التي كان للعرض الى محله ، فان جميع الاعراض ليست منفكة عن هذه النسبة ، فان كونها فى المحل يكون مقوماً لعرضيتها ، فان هـذا الكون عين وجوده ، ولذا عرّف بأن وجوده فى غيره عين وجوده لنفسه ، كما أن وجوده فى نفسه عين كونه فى محله ، بل زائداً على هـذه الاضافة ، وعلى هذا الكون كان له اضافة خاصة بحيث لا يعقل دون القياس الى غيره ؛ كالاين ومتى فانه زائداً على كون الشيء فى زمان أومكان له نسبة خاصة واضافة مخصوصة يعبّر عنها بالحالة المنتزعة عن كونه فى المكان أو الزمان والتفصيل فى محله ، والاضافة بمعنى الاخص المعبّر عنها فى الاصطلاح بالنسبة المتكررة التي هي عبارة عن نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاخرى ، فالنسبة المعقولة لكل طرف بالقياس الى عين تلك النسبة لطرفه تسمى بالاضافة بمعنى الاخص ، والعناوين المنتزعة عن هذه النسبة ، اما ان تكون منتزعة عن مقام ذات الطرفين كالعلية والمعلولية المنتزعتان عن مقام ذات العلة والمعلول بلا ضَمّ شيءٍ آخر الى منشأ الانتزاع ، واما ان تكون منتزعة عن ضم شيءٍ الى الذات ، اما فى عالم الاعتبار كالابوّة المنتزعة عن ضم الأب الى الذات ، أو فى عالم العين كالاسودية المنتزعة عن الذات المنضمة اليها السواد بحيث لولا حمل السواد عليها أولاً لم ينتزع الاسود

عنها ، فعلى كل حال جميع هذه العناوين الانتزاعية المسماة بخارج المحمول الذي هو عبارة عما لم يكن لها ما بحذاء في الخارج لم يكن لها وجود فى عالم الخارج الأعم من عالم العين والاعتبار إلا لمنشأ انتزاعها ، فكما ينتزع وصف الفوقية والتحتية عن المحاذاة الحاصلة بين الجسمين المتحيزين فى مكانين على هيئة خاصة يكون أحدهما أعلا والآخر أسفل ، هكذا ينتزع وصف التعقب عن المحاذاة الحاصلة بين الوجودين فى الزمانين ، كما ينتزع وصف التقارن عن المحاذاة الحاصلة بين الموجودين فى زمان واحد ، فلا بد فى انتزاع وصف التعقب من عدم وجودهما فى زمان واحد ، فكما ينتزع التعقب لكل من المتعقِب والمتعقب عنه بعد وجودهما العيني فى سلسلة الزمان ، فكذا ينتزع للمقدم منهما باعتبار تحقق الآخر فى زمانه ، وذلك لأن الامور الانتزاعية على اختلافها يكون انتزاعها وعدمه دائراً مدار وجود منشأ انتزاعها ، اما فى عالم العين واما فى عالم الاعتبار ، فنفس تحقق أحد الطرفين فى وعاء الزمان يكفي فى انتزاع وصف التعقب عنه لو كان يتحقق طرفه فى ظرف وجوده اعتبار حالاً ، ولو كان وجوده العيني غير متحقق خارجا ، فقد اتضح بذلك أن الشرط فى الامثلة المذكورة هو نفس التعقب بالعصيان المقارن لوجوب المترتب ، بلا حاجة الى ارتكاب الشرط المتأخر وهذا المورد من الموارد التي لا بد من جعل التعقب شرطا بعد قيام البرهان على امتناع الشرط المتأخر ، وظهر الجواب عن الاشكال انه غير معقول مع عدم تحقق ظرفه كما لا يخفى

ولقد فرغت من قاعدة الترتب فلله الحمد وله الشكر وأسأله أن يفرّج عني ويوفقني لتحصيل مراضيه فى هذا الزمان الذي لم يبق فيه للإسلام اسم ولا رسم واعوذ بالله من شر نفسي

وقد تمّ تسويدها فى النجف الاشرف فى شهر جمادى الثاني سنة ١٣٣٥ هجـ

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلوة والسلام على محمد وآله الطاهرين

(في اجتماع الامر والنهي)

وينبغي أن تعنون المسئلة بأنه هل يلزم من وحدة كل من متعلقي الأمر والنهي ايجاداً ووجوداً فيما اذا كان بينهما عموم من وجه اجتماع الأمر والنهي مع تعدد الجهة اولا يلزم منها اجتماعهما مع تعدد الجهة ، ومرجعه الى أن تعدد جهة متعلقي الأمر والنهي هل يوجب رفع غائلة اجتماع الأمر والنهي فيما اذا اتحد متعلقهما حتى لايكون فى البين اجتماع أولا يوجب رفع غائلة الاجتماع ، وذلك لأن امتناع اجتماع الأمر والنهي أمر مفروغ عنه ، لأنه من باب اجتماع المتضادين ، فلا ينبغي ان تعنون المسئلة بأنه هل يجوز اجتماع الأمر والنهي أو لا كما لايخفى ثم ان الظاهر ان هذه المسئلة من مبادي المسائل الاصولية لامن المسائل الاصولية ولا من المبادي الاحكامية ولا من المسائل الفقهية ولا من المسائل الكلاميـــــة وان أمكن درجها فيها لوجود جهاتها فيهـا ، وذلك لأنه لايخلو اما ان تكون نتيجة هـذه المسئلة هي كون تعدد الجهة مجدياً لرفع غائلة محذور الاجتماع فيبنى على الجواز ، واما ان تكون نتيجتها عدم كفاية تعـدد

الجهة في رفع غائلة محذور الاجتماع فيبنى على الامتناع ، أما على الأول فيتحقق به موضوع التزاحم الذي هو موضوع من موضوعات المسائل الاصولية ، كما انه على الثاني يتحقق به موضوع التعارض الذي هو من موضوعات المسائل الاصولية أيضاً فعلى كل تقدير تكون هذه المسئلة مما تتوقف عليها المسائل الاصولية وينقّح به موضوع المسئلتين على كل من التقديرين كما لايخفى ، فينبغي أن يتكلم في هذه المسئلة في مقامين ، المقام الاول في ان تعدد الجهة مجدٍ أم لا ، والمقام الثاني في أنه بعد اثبات كفاية تعدد الجهة في رفع غائلة محذور الاجتماع المستلزم للقول بالجواز في المقام الاول ، الذي يتحقق به موضوع التزاحم يتكلم فيه في اعتبار المندوحة في كون الطبيعة المأمور بها مقدورة كما بنى عليه جامع المقاصد في اعتبارها في كون الطبيعة مأموراً بها كما يأتي انشاء الله تعالى .

(اما المقام الأول) فتحقيق القول فيه من كفاية تعدد الجهة وعدمه مبني على تمهيد امور « الاول » إن المراد بالجهة المبحوث عنها من تعددها و كفايتها في رفع غائلة محذور اجتماع الحكمين وعدم كفايتها فيه ، هي المصادر القياسية الاصطلاحية أو المصادر الجعلية ، كصلوتية الصلوة وغصبية الغصب التي تنتزع عن المصادر الاصطلاحية في الاعراض ، أو تنتزع عن مقام نفس ذواتها الجوهرية وحقائقها الخارجية ، كما في الجواهر كانسانية الانسان ونحوها «الثاني» إن العناوين التي تعلّق بها الأمر والنهي ، انما يراد بها عناوين مفاهيمها ، ففي الحقيقة معروض الاحكام هو تلك المفاهيم لكن لا بما هي مفاهيم حتى تكون الاحكام من العوارض الذهنية ، لأن المراد بالمفاهيم هي المدركات العقلانية التي تحصل عند العقل مجردة عن الصورة والمادة ولا وعاء لها إلا في العقل . فهي بهذا الاعتبار لايمكن أن تكون معروضات للاحكام الشرعية . بل المفاهيم انما تكون معروضات لها باعتبار انطباق طبايعها على الخارجيات . فان معروض

تلك المفاهيم هو الكلّي الطبيعي لا بما هي مفاهيم ، فالعناوين التي تعلّقت بها الاحكام إنما تعلقت بها باعتبار كونها عناوين لطبايع معانيها ومفاهيمها المرادة منها ، لأنها بهذا الاعتبار تنطبق على الخارجيات بالحمل الشايع الصناعي ، ففي الحقيقة يكون معروض الاحكام هي الطبايع التي تكون عين أفرادها الخارجية ويكون وجود الأفراد وجوداً لها ، كما انه بهذا الاعتبار يطلق عليها الكلي ، وتلاحظ النسب الأربعة بين عناوينها ، ولذا قال التفتازاني ان الكليين لو تصادقا كلياً ، فاما أن يكونا متساويين الخ ، وذلك لأن النسب الأربع المذكورة تكون باعتبار الانطباق والتصادق بالنسبة إلى الخارجيات ، وإلا كانت النسبة بين الكليين دائماً هي التباين ، لأن المفاهيم بما هي مفاهيم دائماً يكون بينهما التباين ولا يصدق أحدهما على الآخر ، فتكون النسب الاربع ملحوظة بين العنوانين الكليين باعتبار الصدق والانطباق على الخارجيات (الامر الثالث) انه بعد ما عرفت أن عناوين متعلقات الاوامر والنواهي انما تعلقت بها الاحكام باعتبار طبيعي معنوناتها ومفاهيمها الصادقة على الخارجيات لا بما هي مفاهيم ، فلا يخلو الأمر إما أن يكون بين العنوانين الكليين تعاند وتناف في الوجود ، بحيث لا يمكن أن يصدقا على وجود واحد ولا يعقل أن يوجدا بايجاد واحد فتكون النسبة بينهما هي التباين الكلي ، إما أن لا يكون بينهما تعاند وتناف في الوجود والصدق والانطباق وهذا القسم ينقسم إلى أقسام لأنه اما أن يصدق كل من العنوانين الكليين على ما يصدق عليه عنوان الكلي الآخر بجهة واحدة بمعنى انه كانت جهة الصدق والانطباق في كل منهما عين تلك الجهة التي ينطبق العنوان الآخر عليه ، وبعبارة اخرى اما أن تكون تلك الجهة التي هي ملاك الصدق والانطباق في أحدهما بعينها هي الملاك في انطباق الآخر عليه كالانسان والبشر فانه ليس ملاك الصدق في كليهما إلا جهة واحدة وهي

انسانية الانسان فتكون النسبة بينهما هي التساوي ، واما أن يكون ملاك الصدق والانطباق في العنوانين مختلفين متغايرين بمعنى أن يكون صدق كل منهما على المصداق بجهة خاصة به وملاك الصدق وانطباق الآخر عليه بجهة اخرى مغايرة للجهة التي هي الملاك في صدق العنوان الآخر في المجمع وغيره ، وهذا اما أن يكون أحدهما فصلا قائما بالكلي الآخر أو عرضا خاصا غير مفارق عن الآخر فتكون النسبة بين مثل هذين العنوانين الكليين عموما وخصوصا مطلقا كالحيوان والناطق والحيوان والضاحك أو المتعجب واما لا يكون كذلك بل يفارق كل منهما الآخر فتكون هذه النسبة هي العموم من وجه المساة بالتباين الجزئي فظهر ان نسبة التباين الجزئي إنما تكون بين العنوانين الكليين اللذين لم يكن بينهما تعاند وتنافٍ في الصدق والانطباق وفي الوجود والايجاد خارجا وأن صدق كل منهما على مصداقه الخارجي يكون بجهة مغايرة للجهة التي هي ملاك الصدق وانطباق العنوان الآخر وظهر انهما قد يفترقان في الوجود وقد يجتمعان في الوجود ولازمه أن يكون لكل منهما مادة افتراق كما تكون لهما مادة اجتماع بمعنى أن يصدق كل منهما في مورد لم يصدق الآخر من جهة وجود تلك الجهة التي هي ملاك الصدق وعدم وجود الجهة الاخرى التي هي ملاك الصدق في الآخر ويلزمه أن يكون في مورد الاجتماع وصدق كل منهما على وجود واحد وجود كلتا الجهتين اللتين هما ملاك الصدق والانطباق في مادة الاجتماع بعين ما كان موجوداً في مادتي الافتراق وإلا يلزم الخلف لأنه بعد فرض كون ملاك الصدق لكل منهما مغايراً لملاك الصدق وانطباق الآخر فلا بد من وجود كلتا الجهتين في المجمع كما كانتا موجودتين في مادتي الافتراق من الطرفين وهذا وجداني غير قابل للمنع كما لا يخفى ، ومن هنا ظهر ان نسبة العموم من وجه منحصرة بكونها بين العنوانين العرضيين أو العرضيين كالابيض والاسود أو البرودة والبياض أو بين العرض والجوهر

والانسان واما بين الجوهرين فلا يعقل لأنهما منحصران بالنوعين كالانسان والبقر أو بالجنس والفصل كالحيوان والناطق ففي الاول لايمكن الاجتماع لأنهما متعاندان في الوجود كما ان في الثاني لايمكن الافتراق من طرف الفصل لأن الفصل لاينفك عن الجنس ففرض مادتي الافتراق للعنوانين من الطرفين لايمكن في الثاني كما انه لايمكن مادة الاجتماع في الاول للتباين الكلي بين النوعين كما لايخفى ، ثم لايخفى انه لافرق فيما ذكرنا من انحصار النسبة بين العنوانين الكليين بالنسب الاربع بالحصر العقلي بين أن يكون العنوانان متأصلين في الخارج بأن يكون لما ينطبق عليه ماينحذاه في الخارج بحيث يحمل عليه بالحمل الشايع الصناعي الذي ملاكه الاتحاد في الوجود والتغاير في المفهوم اما في عالم العين مما تدركه الحواس الظاهرة أو الباطنة والوجدان واما في عالم الاعتبار فان عالم الاعتبار أيضاً يكون خارجا لأن المراد بالخارج هو خارج الذهن ولا اشكال في ان الموجودات الاعتبارية التي يكون وجودها باعتبارها واعتبارها عبارة عن ايجادها فتكوينها اعتبارها واعتبارها تكوينها لأن لها حظاً من الوجود كالموجودات الخارجية وان كان أضعف من الوجود الخارجي وذلك أمر نشاهده بالوجدان ضرورة ان مايعتبره من نفذ اعتباره من العقلاء أو الرئيس النافذ اعتباره أو الشارع وغيره ممن نفذ اعتباره عند العرف والعقلاء له حظ من الوجود عندهم وليست الموجودات الاعتبارية كالولاية والملكية والزوجية والمالية ونحوها اموراً فرضية خيالية بل يعاملون العقلاء معها معاملة الموجود في عالم العين بلا اشكال ولا كلام وبين أن يكون العنوانان منتزعين من منشأ انتزاع صحيح عقلائي سواء كان منشاء انتزاعه هو عالم العين أو عالم الاعتبار فان العناوين الانتزاعية كالعناوين المتأصلة لو كان لها منشاء انتزاع صحيح عند العقل وعند أهل العرف والاعتبار في الاحكام المترتبة عليها وان كان

ظرف نفس العناوين الانتزاعية هو العقل وليس لها خارج ينطبق معه لكن مع ذلك تترتب عليه الآثار ويعاملون العرف معها معاملة العناوين المتأصلة كما لايخفى ، هذا وقد عرفت مما ذكرنا انه لابد فى العنوانين اللذين كان بينهما عموم وخصوص من وجه من كون جهتي الصدق والانطباق للعنوانين المتغايرين في كل من مادتى الافتراق والاجتماع موجودة بنحو وجودها فى المادةالاخرى ولولا ذلك يخرج عن كون النسبة هي العموم من وجه لأن قوام هـذه النسبة بأمرين : « الاول » عدم التعاند في الوجود من حيث الصدق والانطباق و « الثانى » كون ملاك الصدق والانطباق لكل من العنوانين جهة مباينة مهية للجهة الاخرى التي هي ملاك الصدق والانطباق للعنوان الآخر وبعد فرض عدم كون أحدهما فصلا للعنوان الآخر أو عرضاً خاصاً غير مفارق له يلزمه أن يكون لهما مادتا الافتراق ومادة الاجتماع كما انه يلزم ان يكون ملاك الصدق والانطباق فى مادة الاجتماع بعينه هو الملاك فيهما في مادة الافتراق فلا بد ان يكون صدقهما في مادة الاجتماع من وجود كلتا الجهتين المتغايرتين هويةوحقيقة فى جميع العناوين المتأصلة العينية والاعتبارية وفى العناوين الانتزاعيـة غاية الامر ان تلك الجهة قائمة بالموجود الخارجي العيني او الاعتباري في العناوين المتأصلة ، وقائمة بمنشأ انتزاعها فى العناوين الانتزاعية سواء كان منشأ الانتزاع موجوداً في عالم العين أو فى عالم الاعتبار كما لايخفى (الامر الرابع) انه بعدما عرفت من ان العنوانين اللذين بينهما عموم من وجه لهمامادة اجتماع ومادتا افتراق فلا يخفى ان اجتماعهما تارة يكون من جهة عروضهما على موجود واحد وجوداً ومهية سواء كان العنوانان عرضين أو عرضيين او يكون احدهما عرضاً أو عرضياً والآخر جوهر من جهة عروض عنوان عرضي أو عرض على عنوان جوهري كالبياض العارض على الانسان وحينئذ يكون علة الاجتماع هـو

وحدة المعروض ووحدة الموجود ولازمه كون سبب الافتراق هو تعدد المعروض وجوداً ومهية فيكون سبب الافتراق والاجتماع تعدد ذات المعروض والمعنون ووحدته فلا بد ان يفرض للمواد الثلاثة موجودات ثلاثة وذوات ثلاثة فمثل العـــلم والفسق او العالم والفاسق فان سبب اجتماعهما وانطباقهما على وجود واحد هو وحدة معروضهما وجوداً ومهية فى مادة الاجتماع كما ان سبب افتراقهما هو تعدد المعروض كما اذا كان الشخص فاسقاً ولم يكن عالماً او بالعكس او كان الشخص عالماً وفاسقاً وعلى كل تقدير كان السبب تعدد المعروض والمعنون ووحدته وكما في الابيض والانسان فان سبب الاجتماع هو قيام البياض بالانسان كما ان سبب الافتراق هو قيـام البياض بنوع آخر كالحجر والمدر ومادة الافتراق من طرف الانسان هو الانسان الاسود كما لايخفى وتارة يكون من جهة اجتماع نفس العنوانين فى رتبة الوجود والايجاد لامن جهة وحدة المعروض ووحدة الذات القائمين بها في مادة الاجتماع وجهة الافتراق هو افتراق نفس العنوانين مع قطع النظر عن تعدد المعروض لو كان يلزمه ذلك وبالجملة وان كان العنوانان لاينفكان عن وجود المعروض وعن وحدته وتعدده في مادة الاجتماع ومادتى الافتراق ولكن السبب للاجتماع والصدق والانطباق هو نفس ضم ماينطبق عليه احـد العنوانين بما ينطبق عليه الآخر فى الوجود والايجاد والسبب للافتراق هو فرق كل منهما عن الآخر مع قطع النظر عن تعدد المعروض ووحدته وهذا القسم من الكليين الذين كان بينهما عموم من وجه لايفرض إلا فيما كانا عرضيين من مقولة الفعل النحوي لاالمعقولي الذي هو مقابل للوجود الشأنى فان الفعل فى اصطلاح اهل المعقول هو مقابل القوة بخلاف فعل النحوي فانه عبارة عما يصدر عن الفاعل وظاهر انه يمكن صدور ما كان مصداقا للعنوانين من الفاعل بارادة واحدة وبايجاد واحد سواء كان

كلاهما من مقوله الفعل الاصطلاحي أو كان أحدهما من مقوله الفعل الاصطلاحي والآخر من مقوله الاين او الاضافة بالمعنى الأعم كالصلوة والغصب وعلى كل تقدير لابد وان يكون أحد العنوانين من مقوله الفعل النحوي فى القسم الثاني من العموم من وجه كانت ضميمته الاخرى من مقوله الفعل أو من مقولة اخرى متممة للمقولة الاولى وبعبارة اخرى لابد أن يكون احد العنوانين فعلا صادراً عن الفاعل من أي مقولة كان هذا الفعل النحوي واندرج فى أي مقولة من مقولة الاعراض كما ان العنوان الآخر المجامع له فى الوجود لابد وان يكون أيضاً قائماً بذلك الفعل ومتمماً للمقولة سواء كان من مقولة الاين أو متى أم لم يكن واما فى غير الفعل النحوي حيث لا يمكن اجتماعهما ايجاداً ووجوداً على نحو كانا صادرين عن ارادة واحدة من الفاعل كما اذا كانا من مقولة الكيف كالكيفيات النفسانية او من مقولة اخرى فانه لا اشكال فى ان اجتماعهما وافتراقهما يكون بسبب وحدة المعروض وتعدده فى المواد الثلاثة من مادة الاجتماع ومادتى الافتراق كالعلم والفسق والبياض والسواد ونحوها فيختص القسم الثانى بما اذا كان احد العنوانين فعلا نحوياً عنواناً للفعل والآخر المتحد معه فى الوجود ضميمة له من أي مقولة كانت (الأمر الخامس) انه بعدما عرفت انقسام العنوانين الذين بينهما العموم من وجه الى قسمين وان فى احدهما يكون منشأ الافتراق والاجتماع تعدد المعروض ووحدته وفي الآخر ضم احد العنوانين الى وجود الآخر المتحد معه ايجاداً ووجوداً فى مادة الاجتماع وفرق كل منهما عن الآخر فى مادة الافتراق فاعلم انه لا اشكال فى ان منشأ الصدق وانطباق العنوانين هو وجود كل من الجهتين المنتزعتين عن وجود العنوانين فى عالم العين او الاعتبار اوعن وجود منشأ انتزاعهما فيما كانا منتزعين فمنشأ الصدق والانطباق هو وجود العنوانين او منشأ انتزاعهما فحينئذ تارة يلاحظ نفس ذلك المنشأ للصدق

والانطباق بذاته وبما هو شيء موجود مع قطع النظر عن الذات القائم بها وتارة يلاحظ ذلك الوجود المنشأ للصدق والانطباق وجوداً فنائياً فى معروضه وفيما يقوم به بمعنى انه يلاحظ نفس الذات بما هو معروض لهذا الوجود فلو لوحظ نفس المنشأ بما هو موجود فهو المعنى المبدئى ومعنى لحاظه كذلك لحاظه بشرط لا كما انه لو لوحظ الوجود من حيث كونه قائماً بمعروضه على وجه يلاحظ المعروض معروضاً له، معنى لحاظه كذلك لحاظه لا بشرط عن معروضه المتحد معه فى الوجود وهذا هو معنى المشتق والى هذا يرجع قول اهل العقول فى مقام الفرق بين المبدء والمشتق انه لو لوحظ المبدء بشرط لا فهو المبدء ولو لوحظ لا بشرط فهو المشتق ومعنى لحاظه بشرط لا هو لحاظه فى نفسه وبما هو موجود وبهذا المعنى لااشكال فى ان وجود كل عرضي يكون مبايناً لوجود معروضه كما ان لحاظه لا بشرط معناه عدم لحاظه بنفسه ولنفسه فى حال قيامه بمعروضه فاللابشرطية التي تعرض للعرض القائم بمعروضه هو اللا بشرط عن المعروض فى حال قيامه به أوظاهر ان لحاظه لا بشرط عنه راجع اما الى لحاظه فانياً فيه او لحاظ المعروض واجداً له ومرجعه الى لحاظه متصفاً به وهو المعنى المشتق مثلا العلم الموجود فى ذات لو لوحظ بنفسه فهو امر موجود فيه كلحاظ الفسق كذلك وفى هذا اللحاظ كان كل من العلم والفسق امرين موجودين وهما فى هذا اللحاظ مصدرين ومبدئين للاشتقاق وعنوانين لنفس وجودها لا لأمر آخر ولو لوحظا بما هما فانيان فى معروضهما بأن لوحظ المعروض متصفاً بهما فهو العالم والفاسق ويكونان عنوانين لنفس الذات وقد مر تفصيله فى مسئلة المشتق وعلى كل يتحقق بين العنوانين المشتقين نسبة العموم من وجه كالنسبة التي تكون بين نفس العنوانين غاية الأمر ان منشأ النسبة التي تكون بين العنوانين المشتقين هو النسبة التي تكون بين المبدئين من العموم من وجه هذا بالنسبة الى القسم

الأول من أقسام العموم من وجه واما القسم الثاني فلا اشكال في انه لم يكن في البين ذات ومعروض حتى يلاحظ العنوانان بالنسبة اليه بشرط لا او لا بشرط بل ليس في البين إلا نفس وجودهما الذي انضم أحدهما بالآخر فلا يمكن في هذا القسم لحاظهما لا بشرط بل دائماً يكون كل منهما ملحوظا بذاتهما كالهيولي والصورة فحال القسم الثاني يكون كحال الهيولى والصورة على وجه يكون كل من العنوانين موجودين في قيد رتبة ذاته ولا يمكن أن يكون عنواناً للآخر وحال القسم الأول يكون كحال الجنس والفصل من حيث لحاظ كل منهما لا بشرط عن الآخر كما لايخفى فتأمل تفهم (الأمر السادس) بعدما تحقق ان منشأ الصدق والانطباق في العنوانين المنطبقين على مصداق واحد هو وجود جهتهما المتباينة بالذات ، وانه لو لوحظا بشرط لا لم يكن الملحوظ إلا نفسهما ، وتحقق ان الاجتماع في القسم الثاني دائماً يكون وجود العنوانين ملحوظا بنفسيهما وبجهتيهما المتباينة ، فلا يخفى عليك ان منشأ الصدق والانطباق كل من العنوانين على المجمع ومورد الاجتماع تارة يكون على وجه لو لوحظ كل منهما لكان ممتازاً عن الآخر على وجه يشار اليه ولا اختلاط ولا امتزاج ولاتركيب بين المنشأين والمبدئين إلا مجرد كونهما قائمين بمعروض واحد وإلا فوجود كل منهما ممتاز في الخارج عن الآخر كاستدبار الجدي واستقبال القبلة اللذين يوجدان بايجاد واحد في العراق فان من استقبل القبلة يوجد كل منهما بنفس تحقق الاستقبال ولكل منهما وجود ممتاز لاربط له بالآخر أصلا فليس في هذا القسم تركيب بين المبدئين والمنشأين للصدق ولانطباق كل من العنوانين أصلا بل يكون صدق كل منهما ملازماً لصدق الآخر فهذا القسم يسمى بالمتلازمين في الوجود وان كان بين العنوانين عموم من وجه وتارة يكون على وجه لو لوحظ كل من المنشأين والمبدئين بنفسهما لم يكن وجود كل منهما ممتازاً عن

الآخر بحيث لايمكن أن يشار اليه بالاشارة الحسية بل يكون وجود كل منهما حساً مختلطاً بالوجود الآخر حساً ، ولم يكن بينهما ميز خارجي أصلا ،وإنما الميز بالميز العقلي ، وبعبارة أخرى لم يدرك بالادراك الحسي الخارجي تعدد وجود المنشائين ، وإنما يدرك بالادراك العقلي النظري ، وهذا القسم يسمى بالتركيب ، والتركيب على قسمين (القسم الأول) التركيب الانضمامي ، وهو عبارة عن كون الجزئين المركبين ملحوظين بنفسيهما منضما أحدهما الى الآخر بحيث يكون كل من الجزئين ملحوظاً وجوده في ضمن المركب منهما ،على نحو تحصل من تركيبهما صورة أخرى كالهيولي والصورة بالنسبة الى الجسم ، فان كلا منهما له وجود في رتبة ذاته ، ولا يحمل أحدهما على الآخر ولا على الثالث الحاصل منهما ولا الثالث على كل منهما ، وهذا القسم فيما نحن فيه ينقسم الى ضربين ، الأول تركيب المبدئين معاً ، كما في القسم الثاني من العموم من وجه واعني به تركيب العنوانين في رتبة الوجود والايجاد ، اذا لم يكن في البين ذات يعرض عليها المبدئان ، كما اذا كان أحد العنوانين فعلا اصطلاحياً ، والآخر من أي مقولة كانت يكون ضميمة له فان التركيب بينهما انضمامي محض لعدم امكان فرض الوحدة والعينية بينهما ، مع كون كل منهما ملحوظاً بشرط لا ، فدائماً يكون التركيب بينهما في هذا القسم انضمامياً ، وهذا القسم أشبه بالتركيب الانضمامي المصطلح من تركيب الهيولي التي هي جزء موجود بالقوة والصورة التي هي جزء للجسم الموجود بالفعل ، ففي هذا القسم وان كان الأمران الموجودان فعليين كالغصب والصلوة ، وكان تركيبهما باعتبار اتحادهما في الوجود والايجاد بارادة واحدة ، ولكن لم يتولد منهما أمر ثالث ، كالجسم المتولد من ضم الهيولي الى الصورة ، بل تركيبهما لم يكن إلا بلحاظ كون كل منهما ضميمة للآخر ، (الضرب الثاني) هو لحاظ نفس مبدء الاشتقاق القائم بالذات ،قيام العرض

بمحله بشرط لا عن الذات ، فان في هـذا اللحاظ يكون التركيب بينـه وبين الذات تركيباً انضمامياً ، كما ان لحاظ ذلك المبدء القائم بالذات مع مبدء آخر قائم بهـذه الذات كالفسق والعلم القائمين بالذات الواحـدة يكون التركيب بينهما انضمامياً بمعنى كون كل منهما ضميمة للآخر باعتبار وحدة معروضهما كما كان كل منهما ضميمة للذات ، فالتركيب الملحوظ فى هذا القسم بين الذات والمبدء وبين المبدئين باعتبار وحدة المعروض انضمامي بالمعنى الذي ذكرناه ، وهـذا بخلاف القسم الأول من التركيب الانضمامي ، فان التركيب والاجتماع يكون بين نفس المبـدئين باعتبار اتحادهما فى الوجود والايجاد ، لا باعتبـار قيامهما بمعروض واحد ، كما فى القسم الثاني (القسم الثاني) من التركيب التركيب الاتحادي ، وهو عبارة في الاصطلاح عن كون الأمرين الموجودين جزئين لشيء ثالث ، على وجه الاتحاد والعينية بحيث يكون ما بحذاء ذلك الأمر المتولد من تركيبهما ، أمراً واحداً ووجوداً واحداً حقيقة فى عالم العين والاعتبار ، وهـذا القسم من التركيب منحصر في الجوهريات بالهيولي والصورة المتولد من تركيبهما ومزجهما واختلاطهما الجسم الذي يكون ما بحذائه فى عالم العين وجود واحد حقيقي ؛ ولا يمكن فرض هذا فيهما إلا بفرض الهيولي أمراً ، لا متحصل في نفسه ، وكان تحصلها بالصورة الحالّة فيها المنضمة اليها ، وظاهر ان الأمر اللا متحصل اذا انضم الى محصله ، يتدكّ وجوده فى وجوده ويضمحل فيه نظير اجتماع المقتضي مع الاقتضاء فيتحدان اتحاداً عينياً ، وفيما نحن يكون عبارة عن لحاظ المبـدء لا بشرط بالنسبة الى الذات ، فان من لحاظه كذلك يتولد عنوان المشتق ، فتكون العناوين المشتقة التي هي عناوين لنفس الذات باعتبار قيام مباديها بها أي قيام كان ، ولكن حيث كان المبدء فى هـذا اللحاظ ملحوظاً لا بشرط عن الذات بالمعنى الذي عرفت ، يكون تركيبـه مع

الذات تركيباً اتحادياً لفنائه واضمحلاله فيها، فالعالم الذي يتولد من قيام العلم بالذات عنوان لنفس الذات بما هي هي، ويكون معناه أمراً بسيطاً منتزعا عن قيام ذلك المبدء الملحوظ لا بشرط بالذات، ولا يمكن ذلك إلا بكون التركيب بين المبدء والذات تركيباً اتحادياً، فتحصل من جميع ما ذكرناه ان لحاظ المبدء لا بشرط بالنسبة الى الذات لا ينفك عن كون التركيب بينهما تركيباً اتحادياً، كما ان لحاظ المبدء بشرط لا لا ينفك عن كون التركيب بينه وبين المبدء الآخر في أحد القسمين من العموم من وجه تركيباً انضمامياً، وكذا تركيبه مع الذات ومع كل عنوان منطبق على الذات يكون تركيباً انضمامياً وقد عرفت الفرق بين التركيبين الانضماميين، ثم لا يخفى ان لحاظ المبدء لا بشرط كما لا ينفك عن التركيب الاتحادي ولحاظه بشرط لا لا ينفك عن التركيب الانضمامي، فهكذا لحاظ المبدء لا بشرط لا ينفك عن كون الجهة تعليلية وهي عبارة عن كون الشيء واسطة في الثبوت وعلة لأمر آخر، كالتغير الذي هو علة نجاسة الماء، وعلى هذا فجميع العناوين المشتقة تكون مباديها واسطة في الثبوت وعلة ثبوت عنوان المشتق للذات: فالجهة المنتزعة من المبادي المشتقة كانت بالنسبة الى عناوين المسئلة تعليلية دائماً، والعناوين المشتقة موضوعات للاحكام لا تنفك عن كون مباديها وسائط في الثبوت وتكون الجهات فيها جهات تعليلية، فالمبادي الملحوظة لا بشرط بالنسبة الى الذوات القائمة بها كانت الجهات المنتزعة منها تعليلية فلحاظها لا بشرط مع كونها جهات تعليلية متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر، وكما لا ينفك عن التركيب الاتحادي فكذا لا ينفك عن كون الجهة جهة تعليلية، فلحاظ المبادي لا بشرط ملازم لكون التركيب اتحادياً، والتركيب الاتحادي مع الجهة التعليلية متلازمان كما لا يخفى، كما ان لحاظ المبادي بشرط لا عما يتحد معه يلازمه كون الجهة تقييدية، والجهة التقييدية

معددة ومكثرة لذيها ولما تقوم بها ، كالفصول اللاحقـــة للاجناس فانها منوّعة ومكثرة لها تكثراً حقيقياً وتعدداً واقعياً ، وهذه الجهه التقييدية لوحقت الفرد الواحد او الوجود الواحـد تكون مقيدة ومعددة ومكثرة له وموجبـة لدخول الوجود الواحـد في النوعين او الصنفين ، عكس لحوقها بالاجناس فان لحوقهـا بجنس واحد يعدده ويجعله نوعا واحـداً ، كالنطق والنهيق اللاحقين للحيوان فان من لحوقهما به يتنوع الحيوان الى نوعين متبـاينين، عكس لحوقهما بالوجود الواحد فانه يدرجه تحت نوع واحد او لحقته ماهية واحـدة ونوعين لو لحقته ماهيتين ، فالمبادي هي التي تعرض على الذوات وتقوم بها فلو لوحظت بشرط لا عما يتحد معها تكون جهتها تقييدية ، كما يكون التركيب بينها وبين الذات انضمامياً، فلحاظ المبادي بشرط لا كما يلازم التركيب الانضمامي فكذا يلازم كون الجهة تقييدية ، فالجهة التقييدية والتركيب الانضمامي ولحاظ المبادي بشرط لا متلازمات لا ينفك كل منها عن الآخر ، كما أن كون الجهـة تعليلية والتركيب الاتحادي ولحاظ الماهية لا بشرط متلازمات ايضا ، والمنشأ في صيرورة التركيب اتحادياً والجهة تعليلية هو لحاظ المبدء لا بشرط، كما ان منشأ صيرورة التركيب انضمامياً والجهة تقييدية هو لحاظه بشرط لا، فبناء على هذا كما لا ينفك الفعل المركب من المبدئين عن كون المبدء ملحوظاً بشرط لا فكذا لا ينفك عن كون التركيب انضمامياً والجهـة تقييدية ، فالقسم الثـاني من العموم من وجـه تكون الجهة فيهما تقييدية كالفعل الواحد الذي ينطبق عليـه الصلوة والغصب، فان جهتي الغصبية والصلوتية تكونان معددة مكثرة له وموجبة لدخوله في نوعين من الافعال واندراجه تحت مقولتين من المقولات مقولة الفعل ومقولة الاين كما لا يخفى ، (الامر السابع) انه بعد ما تبين لك ان التركيب بين المبـدئين او كانا من مقولتين هو التركيب الانضمامي وان الجهة فيهما لا محالة

تكون تقييدية ، فلا يخفى ان المبحوث عنه فى مقامنا هذا هو ما اذا تعلق كل من الامر والنهي بعنوان مبدئي مصدري كان بينهما عموم وخصوص من وجه واجتمعا في الوجود والايجاد مع كون كل منهما تحت اختيار المكلف وارادته سواء كان كلاهما من مقولة الفعل الاصطلاحي او لم يكن بل كان أحدهما من مقولة الفعل والآخر من مقولة اخرى مما كان نحو اجتماعه مع ما كان فعلا اجتماعا وجوديا وافتراقا وجوديا باعتبار نفسها لا باعتبار اتحاد المعروض وتبدله في مادتي الافتراق، كما اذا كان من الأين او متى ونحوهما من الاضافات التي كانت معقولة بالقياس الى مقولة أخرى، لاما اذا كان من مقولة الكيف اوالكم فاذا فرضنا انه لم يكن بين نفس متعلق الحكمين عموم من وجه بل كان باعتبار متعلق متعلق الحكمين كان فيه العموم من وجه من الجانبين أم لم يكن بين اعتبار الامرين المسببين التوليديين عن متعلق كلا الحكمين او عن أحدهما ، او لم يكن المتعلق عنوانا مصدريا بل كان عنوانا اشتقاقيا فذلك كله خارج عن محل النزاع ، ففي مثل أكرم العالم ولا تكرم الفاسق خارج عن محل النزاع لانه ليس بين نفس متعلق الحكمين وهو الاكرام عموم من وجه بل العموم من وجه بين متعلق الاكرام من الجانبين ، حيث ان مادتي الافتراق من الجانبين تكون بتبدل الذاتين ، كما ان مادة الاجتماع تكون بقيامهما بذات واحدة ، وبرهان خروجه عن محل النزاع واضح بعدالاحاطة بما ذكرناه ، ضرورة ان العموم من وجه يكون بين العنوانين المشتقين الذين كان مصداقهما أمراً واحداً مهية ووجوداً ، وكان التركيب بين المبدء في كل منهما والذات تركيباً اتحاديا والجهة فيهما تعليلية ، فالحكم الوارد على الاكرام المتعلق بالعنوانين متعلق بنفس الذات الواحدة المجمع لهما ، ولا يمكن كفاية تعدد الجهة بعد كونها تعليلية لا تقييدية فتعدد مثل هذه الجهة لا يوجب شيئاً ، ولا مجال لتوهم جهات النزاع

فيه ، وكذا لو كان العموم من وجه بينهما من جهة متعلق متعلق الحكمين ولو من جانب واحد ، وان فرض العموم من وجه بين نفس المتعلقين ايضا كما في قوله: اشرب الماء ولا تغصب ، فانه وان كان بين نفس الشرب والغصب عموم من وجه ، ولكن حيث ان الشرب تعلق بالماء ويمكن ان يكون الماء غصبياً وغير غصبي ، فيتولد عموم من وجه آخر بينهما من هذه الجهة ، فانه يلزم من تعلق الشرب بالماء عموم من وجه آخر من جانب الشرب المتعلق بالماء ، إذ يمكن ان يجتمع شرب الماء مع الغصب وغيره. كما اذا لم يكن الماء مغصوباً، فيكون العموم من وجه من ناحية متعلق متعلق الحكم من طرف واحد ، وهو شرب الماء الذي يمكن ان يتحقق بتبدل الذات ، وهذا بخلاف الغصب فان مادة الافتراق من جانبه ليست بقيامه بماء آخر بل تتحقق بفعل آخر غير الشرب لابان يشرب ماء آخر، كما في المثال الاول وهو أكرم العالم ولا تكرم الفاسق،فاذا كان منشأ الصدق وانطباق العنوانين من جهة كون الماء مغصوباً فهو خارج عن محل النزاع ايضا ، لانه بناء عليه يكون نفس شرب ماء المغصوب غصب بحيث يحمل عليه بالحمل الشايع الصناعي انه غصب، ويكون الشرب المتعلق بالماء واسطة في ثبوت الغصب وصدقه عليه، فتصير الجهة وهي الشرب تعليلية لصدق عنوان الغصب عليه كواسطة العلم القائم بذات زيد لثبوت عنوان العالم وحينئذ يكون اجتماع الغصب والشرب في هـــذا المثال اتحاديا وتركيبهما اتحاديا وهكذا الكلام في قوله : انفق ولا تغصب،حيث انه أخذ المال في الانفاق لكونه من الافعال المتعدية، والفرق بين المثالين ان في قولك اشرب الماء ولا تغصب يكون العموم من وجه باعتبار متعلق المتعلق من طرف واحد وهو اشرب الماء بخلاف انفق ولا تغصب فانه يكون من الطرفين لو قلنا بان المال مأخوذ في حقيقة الانفاق ، وعلى كل تقدير حيث يكون التركيب اتحاديا فلا يكون اجتماع

كما لا تكون الجهة تقييدية ، (وتوهم) ان صل ولا تغصب ايضا يكون بينهما عموم من وجه باعتبار متعلق الغصب لا باعتبار نفسه، ضرورة انه أخذ حقيقة الغصب المال فيكون التركيب اتحاديا لان المكان مغصوب وباعتباره يتحقق الاجتماع فيكون التركيب اتحاديا ، (مدفوع) بان الغصب عبارة عن الاستيلاء على مال الغير وباعتباره يكون بين الغصب والصلوة عموم من وجه لا باعتبار المكان فانه لم يؤخذ في حقيقة الغصب لتحقق الغصب بامر آخر كما انه لم يؤخذ المكان في حقيقة الصلوة فيكون العموم من وجـــه بينهما باعتبار نفسهما كما لا يخفى وحاصل الضابط في صيرورة التركيب في مثل هذه الموارد اتحاديا صيرورة احدهما قسما من أقسام العنوان الآخر ووجوداً من وجوداته او صنفا من اصنافه او نوعا من أنواعه كما ان الضابط في كون التركيب انضماميا والجهة تقييدية عدم صدق أحد العنوانين على الآخر وعدم اندراج أحدهما في الآخر بحيث يحمل عليه بالحمل الشايع الصناعي الذي ملاكه الاتحاد في الوجود والتغاير في المفهوم ، كما اذا كان بين نفس العنوانين عموم من وجـه وكان كلاهما مبدئين لأن كونهما مصدرين ومبدئين لا ينفكان عن لحاظ بشرط اللائية فيهما كما ذكرنا ، ومما ذكرنا ظهر حال ما اذا تولد من الفعل الواحد عنوانان مسببان كان بينهما عموم من وجه وكان أحدهما متعلق الامر والآخر متعلق النهي، كما اذا كان اكرام زيد العالم مأموراً به واكرام عمرو الفاسق منهياً عنه وورد امعاً على شخص آخر فقام تعظيما لاكرام زيد فانه بقيامه يتحقق تعظيم كليهما ويكون قيامه سبباً لتحقق الاكرامين أحـدهما مأموراً به والآخر منهياً فاجتمع الامر والنهي في هذا القيام الشخصي فهذا ونحوه خارج عن المبحوث عنه من جهة ان المسببات التوليدية اذا كانت عناوين لاسبابها فالامر المتعلق بها أمر باسبابها وكذلك النهي المتعلق بها نهي عن أسبابها لانها مقدورة بها وتكون الاسباب

في الحقيقة وسائط في الثبوت بالنسبة الى مسبباتها وعلة لوجودها ، فجهة القيام بالنسبة الى الاكرام جهة تعليلية ، كما ان جهة العلم القائم بالذات جهة تعليلية لوجود عنوان العالم واثبوته ولتحققه، فملاك التركيب الاتحادي في القيام ومسببه موجود، كما ان التركيب بين المسببين اتحادي ايضا فيلزم اجتماع الامر والنهي في الواحد الشخصي وهوالقيام، كاجتماعهما في زيدالعالم الفاسق في المثال المذكور ومجرد كون النسبة بين المسببين التوليديين عموم من وجه غير كاف ، ويكون التركيب في هذا المورد تركيباً اتحاديا، واجتماعهما كذلك كاجتماع العالم والفاسق في واحد،وذلك لان العلة والسبب لهما أمر واحدشخصي، ولايخفى ان التركيب الاتحادي بين السبب والمسبب التوليدي إنما يكون فيما اذا كان نفس السبب بذاته سبباً ويكون المسبب من لوازم ماهية السبب وحينئذ يخرج عن محل النزاع من جهتين ،الاولى كون النسبة بين السبب ومسببه هي التساوي ومحل النزاع في مسئلتنا هذه إنما يكون فيما اذا كان بين العنوانين عموم من وجه والثانية كون الجهة تعليلية كما بيناه ، وكذا يخرج عن محل النزاع ما اذا كان المسبب التوليدي مسبباً عن سببة باعتبار قصد الفاعل وباعتبار الداعي على ايقاعه كتأديب المسبب عن ضرب اليتيم باعتبار قصده ، او كصيرورة القيام تعظيما لشخص، او الجلوس توهينا له، فان هذا ايضا خارج عن محل النزاع ، وسبب خروجه ان القصد والداعي ليسا ضميمة للفعل ولامشخصاً له خارجا، وتبين انه لابد ان يكون العنوانان اللذان بينهما عموم من وجه الذي يتعلق الامر باحدهما والنهي بالآخر كان تركيبهما واجتماعهما خارجياً على وجه يكون وجود احدهما ضميمة للآخر ومشخصاً له في الخارج ، وواضح ان الدواعي والاغراض لاتغير الفعل الخارجي عما هو عليه ماهية ووجوداً ولا من مشخصاته الخارجية، فلابد ان يكون كل من العنوانين ضميمة خارجية للآخر كان كلاهما من المقولات

من المقولات أم لم يكن بل كان متمما للمقولة ، كما اذا فرضنا ان اضافة الفعل الى زمان اومكان صارت موجبة لحصول مسبب خارجي، فحينئذ لو كان الامر متعلقا بالسبب والنهي متعلقا بالمسبب يكون داخلا في محل النزاع ، من جهة ان ذلك المسبب إنما يكون مسبباً عن الفعل باعتبار ضميمته الخارجيه لا باعتبار نفسه وحيث ان المفروض ان النسبة بينهما عموم من وجـه فلا محالة تكون بين تلك الضميمة وبين الفعل ايضا عموم من وجه ، كما في الصلوة والغصب عيناً لو تولد منهما مسبب آخر ، وهكذا الكلام في المنتزع والمنتزع منه فانه يدخل في محل النزاع اذا كان المنتزع منتزعا عن ضميمـة الفعل التي كانت النسبة بين تلك الضميمة وبين ذلك الفعل عموما من وجه ، وأما اذا كان منتزعا عن مقام ذاته اوعن أمر آخر ولم تكن له ضميمة خارجية فهوخارج عن محل النزاع كما لايخفى فتدبر جيداً ، ويكون انطباق العنوانين التوليديين على القيام كانطباق العناوين المشتقة على معنوناتها ، ثم لا يخفى خروج فصول البسائط عن محل النزاع ، كالتقدم والتأخر والأولوية والأضعفية والشدة والضعف ، فانه لا يكون لها ما يحذاء في عالم الخارج غير ما لمعروضها ، ولا بد في محل النزاع ان يكون لضمائم الوجود ما يحـذاء في عالم الخارج كالمقولات والاضافات وكذا يخرج عن محل النزاع ما اذا كان نفس السبب مأموراً به والسبب هو المنهى عنـه بالبرهـان المذكور من كون المعنون بذلك المسبب هو الأمر الواحـد الذي كان محكوما بحكم ضده والجهة تعليلية والتركيب اتحاديا ،

ومن هنا ظهر خروج العنوانين المنتزعين عن منشأ واحـد فيما اذا كان بينهما عموم من وجه وكان أحـدهما متعلقا للامر والآخر متعلقا للنهي ، فان الحـكم الوارد على المنتزع وارد على منشأ انتزاعـه ومنشأه هو العلة للثبوت والأمران المنتزعان هما بمنزلة العناوين المشتقة من جهة انتزاعها عن ذات واحد وانطباقها

عليها ويكون التركيب بين المنتزعين اتحاديا ، كتركيب العالم والفاسق ، وهكذا في جميع العناوين الثانوية المنتزعة او المسببة عن محالها لو انتزع او تولد من منشأ واحد كما لا يخفى ، (فظهر) مما ذكرنا سر تخصيص المبحوث عنه بما اذا كان العنوانان اللذان بين أنفسهما عموم من وجه ، عنوانين مبدئيين مصدريين كانا تحت اختيار المكلف وإرادته وكان العموم من وجه بين أنفسهما ، لا باعتبار متعلقهما او معروضهما وكان ما في الجمع موجودان بايجاد واحد في رتبة واحدة من دون ان يكون بينهما ترتب على وجه يكون أحدهما عنوانا ثانويا للآخر ، فان سر التخصيص أمران ، (الاول) اخراج الامور المذكورة عن محل النزاع ، (الثاني) ان كون الجهة ملحوظة بشرط لا وكون التركيب انضماميا وكون الجهة تقييدية لا يمكن ان يتحقق إلا في خصوص العنوانين المتخصصين بالخصوصيات المذكورة ، وعرفت ان بفقدان إحدى الخصوصيات ينعدم التركيب الانضمامي وتنقلب الجهة التقييدية الى التعليلية فيخرج عن محل النزاع ، ولكن بخلاف ما اذا اجتمعت القيود المذكورة فلا محالة يكون التركيب والاجتماع انضماميا فيكون كل منهما ضميمة للآخر كانا كلاهما من مقولة الفعل او أحدهما من مقولة الفعل والآخر من مقولة أخرى ، كما يأتي انشاء الله تعالى بيانه ، وهنا اشكال عضال اوقع الأساطين في مزلقة لا يمكن التخلص عنه إلا بالقول على امتناع اجتماع الأمر والنهي ، (وهو) ان أصول الأفعال هي الأكوان الأربعة ، وهي الحركة والسكون والاجتماع و لافتراق ، فالمعنون بالعنوان الأولى ليست إلا هذه الاصول ، ولا اشكال في أنها حقايق واحدة بسيطة ، كما لا اشكال في ان تركيب عناوين الافعال معها تركيب اتحادي لا انضمامي ، فعلى هذا تكون الحركة الواحدة فيما نحن فيه معنونة بعنوان الصلوة والغصب وتكون الجهتان هما العلة لكون تلك الحركة صلوة وغصباً وهي حقيقة واحدة

بسيطة فبناء على الجواز يلزم ان تكون الحركة الواحدة واجبة وحراما ، ولا يمكن التركيب الانضمامي كما لا يخفى ،

(وأما حله) فبان الحركة التي تكون هي أصول الأفعال ، هي من مقولة الفعل كعناوينها ، كانت الحركة بما هي هي من المقولات أم كانت مقولة برأسها كما عن بعض أم لم تكن مقولة أصلا كما عن بعض ، أم التفصيل بين الحركة الجوهرية بانها جوهر وبين غيرها بانها عرض ومقولة كما عن بعض وعلى كل تقدير الحركة التي هي أصول الأفعال بسيطة وتكون من مقولة الفعل ، وعلى هذا فلا بد ان ما به تشترك الحركة بين جميع عناوين الأفعال عين ما به يمتاز كل عنوان منها عن عنوان الآخر ، كما هو الضابط في البسائط فان ما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز فيها ، كالأعراض التسعة وكالوجود ونحوه ، وعلى هذا تلك الحركة الصلوتية ما به تمتاز عن غيرها هو عين ما به تشترك مع غيرها ، ولذا تنحل الصلوة في الدار المغصوبة الى مقولتين حقيقة ، أحديهما من مقولة الفعل والثانية من مقولة الاين ، وتباين المقولتين ماهية ووجوداً مما لا ينكر : وليس هذا إلا من جهة امتياز الحركة الصلوتية بعين وجودها عن الاستيلاء بمال الغير ، ولا يمكن غير هذا ، وإلا يلزم من المحاذير مالا يمكن الالتزام بها ، فانه اما ان تكون جوهراً او عرضاً مركبة او بسيطة ، فلو كانت مركبة يلزم ان تكون الحركة الواحدة متقومة بفصلين ومتنوعة بنوعين ، ولا يعقل ان يتقوم الجنس بفصلين ، فعلى هذا لا يعقل ان تكون الحركة الواحدة معنونة بعنوانين على وجه كان العنوانان فصلين لها ولا منشأ لانتزاعهما ، ولو كانت بسيطة فلا يعقل ان تكون محدودة بحدين متباينين على وجه يكون ما به الاشتراك فيهما عين ما به تمتاز الحركة بحدها عن الآخر بحدها ، ولو كانت عرضاً فلا يعقل ان تكون معروضاً لعرض آخر على وجه يكون أحدهما موضوعا ومحلا للآخر كقيام العرض بالجواهر ، نعم

الذي يمكن هو قيام العرضين بمعروض واحد ، فان كان العرضان من الاوصاف او الكيفيات النفسانية يكون تركيبهما مع الذات تركيباً اتحاديا وان كان كلاهما من مقولة الفعل او أحدهما منه والآخر من مقولة الاين او متى فيصير الفعل الآخر او المقولة الاخرى ضميمة لذلك الفعل ومتمما للمقولة الاخرى ، وأما كونه قائماً به قيام العرض بمحله فهو غير معقول ، لانه لابد ان يكون المعروض أمراً جوهريا قائماً بذاته ، فظهر مما ذكرنا انه لا يعقل ان يكون عنوان الفعلين كالصلوة والغصب قائماً بحركة واحدة نحو قيام الفصل بالجنس ، وإلا يلزم كون الجنس الواحد متفصلا بفصلين ، ولا نحو قيام العرض بمعروضه كقيام السواد وغيره من الالوان بالجسم لعدم معقولية قيام عرض بعرض ، فالتركيب الاتحادي وكون الجهة تعليلية منحصر بالجنس والفصل والعرض ومحله ، فلا تكون الحركة معنونة بهما نحو معنونية الذات بعناوين أوصافها ، ولا معنونية الجنس بفصله المنوّع له ، (وظهر) ايضا ان المتصور من تركيبهما هو التركيب الانضمامي ، بمعنى ان يكون أحدهما ضميمة للآخر ، وهذا منحصر بالفعلين القائمين بالفاعل وكان كل منهما ضميمة للآخر ، وحيث لا يعقل ضم الكلي الى الكلي وان فردية الفرد بنفس وجوده والضمائم والمشخصات من لوازم الوجود فتكون فردية كل من العنوانين بنفس وجوده او وجود منشأ انتزاعه ويكون الآخر من مشخصات وجوده وضمائم وجوده ، فعلى هذا يكون كل منهما من ضميمة وجود الآخر ، كالمشخصات وضمائم وجود كل كلي في العالم ، غاية الامر ان الكلي المتشخص لو كان أمراً جوهريا تكون مشخصات وجوده قائمة به قيام العرض بمحله والتركيب بينهما اتحادي ، ولو كان عرضاً فالمشخص لوجوده هو ضميمة الآخر ، وقد مرّ مراراً ان هذا منحصر بالافعال الصادرة عن فاعلها التي لا تنفك عن مقولة الاين ومتى كما لا يخفى فتدبر جيداً .

« الامر الثامن »

انه قد بينا في محله ان متعلق الاحكام هي الطبايع المعراة عن كل ضميمة وتشخص، وقلنا انه لا يعقل ان يكون الفرد متعلقا للاحكام لابوجوده الخارجي للزوم الامر بالموجود، ولا بالعناوين المشخصات عنوانا كليا لانه لا يلزم من ضم الكلي الى الكلي تشخص ولا جزئيا لكونه ما لا يتناهى، بل الذي يصح ان يقع محلا للبحث وان ينسب الى الاعلام هوان الاحكام المتعلقة بالطبايع هل يلزم من تعلقها بها اصالة تعلقها لمشخصاتها بالسراية وبالتبعية لكونها بذاتها مستدعية لوجود متعلقاتها اللازم للتشخص، حتى قيل بان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد ومالم يوجد لم يتشخص، وحينئذ يصح ان يتازع فى ان المشخصات اللازمة لوجود الطبيعة هل يتعلق بها الطلب المتعلق بالطبيعة من جهة السراية والتبعية أم لا وعلى هذا فتبتنى مسئلتنا هذه على تلك المسئلة من جهة انه لو قلنا بالسراية او التبعية فيلزم كون كل من الغصب والصلوة مأموراً به ومنهياً عنه لان المفروض ان كلا منها ضميمة للآخر ومشخص له فبناء على القول بالسراية يلزم كون الامر المتعلق بالصلوة متعلقا الى ضميمته وهو الغصب وكذلك يلزم كون الصلوة التي هي ضميمة للغصب ومن مشخصاته منهياً عنها، فيلزم اجتماع الامر والنهي فى كل واحد من الغصب والصلوة ويكون كل من الجهتين جهة تعليلية لسراية الحكم المتعلق به الى ضميمه وجوده وأما بخلاف ما اذا قلنا بعدم السراية وخروج ضمائم الطبايع المأمور بها والمنهى عنها عن حيز الامر والنهي المتعلقين بها، وتكون الضمائم محكومة بحكمها الاصلي من الاباحة والحرمة والوجوب والكراهة، وبناء على هذا فيمكن القول بالاجتماع بعد تمامية سائر المقدمات لان الجهتين تقييديتان والتركيب انضمامي، وتكون كل من الضمائم محكومة بحكمها

الاصلي والطبيعة محكومة بحكمها ، فيلزم اجتماع الحكمين المتعلقين بالامرين المتحدين فى الوجود والايجاد بارادة واحدة فما يظهر من استاذنا (١) الاعظم قدس سره من عدم ابتناء هذه المسئلة على مسئلة كون متعلق الاحكام هي الطبايع او الافراد ليس على ما ينبغي كما عرفت ، وقد الحقنا بالمقدمات المذكورة مقدمات اخرى فى رسالتنا السابقة فراجعها ،

« الامر التاسع »

انه بعد ما عرفت ان محل النزاع في هذه المسئلة إنما يكون فيما اذا اجتمع العنوانان المصدريان كان بينهما عموم من وجه وكان كل منهما تحت إرادة المكلف واختياره فى كلا موردي الاجتماع والافتراق ، غاية الامر انه يوجد انه فى مورد الاجتماع بايجاد واحد وارادة واحدة ، وتقدم انه لابد ان يكون التركيب بينهما حينئذ تركيباً انضمامياً لا اتحادياً (فاعلم) ان التركيب الانضمامي فى مثل هذين العنوانين إنما يتصور فيما اذا كان أحد العنوانين من مقولة الفعل النحوي والآخر من مقولة الاين او من مقولة متى ، او كان أحدهما من مقولة الفعل والآخر من مقولة الوضع او الجدة ، وأما تصوره بين الفعل النحوي وبين غير تلك المقولات من الكم والكيف او الانفعال او الاضافة المتكررة مشكل ، وأما اجتماع الاين ومتى مع الفعل والوضع كالسجود والركوع فى الدار المغصوبة والقيام فيها بناء على كون السجود والركوع هيئة ، مما لا اشكال فيه كما يمكن ان يتصور بين الفعل وبين الخصوصيات والضمائم التى لم تكن مقولة بنفسها بل تكون متممة للمقولة ونعني بالمقولة ما يحمل على الذات ، سواء تعلقت بالفعل واجتمعت

(١) هو المحقق الاخوند الخراساني قدس سره .

معه كمفاد الظروف التي تقع لغواً كما تقع مستقراً أم لا كالظروف المستقرة التي لم تتعلق بالفعل أصلا ، ونعني بمتمم المقولة مفاد الظرف الذي يكون لغواً دائماً ولم يحمل على الذات أصلا كالنسبة الابتدائية والانتهائية الموجدتين بلفظة من والى ، ولذا تكونان ظرف لغو دائماً ولم يتعلقا إلا بالفعل ، والمقولة لابد ان تكون محمولة على الذات ، فتحصل ان التركيب الانضمامي في متعلق الامر والنهي يتحقق في موارد (الاول) ان يكون أحدهما من مقولة الفعل والآخر من مقولة الاين او متى ، او يكون أحدهما من مقولة الوضع او الجده اللذان تحت اختيار المكلف ، والآخر من مقولة الاين ومتى كما عرفت (الثاني) ان يكون أحدهما فعلا والآخر متمما للمقولة كما في استعمال آنية الذهب والفضة فان الخصوصية التي تكون بين فعل المكلف وبين الآنية المتخصصة بها الفعل بضمها اليه تكون متممة للمقولة ، ولا يمكن ان تكون مقولة تحمل على الذات بل دائماً تكون من متعلقات استعمال الآنية فانه عبارة عن إعمالها بما يناسبها من الافعال من الاكل والشرب ونحوهما فالتركيب بين الفعل وبين تلك الاضافة والنسبة الرابطة بينه وبين الآنية انضمامي كما لا يخفى ، (الثالث) ان يكون أحد العنوانين سبباً والآخر مسبباً توليديا كان بينهما عموماً من وجه ، او كان الفعل واحد مسببان توليديان ولكن كان بينهما عموم من وجه وحيث لا يمكن تصوير العموم من وجه بين السبب والمسبب التوليدي إلا بضم ضميمة الى الفعل على وجه يكون ذلك الفعل بسبب ضميمته الخارجية كانت تلك الضميمة مقولة او كانت متمما للمقولة سبباً لذلك المسبب التوليدي او للمسببين التوليديين ، ففي مثل هذين الموردين يكون التركيب انضمامياً ، حيث ان تركيب الفعل مع تلك الضميمة الموجبة لذلك المسبب التوليدي تركيب انضمامي ، او كان له ضميمتان كان التركيب بينه وبينهما انضمامياً وبسببهما يتولد ذلك المسببان التوليديان كما

عرفت ، فيرجع هذا القسم الى القسمين الاولين ، وأما فيما عداها لا يمكن ان يكون التركيب انضمامياً كما اذا كان المسبب التوليدي مسبباً عن نفس ذات السبب ولازما لماهيته او كان تولد ذلك المسبب التوليدي مسبباً عنه بواسطة ضم الدواعي والاغراض القصدية اليه فانضم القصد الى الفعل وان كان يؤثر في عنوان الفعل ويغيره عما هو عليه من العنوان الاولى الى العنوان الثانوي ولكن حيث لم ينضم في الخارج شيء وعنوان الى الفعل على وجه يكون الفعل مركباً مع تلك الضميمة خارجا فلا اجتماع خارجا ولا تركيب فيخرج عن محل النزاع في مسئلتنا هذه ، فظهر ان هذا القسم راجع الى القسمين الاولين وليس قسما ثالثا في مقابلهما كما لايخفى فتدبر جيداً ؛

اذا عرفت هذه المقدمة (فاعلم) ان الحق هو كون تعدد الجهة رافعاً لمحذور الاجتماع وانه ليس اجتماع فيما هو محل النزاع الذي حررناه وهو كون متعلق الأمر والنهي عنوانا مبدئيا كانت النسبة بينهما العموم من وجه وكانا تحت اختيار المكلف لأن منشأ توهم اجتماع الحكمين المتضادين وعدم كون تعدد الجهة كافية أمران ، (الاول) كون العنوانين موجودين بايجاد واحد وبارادة واحدة كما هو ظاهر لا يمكن إنكاره ، (الثاني) كون الحركة الواحدة التي هي من أصول الاكوان وكل فعل لابد ان يكون عنوانا لتلك الحركة وتكون بالنسبة الى شخص واحد مأموراً بها باعتبار كونها معنونة بعنوان المأمور به ومنهياً عنها باعتبار كونها معنونة بعنوان المنهي عنه فيلزم كون الحركة الواحدة في الحقيقة منهياً عنها ومأموراً بها محبوبة ومبغوضة ولكن بعد الاحاطة بما ذكرنا يتضح لك بطلان كلا الامرين ، (فنقول) توضيحاً لما قدمناه ، أما بطلان الامر الاول فلما عرفت من ان محل النزاع إنما يكون فيما اذا كان بين العنوانين اللذين تعلق باحدهما الامر ، وبالآخر النهي عموما من وجه ، وعرفت أقسامه ، وعرفت أنه لابد

ان تكون جهة كل من العنوانين موجودة في مورد الاجتماع على وجه تكون موجودة في مادتي الافتراق بلا زيادة ولا نقيصة ، سواء كانا متأصلين في عالم العين والاعتبار او منتزعين عن منشأهما الموجود كذلك في عالم العين والاعتبار وعرفت انه لابد ان يكون متعلق الامر والنهي نفس المبدئين والمصدرين الملحوظين بشرط لا ، وان العموم من وجه يكون باعتبار ضم كل منهما بالآخر كما كان افتراقهما باعتبار افتراق كل منهما عن الآخر لا باعتبار تبدل موضوعهما ومعروضهما ولا باعتبار متعلقاتهما كما عرفت ، وأقمنا البرهان وأثبتناه بما لا مزيد عليه ان التركيب بين هذين العنوانين يكون انضمامياً ولا يمكن ان يكون التركيب بينهما اتحاديا ، وبينا انه لا يتحقق التركيب الانضمامي بين مثل هذين العنوانين إلا بان يكون أحدهما فعلا والآخر مقولة او متمما للمقولة ، فاتضح لك انهما لا محالة يكونان ماهيتين مختلفتين موجودتين بايجاد واحد وبارادة واحدة ولا يمكن ان يكونا ماهية واحدة ولا وجوداً واحداً حقيقة وإلا يلزم الخلف ، ويلزم إما ان لا يكون ما بحذاء كل من العنوانين في مرحلة الصدق والانطباق في مورد الاجتماع نفس ماهو ملاك الصدق والانطباق في مورد الافتراق ، وأما ان يكون ما بحذاء أحدهما عين ما بحذاء الآخر لو كانا متأصلين او يكون كل منهما منتزعا عن منشأ انتزاع الآخر وهذا خلف ومحال ، فلابد ان يكون كل منهما موجوداً في مورد الاجتماع على نحو كان موجوداً في مادتي الافتراق ، فيلزم كونهما موجودين بالدقة والنظر العقلي وان كانا بوجود واحد عددي كما لا يخفى ، ثم بعد ما بينا لك ان متعلق الاحكام هو الطبايع وان الضمائم والخصوصيات المنضمة اليها في رتبة الوجود خارجة عن متعلق كل من الامر والنهي ، فيكون متعلق الامر في مثل صلّ ولا تغصب نفس وجود الصلوة المعراة عن ضميمة الغصب كما ان متعلق النهي هو طبيعة الغصب المعراة عن ضميمة الصلوة ، وبالجملة حال مورد

الاجتماع بعينه هو حال مادتي الافتراق فلا اجتماع بين الحكمين أصلا ، وأما بطلان الامر الثاني فلما أشرنا من ان الحركة لا يمكن ان تكون جنساً بالنسبة الى الافعال ،وعناوينها فصلالها ، بل قلنا انها بسيطة وعناوين الافعال من حدود وجودها ، ثم لا يخفى ان مرادهم بالحركة هو خروج الشيء من القوة الى الفعل وبهذا المعنى تكون من أصول الاكوان ، فتكون مادة للافعال الصادرة من الانسان ، ونسبتها اليها كنسبة الهيولي الى الصور النوعية المركبة منها الاجسام والانواع ، غاية الامر ان الهيولي مادة وأصل لفعلية كل نوع فى الجوهريات والحركة مادة هيولائية لفعلية بعض المقولات في الاعراض ، فالحركة التي هي من أصول الاكوان هي وجود بالقوة الذي يكون فعليته في الخارج يتحقق مقولة من المقولات وعرض من الاعراض ، فيكون الفعل الصادر من الانسان من أي مقولة كان هو فعلية تلك الحركة وبمنزلة الصورة المتقومة بالمادة الهيولائية في الجوهريات ، فالمقولات المنطبقة على الافعال هي فعلية تلك الحركة وبمنزلة الصور النوعية لها ، لكن تفترق عن الصور النوعية فى الجوهريات بأن ما بحذاء المادة الهيولائية المنتزع عنها الجنس فى العقل يكون غير ما به الامتياز وغير ما بحذاء الصور النوعية التي ينتزع عنها عنوان الفصل فى العقل ، بخلاف ما نحن فيه فانه لم يكن لنفس الحركة التي هي بمنزلة المادة الهيولائية للمقولات المنطبقة مع فعليتها خارجا ما بحذاء غير وجود تلك المقولات في العقل ، ولا لنفس عنوان المقولة المنطبقة على فعلية تلك الحركة ما بحذاء يمتاز به عما به الاشتراك ، بل ما به الاشتراك فيها هو عين ما به الامتياز فيها ، كما في سائر المقولات التي لم تكن منتزعة عن فعلية تلك الحركة ، كمقولة الكم والكيف ، فان ما به يكون الكم عرضا عين ما به يكون كما ، وما به يكون كما متصلا هو عين ما به يكون كما وهكذا كما لا يخفى ، وحيث ان ما به الاشتراك فى البسائط عين ما به الامتياز

فيها ، بخلاف المركبات فان ما به يمتاز الانسان عن الحيوان هو النطق ، يكون غيرما به يشترك معه وهو الحيوانية ، وهكذا بالنسبة الى سائر الاجناس العالية الى الجوهر الذي هو جنس الاجناس ، فان ما به يشترك معها هو غير ما به يمتاز عما عداه ، بخلاف البسائط فان ما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز ، مثلا ما به يشترك السواد الشديد مع سائر الالوان من اللونية والسواد ، عين ما به يمتاز عما عداه ، ضرورة ان ما بحذاء اللون عين ما بحذاء ما هو سواد وما به الامتياز فيه عين ما به يشترك مع غيره وهو السواد ، وما به يمتاز عن السواد الضعيف عين ما به يمتاز عنه ، وكذا فيما نحن فيه فان ما به تمتاز الحركة عن كونها حركة هو عين ما به تكون صلوة ، وما به تكون الصلوة صلوة هو عين ما به تكون الحركة الصلوتية حركة ، لا ان ما بحذاء الحركة امر ، وما بحذاء عنوان الصلوة أمر آخر بل ما بحذاء كل منهما هو عين ما بحذاء الآخر ، وهذا هو الذي يسمى بالكون الصلوتي ، وكذلك في طرف الغصب فان ما به يكون الكون غصباً هو عين ما به تكون الحركة الغصبية حركة وكون الغصبية كونا ، وعلى هذا ما به تمتاز الحركة الصلوتية عن الحركة الغصبية هو عين تلك الحركة التي تكون صلوة كما ان الحركة الغصبية إنما تمتاز عن الحركة الصلوتية هي عين ما تكون تلك الحركة غصباً ، فما به الاشتراك في كل منهما هو عين ما به الامتياز فيهما وكذلك العكس ، وبالجملة كما ان ما به تكون الحركة الصلوتية صلوة هو عين ما به الصلوة صلوة وما به تكون الحركة الغصبية غصباً هو عين ما به الغصب غصباً ، فكذا ما به تمتاز الحركة الغصبية هو عين ما به تشترك الحركة الغصبية مع الحركة الصلوتية ، فيكون كل من كوني الغصب والصلوة بحدّ وجوده ممتازاً عن الكون الآخر كامتياز السواد عن البياض بل السواد عن السواد الآخر ، فالصلوة في الدار المغصوبة تكون بالدقة العقلية حركتان وكونان لا انه حركة واحدة

وكون واحد ولا ان عنوان الصلوة والغصب عنوان لهما حتى يكون المعنون لهما واحداً بل كما ان العنوان متعدد فكذا المعنون بهما ايضا متعدد ، وإلا يلزم ان تكون الحركة مركبة من جنس وفصلين وهو غير معقول ، ويلزم ان لا يكون ما به الاشتراك في البسائط عين ما به الامتياز فيها وكلاهما خلف ، فكون الحركة حركة واحدة معنونة بعنوانين خلف ، كما لا يخفى (ودعوى) ان عنوان الصلوة والغصب أمران اعتباريان ، والامور الاعتبارية ليست كالامور العينية الخارجية حتى يلزم ماذكرت من الخلف والمناقضة (مدفوعة) بما ذكرنا في المقدمات من ان الامور الاعتبارية كالامور العينية ، لها حظ من الوجود الخارجي ولو كان وجوداً ضعيفا ، مضافا الى انه ان كان المراد بالاعتبار هو كون نفس العنوان اعتباريا فهذا لا يضر بشيء ، لأن عناوين الامور العينية الخارجية كلها اعتبارية وان كان المراد ان المعنون اعتباري ، فهذا ممنوع كيف وان المعنون الذي هو مصداق كل من العنوانين فعل من الأفعال ومقولة من المقولات الخارجية العينية ، وانه هو الذي فيه المصلحة والمفسدة المستتبعتين لكل من الحكمين ، ولا معنى لكونه أمراً اعتباريا مع كون الصلوة والغصب مقولتان من المقولات والاعراض العينية كما لا يخفى (فظهر) مما ذكرنا بطلان التوهمين وظهر امتناع كون المجمع موجوداً واحداً ماهية ووجوداً بالدقة العقلية وان كان واحداً بالوجود الواحد العددي وبايجاد واحد حقيقة (فان قلت) يكفي في الامتناع كون الايجاد واحداً حيث انه لا يعقل ان يكون الايجاد الواحد الذي يكون بارادة واحدة مأموراً به ومنهياً عنه ، لأن مقتضى الأمر البعث اليه ومقتضى النهي الردع عنه ، فالأمر بعث للارادة ، والنهي زجر لها ، فلا يعقل ان تكون الارادة الواحدة مبعوثا اليها ومردوعا عنها (قلت) بعد ما عرفت من تعدد المراد وتعدد كل ما يبعث اليه ويردع عنه ، وعرفت ان كلا منهما تحت

ارادة المكلف واختياره ، وتمكن المكلف من عدم ايجادهما معاً، بداهة تمكنه من ايجاد الصلوة في غير المغصوب ، وعرفت ان متعلق الأمر هو طبيعة الصلوة ومتعلق النهي هو طبيعة الغصب ؛ ويكون التطبيق بيد المكلف ، فرتبة الايجاد هي رتبة تطبيق المأتي به مع المأمور به ، فلا مانع من بعثه وزجره مع التمكن من عدم ايجادهما معاً ، نعم مع عدم التمكن كما اذا انحصر المكان بالمغصوب يقع بينهما التزاحم من جهة عدم القدرة ، وياتي الكلام فيه انشاء الله تعالى .

(وبالجملة) ما ذكرت راجع الى مرحلة عدم القدرة وعجز المكلف عن امتثالهما معاً في الدار المغصوبة ، بعد تسليمك الاجتماع في المجمع ، وبعد تسليمك تعدد الجهتين وكفايتهما ، غاية الأمر تدعي عدم قدرة المكلف على الامتثال ، وهي مسئلة أخرى راجعة الى اعتبار المندوحة في صحة تعلق الأمر والنهي بالجمع وعدم اعتباره وسيأتي الكلام فيه انشاء الله تعالى ، ونزيد توضيحاً لما سبق وبرهانا لعدم معقولية كون المجمع وجوداً واحداً حقيقة ، انه بعد ما عرفت من ان محل النزاع إنما يكون فيما اذا انضمت مقولة الى مقولة أخرى من المقولات او الى متمم المقولة ، وعرفت ان القسم الثالث من المسببات التوليدية ، راجع الى القسمين الأولين ، وعرفت ان تركيب كل مقولة مع مقولة أخرى او مع متممها عبارة أخرى عن ضم أحدهما الى الاخرى ، وعن كون كل منهما مشخصة في رتبة الوجود للاخرى ، وعرفت ان ما يتصور من تركيب المقولتين في رتبة الوجود والايجاد وفي رتبة تعلق ارادة المكلف واختياره لهما هو مقولة الفعل ومقولة الاين ومتى ، او مقولة الوضع ومقولة الاين ومتى كالركوع والسجود والقيام ، فان الهيئة المستقيمة الحاصلة من القيام ، والهيئة التقوسية من الركوع والهيئة الوضعية في السجود الحاصلة من وضع الجبهة على الارض كلها بيد المكلف ايجاداً واحداثا وابقاءً فان تلك الهيئات الحاصلة انفعال من فعله الارادي وهكذا

سائر المقولات النسبية التي يمكن ان تكون من ضمائم الافعال ، او يمكن ان تكون تحت ارادة المكلف واختياره ، وبعبارة اخرى يمكن ان يكون فعلا اصطلاحياً عرفياً للمكلف ، فلا خفاء فى ان نسبة تلك المقولات الى الفعل تكون عين تلك النسبة والاضافة التي تكون بينها وبين المكلف ، فان نسبة الاضافة الاينية الى الصلوة هي عين النسبة التي تكون بينها وبين المصلي ، لان الاضافة الاينية عبارة عن النسبة التي تنعقل من نسبة المتمكن الى المكان ، وحيث ان المكان عبارة عن البعد المجرد ؛ بمعنى فراغه عن الشاغل ، فالشاغل لذلك البعد تحصل بينه وبين نفس المكان نسبة واضافة يعبر عنها بالاين ويعبر عنها فى اصطلاحنا بالكون وظاهر انه لا يعقل ان يكون الاين عين الذات المتأين فى المكان ، كما لا يعقل ان يحمل الاين بمعناه المبدئي على الذات ، فكذا لا يعقل ان يكون عين الفعل المنسوب اليه والمتأين به ، ضرورة ان نسبة الاين الى الفعل كنسبته الى الذات والى المصلي ، فكما لا مجال لتوهم كونه متحداً مع الذات فكذا لا مجال لتوهم كونه متحداً مع الصلوة التي هي فعل ذلك الفاعل ، والحاصل ان المقولات التي تكون ضمائم لفعل الفاعل ، تكون نسبتها الى الفعل كنسبتها الى الفاعل ، فكما لا يعقل حملها على الفاعل بل تكون ضميمة له ومن مشخصات وجوده ، فكذا تكون ضميمة للفعل ومن مشخصات وجوده ، فكما ان الذات وتلك المقولة أمران وشيئان ، فكذا الفعل وتلك المقولة ، وبالجملة بعد ماتبين لك ان المجمع للعنوانين هو عبارة عن تركيب المقولتين وعن ضم أحدهما الى الاخرى وعن تشخص كل منهما بالاخرى فى رتبة الوجود والايجاد ، وتبين تباينهما ماهية ووجوداً ، فهل يعقل ان تصير الماهيتان ماهية واحدة او الوجودان وجودا واحداً فان امكن اتحادهما ماهية ووجوداً او أمكن ان تكون المقولتان مقولة واحدة لامكن ان يكون متعلق الامر والنهي أمراً واحداً ، وحيث ان الاتحاد غير معقول فكذا

كون الاجتماع اتحاديا غير معقول ايضا فيما نحن فيه .

ثم لا يخفى ان ما ذكرناه وجعلناه الضابط لكون التركيب انضمامياً الموجب لكون تعدد الجهة مجدية رافعة لمحذور اجتماع الحكمين المتضادين ، آت وجار في تعدد العناوين المتعلقة بها الاحكام الخمسة التكليفية من غير فرق بين اجتماع العنوانين وبين اجتماع العناوين المتعددة ، فيما كان كل منها مقولة من المقولات وكانت تحت ارادة المكلف واختياره ، وكان كل عنوان من تلك العناوين المأخوذة فيمتعلق الامر والنهي والاباحة والكراهة والاستحباب عنوانامصدريا مبدئياً وكان اجتماعها بلحاظ وقوعها في رتبة الوجود تحت ايجاد واحد ، بحيث لم يكن الجامع بينها إلا كونها موجودة بايجاد واحد وبارادة واحدة ،لا باعتبار وحدة معروضها وتعدده ، فعلى هذا لو تعلق الامر بمقولة والنهي بمقولة اخرى والاباحة بمقولة ثالثة ، وهكذا الكراهة والاستحباب بمقولتين من المقولات المنضمة الى وجود مقولة أخرى ، كما اذا أمر المولى عبده بالقيام الذي هو من مقولة الوضع ، ونهاه عن الكون في مكان خاص بعنوان الكون المطلق ، كما اذا قال لا تكن في بيوت الظالمين وتعلقت الكراهة بعنوان التقدم على زيدوهو من مقولة الاضافة الحاصلة من المحاذات الحاصلة بين الشيئين فيا لزمانين او المكانين فلو اوجد العبد القيام في بيوت الظالمين متقدماً على زيد ، يلزم حينئذ اجتماع الأحكام الثلاثة ، كما انه يلزم التركيب الانضمامي بين المقولات الثلاثة وهكذا فيما لوفرض أكثر من ضم المقولات الثلاثة ولكن يشترط في التركيب الانضمامي ان تكون تلك المقولة التي يتعلق بها الحكم أمراً ارادياً تحت اختيار المكلف وكانت احدى المقولات الموجودة بايجاد واحد مقولة معقولة بنفسها ، كمقولة الوضع والجدةوالفعل ، وأما اذا لم يكن أحديها مقولة معقولة بنفسها ، ولاامكن اجتماع المقولات التي هي ماهية معقولة بالقياس الى تعقل ماهية أخرى ، كمقولة

الاين ومتى والاضافة ، فانه لا يمكن تعقل نفس ماهيتها إلا بتعقل ماهية اخرى ولا يمكن التركيب بينهما بانفسهما إلا ان ينضما بمقولة معقولة بنفسها ، وكذلك لا يعقل ان يتركب الفردين من مقولة واحدة لعدم امكان انضمام الفردين من مقولة واحدة ، وبهذا يندفع ما يمكن ان (يقال وقيل) ان ماذكرت من الضابط في التركيب الانضمامي منقوض ، بما اذا تعلق الامر بمقولة مقيدة بمقولة أخرى وتعلق النهي عنها مقيدة بمقولة أخرى ، كما اذا أمر بالقيام في مكان خاص ونهى عنه في زمان خاص ، او أمر باكرام زيد في زمان خاص ونهى عنه عند ورود زيد فان النسبة بين القيامين والاكرامين عموم من وجه والتركيب بينهما انضمامي ، مع انه لا اشكال في عدم امكان الاجتماع (ووجه الاندفاع) ان ما ذكرت من كون متعلق الأمر والنهي مقولة واحدة ، ويكون العموم من وجه بين القسمين من تلك المقولة باعتبار الخصوصية المنضمة اليه لا باعتبار نفس القيام ومع هذا لا يمكن ان يكون في المجمع قيامان وفعلان ووضعان ، بناء على ان يكون القيام من مقولة الوضع ، بل الموجود في المجمع قيام واحد انضمت اليه المقولتان ، وقد قلنا وبينا وجعلنا من القيود التي يكون التركيب الانضمامي مشروطا به هو كون العموم من وجه بين نفس العنوانين الذين تعلق باحدهما الامر وبالآخر النهي ، لا باعتبار متعلقيهما وملابسيهما ، وفيما نحن فيه لايكون كذلك بل العموم من وجه يكون باعتبار ملابساته وهو الزمان والمكان او متعلقاته من المفاعيل ، وظاهر ان التركيب بين تلك الضمائم وذلك الفعل وان كان في الخارج انضمامياً ، ولكن باعتبار تعلق الامر به يكون اتحاديا لأن المفروض ان المتعلق أمر واحد وطبيعة واحدة وهو الاكرام والقيام وكان كل منهما مقيداً بضميمة وجوده من الاين ومتى ونحوهما ، فيكون القيام من حيث كونه مأوراً به لم يلاحظ بنفسه حتى يكون بشرط لا بل لوحظ مقيداً بهما

فيكون بشرط شيء فلا ينفك التركيب بينه وبين الضميمتين من كونه اتحاديا كما لا يخفى (وظهر) انه لا يمكن التركيب الانضمامي بين فردين من مقولة واحدة او نوعين منها، كما انه لا يمكن التركيب بين مقولة الكم والكيف والانفعال والاضافة المتكررة، لما ذكرنا من انه لابد ان يكون متعلق الامر والنهي فعلا نحويا تحت ارادة المكلف واختياره من أي مقولة كانت اصطلاحا، وهي ليست كذلك فانه لا يمكن كونها فعلا اختياريا تحت ارادة المكلف واختياره، بل الكم والكيف من الاوصاف القائمة بالنفس او الجسم الخارجي، وكذا الانفعال أثر من الفعل، فلا يمكن ان يكون بنفسه تحت ارادة المكلف واختياره، إلا ان يكون باعتبار سببه وقد ذكرنا في المسببات التوليدية ما ينبغي أن يتكلم فيه فراجعه، هذا تمام الكلام فيما اردنا ايراده لاثبات القول المختار وهو كون تعدد الجهة كافياً في رفع التضاد وقد كتبناه في غير هذه الرسالة مفصلا فراجعها لاشتمالها على توضيحات وزوائد مهمة دخيلة في اثبات المدعي، ومما ذكرنا ظهر بطلان أدلة المانعين لأن عمدة أدلتهم هي التي استدل بها استاذنا الاعظم قدس سره في الكفاية، وهي ناظرة الى كون الحركة الصادرة عن المكلف بارادة واحدة وبايجاد واحد ماهية واحدة ووجوداً واحداً معنونة بعنوانين، ومعها لا يمكن ان يكون تعدد الجهة كافياً لانتهاء الامر بالاخرة الى تعلق الامر والنهي بتلك الحركة الواحدة ماهية ووجوداً، وقد ظهر هنا توضيح بطلان كونها واحدة ماهية ووجوداً، لما عرفت، ان الحركة التي تكون أصولا للافعال بمنزلة المادة الهيولائية لها، وان عناوين الافعال الصادرة عن الفاعل بمنزلة الصورة لها من أي مقولة كانت، فيكون الفعل الصادر عنه من أي مقولة كان عين تلك الحركة والحركة عينه، ومقتضاه صيرورة الحركة عين تلك المقولة، وصيرورة تلك المقولة التي تكون فعلية وجود الحركة بها عين تلك المقولة، وبعد ما عرفت بساطة

تلك المقولات وظهر لك ان ما يمتاز به كل فعل يتحقق بتلك الحركة عين ما به يشترك مع الفعل فعل الآخر الذي هو من مقولة اخرى او من متممها ، اتضح ان الفعلين الصادرين عن المكلف والذين كان بينهما عموم من وجه بارادة واحدة وبايجاد واحد ، يكونان متباينين وجوداً وماهية فى مادة الاجتماع ، كما كان كذلك في موردي الافتراق، وعرفت انه لم يكن الجامع بينهما إلا الجمع في الوجود والايجاد ، فالجامع بينهما حقيقة ليس إلا كونهما تحت ايجاد واحد ووقوعهما تحت حيز ارادة واحدة ، وكما أن الفرق بينهما ليس إلا وقوع كل منهما فى مادتي الافتراق تحت ارادة مستقلة ، فالجمع فى الوجود هو السبب للاجتماع ، وقد برهنا عليه انه لا يعقل ان يوجب انقلاب الفعلين اللذين هما من مقولتين مختلفتين ماهية عما هما عليه من الاختلاف في الماهية الى اتحادهما ماهية ، واذا لم يعقل ذلك فلا يعقل ان لا يكون تعدد الجهة كافياً ، وبالجملة بعد فرض كون الحركة متحدة مع الافعال اتحاداً عينياً خارجياً ، لا اتحاداً تركيبياً ، لا بنحو الانضمام كالهيولي والصورة ، ولا بنحو الاتحاد لما أثبتناه من بطلان التركيب وعدم معقوليته ، وإلا يلزم عدم كون المقولات بسائط وهو خلف ، وبعد فرض أن بين العنوانين عموماً من وجه وبعد فرض كون الجامع والفرق بينهما فى المواد الثلاثة هو جمعها في الوجود في مادة الاجتماع واستقلال كل منهما في الوجود فى مادتي الافتراق لا يتعدد المعروض فى الموارد الثلاثة ، كالعلم والفسق وسائر الأوصاف والكيفيات النفسانية ، وبعد ما اتضح انه لابد من وجود الجهتين فى مورد الاجتماع كما كانا موجودتين فى مادتي الافتراق ، فلا يعقل حينئذ ان يكون المجمع حركة واحدة وإلا يلزم إما انقلاب الفعلين اللذين هما من مقولتين عما هما عليهما من الاختلاف ماهية الى ماهية واحدة وهو محال، وأما يلزم عدم وجود الجهتين فى مورد الاجتماع كما كان موجوداً فى مادتي الافتراق وهو خلف ، لأنه يلزم ان لا يكون بينهما

عموم من وجه ، فبعد فرض كون النسبة بينهما عموم من وجه فرض عدم وجود الجهتين في مورد الاجتماع خلف (بقي في المقام) انه يمكن ان ينتزع من ذات واحدة عناوين متباينة ماهية ومفهوما ، كما في أوصافه تبارك وتعالى فانه مع انه واحد بسيط من كل الجهات تنطبق عليه عناوين الأسماء والصفات مع انها متباينات مفهوما وماهية ، وما نحن فيه ايضا كذلك فانه يمكن ان تنتزع من الحركة الواحدة عناوين متباينة ، ولكن لا يخفى أنّ القياس مع الفارق ، وبيان الفرق إما أولا فانك بعد ما عرفت عدم معقولية كون الحركة الواحدة تنتزع منها المفاهيم المتباينة فلا مجال لقياسها به تبارك وتعالى (وتوهم) ان عنوان الصلوة والغصب ونحوهما اعتباري ولا مانع من انتزاع العناوين الاعتبارية المتباينة اعتباراً ضرورة انه ينتزع من وجود واحد عناوين متعددة واضافات كثيرة وهذا واضح لا ستره عليه ، وما ذكرت إنما يصح في العناوين المتأصلة العينية الخارجية لو كانت متأصلة او كان لها منشأ انتزاع صحيح في عالم الاعتبار ، نظير المفاهيم المنتزعة عن مناشئها الموجودة في عالم العين ، فان الحق كما عليه المحققون من الحكماء ان للامور الاعتبارية الصحيحة وجوداً في عالم الخارج كوجودها في عالم العين ، فان لها حظاً من الوجود وان لم تكن مثل الوجود العيني ، لكنها موجودة لا معدومة ولا متوسطة بين المعدوم والموجود كما ذهب اليه بعض ، وعلى هذا فيكون وجودها نحو الوجود العيني ولها ماهية كماهيات الموجودات العينية كما لا يخفى (وأما ثانياً) فبأنّ صفاته تعالى حيث كانت عين ذاته ، وحيث أنّ ذاته بسيطة في كمال البساطة ، فيكون ما يحذاه كل عنوان من عناوين صفاته تعالى صادقا عليه بنحو الحقيقة ، وتكون وجوداتها وجهاتها موجودة ، غاية الأمر تكون كل جهة من تلك الجهات عين الجهة الاخرى فيه تعالى (نعم) يبقي الكلام في انه كيف يمكن ذلك وهذا البحث خارج عما نحن فيه وموكول الى محله

(وأما ثالثا) فلانتعقل كيفية صدقها وانطباقها لعدم امكان الاحاطة بذاته ، وعلى هذا فكون صدقها على نحو الحقيقة او المجاز أمر لا ندركه ، ولا معنى لقياس ما ندركه الى ما لا ندركه كما لا يخفى ، وقد استدل للجواز بأمور (منها) ما استدل به المحقق القمي (ره) من مقدمية الفرد للطبيعة ، فمع القول بعدم وجوب المقدمة لا يكون الفرد محكوما بحكم ، والمحكوم هو نفس الطبيعة ، ولا اجتماع للامر والنهي بالنسبة الى الطبيعتين المتباينتين أصلا ، هذا إجمال ما استدل به (ره) (ولكن فيه) ان الطبيعي وجوده عين وجود فرده ، ومع التنزل ان الطبيعة وان لم تكن موجودة بعين وجود فردها ولكن الفرد منشأ انتزاعها وهو موجود والحكم المتعلق بالطبيعة المنتزعة متعلق بمنشأ انتزاعه ، فيكون الفرد الذي هو المنشأ لانتزاع كل من الطبيعتين محكوما بحكمين متضادين ، ويظهر مما يأتي تفصيل وجوابه انشاء الله تعالى (ومنها) ان الأحكام المتعلقة بالطبايع بمنزلة العوارض الذهنية ، ضرورة أن الحاكم إنما يحكم على الطبيعة المتصورة الملحوظة فى الذهن لأنها مالم تتصور ولم يعلم بها لم يحدث الميل والشوق اليها ولم تتوجه الارادة الناشئة عنها الأمر والنهي اليها ، فكما ان الارادة الحاصلة في الذهن متعلقة بالطبيعة الملحوظة فى الذهن ، فكذا الأمر والنهي متعلقين بها كذلك ، ولا اشكال فى ان الحكمين فى ظرف العقل لا اجتماع لهما أصلا بل هما متباينان فى الذهن ، وأما فى الخارج فانه وان كان الفرد الخارجي فرداً ووجوداً لهما ، لكن مرحلة الخارج هي مرحلة الانطباق في مقام الامتثال ، ولا اشكال في ان مقام الانطباق مقام سقوط التكليف لانه كما يأتي به المكلف فى الخارج ينطبق عليه الكلى وبانطباقه عقلا يسقط الامر بالنسبة الى ما انطبق بواسطة الامتثال ، ويسقط النهي المتعلق بطبيعة النهي عنه المنطبق عليه بالعصيان ، فعلى هذا لا اجتماع أصلا مطلقا ، أما في مرحلة الانشاء والتعلق فلانهما متباينان مفترقان فى وعاء الذهن

وأما في مرحلة الخارج فهي مرحلة سقوط التكليف بالانطباق والامتثال ، فكلما أتي بالمكلف به يسقط التكليف بالنسبة اليه، وكلما لم يؤت منه فالتكليف وان كان باقياً إلا انه متعلق بالطبيعة فان الاجتماع كما لا يخفى « وأورد عليه » الاستاذ سلمه الله تعالى ان العوارض الذهنية إنما تترتب فيما اذا لوحظت في الذهن اما مقيدة بما انه في الذهن فهو جزئي عقلي لا وجود له إلا في الذهن ، واما بما هي هي التي ليست إلا هي والتي هي مقسم للاقسام المتصورة لها فهي ايضا لا وجود لها إلا في الذهن ، فانه كلما وجدت في الخارج لا تكون منفكة عن الطواري وتخرج عن كونها هي هي وهي التي تحمل عليها الكلية والجنسية والنوعية ، ولا عارض ولا حكم لها في ذلك الوعاء إلا هذه الأحكام المسماة في الاصطلاح بالمعقولات الثانية بلحاظ كونها معقولة ثانوية ، بعد ما تعقل للعقل الماهية المعراة ولا يمكن ان تكون متعلق الأحكام التي كانت فيه المصلحة والمفسدة الموجبتين لارادة الشارع نحو بعث المكلف له وزجره عنه ، حيث انه لا وجود لها في الخارج ، ومعه لا يعقل توجه الارادة والبعث نحوه ، وما ذكر من أن الارادة تتعلق بالطبيعة المتصورة مخالف للوجدان ، حيث ان الارادة إنما تتعلق بما توجدها خارجا وتبعث العضلات نحوها ، ولا اشكال في انها هي الطبيعة بلحاظ وجودها الخارجي لا بما هي متصورة وملحوظة ولا بما هي هي كما لا يخفى مضافا الى ان الاحكام من أي مقولة كانت سواء كانت من مقولة الفعل او الانفعال ، لها وجود في عالم الخارج ، غاية الأمر ان خارجها اعتبارها ، ومنشأها الشارع واعتباره ، كيف وبها الثواب والعقاب والاطاعة والعصيان ، ومع ذلك كيف يمكن ان تكون عوارضا ذهنية مع انها كواشف عن الارادات المولوية خارجا ، التي كانت قائمة بنفس المولى وكان تكوينها تشريعها ، وتشريعها عين تكوينها محركة لارادة العبد في عالم التشريع نحو متعلقاتها ، وعلى هذا فلابد ان

تتعلق بالطبايع نحو تعلق الارادة الفاعلية بها فكما ان الارادة الفاعلية لا تتعلق إلا بوجوداتها الخارجية لأنها عين وجود المراد ؛ والمراد عين وجوداتها ، فكذا الأحكام لا تتعلق إلا بوجوداتها الخارجية ، لأن الغرض منها تحريك ارادة العبد تشريعاً لتحصيل متعلقاتها وايجاد في عالم الخارج (ومنها) ان الأحكام وان كانت متعلقة بالطبايع بلحاظ وجودها في الخارج ، حيث ان الطبيعة إنما يتصورها العقل ويلحظها مرآة لخارجها و بلحاظ وجوداتها الخارجية، وفي الحقيقة كان متعلق الارادة هو وجودها الخارجي ، ولذا نقول ان الأحكام عوارض خارجية لا عوارض ذهنية ، إلا ان لحاظ مرآتيتها للخارج يكون بلحاظ مباينتها مع الخارج الذي هو الملحوظ حال حمل الكل على الفرد الخارجي ، ضرورة انه يعتبر في الحمل جهة تغاير ، كما يعتبر فيه جهة اتحاد ، والجهة الاتحادية هي وحدة وجود الكلي والفرد ، بل وجود الفرد عين وجود الكلي ، والجهة المغايرة هي اعتبارية محضة وهي ليست إلا تجريد الطبيعة عن الوجود وكونها مغايرة للفرد حين الحمل ، والطبيعة إنما تتعلق بها الاحكام بلحاظ مغايرتها مع وجوداتها الخارجية ، لا بلحاظ وحدتها (التي هي نتيجة الحمل) معها ، وحينئذ نقول بأنه يكفي تعدد العنوانين في عدم الاجتماع بين الحكمين ، أما في مرحلة الجعل والانشاء فان المتعلق هو الطبيعة الملحوظة مغايرة للافراد ، وبهذه اللحاظ تغاير الفرد ، ولا اجتماع بين الطبيعتين في هذا اللحاظ ، وأما في مرحلة الانطباق ووجودها في الخارج التي هي رتبة الامتثال ، فلانها مرحلة سقوط التكليف الذي يحصل بالامتثال والعصيان ، وعليه فلا اجتماع لها قبل التحقق والوجود وأما بعد التحقق الذي هو بعد حصول الامتثال والعصيان فالمفروض سقوطها فلا اجتماع ، وأما حين الامتثال والانطباق فهو آن لا اعتبار له في عالم الخارج حتى يتصور فيه الاجتماع ، فلا اجتماع أصلا ، وفيه إما (أولاً) فبأن الطبيعة بعد ما

كانت متعلقة للاحكام بلحاظ وجودها ، وكان المطلوب حقيقة هو وجودها الخارجي ، ولذا كانت الاحكام من عوارض الطبيعة الخارجية ، فلابد ان يكون الملحوظ هو الطبيعة بلحاظ نتيجة الحمل التي هي وجود الفرد والفرد عين وجودها ، ولامعنى للحاظ مغايرتها مع أفرادها في مقام تعلق الاحكام بها ، لانها بهذا اللحاظ مباينة لافرادها ، ولا اشكال في ان الشارع لم يردها بما انها غير الافراد بل أرادها بما انها عين وجودها مع الفرد اوهذا لا يتصور إلا بكون الملحوظ هو الطبيعة بلحاظ جهة اتحادها التي هي نتيجة الحمل ، واعتبار المغايرة في مقام الحمل وان كان إلابد منه لا انه يعتبر في طرف الموضوع إلا في طرف المحمول ، بمعنى ان يفرض الفرد الخارجي غير الطبيعة ، مثلا يفرض زيد في قولك : زيد انسان ، جسما ناميا حيوانا خارجيا مع الاغماض عن كونه انسانا وناطقا ، ويحمل عليه الانسان نظير حمله عليه في مقام تعريفه للجاهل بكونه انسانا ، فكما ان الجاهل السائل عن كونه انسانا لم ير شخص المسؤل عنه ، وهو زيد مثلا ، إلا كونه حيوانا وجسما خارجيا فيسئل عنه ويقال في جوابه : انه انسان ، وليس هذا الحمل إلا بلحاظ مغايرة زيد مع الفرد المسؤل عنه ، فالتغاير ملحوظ في طرف الموضوع لا المحمول ، والطبايع التي تعلقت بها الاحكام محمولة على أفرادها فلابد ان تلاحظ بما هي عين وجودات أفرادها ، مضافا الى ان عينية وجودها لافرادها وكونها تمام حقيقة أفرادها كيف يعقل لحاظ مغايرتها اعتباراً (وأما ثانيا) فبأن المغايرة الملحوظة ليست إلا مجرد لحاظ وفرض وتصور ، لان المفروض انها تمام حقيقتها فلو لوحظت بما هي ملحوظة مغايرة متعلقة لافرادها مستقلة للاحكام فهي كلي عقلي ولا وعاء له إلا في الذهن ، ولا يعقل ان تكون بهذا اللحاظ متعلقا للاحكام كما لا يخفى (ومنها) ما استدل به المحقق

الفشاركي (١) قدس سره وهو ان الاحكام إنما تعلقت بالطبايع بلحاظ وجودها الخارجي وجعلت آلة لحاظ وجوداتها في الخارج بلحاظ نتيجة الحمل التي هي مقام اتحادها مع الافراد وعينيتها معها إلا ان الاحكام إنما تعلقت بها في حال عدم تحصلها ، ضرورة ان الارادة إنما تتعلق بالطبيعة المعلومة تصوراً وتصديقا في حال عدم تحصلها في الخارج ، وان التحصل إنما يكون بالارادة حيث ان الارادة بعد ما تتعلق بها توجدها وتحصلها في الخارج ، وبتحصلها في الخارج تسقط الارادة أما دفعة وأما تدريجاً لو كانت الطبيعة تدريجية الحصول ، فكذا الامر المتعلق بها إنما يكون في حال عدم تحصلها ، حيث ان الطبيعة التي تكون تحت ارادة المكلف يتعلق بها الامر والنهي ويسقط الامر والنهي على نحو سقوط الارادة في عالم الايجاد والتحصل ، وعلى هذا فلا مورد لاجتماع الامر والنهي لا في مرحلة الجعل والانشاء لانهما تعلقا بالطبيعتين في حال عدم تحصلهما وفي هذه المرحلة لا اجتماع بينهما أصلا ، ولا في مرحلة الايجاد والوجود التي هي مرحلة الامتثال والعصيان ، ولا اشكال في سقوط الامر والنهي بمجرد التحصل دفعة او تدريجاً لان الامر والنهي يسقطان في آن التحصل كما يسقطان بعده كما لا يخفى (واشكل) عليه الاستاذ سلمه الله أما (أولا) فبأن الامر والنهي وان تعلقا بالطبيعتين في حال عدم التحصل ولم يكن بينهما اجتماع في تلك الحال إلا ان تعلقهما بهما يكون بلحاظ التحصل والوجود في متعلق الامر ، وبلحاظ ابقائها على اللا تحصل واستمراره في متعلق النهي كما هو المفروض ، فمتعلق الامر والنهي هو الوجود والتحصل حقيقة ، وبهذا الاعتبار تكون الاحكام من العوارض

---

(١) هو المحقق النابغ استاذ الاساتذة المرحوم السيد محمد الاصفهاني .

الخارجية لا الذهنية، فمع كون النسبة بينهما عموما من وجه ومع اطلاق الامر والنهي يلزم الاجتماع، توضيحه انه بعد ما كانت الطبيعة التي تعلق بها الامر والنهي في حال عدم تحصلها بلحاظ تحصلها وبلحاظ مرآتيتها لوجوداتها، فالوجود الذي كان مجمعاً للعنوانين كان ملحوظاً في الطبيعتين لا محالة في حال عدم التحصل، فيلزم تعلق الأمر والنهي به ويلزم منه اجتماعهما في وجود واحد مرئي بالطبيعتين سواء كان في عالم الخارج مكلف ام لم يكن وسواء كان في البين ممتثل ام لم يكن، وأما (ثانياً) فبأن عدم الاجتماع إنما يكون قبل التحصل وبعده، وأما حال التحصل التي هي مرحلة الامتثال والتي تعبر عنها بالحال في مقابل الماضي والاستقبال، التي يعبر عنها في المشتق بحال التلبس بالمبدء في مقابل ما انقضى عنه المبدء فلابد فيها من وجود الأمر والنهي، حيث انه لولا انحفاظهما في هذه المرتبة لزم عدم كون المكلف منبعثا ومنزجراً عنهما، مع انه لابد من انحفاظهما حال الامتثال بلا اشكال ففي هذه الحالة يلزم الاجتماع عقلا ولو كان غير معتبر عرفا، فانه يكفي في لزوم اجتماع الحكمين اجتماعهما ولو في آن حكمي بالنظر الدقي، فلا اشكال في اعتبار ذاك الآن، وإلا يلزم كون زمان تحصل الطبيعتين خارجا عن عالم الزمان وهو خلف، حيث ان فعل الفاعل كنفسه زماني ايضا، وأما (ثالثا) فبالنقض بساير الموارد التي كان بين العنوانين عموم من وجه فان مع فرض عدم امكان الاجتماع لا يوجد مورد يقع التعارض بينهما ولم يقل به أحد، بل يعامل معه معاملة التعارض لتنافي مدلولي الدليلين وتضادهما في مرحلة الاثبات الكاشف عن عدم جعلهما في مرحلة الثبوت، وليس منشأ التضاد إلا عدم امكان اجتماعهما، وما ذكر جار في تمام موارد العموم من وجه، ومع عدم لزوم الاجتماع لا تضاد ولا تعارض كما لا يخفى، هذا وقد بنى بعض المحققين مسئلة الاجتماع والامتناع على كون الاجتماع

آمريا او مأموريا فعلى الاول لا يجوز ولا يمكن وعلى الثاني فيمكن من جهة كون الاجتماع بسوء اختيار المكلف ، ولا يخفى ما فيه ، فانه ان كان تعدد الجهة كافيا في رفع محذور التضاد فيجوز ويمكن ولو كان الاجتماع آمريا ، وان لم يكف تعدد الجهة في رفع المحذور فلا يمكن ولو كان مأموريا لأنه اما ان يسقط الأمر في مورد الاجتماع اولا يسقط ، فان سقط فمرجعه الى الامتناع لأن المدعي للامتناع يدعي سقوط الأمر وان لم يسقط مع كون الوجود واحداً والجهة واحدة يلزم كون الشيء الواحد متعلقا للامر والنهي بجهة واحدة وهو غير معقول فلابد من سقوط الأمر ، مضافا الى ان اختيار المكلف لا يوجب إلا العقاب لا الخطاب إلا على قول أبي هاشم القائل بأن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار خطابا كما لا ينافي الاختيار عقاباً (وقداستدلوا للجواز) بالعبادات المكروهة كالصلوة في مواضع التهمة او في الحمام وصوم يوم عاشوراء والنوافل المبتدئة عند طلوع الشمس ، فانه لولم يمكن اجتماع الأمر والنهي لما امكن اجتماع الكراهة والوجوب ايضا لكون الأحكام متضادة بأسرها ، مضافا الى انه لا يمكن ان تكون العبادة مكروهة ومرجوحة ولا اشكال ولا كلام في صحة العبادات المكروهة في الموارد المذكورة فالحكم بالصحة مساوق للحكم بالجواز ، وأدل دليل على الامكان هو الوقوع ، ولا يخفى ما فيه . (وملخص) الكلام في الجواب ان العبادات المكروهة على أقسام ثلاثة (الاول) ما اذا تعلق الأمر بشيء وتعلق النهي التنزيهي بعنوان آخر وكان بينهما عموم من وجه كالنهي عن الكون في مواضع التهمة والامر بالصلوة ، والكلام فيه هو الكلام في النهي التحريمي فبعد ما اخترناه من الجواز فلابد من القول بالجواز فيما نحن فيه ، ونتيجته كراهة هذا الفرد من الصلوة والكراهة لا تنافي وجوب الصلوة أصلا ويأتي توضيحه في القسم الثاني (الثاني) ان يتعلق الامر بذات العبادة ويتعلق النهي بقسم وفرد منها

ولا تنافى بينهما لان ذلك الفرد وهو الصلوة في الحمام ليس بواجب بل هو مرخص فيه بالترخيص العقلي ، فانّ مقتضى اطلاق الامر بالصلوة هو تخيير المكلف بين أفراد الصلوة على البدل فمنشأ هذا التخيير هو ذلك الاطلاق، وظاهر ان الكراهة ايضا متضمنة للترخيص فلا تنافى بينهما ، نعم لو كان النهي عن الفرد تحريميا لكان موجبا لاخراج هذا الفرد عن الاطلاق لان المنع ينافى الترخيص، وأما بخلاف النهي التنزيهي فانه حيث كان متضمنا بنفسه للترخيص فلا تنافى بينهما ، نعم لو كان هذا الفرد واجبا ايضا لكان منافيا للكراهة لتضاد الاحكام ، ولكن المفروض انّ المطلوب بالامر هو صرف وجود الطبيعة ومن اطلاق الامر يستكشف تساوى الافراد فى كون الاتيان بها مجزيا واذا نهى عنه الشارع بالنهي التنزيهي فلا ينافى ذلك الترخيص الكراهة المتضمنة للترخيص أصلا ، نعم يوجب النهي عن خصوصية ذلك الفرد مرجوحيته في الخصوصية المنضمة الى الطبيعة وهي الخصوصية الفردية ويلزم عدم كونه فى عرض سائر الخصوصيات الاخر ، ولازمه كونه أقل ثوابا وهذا هوالمراد بأقلية الثواب ،نعم لو كان الامر متعلقا بمطلق الوجود فيكون نفس الفرد مأموراً به فيلزم منه التنافى ولازمه تخصيص المأمور به واخراج الفرد المنهى عنه عن دائرته ، ومن هنا ظهر ان القسم الاول ايضا لو قلنا بامتناع اجتماع الامر والنهي او قلنا بالجواز لا يوجب إلا كون الخصوصية الفردية المنضمة الى الطبيعة منهيا عنها فتخرج عن التساوي مع الافراد ويلزمه أقلية الثواب كما لايخفى ، فتكون نتيجة النهي في كلا القسمين هوعدم كون الفرد الجامع لتلك الخصوصية المنهية بالنهي التنزيهي واجدة كما لايخفى ، (وأما القسم الثالث) فاحسن الاجوبة التي اجيب بها ما حكى عن الشيخ قدس سره واختاره استاذنا الاعظم في الكفاية وهو ان النهى المتعلق بترك الصوم فى يوم عاشوراء والنوافل المبتدئة عند طلوع الشمس

لا يتعلق بنفس الصوم حتى يلزم منه ورود الامر والنهي على طبيعة واحدة بل متعلق بعنوان ملازم للفعل وهو التشبه ببني أميـة لعنهم الله او التشبة بعبـدة الشمس وهو أمر وجودي ملازم لفعلهما فاختلف متعلق الامر والنهي ومرجعه الى النهي عن التشبه بهم لعنهم الله وهو لا ينافي الامر بالصوم فانه ملازم للصوم فيكون من قبيل المتلازمين في الوجود ، وحيث ان النهي تنزيهي لا ينافي الامر بالملازم الآخر ، وبالجملة بناءً على هذا لم يتعلق النهي بعين مـا يتعلق به الامر ولكن لايخفى مـا فيه من انه بعـد ما كان فعل الصوم مأموراً به وتركه منهياً عنه فلو كان من جهة انطباق عنوان ملازم له معه لا يمكن ان يكون شيٌ واحد فعله مأموراً به وتركه منهياً عنه المزرم التناقض ، فلا محالة يقع بينهما الكسر والانكسار فكل منهما كان فيه المقتضي ومع التساوي فيحكم بعـدم الوجوب والكراهة وقد أجاب عنه الاستاذ سلمه الله تعالى بان الامر والنهي لم يتعلقـا بذات الصوم ولا بالعنوان الملازم حتى لا يعقل اجتماعهما بل الامر متعلق بذات الصوم والنهي متعلق بالاتيان به متقربا به الى الله تعالى فالمنهي عنه هو الصوم المأمور به الذي يؤتى به عبادياً ، كالأمر المتعلق من ناحية عقد الاجارة بالعبادة التي وقع عليها العقد ، ضرورة ان عقد الاجارة إنمـا وقع على الصلوة التي يؤتى بها بداعي أمرها ، فان النائب إنما يؤجر نفسه للاتيان بها بداعي أمرها ، فالامر المتعلق بالصلوة متعلق بذاتهـا ، والامر الذي يكون من ناحيـة وجوب الوفاء بالعقد متعلق بالصلوة مع أمره ، بمعنى انه تعلقّ بالاتيان بها متقربا الى الله تعالى نيابة عن المنوب عنه ، ولا اشكال في عدم التنافي بينهما لا من جهة المتعلق ولا من جهة السنخية فان الامر المتعلق بالوفاء بالعقد يكون أمراً معامليا انشاءه الشارع بلحاظ حقوق الناس ، ولو فرضنا كون الاجارة منهياً عنها لما كانت منافاة بين النهي المتعلق بالاجارة مع الامر المتعلق بنفس الصلوة ، لاختلاف متعلق الامر فكذا فيما نحن

فيه فان الامر متعلق بذات العبادة وهي الصوم والنهي متعلق بالاتيان بها عباديا ومتقربا به الى الله ، فانه لولا التعبد به لما كان تشبها بهم لعنهم الله وكذا لو لا الاتيان بالنافلة المبتدئة متقربا بها الى الله لما كان تشبها بعبدة الشمس ، فعلى هذا متعلق النهي التنزيهي هو التقرب والتعبد ومعه فلا يمكن ان يكون متعلقا بذات العبادة ، بل العبادة المفروضة مأموراً بها والمفروضة صلاحيتها للتقرب والتعبد تعلق بها التنزيهي فلا يعقل تعلقه بنفس الصوم وحيث ان النهي تنزيهي لا تحريمي ومتضمن للرخصة فرجعه الى مرجوحية التقرب بصوم يوم عاشوراء ، فيكون التقرب به مرجوحا مع كونه مرخصاً فيه ويلزمه أقلية الثواب ، نعم لو كان النهي تحريمياً لما أمكن معه التقرب ، وأما التنزيهي فحيث انه متضمن للترخيص في فعله ، وحيث انه لم يتعلق بذات العبادة حتى ينافي رجحانها الذاتي بل تعلق بالعبادة المفروضة عباديتها كالامر بالعبادة المستأجر لها مع تضمنه للرخصة في العبادة عما هي عبادة ولازمه كونها مرجوحة وأقل ثواباً بالنسبة الى سائر الافراد كما لا يخفى ، فتحصل مما ذكرنا ان الاستدلال بالعبادات المكروهة لا دلالة لها على الجواز أصلا ، سواء قلنا بالامتناع او بالجواز فانه لا يلزم محذور من ناحية كراهة العبادات أصلا ، سره عدم تعلق الكراهة بنفس العبادة في أبواب العبادات المكروهة ، وإنما تعلق بامر لا ينافيه أصلا ، إلا جعل الفرد مع تلك الخصوصية المنطبقة معه أقل ثواباً ومرجوحا بالنسبة الى سائر الافراد كما قلنا ،

« وينبغي التنبيه على أمرين »

(الأول) ان ما ذكرنا من جواز اجتماع الأمر والنهي من كون تعدد الجهة كافياً في رفع التضاد هو فيما اذا كان متعلق الامر صرف الوجود وهو

جار ايضا فيما اذا كان متعلق الامر مطلق الوجود لو فرض مورد له واجد لجميع القيود والشروط التي اعتبرناها في تنقيح محل النزاع ، بأن يكون بين نفس العنوانين عموم من وجه لا باعتبار متعلقيهما ، وكان التركيب بينهما انضماميا بأن يكون متعلق الحكمين نفس العناوين المصدرية وكان مادة الاجتماع باعتبار جمعهما في الوجود والايجاد فلا محالة في هذا المورد نقول بكفاية تعدد الجهة فلا اجتماع حينئذ لكن فرض هذا مشكل حيث ان تعلق الامر بالعنوان المصدري لا ينفك عن كون المطلوب به هو صرف الوجود ، فلا يمكن فرض ما ذكرنا إلا باعتبار متعلق متعلق الامر وباعتبار موضوعه كما اذا قال المولى : اكرم العالم وقال : لا تتواضع للفاسق ، فاكرام العالم الفاسق اذا كان تواضعا له هو مورد الاجتماع حيث أنّ بين نفس الاكرام والتواضع عموما من وجه كما ان بين موضوعهما عموما من وجه ايضا ، فيجري فيه من حيث متعلق الحكمين ما قلنا في اجتماع الحكمين اللذين كان المطلوب بالامر فيهما هو صرف الوجود ويكون المطلوب بالامر هو مطلق وجود الاكرام باعتبار عموم موضوعه ولكنه خارج عن محل النزاع من جهة ان في مورد الاجتماع دائما يكون بين المتعلقين تلازم حيث انه لا ينفك كل من متعلق الامر والنهي في مورد الاجتماع عن الآخر وقد قلنا بأن المتلازمين الدائميين ملحقان بالتعارض بخلاف ما اذا كان المطلوب بالامر هو صرف الوجود فان التلازم اتفاقي لأن مورد الاجتماع ليس مطلوبا بالطلب المستقل بل هو فرد بدلي من افراد متعلق الأمر وابداله إلا اذا انحصر فيه اتفاقا وأما مع عدم الانحصار فلا تلازم بين متعلق الأمر والنهي وهذا بخلاف ما اذا كان المأمور به هو مطلق الوجود فان مورد الاجتماع ملحوظ الامر لانه إنما امر بكل فرد من افراد متعلق الامر ورتب الحكم على كل موضوع من موضوعات حكمه بلفظ العموم الذي جعله آلة لاسراء الحكم الى جميع الافراد والمفروض ان المجمع لا ينفك عن التلازم بينهما دائما فيكون من

قبيل الامر باستقبال القبلة في العراق والنهي عن استدبار والجدي فان التلازم بينهما في العراق دائمي ، وبالجملة حيث ان عنوان كل من متعلق الامر والنهي في المجمع يكون ملازماً دائماً للآخر بناء على القول بالجواز ويكون كل منهما مأموراً به ومنهياً عنه فيكون من قبيل المتلازمين الدائميين وهو ملحق بباب التعارض ، وهذا بخلاف ما اذا كان المطلوب بالأمر هو صرف الوجود فان المجمع ليس مأموراً به دائماً إلا اذا انحصر به اتفاقا وأما مع عدم الانحصار فهو من ابدال متعلق الأمر لا انه متعلق الامر بل هو فرد رخص فيه ترخيصاً عقلياً من جهة الاطلاق البدلي في متعلق الأمر ، فعلى هذا لو فرض كون الحكمين شموليين لخرج عن محل النزاع من جهة كون التلازم دائمياً بين متعلق الحكمين المتضادين ، هذا بناء على الجواز « وأما بناء » على الامتناع فيكون متعلق الامر مخصصاً بما عداه تخصيصاً افرادياً بناء على تقديم جانب النهي كما اذا كان المطلوب هو صرف الوجود كما لا يخفى .

(الثاني) ان الثمرة بين القول بالجواز وبين القول بالامتناع تظهر في مورد الجهل بموضوع الحرمة او بنفس الحرمة ، فانه بناء على الجواز لامانع في البين أصلا ، ولكن بناء على الامتناع فالمانع المجهول كالمانع المعلوم ، وذلك لأنه بناء على الجواز يجتمع الامر والنهي في الوجود الواحد فيقع بينهما التزاحم للتلازم بينهما ومعه فلا يقدر المكلف على الفرد المأمور به معرى عن المنهى عنه المجامع له في المجمع ، لما قلنا في صدر المسئلة من انه بناء على الجواز يتحقق موضوع التزاحم بين الخطابين ويكون كل من الخطابين تعجيزاً مولوياً عن الآخر ، ولا اشكال في ان السالب للقدرة في عالم التشريع والتعجيز المولوي هو الخطاب الفعلي المنجز وأما الخطاب المجهول فلا يمكن ان يعجز المكلف لان تعجيزه عنه يكون بصرف القدرة الى نفسه وهو موقوف على العلم والاحراز فمع عدمها فلا يمكن ان يكون الخطاب صارفا للقدرة الى نفسه ومع عدم امكان كونه صارفا لها الى نفسه فلا

يمكن ان يكون شاغلا عن الغير لأن كونه شاغلا عن غيره إنما يكون بصارفيته الى نفسه ، والخطاب المجهول حيث كان قاصراً عن هذا فلم يكن مانعاً ، بخلاف ما اذا قلنا بالامتناع فانه يقيد المأمور به واقعاً بغير مورد النهي ويخصصه به و مع التخصيص الواقعي فلا يؤثر فيه العلم والجهل ، وعلى ما ذكرنا يصح ما أجمعوا عليه من الحكم بصحة الصلوة في الدار المغصوبة مع الجهل بالغصب ، فانه لولا جواز الاجتماع لا معنى للحكم بالصحة في صورة الجهل ولذا قال الاستاذ سلمه الله : انه يستكشف من اجماعهم هذا كونهم قائلين بالجواز (وما وجه به استاذنا الاعظم قدس سره) في الكفاية من ان ملاك الامر موجود فيما نحن فيه وان الخطاب الانشائي على طبق الملاك متعلق به ، لانه ينشأ خطاباً انشائياً اقتضائياً على طبق وجود المصلحه التي جعله (ره) مرتبة ثانية من مراتب الحكم عنده (غير موجه) أما أولا فبأنه لا كاشف عن الملاك إلا وجود اطلاق الخطاب فبعد تقييد اطلاق المأمور به بما عدا مورد النهي فلا خطاب ، ومعه فلا كاشف عن وجود الملاك (ودعوى) ان فعلية الحكم قد قيدت لا نفس الحكم الانشائي المجعول على طبق الملاك (مدفوعة) بأنا لا نتعقل انشاء آخر على طبق الملاك ، لانه لا محالة اما ان يكون مقيداً بعدم النهي في مقام الجهل وأما ان لا يكون فعلى الاول فلا يكون الخطاب الانشائي ايضا موجوداً وعلى الثاني فاما ان يكون الخطاب مطلقا بالنسبة اليه او مهملا ، على الثاني فيلزم الاهمال النفس الامري وهو غير معقول نعم إنما يعقل الاهمال في مقام الاثبات وأما الاهمال في الواقع وفي مقام الثبوب فلا يمكن لانه يلزم جهل الجاعل والآمر بموضوع حكمه (وأما على الاول) فلا يمكن ان يكون الحكم مطلقا في مقام جعله وانشائه ومقيداً في مقام فعليته ، لانا لا نعني بالفعلية إلا خروج الخطاب الانشائي الذي لم يكن موضوعه موجوداً بالفعل عن الشأنية الى الفعلية بوجود موضوعه خارجا ، بناء عليه فلا يعقل ان يكون

الخطاب مطلقا في رتبة انشائه وجعله ويكون مقيداً في رتبة فعليته ، كما لا يعقل العكس بأن يكون الخطاب في رتبة انشائه مقيداً بشيء ويكون في رتبة الفعلية مطلقا ، لأن الدليل الدال على الاعتبار فعلا دال على اعتبار القيد في رتبة انشائه وجعله كما ان الدليل الدال على كون الحكم الواقعي مطلقا كاشف عن اطلاقه النفس الأمري المساوق لاطلاقه في رتبة الجعل والانشاء ، وأما كون الحكم مطلقا في رتبة الجعل ومقيداً في رتبة الفعلية او بالعكس فلا نعقله فتأمل (وأما ثانياً) فانه لا فائدة تترتب على هـــذا الجعل الانشائي الاقتضائي كما بيناه في محله والحاصل ان ما اختاره (ره) مبني على مبناه الذي لا نتعقله كما لا يخفى ، (وأما ثالثا) فاي فرق بين ما نحن فيـه وبين سائر الموارد التي تكون فيها النسبة بين المتعارضين عموماً من وجه ؟ ولِمَ لا يقولون بالمقالة المذكورة في سائر الموارد واي دليل دلّ على الفرق بينها وبين المتعارضين فيما نحن فيـه مع انه لم يقل بوجود الملاك في سائر الموارد ومع انه لم يقم دليل على الفرق إلا الاجماع على الصحـة وهو كما يمكن أن يكون دليلا على كون فعليته مشروطة بالعلم بالغصب او بحكمه فكذا يمكن ان يكون دليلا على الجواز ، وكون المانعية منتزعة عن التزاحم كما هو لازم القول بالجواز فظاهر ان حمله على الالتزام بمراتب الحكم وبما لا يمكن الالتزام به كما عرفت اوعلى حمله على القول بالجواز ، فالثاني أولى هـذا ما قال به الاستاذ سلمه الله تعالى ، ولكن لا يخفى ما فيه انه لا يرد على استاذنا الاعظم قدس سره غير الاشكال الناشي عن الاختلاف في المبنى فتأمل تفهم (فان قلت) انه كما يلزم بناء على الامتناع عدم صحة الصلوة في الدار المغصوبة والمانعية المطلقة وهو خلاف الاجماع ، فكذا يلزم بناء على الجواز صحة الصلوة في الدار المغصوبة مع العلم بالغصبيـة وهو خلاف الاجماع ايضا لأنه لم يقل أحد بصحة الصلوة في الدار المغصوبة مع العلم بالغصب ، فعلى هـذا فكل من القول بالامتناع وبالجواز

مستلزم لمخالفة الاجماع (قلت) سلمنا عدم صحة الصلوة مع العلم ايضا لعدم الأمر لأنه يسقط بواسطة العجز وعدم القدرة كما يأتي انشاء الله تعالى ، إلا انه على القول بتصحيح العبادة بقصد الملاك حينئذ فالملاك موجود لكن المانع من الصحة هو انه كما يشترط فى العبادة ان يكون الفعل بنفسه مقربا ويكون ذاحسن وذا مصلحة فى نفسه فكذا يشترط في صحتها أن يكون صدورها عن فاعلها حسنا وفيما نحن فيه بناء على القول بالجواز تكون الصلوة بنفسها ذات مصلحة وذات حسن ، ولكن حيث يكون صدورها عن الفاعل في الدار المغصوبة ملازما للغصب ومجامعا لارتكاب الحرام فيكون عدم صحتها من جهة قبحها الفاعلي الصدوري لا القبيح الفعلي ، بخلاف ما لو قلنا بالامتناع فانه لا تصح الصلوة من جهة عدم الملاك وعدم الحسن الفعلي لأنه هو المقتضى للتخصيص وتقديم جانب النهي كما لا يخفى ، هذا تمام الكلام فى المقام الاول وما يتعلق به .

(المقام الثاني) انه بعد الفراغ من كون تعدد الجهة كافيا في جواز الاجتماع فهل تعتبر المندوحة فى صحة الصلوة والعبادة المبتلاة بالمزاحم في المجمع أم لا وحاصل الكلام فى هذا المقام انه بعد القول بالجواز وكفاية تعدد الجهة لاشكال في كون الموجودين بوجود واحد متلازمين فى الوجود ، كما انه لا يمكن التفكيك بينهما بعد كون كليهما تحت ايجاد واحد وارادة واحدة كما هو مفروض البحث في مقامنا ، فعلى هذا يقع التزاحم بينهما فى رتبة الفعلية وفي مرحلة الامتثال لأنه لا يمكن ان يؤتى بالصلوة فى المجمع معراة عن الغصب ، ومع عدم القدرة فلا يمكن ان تكون تلك الصلوة مأموراً بها لعجز المكلف وعدم قدرته على اتيانها بلا ارتكاب الغصب ، فحينئذ لا بد أما من رفع اليد عن حرمة الغصب وأما رفع اليد عن الامر ، وحينئذ فلا يخلو أما ان يكون في البين فرد آخر للطبيعة مقدوراً له وأما ان لا يكون ، ففي الاول يبتنى اعتبار المندوحة وعدم اعتبارها على ما يظهر

من جامع المقاصد (ره) من ان ملاك عدم تعلق الأمر بغير المقدور يكون من جهة حكم العقل بقبحه ، وعليه فاذا كانت فى البين مندوحة وكان للطبيعة المأمور بها فرد مقدور فالطبيعة تكون مأموراً بها ويكفى فى وجود الأمر بالطبيعة مجرد وجود فرد مقدور فانه يأتي بالفرد الغير المقدور المبتلى بالمزاحم بداعي الأمر بالطبيعة فاذا أتى به على وجهه يكون الانطباق قهرياً والاجزاء عقلياً فيصح بخلاف ما اذا انحصر ولم يكن للطبيعة فرد غير مبتلى بالمزاحم كما اذا انحصر وجود الطبيعة بالفرد المجامع للحرام فان الطبيعة غير مقدورة بالكلية فيسقط الامر إلا اذا قلنا بجريان قاعدة الترتب فيه (والحاصل) ان اعتبار المندوحة مبنيّ على هذه المقالة وان منشأ امتناع تعلق الخطاب بالعاجز هو القبح العقلي وأما اذا منعنا ذلك وقلنا بأن الأمر المتعلق بكل طبيعة بنفس تعلقه حيث يكون بعثاً للمكلف ومحرّكاً لارادته يقتضي بذاته كون متعلقه بها مقدوراً فيقيد المتعلق بالمقدورية بنفس تعلق الامر ، فيكون نفس تعلق الامر موجباً لتقييده بالقدرة ، نظير المحمولات المترتبة على وجود الشيء فانه بنفس حملها على شيء يتضمن تقيدّ موضوعه بالوجود ، كقولك زيد قائم اوشاعر ، وبناء على هذا فلا تنطبق الطبيعة إلا على الفرد المقدور ، وأما الفرد الغير المقدور فخارج عن فرديته للطبيعة لأن الطبيعة المأمور بها بما هي مأمور بها معنونة لبّاً بعنوان المقدور عقلا ومعه فلا يمكن انطباق الطبيعة بما هي مأمور بها مع الفرد المجامع للحرام الذي هو خارج عن قدرة المكلف ، فاذا لم تنطبق عليه الطبيعة فلا يمكن أن يصح ، وحيث ان الاستاذ سلمه الله رجّح هذا واختاره فلا وجه لاعتبار المندوحة ؛ ضرورة ان الطبيعة المأمور بها بما هي مأمور بها مقيدة ومعنونة بعنوان المقدورية ، ومعه لا يمكن ان ينطبق إلا على الفرد المقدور وأما الفرد الغير المقدور فلا يمكن ان تنطبق عليه ؛ كان فى البين فرد آخر مقدور أم لم يكن فان وجود

الفرد المقدور وعدمه على نحو سواء ، ضرورة انها لا تنطبق على الفرد المبتلى بالمزاحم ، كالصلوة في الدار المغصوبة فانه لا تنطبق عليه الصلوة المأمور بها بما هي مأمور بها كان لها فرد آخر مقدور أم لم يكن ، وأما على ما ذكرنا فلا يعقل ان يكون الفرد المجامع مع الغصب مأموراً به ،فظهر مماذكرنا انه وان قلنا في المقام الاول بكفاية تعدد الجهة في رفع غائلة التضاد وانه لا مانع من اجتماع الأمر والنهي في الموجود بالوجود الواحد لكنه لابد لنا من القول بالامتناع في المقام الثاني من جهة ان القول بالجواز فيه مبنيّ على اعتبار المندوحة الذي هو مبني على مقالة المحقق ، وقد عرفت ما فيه ، ومعه (فالحق) في هذا المقام الامتناع كما لا يخفى ، وعلى هذا لا فرق في هذا المقام بين وجود المندوحة وعدمها إلا كون وجودها من مرجحات باب التزاحم من جهة ان المأمور به لو كان له مندوحة لكان مما له البدل فيقدم ما ليس له البدل وهو النهي على ما له البدل من جهة وجود المندوحة (فتحصل) انه بناء على ما ذكرنا يكون وجود المندوحه سبباً لترجيح جانب النهي ولو كان الامر أهمّا ،لأن المنهي عنه ليس له البدل والمأمور به مما له البدل فيقدم النهي حينئذ ، هذا اذا كان المطلوب بالأمر هو صرف الوجود، وأما اذا كان المطلوب به هومطلق الوجود فلافرق بين وجودالمندوحة وعدمه ويقع بينهما التعارض كما ذكرنا فتدبّر ، نعم بناء على الامتناع من الجهة الاولى فلا يكون ملاك الامر ايضا ، ولكن بخلاف القول بالامتناع من الجهة الثانية فان ملاك الامر موجود كما انه بناء على الامتناع من الجهة الاولى تكون مانعية الحرام النفسي دائرة مدار فعلية تلك الحرمة النفسية ، وأما اذا ارتفعت حرمتها بوجه كما اذا اضطر اونحوه فترتفع المانعية ، بخلاف ما اذا قلنا بالجواز من الجهة الاولى والامتناع من الجهة الثانية فان المانعية ترتفع بمجرد الجهل بأحد الخطابين لأنها ناشئة عن التزاحم والتزاحم فرع تنجز الحكمين فاذا ارتفع التنجز

ترتفع المانعية ، بخلاف ما اذا قلنا بالامتناع من الجهة الاولى فان الجهل ليس برافع للمانعية كما قلنا ، ولذا أشكلنا على القائلين بالامتناع وانه لا يجتمع مع الحكم بصحة الصلوة في الدار المغصوبة مع الجهل بالغصبية الذي قام عليه الاجماع وعلى أي حال ليست المانعية المنتزعة من النهي النفسي كالمانعية المنتزعة من النهي الغيري كمانعية غير المأكول فانه لا يسقط أصلا لا بالجهل ولا بعدم فعلية الحرمة إلا ان يقوم دليل ثانوي آخر يقيدها بحال التمكن وإلا فالقاعدة تقتضي المانعية المطلقة ، نعم لو قلنا بأن الحرمة النفسية مع المانعية كلتاهما معلولتان عن المفسدة الكامنة في الطبيعة المنهي عنها لكانت المانعية مانعية مطلقة كحال المانعية المستفادة من النهي الغيري وانها لا ترتفع بارتفاع الحرمة ، وكيف كان لا فرق في المقام بين وجود المندوحة وعدمه في سقوط الأمر وحينئذ فان كان الترتب جاريا فيما نحن فيه لأمكن تصحيح العبادة بالامر في المجمع ولكن حيث عرفت عدم جريان قاعدة الترتب فلا يمكن تصحيحها بالامر كما بيناه في قاعدة الترتب ، وحينئذ فتنحصر صحة العبادة فيما نحن فيه بالملاك فيما اذا لم يكن وقوعه في المحرّم بسوء اختياره بل كان بغير اختياره ، وعلى هذا فينبغي ان تعنون المسئلة فيما نحن فيه بأن هذا العجز إما ان يكون بغير اختياره او باختياره ، وعلى الاول لا اشكال في صحتها لو أتى بها بقصد الملاك في صورة العلم بالغصبية في المثال المذكور ومع الاضطرار يرتفع اشكال قبح الصدور كالمحبوس في المكان المغصوب ، لكن يقع الكلام في انه هل يجب عليه ان يصلي على وجه لم يلزم تصرف زائد على نفس كونه فيه لأن ما كان مضطراً بالنسبة اليه هو نفس الكون فيسقط القبح الفاعلي بمقدار ما كان مجبوراً بالنسبة اليه او يجوز ان يصلي كيف شاء لأنه لم يلزم شيء زائد على كونه فيه فان جميع حركاته وسكناته عبارة أخرى عن الكون فيه كما يظهر عن بعض ومنهم صاحب العروة (ره) وجهان بل قولان والاول

هو الاقوى لأن الحركة الزائدة على الكون واقعة تحت اختياره ، وكذا كل ما يصدر منه من الحركات فيه فلو فرضنا لزوم التصرف الزائد في الغصب من حركاته الركوعية والسجودية فلابد أن يقتصر على الايماء ، لكن هذا مشكل جداً وإلاّ يلزم عدم تكلّمه ايضا وعدم القراءة لأنه تصرّف فى الهواء من حيث كون صوته موجباً لتموّج الهواء ، اللهم إلاّ ان يقال ان هذا ليس بتصرف فى المغصوب كما هو كذلك فتدبّر جيداً ، وأما على الثاني بأن يكون وقوعه فيه بسوء اختياره فيقع الكلام فيه فى مقامين (الاول) فى حكم الخروج (والثاني) فى صحة صلوته أما (الاول) وهو فى حكم الخروج فيما اذا كان الاضطرار الى الغصب بسوء اختيار المكلف فان فيه أقوالا ثلاثة فى اختيار المندوحة وعدمها بكونه منهياً عنه او مأموراً به او كونه محكوماً بحكم المعصية وان سقط خطابه بواسطة طرّ والاضطرار كما اختاره استاذنا الاعظم فى مجلس درسه وكفايته ، وأما القول بكونه منهياً عنه بالنهى الفعلي فهو مبني على قاعدة ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار خطاباً وفساد المبنى واضح حيث ان الخطاب بالممتنع قبيح عقلا كان امتناعه بالاختيار أم لا ضرورة ان الغرض من الخطاب هو بعث المكلف وتحريك ارادته نحو الفعل فى عالم التشريع وهو متفرع على كون الفعل تحت قدرته واختياره ومع عدم القدرة والاختيار لا يعقل تحريكه فى عالم التكوين فضلا عن عالم التشريع فقبحه ظاهر لاخفاء فيه ، مضافا الى ما يأتي من عدم ابتناء مسئلتنا على هذه القاعدة أصلا لأنها ليست من صغرياتها كما ستعرفه انشاء الله تعالى ، وأما ما يظهر من صاحب الفصول من كونه مأموراً به بعد الدخول ومنهياً عنه قبل الدخول بأن يكون الخروج محكوماً بحكمين مختلفين فى الزمانين ، ففيه ما لا يخفى حيث ان الفعل الواحد بعنوان واحد لا يمكن ان يكون محكوماً بحكمين فى زمان واحد ، ومجرد تعدد زمان الحكمين مع عدم تعدد المتعلق غير كاف ، نعم

إنما يكون تعدد الزمان موجباً لجواز تعدد الحكم فيما اذا كان الزمان ملحوظاً في ناحية المتعلق لافي ناحية الحكم ، هذا أولا وأما (ثانياً) فان أراد بكون الخروج منهياً عنه قبل الدخول بناء على القول بالواجب المعلق نظراً الى ان الخطاب المتعلق بالخروج كان فعلياً قبل الدخول وقبل زمانه ، ففيه انه غير معقول بعد فرض كون الخروج بعد الدخول مأموراً به ولا بد في الواجب المعلق من كون الخطاب محفوظاً في زمانه ولم يكن مانع من تنجزه وفعليته إلا تحقق زمانه المعلق عليه كالأمر بالحج ، وأما فيما نحن فيه فبعد فرض انقلاب النهي الى الامر بعد الدخول فلا يمكن فرض نهي فعلي في زمانه حتى يكون منجزاً قبل زمانه بناء على الواجب المعلق فلا يعقل فيما نحن فيه القول بوجود النهي قبل الدخول حتى على القول بالواجب المعلق ، وان أراد ان النهي المتعلق بالغصب الخروجي كان فعلياً قبل الدخول بسبب القدرة على امتثاله بواسطة القدرة على الدخول حيث ان المقدور بالواسطة مقدور ، فلذا يكون موجوداً ، بخلاف زمان بعد الدخول فانه يسقط ، لعدم القدرة عليه ويكون مأموراً به ، فذلك غير معقول ايضا إذ يلزمه القول بكون الخروج بحكم المعصية ، كما قال استاذنا الاعظم قدس سره حيث ان بالامتناع يسقط النهي فقط ، وأما صيرورته مأموراً به شرعا فلاوجه له ، مضافا الى القول بأنه مأموراً به يلزمه خروجه عن صغريات قاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار كما تأتي الاشارة اليه انشاء الله تعالى ، كما ان لازم القول بكونه منهياً عنه قبل الدخول لكونه مقدوراً يلزمه دخوله في كبرى القاعدة المذكورة ، فلا يمكن دعوى كلا الامرين ، نعم لو ادّعى كونه مأموراً به ومنهياً عنه فعلا ، ولكن النهي يسقط لعدم القدرة ، ويبقى الامر على ما هو عليه وحينئذ فلا معنى لدعوى اختلاف زمان الحكمين ، لأن كل موضوع اجتمع فيه الامر والنهي ، ويسقط أحدهما لمانع عقلي او شرعي يبقى الآخر سالماً ، واذا

كان غرضه ذلك فيرجع كلامه الى ما ذهب اليه المحقق القمي رحمه الله ونسب الى ابي هاشم ، غايته انهما يقولان ببقاء النهي ، وهو يدعي سقوطه ، ولازمه القول بجواز اجتماع الامر والنهي ، كما هو مبنى قول المحقق القمي في هذه المسألة ، مع انه رحمه الله لم يقل بجواز اجتماع الامر والنهي ، وعلى تقدير عدم تصوير كلامه على نحو يساعده العقل والأعتبار وينطبق على مبناه في غير هذه المسألة فلابد لنا من التأمل في كلامه وبقي في المقام القولان الآخران ، الاول كونه مأموراً به مطلقا ، كما حكي عن شيخ مشايخنا الانصاري عليه رحمة الباري الثاني كونه منهياً عنه بالنهي الفعلي قبل الدخول ، وبحكم المعصية بعده كما اختاره استاذنا الاعظم عليه الرحمة ، أما نظر الشيخ الانصاري فهو يرجع الى اندراج ما نحن فيه تحت القاعدة المسلمة المعروفة عند الفقهاء رضوان الله عليهم ، وهي ان رد المغصوب واجب شرعي والتخلص عن الحرام مع التمكن لازم شرعا وعرفا ، وعليه بناؤهم في غير هذه المسألة ايضا ، كما ان نظر استاذنا الآخوند قدس سره ، الى انه كان قبل الدخول مكلفا بامتثال النهي المتعلق بالغصب بجميع أنحائه من الدخول والخروج والبقاء ومن كل ما يتصور فيه من أنحاء التصرف في الغصب ومنها الخروج ، بوقوعه تحت قدرته واختياره قبل الدخول غاية الامر كان ترك الدخول مقدوراً له بلا واسطة بخلاف الخروج والبقاء فان تركهما مقدور بواسطة ترك الدخول ، وحيث انهما مقدوران بالواسطة فالنهي المتعلق بهما فعلي فاذا دخل عصى النهي بالاختيار فيسقط النهي المتعلق بالدخول بواسطة العصيان ، كما يسقط النهي المتعلق بالخروج بواسطة الاضطرار وعدم القدرة لكونه ممتنعاً باختياره ، ومقتضي القاعدة المسلمة المعروفة (ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً وان ناقاه خطابا لسقوط الخطاب وبقاء عقابه ، فيكون حكم المعصية عليه جاريا ، كما في جميع صغريات هذه القاعدة وموارها ، ولكن

النهي المتعلق بالبقاء يبقى على حاله لكونه تحت اختياره ، كما هو الحال في جميع أنحاء التصرفات المتصورة التي كانت تحت اختياره بعد الدخول ، وعلى أي تقدير يجري على الخروج حكم المعصية مع سقوط خطابه لكونه ممتنعاً بالاختيار نعم بعدما يدخل ويضطر الى الغصب فمن حيث ان محذور الخروج أخف وطأة من البقاء فيحكم العقل ارشاداً بلزوم الاخف ، كما هو الحال في جميع صور دوران الامر بين القبيحين بحكم العقل باختيار أقلهما قبحاً وبناء على هذا التقرير يكون الخروج قبيحاً ذاتا فيجري عليه حكم المعصية ، وحسنا بالنسبة ، ومأموراً به بأمر عقلي ارشادي كما لا يخفى .

ويرد عليه (أولا) بانه لا اشكال في أن رد المغصوب واجب شرعا وعقلا كما لا اشكال في ان الضابط في الرد هو الضابط في باب التسليم والتسلم في باب البيع ، ولا اشكال في أن الرد في المنقول هو تسليمه الى المالك وفي غير المنقول هو رفع اليد عنه وتخليته ، ولم يقل بحرمة رد المغصوب أحد ، ولا اشكال في ان الخروج من الغصب المساوق لرفع اليد عنه وتخلية القضاء والحيز عن وجوده الشاغل له رد للغصب وأداء للمغصوب الغير المنقول الى مالكه ، فيجب بناء على القاعدة ، ولا خصوصية لما نحن فيه أصلا ، كما انه لم يفرق أحد في بابه بين كون الغصب عن اختيار والغصب عن غير اختيار في غير هذه المسألة ، بل قالوا بلزوم الرد مطلقا بلا اجراء حكم المعصية عليه منهم ، فما هو الوجه في خصوص هذه المسئلة (فان قلت) ان الرد إنما يتحقق بالجزء الاخير من الخروج الذي يتحقق به الخروج والدخول الى المكان المباح ، وأما الأقدام الأخر التي هي مقدمة للقدم الاخير الذي يتحقق به التخلص عن الغصب فهي محكومة بحكم الغصب لو كان ذلك عن الاختيار ومحكومة بحكم ذيها الواجب لو كان ذلك بلا اختيار منه ، وبالجملة لا علاقة بين ما نحن فيه وبين رد المغصوب الذي كان

وجوبه مجمعاً عليه (قلت) إما (أولا) فبأنّ لازم ما قرره هو التفصيل بين القدم الاخير الذي يتحقق به التخلص من الغصب ؛ وبين غيره من الأقدام وهو(ره) لم يلتزم به بل قال بجريان حكم الغصبية عليه مطلقا (وأما ثانياً) فبأنا لا نعني من الرد في غير المنقول إلا تخلية المكان وتفريغه وتخليصه ، ولا اشكال في انه يتحقق بكل قدم تخليص وتفريغ لذلك المحل ، بحيث يجعله بتفريغه إياه تحت استيلاء المالك وقدرته فيكون كل قدم يتحقق بها الخروج رداً المغصوب بالنسبة الى من توسط في أرض مغصوبة كالقدم الاخير الذي يتحقق به التخلص مطلقا ، نعم عدم تحقق الرد في بعض الموارد التي كان ردها بتفريغها مطلقا عرفا ، لا تقاس بمورد كان كل قدم تخلية ورداً وأداء المغصوب الى مالكه كما فيما نحن فيه ، فتحصل أنّ الخروج (حيث كان أداء ورداً المغصوب الى مالكه) مأمور به مطلقا قبل الدخول وبعده بلا اشكال ، كما في غير هذا المورد من موارد رد المغصوب كما لا يخفى .

ويرد عليه (ثانياً) إنه لاعلاقة لقاعدة الامتناع بالاختيار لاينافي الاختيار بما نحن فيه أصلا ، وليست مسألتنا من صغريات تلك القاعدة ، وذلك من وجوه (الاول) إنّ هذه القاعدة إنما تجري فيما اذا امتنع على المكلف الفعل على نحو لم يكن قادراً عليه أصلا ، كما اذا لم يخرج الى الحج حين خروج الرفقة اليه،حتى وافى يوم عرفة ، فانّ توجه خطاب الحج الى النائي حينئذ خطاب لغير المقدور فالأمر به كالامر بطيرانه ، وأما اذا كان الفعل واقعاً تحت قدرته واختياره فلامجال لجريان هذه القاعدة ، وفيما نحن فيه وان كان مضطراً الى أصل الغصب الاعم من الخروج والبقاء وسائر التصرفات المتصورة فيه ، لكنه قادر على كل نحو من انحاء تصرفاته الغصبية من البقاء والخروج ، فالتصرف الخروجي كالتصرف البقائي كان تحت اختياره وقدرته ، ومعه لا مجال للقاعدة أصلا

فاجراؤها بالنسبة الى خصوص الحركة الخروجية لاوجه له و (توهم) ان الخروج وان كان تحت اختياره بنفسه عقلا لكنه خارج عن الاختيار ومضطر اليه شرعا ، لأن عدم الخروج حرام عليه ايضا ، وهو أشد محذوراً من الخروج لكونه أخف مؤنة ، والمانع الشرعي كالمانع العقلي موجب للامتناع ايضا (مدفوع) بأن مجرى هذه القاعدة إنما هو الاضطرار العقلي لا الشرعي ، فان أشدية محذور البقاء من الخروج مانع آخر لايقتضي ان يكون ترك الخروج ممتنعاً بالاختيار فلا ربط له بامتناع ترك الخروج فتأمل (الثاني) ان القاعدة إنما تجري فيما اذا كان الامر مطلقا بالنسبة الى تلك المقدمة التي يلزم من عدم الاتيان بها امتناع المكلف وسلب قدرته عن المأمور به ، فانه حينئذ يلزمه تحصيل تلك المقدمة بمقتضى اطلاق الوجوب، فمع عدم تحصيلها باختياره يكون مفوتا لقدرته فيكون ممتنعاً بالاختيار وهو لا ينافي الاختيار عقاباً ، وأما اذا لم يمكن ان يكون الوجوب مطلقا بالنسبة اليها ، بل لا بدان يكون مشروطاً بالنسبة اليها كجميع شرائط الوجوب التي علق الوجوب على تقدير وجودها فتفويتها بالاختيار لا يوجب شيئا ويكون خارجا عن صغرى هذه القاعدة ، وما نحن فيه من هذا القبيل فان عنوان الخروج الذي يتعلق به النهي موقوف تحققه خارجا على الدخول ، ويكون الدخول شرطا لتحققه ، فالنهي قبيح قبل تحقق موضوعه ، كما اذا قيل لمن لم يدخل مسجد الكوفة لاتخرج من مسجد الكوفة إلا اذا جعله مشروطاً بالدخول، فانه بالاشتراط يخرج عن القبح ، وأما جعل النهي مطلقا بالنسبة اليه قبل الدخول فقبيح عقلا ، لأن عنوان الخروج فيه خصوصية لا يمكن الامر به ولا النهي عنه عقلا إلا بعد الدخول، وسره انه كما لم يكن الدخول مقدمة اعدادية للخروج فيما اذا تعلق الامر بالخروج ، فكذا لم يكن تركه موجباً لحصول القدرة على الخروج ، ومعه لا يمكن ان يكون النهي بالنسبة اليه فعلياً ومطلقا قبل الدخول ، حتى يكون ترك الدخول موجباً لتحصيل القدرة

على امتثال النهي المتعلق بالخروج ويكون فعله موجباً لعدم القدرة على امتثال نهيه ، بخلاف قولك : كن في مسجد الكوفة او لا تكن فيه ، فان الكون فيه متوقف وجوداً على السير اليه فان به تحصل القدرة عليه ، فيمكن ان يكون مطلقا بالنسبة الى مقدماته الاعدادية ، كما يمكن ان يكون مشروطاً ، ولا فرق في هذه الجهة بين الامر والنهي .

(الثالث) ان تلك القاعدة إنما تجري فيما اذا كانت للفعل مقدمة اعدادية للقدرة على امتثا ل التكليف من حيث توقف الامتثال عليه عقلا لتوقف وجوده عليه ، كتوقف امتثال الحج في أشهره على المسير الى مكة للنائي عنها ، فاذا ترك المسير باختياره فوّت قدرته على الامتثا ل باختياره ، وأما اذا لم يكن الشيء الذي لم يأت به المكلف مقدمة وجودية موجبة لتحصيل القدرة على امتثا ل التكليف فلا يمكن ان يكون تركه وعدم الاتيان به مفوّتا للقدرة على الامتثا ل بالاختيار حتى يندرج في تلك القاعدة ، وما نحن فيه من هذا القبيل ، ضرورة ان ترك الدخول لم يكن مقدمة اعدادية لتحصيل القدرة على امتثال النهي المتعلق بالخروج ، بل تركه موجب لترك الخروج قهراً ، من جهة عدم تحقق موضوعه لا من كونه مقدوراً حينئذ ، فان مع عدم امكان تحقق موضوعه وعنوانه كيف يمكن ان يكون تحت اختيار المكلف وقدرته ، نظير شرب الماء لعدم وجوده او ترك اكرام زيد لعدم وجوده ، فان مع عدم وجود الماء لا يكون الشرب تحت اختياره وقدرته حتى يكون تركه تركاً بالاختيار بل هو ترك قهري لعدم تحقق موضوعه ، فلا يمكن ان يكون ترك ايجاد الماء تحصيلا للقدرة على ترك الشرب المتعلق به حتى يكون فعله موجباً لعدم القدرة على امتثال النهي عن الخروج ، فاذا لم يكن كذلك فلا يندرج تحت هذه القاعدة حتى يقال : بأنه كان منهياً عنه قبل الدخول وقد سقط النهي بعده ، فتحصل مما ذكرنا أنّ

ترك الدخول ليس من المقدمات الاعدادية ليتوقف عليه تحصيل القدرة على ترك الخروج ، وهذا هو السر في عدم امكان كون الخطاب المتعلق به مطلقا كما لا يخفى فتأمل فانه لا يخلو من دقة .

(الرابع) ان القاعدة المذكورة إنما تجري فيما اذا لم ينقلب الخطاب المتعلق بالفعل المتوقف على المقدمة التي لم يأت بها المكلف اختياراً الى خطاب آخر مضادّ له بل كان سقوط الخطاب من جهة قبحه ، وأما اذا انقلب الخطاب المضادّ له بمجرد الامتناع فلا تجري هذه القاعدة بالنسبة اليه ، وما نحن فيه من هذا القبيل حيث ان المفروض انه بمجرد الدخول ينقلب النهي المتعلق بالخروج قبل الدخول الى الامر به ، كما اعترف القائل به ، وسرّه انه لابد ان يكون الزاجر المكلف قبل الدخول هو النهي الذي تعلق بالتصرف الخروجي حتى يكون ساقطاً بعصيانه ، ومع فرض كون الخروج مأموراً به بعد فرض الدخول فما شأن الخطاب الزاجر المكلف الباعث على تحصيل مقدماته المتوقفة عليها القدرة في امتثاله ، حيث كان المفروض انه بعد فرض الدخول ينقلب النهي الى الامر فما هو الخطاب المتعلق بذيها الباعث للمكلف على ترك الدخول المتوقف عليه امتثال النهي المتعلق بالخروج ، نعم لو فرض وجود النهي بعد الدخول الساقط بواسطة عدم القدرة عليه لكان لما ذكره وجه ، وأما بعد فرض انقلابه فلا باعث للمكلف لتحصيل القدرة على امتثاله ، والحاصل أن مجرى تلك القاعدة إنما يكون فيما اذا كان في البين خطاب متعلق بشيء يبعث المكلف على تحصيل مقدماته الاعدادية ، فاذا لم يأت المكلف بمقدماته الموجبة للاقتدار عليه اختياراً و فوّت على نفسه ، فانه يسقط الخطاب بالعصيان ويكون معاقباً على ترك ذلك الشيء ، وأما اذا فرض انقلاب الخطاب الى ضده بتفويت مقدماته الاعدادية فانه يخرج عن صغرى هذه القاعدة ، كما فيما نحن فيه ، حيث انه بالدخول

المفوّت للقدرة على المكلف به ينقلب النهي الى الامر بالخروج عقلا ، فلا مجال حينئذ لجريان هذه القاعدة فتأمل جيداً .

(الخامس) إنّ ملاك حكم العقل بلزوم الخروج وقبح البقاء في صورة الاضطرار الى الدخول في الغصب موجود بعينه في صورة كون الدخول بسوء اختياره ، فان حسن التخلص من الغصب إما لكونه رداً له الى مالكه وأما للتخلص عن المعصية موجود في كلتا الصورتين ، والاضطرار الى الدخول لا يوجب تغيير حكم الخروج أصلا ، غاية الامر انه لو كان الحرام مما لا يرضى الشارع بوقوعه في الخارج أصلا ولو بعد الاضطرار اليه بالاختيار لكانت مقدمة فعله محرمة ، وأما اذا كان مما أمر الشارع بارتكابه بعد الاضطرار اليه ، كأمره بالتداوي بالحرام بعد ما اضطر اليه فلا تكون مقدمته محرمة ايضا ، فاذا جعل نفسه مضطراً باختياره لشرب الخمر للتداوي الذي رخصه الشارع ، فلا تكون مقدماته الموجبة لذلك المتحققة منه باختياره محرمة ايضا ، لأن الشارع رخّص له فعله ، وما نحن فيه ايضا كذلك حيث انه بعد كون الخروج مرخصاً فيه عقلا وشرعا ، فالحرام ليس إلا الدخول الذي كان غصباً ، فان اضطر اليه فلا حرمة له ايضا ، وان كان بسوء اختياره فهو حرام فقط ، نعم لو لم يكن الخروج مما رخّصه الشارع والعقل كان الدخول حراماً ايضا ، لكونه مقدمة للغصب الخروجي كما انه حرام لكونه غصباً بنفسه ، وأما بعد كونه مرخصاً فيه فلا يكون الدخول حراماً إلا لكونه غصباً بنفسه ، والقاعدة المذكورة لا تشمله لأنها إنما تجري فيما اذا لم يرض الشارع بوقوعه في الخارج وان لم ينه عنه خطاباً لعجز المكلف وعدم قدرته باختياره ، هذا هو الضابط في جريان القاعدة في كل حرام اضطر اليه بسوء اختياره وعدم جريانها ، (وملخصه) ان كل مورد كان فيه من الشارع رخصة في فعل الحرام بعد الاضطرار اليه باختياره اولا

باختياره لم تجر فيه القاعدة المذكورة ، وكل مورد لم يرض الشارع بوقوعه في الخارج وان كان خطابه به قبيحاً وساقطاً لامتناعه عن الامتثال فهو مورد القاعدة المذكورة كما لا يخفى ، فتحصل مما ذكرنا : ان الحق هو

كون الخروج مأمور به مطلقا قبل الدخول او بعد الدخول

كان الدخول بالاضطرار أم لم يكن ، ولا

يمكن توجه النهي اليه في حال من

الاحوال فتأمل فيه جيداً

وكان الفراغ منه في النجف الاشرف في الخامس عشر من جمادى الأولى سنة ١٣٣٧ وأنا الجاني جمال الموسوي الكلبايكاني

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم

في الغيبة

الحمد لله رب العالمين والصلوة على أشرف أنبيائه محمد وآله أجمعين الى يوم الدين .

(مسئلة في الغيبة) وينبغي أن يتكلم فيها فى مقامين « الاول » فى حرمتها وقداستدل عليها بالأدلة الأربعة ، أما الكتاب ، فبآيات منه .

(منها) قوله تعالى : « ولا يغتب بعضكم بعضا أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً فكرهتموه » تقريب الاستدلال بالآية الكريمة يكون من وجوه (الاول) النهي عن الغيبة ، الظاهر فى الحرمة ، كما قرّر في محله ، من ان اطلاقه يقتضي المنع عن الفعل المتعلق به ، وكثرة استعماله في الكراهة فى الاخبار لا ينافى ظهوره فى الحرمة ، فيما اذا لم تكن قرينة على ارادة الكراهة منه (الثاني) الاستفهام الانكاري الدال على انكار المتكلم مدخوله ، وأن مدعيه كاذب ، والمستلزم لكونه أمراً قبيحاً وقوعه ، اما مطلقا ، واما عند المتكلم ، فاذا كان المتكلم الذي ينكر على المخاطب فعل شيء ، فدلالته على كونه قبيحاً عقلياً ، ومذموماً عقلائياً ظاهرة ، بل تكفي دلالته على عدم رضاه بوقوعه ، وكونه منكراً ، وباطلاقه يدل على مطلوبية تركه مطلقا ، المساوق لمفاد النهي ، الدال على التحريم ، إلا أن تكون في البين قرينة تدل على عدم حرمته ، وحيث لم تكن فى البين قرينة ، فدلالته

على المنع المطلق المساوق للتحريم ظاهرة جداً ، مضافا الى أن تنزيل الغيبة منزلة أكل لحم الأخ حال كونه ميتا تنبيه على شدة الانكار عليه ، وظهور قبحه أمر بين فان الظاهر من الآية الكريمة أنه جعل نفس العيب الذي كان فى الأخ الذي يذكره المغتاب بمنزلة لحمه ، وذكره وإذاعته بمنزلة أكله وجعل عدم شعوره بذلك بمنزلة كونه ميتا ، بناء على أن يكون ميتا حالا من أخيه وأما لو كانت حالا من اللحم فقد نزل التكلم بعيبه خلفه منزلة أكل لحم الميتة وظاهر قبحه وحرمته و (دعوى) ان غاية مفاد الاستفهام الانكاري هو نفي ما بعده ، وان مدّعيه كاذب . وهو ليس بصريح فى الحرمة . بل هو القدر الجامع بين الحرمة والكراهة . فلا دلالة على الحرمة (مدفوعة) بأنه بعد ما كان مفاده عدم رضى المتكلم به فيدل على طلب تركه ويكون مساقه مساق النهي عنه . وطلب الترك المطلق الصادر عن العالي يقتضي المنع المطلق المساوق للحرمة . مضافا الى انه بعد كون هذا الانكار مسبوقا بالنهي ومتعقباً بالكراهة اللاحقة بقوله : فكرهتموه . بالتقريب الذي يأتي . فلا مجال لانكار ظهوره فى الحرمة كما لايخفى (الثالث) قوله تعالى : فكرهتموه . ومعنى الكراهة وان كان هو تنفر الطبع وعدم الرغبة بالشيء . فى مقابل الرغبة اليه . ولكن حيث كان فى مقام إنشاء الكراهة لا في مقام الاخبار عنها . فيكون معناه فأكرهوه . ومرجعه الى الامر بالكراهة . الراجع الى ايجاب منع النفس عنه . وإلا لا معنى للامر بالكراهة فيكون الظاهر منه . ان الغيبة التي تكون منزلتها منزلة أكل لحم الاخ . امنعوا أنفسكم عنها . وعن التفكه بأكل لحم الاخ . وظاهر الامر هو الوجوب فدلالة الآية المباركة على الحرمة بالوجوه المذكورة ظاهر . وان أبيت دلالة كل واحد من الامور المذكورة على الحرمة . فدلالتها باعتبار تضمنها للفقرات المذكورة . منضمة كل واحدة منها الى الاخري مما لا مجال لانكاره . ثم لايخفى

ان التنزيل المذكور مشعر بكون الغيبة من حقوق الناس . و ان المراد بالاخ هو الاخ الديني . لأن استعماله فيه شايع وذايع عرفا . مضافا الى تصريح الآية الاخرى بذلك . وهي قوله تعالى : (إنما المؤمنون إخوة فاصلحوا بين أخويكم) فلو كان المخاطبون بهذه الآية خصوص المؤمنين . كما يظهر من صدر الآية وأعني به قوله تعالى: (يا أيها الذين أمنوا لا تجسسوا ولا يغتب) الآية . فيكون المراد به هو المؤمن فلا يشمل المخالف . وأما لو كان المراد به هو المسلم . ان كان نزول الآية المباركة قبل الامر بالولاية في صدر الاسلام قبل عام حجة الوداع فيعم المخالف ولا ينافيه قوله يا أيها الذين آمنوا . فان ارادة الاعم من هذا الخطاب وأمثاله كان شايعاً في صدر الاسلام . كما في قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله) فالايمان والاسلام اذا اجتمعا افترقا . ويكون المراد بالمؤمن هو المسلم الذي كان قبل عهد الولاية . واذا افترقا اجتمعا . كما في غالب الخطابات الواردة في صدر الاسلام . قبل عرض الولاية على الناس باللسان المذكور .

(ومنها) قوله تعالى : « ويل لكل همزة لمزة » تقريب الاستدلال بها ان المراد بالاولى هو المغتاب اي الذي يعيبك بظهر الغيب ، وهو معنى الغيبة ، واللمزة هو العياب في وجهك ، وقيل : ان المراد باللمزة هو المغتاب ، والمراد بالهمزة هو الطعان ، وعلى كل تقدير دلالة الآية الشريفة على الوعيد منه سبحانه وتعالى للمغتاب ، سواء أريد من اللفظة الاولى او الثانية ظاهرة ، وحيث ان العقاب هو لازم مخالفة الخطاب التحريمي ومعلوله ، فبالمعلول يستدل على علته ، وهي حرمة الهمزة واللمزة وهو المطلوب . ولا يخفى ما فيه ، فان التعبير المذكور عن المكروهات كثير في الاخبار والآثار ، فالمنع عن ظهور مجرد التعبير المذكور في الحرمة قوي جداً ، هذا مضافا الى ما ورد من ان المراد بالهمزة ، الذي يهمز الناس ويضربهم بيده ، واللمزة الذي يلمزهم بلسانه وعينه ، وقيل ان الهمزة هو

الذي يؤذي جليسه بسوء لفظه ، والهمزة هوالذي يكسر عينيه على جليسه ويؤمي بطرفها ويشير برأسه اليه ، ومع هـــذا الاختلاف الوارد فى معنى اللفظتين وامكان أن يكون قوله تعالى: الذي جمع مالا وعدده ، تفسيرلهما، لا يبقى للآية الكريمة ظهور في المغتاب وحرمته ، بل الآية مجملة في دلالتها على المدعى موضوعا وحكما كما لا يخفى ، مضافا الى أن الاستدلال بها على حرمة الغيبة بقول مطلق مبني على اعتبار كون المغتاب (بالكسر) فى مقام التعييب والتنقيص ، وأما لو منعنا ذلك وقلنا بعدم اعتباره في حقيقة الغيبة المحرمة بل الغيبة المحرمة هي ذكرك أخاك بالعيب المستور عن الناس وكان يكرهه ، سواء كان المغتاب في مقام التنقيص والتعييب أم لم يكن، كما يأتي إنشاء الله تعالى، فيكون الدليل أخص من المدعي .

(ومنها) قوله تعالى شأنه: « الذين يحبون أن تشيع الفاحشة فى الذين آمنو فلهم عذاب أليم » وتقريب الاستدلال بها أن الغيبة ذكر المؤمن والتكلم عنه بسوء ، او كشف عيبه وهتك عرضه بشياع الفاحشة ، والظاهر من الآية المباركه ان الفاحشة شياعها يكون حراماً للابعاد فيها بالعـذاب الأليم ، الذي هو لازم الحرمة ، وبالفحوى تدل على حرمة نفس شياعها ، ولو تمت دلالة هـذه الآية على حرمة الغيبة لاستكشف منها كونها من الكبائر ، لابعاد العذاب عليها كما لا يخفى، ويمكن الخدشة فيها ، أما أولا فبأن مجرد ذكر المؤمن بما يكرهه ليس شياعا نعم ربما يكون بعض مصاديقها شياعا ، وتشير اليه رواية محمد بن يعقل عن ابي الحسن « ع » (ولا تذيعن عليه شيئا يشينه ، وتهـدم به مروته ، فتكون من الذين يحبون أن تشيع الفاحشة) أما كون مطلق الغيبة شياعا فممنوع كما يأتي الكلام في تحقيق معناها ، وأنها أعم من كون ذكره بما يكرهه إذاعة وشياعا أم لم يكن إذاعة وشياعا ، فعلى هذا تكون النسبة بين الغيبة وشياع الفاحشة عموما من وجه ، فيكون هذا الدليل أخص من المدعى ، هـذا أولا ، وأما (ثانيا)

فبأنا لانسلم أن كون مطلق الغيبة فاحشة لأن الفاحشة أما أن تكون عبارة عن القبائح العقلية والمعاصي الالهية كما فسر قوله تعالى: « إنما حرّم ربي الفواحش ماظهر منها وما بطن » بهما ، ويأتي إنشاء الله تعالى ، ان الغيبة بما هي هي مع قطع النظر عن إنطباق بعض العناوين القبيحة عليها كالظلم والايذاء والبهتان ونحوها ، ليس مما يستقل العقل بقبحها ، وأما كونها معصية فهو فرع كونها حراماً ومخالفته معصية ولا يمكن اثباته بهذه الآية ، نعم لو ثبت بدليل آخر كونها حراماً ، لكانت فاحشة ، كما أن كل حرام تركه قبيح وفاحشة ، وكذلك مخالفة كل واجب فحال الغيبة حينئذ حال سائر المعاصي ، ولكن لا يمكن اثبات المعصية بهذه الآية وأما ان تكون عبارة عن خصوص الزنا والمساحقة ؛ كما فسرت الآية المباركة بذلك ، وعليه فلا ربط لها بما نحن فيه ، ومحصل الاشكال على الآية الكريمة انّ تماميّة دلالة الآية على حرمة الغيبة موقوفة على كون الغيبة شياعا للفاحشة ، وكلاهما ممنوعان كما عرفت ذلك .

ومنها قوله تعالى : « لايحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم » وجه الدلالة . ان الغيبة هي الجهر بالسوء المتعلق بالأخ المؤمن ، ودلالة الآية على انّ الله لا يريد وقوعها وتحققها من غير المظلوم ظاهرة ، وهو المعنى الملازم للحرمة وفيه ما لا يخفى من عدم دلالتها على الحرمة ، لأن الحرمة عبارة عن ارادة عدم تحقق الفعل من المكلف ، لا مجرد عدم الارادة ونفي الحب عنه ، مضافا الى ما سيأتي من ان معنى الغيبة (كما يظهر من الاخبار المحددة لها) عبارة عن ذكر المؤمن بما يسوؤه وبما يكرهه من العيب المستور على الناس ، لا مجرد ذكر السوء والعيب الذي يكون في المؤمن مطلقا ، سواء كرهه أم لم يكرهه ، وسواء كان مستوراً أم لم يكن كما لا يخفى .

وأما الاخبار فكثيرة ، منها . ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله بعدة

طرق (ان الغيبة أشد من الزنا ، وان الرجل يزني فيتوب ويتوب الله عليه،وان الغيبة لا يغفر لصاحبها ، حتى يغفر له صاحبه) وتقريب الاستدلال به ظاهر حيث انه بعد ما كان الزنا حراماً وانه من الكبائر ، فما كان أشد منه مفسدة وتبعة حراماً بطريق أولى ، وإلا لا معنى لكونها أشد من الزنا ، فالاشدية تكون باعتبار أشديته في الحرمة ملاكاً وحكماً و (دعوى) ان ذيل الخبر يدل على وجه الاشدية ، وهو كونه لا يغفر ، حتى يغفر له صاحبه وهو المغتاب (بالفتح) ، ولا دلالة لمثل هذا على الاشدية في الحرمة ، بل غايته ان للغيبة جهتين جهة مخالفة الله ، وجهة متعلقة بصاحب الغيبة . وهذا لا يوجب الاشدية من جهة الحرمة (مدفوعة) بأن الظاهر منه ان كفارة الغيبة ورفع تبعتها منوط بأمرين . عفو الله . وعفو المغتاب . فيكون أشداً من حيث التبعة المسببة لأشدية الحكم . بخلاف الزنا فان كفارته وتبعته منحصرة بعفوه سبحانه كما لا يخفى .

ومنها عن النبي صلى الله عليه وآله أنه خطب يوماً فذكر الربا وعظم شأنه وقال : (ان الدرهم يصيبه الرجل من الربا أعظم من ستة وثلاثين زنية . وان أربى الربا عرض الرجل المسلم) ولا يخفى ان دلالته على الحرمة ظاهرة . ولا يخفى ما فيه من كونه متعرضا لأعظمية خصوص عرض الرجل المسلم وهتكه . سواء كان تعرضه له بغيبته أم بغيرها . فالغيبة المتعلقة بعرضه تكون مشمولة للخبر المذكور وأما الغيبة المتعلقة بغيره من سائر مخصصاته الشخصية كاللباس والطول والعرض والنقص والزيادة والنسب وغير ذلك فلا دلالة له على حرمته . إلا أن يتم بعدم القول بالفصل . وسيأتي ان تعلق الهتك بالظاهر من صفاته ومخصصاته كاللباس والبدن وغيرها . فليس بغيبة . نعم ما لم يكن منه ظاهر . وإن لم يكن ذلك عرضه فالاشكال المذكور وارد عليه . وعلى كل تقدير فان دلالة الرواية على حرمة الغيبة في الجملة ظاهرة .

ومنها عنه صلى الله عليه وآله ايضا (من اغتاب مسلماً او مسلمة لم يقبل الله صلاته ولا صيامه أربعين صباحا إلا ان يغفر له صاحبه) ولا يخفى بأن مثل هذا التعبير وارد في لسان الاخبار في فعل المكروه وترك الواجبات ايضا ، فهو قدر مشترك بينهما ، ولا ظهور له في خصوص الحرمة ، حتى تثبت به ، نعم دلالته على أن الغيبة من حقوق الناس في نفسها ظاهرة .

ومنها عنه (ص) (من اغتاب مؤمنا بما فيه ، لم يجمع الله بينهما فى الجنة،ومن اغتاب بما ليس فيه ، انقطعت العصمة بينهما ، وكان المغتاب خالداً فى النار وبئس المصير) فالظاهر من خلود المغتاب في النار هو الحرمة ، لدلالة اللازم على الملزوم ، كما ان الظاهر منه ، ان الغيبة من الكبائر .

ومثلها عنه (ص) (من مشى فى غيبة أخيه وكشف عورته كانت أول خطوة خطاها وضعها فى جهنم) وكذلك ما روي عنه (ص) (المغتاب اذا تاب ، فهو آخر من يدخل الجنة ، وإن لم يتب ، فهو أول من يدخل النار) ومنها ايضا عنه (ص) (كذب من زعم انه ولد من حلال وهو يأكل لحوم الناس بغيبته فاجتنب الغيبة فانها أدام كلاب النار) وظاهر الأمر بالاجتناب هو وجوب تركه ، فيحرم فعله .

ومنها (ص) (ان الغيبة حرام على كل مسلم ، وان الغيبة لتأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب) ودلالته على حرمة الغيبة ظاهرة ، فان الحرام هو المنع فاذا صدر من الشارع إنشاء فى مقام التشريع ، يفيد المنع المطلق عن الفعل، ولا نعني بالحرمة التشريعية إلا هذا ، نعم لو دل دليل على جواز فعله ، فمن الدليل نستكشف الكراهة من المنع ، ومع عدمه ، فاطلاقه يقتضي المنع المطلق المساوق لمفاد النهي كما لا يخفى ، وأما كونه آكلا للحسنات كأكل النار للحطب فيمكن ان يكون المراد إضمحلال الحسنات وإبطالها ، وهو المراد بالاحباط ، الذي

أشار اليه قوله تعالى : (حبطت أعمالهم) كما يشهد بذلك التنظير بأكل النار الحطب ، ذلك الأكل الذي يوجب إبطال صورة الحطبية ، ويمكن ان يكون المراد به انتقالها الى المغتاب (بالفتح) يشهد به النبوي وهو قوله : (يؤتى بأحد يوم القيامة ، فيوقف بين يدي الرب عز وجل ، ويدفع اليه كتابه ، فلا يرى حسناته فيه ، فيقول : (إلهي ليس هذا كتابي ، لا أرى فيه حسناتي ، فيقال له ان ربك لا يضل ولا ينسى ، ذهب عملك باغتياب الناس) وبناء على هذا يكون المراد اشارة اجمالية على امكان الاحباط من التنظير بأكل النار الحطب هو مجرد صيرورة النار موجبة لانتقال الحطب الى الرماد ، ويمكن ان يكون المراد هو إبطال ثوابها ، كما تبطل النار الآثار المترتبة على الحطب ، وكيف كان فان كلا من الامور المذكورة ، وأعني بها الاحباط والانتقال وإبطال الثواب أمر ممكن عقلا ، بل واقع فى الاعمال ضرورة ان بعض الاعمال السيئة ربما يبلغ عظم تبعتها وتأثيرها فى بعد العبد عن الرب . وسقوطه من عينه الى درجة غير قابلة للانجبار والتدارك . كالشرك بالله . فان قوله تعالى : (لئن أشركت ليحبطن عملك) ناظر الى عظم المعصية والتبعة . ولهذا أكد الحبط باللام وبنون التأكيد . فان جعل الشريك لمن لا شريك له بل لا يمكن ان يكون له شريك لا يمكن معه تأثير شيء فى قرب العبد الى المولى واستحقاقه للثواب وهذا بديهي لو تأملت فى معنى الشرك بالله وبالجملة بعد اختلاف المعاصي في التأثير بالبعد وانحطاط درجة العبد (وأعظمها الشرك) كاختلاف الحسنات في تأثيرها في قرب العبد من المولى فان توحيد الله والايمان برسوله وبالولاية حسنة لا تضرها سيئة . كما ان التوبة التي تكفرها السيئات وتحطها الذنوب . وتجعل صاحبها كمن لا ذنب له . لكونها رجوعا اليه تبارك وتعالى وموجبا لحصول القرب اليه جل شأنه ومعه لا تبقى السيئة . فكذلك السيئات بعد اختلاف درجاتها . ولذا قسمت المعاصي الى

الكبائر والصغائر بذلك الاعتبار. فكون السيئة موجبة لابطال الحسنة الشديدة عظم المعصية . وقوة تأثيرها فى حصول البعد من الله تعالى شأنه . ومعها لا يمكن القرب منه . فلا محالة تضمحل الحسنة في السيئة . كاضمحلال الحطب في النار فان شدة حرقها موجبة لاعدام حطبية الحطب . وبه تتبدل الحسنة سيئة كما فى العجب والرياء . فان الحسنة معهما تتبدل سيئة . وليس ذلك إلا من عظم الرياء والعجب وشدة تأثيرهما في البعد . وان امكن أن يقال : ان العبادة مشروطة فى هوية ذاتها بعدمهما . كاشتراطها بغيرهما من الموانع . ولكن هذا المعنى تصحيح للعبادة بالصحة الظاهرية الفقهية . لكن حقيقة ولبه هو ما ذكرناه . فيكون حالها حال النار المؤثرة فى الحطب من حيث كونها علة لاعدام المحروق واخراجه عن هويته . ولو تأملت فى هذا التنظير لصدقت ما ذكرناه وانه ممكن عقلا وواقع حتى فى العبيد بالنسبة الى مواليهم . وفى الاولاد بالنسبة الى آبائهم . وبعد امكان هذا المعنى ووقوعه فى الحسنات التي تكون كفارة للسيئات من دون ان يكون فيه اشكال بين المتكلمين . كذلك السيئات ايضا تكون كالحسنات محبطة لها كما صرح به فى الاخبار والآيات . فتأويل الاحباط بالموازنة والموافاة كما يظهر ذلك فى كلام جملة من المتكلمين من مخالفينا ، وبعض أصحابنا الامامية لا وجه له ، مضافا الى انه اجتهاد فى مقابل النص فان التنظير بأكل النار الحطب وقوله تعالى: (لئن أشركت ليحبطن عملك) نص فى ابطال الحسنة واضمحلالها لا الموازنة بينهما ، مضافا الى انه يلزم تأثير الحسنة فى السيئة وسقوطها بها عن الدرجة التي كانت عليها ، مثلا لو كان تأثير الشرك فى البعد خمس عشرة درجة ، وتأثير الصلوة في القرب عشرة درجات يلزمه أن يبقى بعد الموازنة من درجات البعد الحاصل بالشرك خمسة فقط ، لسقوط العشرة بالعشرة ولازمه القول بها فى التوبة المكفرة جميع السيئات ايضا ، مع انهم لا يقولون بها

مضافا الى مخالفتها للنص الناطق بالابطال والاضمحلال كمبطلية النار ، ومع امكانه لا وجه للتأويل أصلا ، وأما ما يظهر عن بعض المحققين من الامامية من القول بعدم امكان الاحباط لوجهين (الاول) ان الاحباط يوجب منع المستحق عن حقه ، وهذا ظلم ، وقد تعالى عن ذلك علواً كبيراً (الثاني) منافاة الاحباط لقوله تعالى : (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره) والاحباط موجب لعدم وصول عامل الخير الى ثوابه وخيره (فقد ظهر) مما ذكرنا بطلانه لما ذكرنا من ان اختلاف المعاصي من حيث التأثير في بعد العبد يوجب خروج العبد بواسطة ارتكابه للمعصية المحبطة عن استحقاقه للقرب ، وعن ادراكه الثواب الملازم لقربه تعالى اليه كما قرر في محله ، فاذا خرج عن الاستحقاق فليس منعاً للمستحق ، لخروجه عن الاستحقاق بعظم المعصية وقد بينا امكانه فليس الاحباط ظلماً (وأما الوجه الثاني) فقد ظهر ايضا جوابه ، من انه بعد ورود الدليل على الاحباط فان ذاك الدليل وارد على الآية المباركة ، لأن مفاد الآية المباركة : أنّ عمل الخير الذي يعمله العبد ان يقي يراه ويرى أثره ، وأما الآية الكريمة فليست متعرضة لابقائه ، وبعبارة أخرى مفاد الآية المباركة هو رؤية أثر عمل الخير ، فتكون الرؤية حكماً مترتباً على موضوعه بنحو القضية الحقيقية المتضمنة لشرطية وجود الموضوع لتاليها الراجع الى انه من يعمل مثقال ذرة خيراً فعلى تقدير بقائه في ديوان عمله يرى أثره ويرى ذلك الخير ، والادلة الدالة على الاحباط رافعة لهذا التقدير ومعدمة له حقيقة وتكون واردة عليه والحاصل ان الاحباط ممكن ورافع سواء كان الاحباط بالنسبة الى نفس الحسنة او كان بالنسبة الى ثوابها وأثرها وأما الاحباط بمعنى الانتقال فهو لدلالة النبوي عليه كما ذكرنا ، وامكانه مما لا اشكال فيه بلحاظ الاثر المترتب على الحسنة ، فانه بلحاظ النقص الوارد على المثاب بواسطة كشف عورته واظهار عيبه المستور الذي ربما يوجب سقوطه

عن أعين الناس ، وربما يوجب به له الضرر الكثير على اختلاف أفراد المغتاب (بالكسر) والمغتاب (بالفتح) ونفس كشف ذلك العيب المستور هو ظلم له ، فمقتضى العدل تدارك هذا النقص بنقل حسناته الى ديوانه واعطائه الثواب المترتب عليها ، وربما يحصل للمغتاب (بالفتح) التقرب اليه تعالى لكشف ذلك العيب الذي ستره الله تعالى عن الناس ، قرب معنوي أعظم من القرب الذي يكون للمغتاب (بالكسر) لولا صدور الغيبة منه ، نعم ارادة هذا المعنى مخالف لظاهر تنظير الغيبة بأكل النار ، ويحتمل أن يجمع بين الخبر المذكور وبين النبوي بحمل الخبر المذكور على الحسنات التي لا يمكن نقلها الى المغتاب (بالفتح) وبحمل النبوي على ما يمكن نقله اليه ، فان الحسنات مختلفة ومراتب القرب متفاوتة ايضا ، كما ان الناس ايضا تختلف من حيث القابلية للوصول الى مراتب القرب وعدم القابلية لها ، فان الناس معادن كمعادن الذهب والفضة فلم تكن متساوية فى القابلية فى الوصول الى مراتب القرب ، بل يختلف الناس كاختلافهم في السعادة والشقاوة ، فعلى هذا لو كان للمغتاب (بالكسر) حسنة لم ينلها المغتاب (بالفتح) لعدم قابليته لأن ينال قربها وثوابها ، فالغيبة تعدمه لعدم امكان نقله وجعله ، ولبسط الكلام فى هذه المعاني وفهم حقايقها مقام آخر وإنما تعرضنا اليها لاثبات امكان الاحباط فقط (وفقنا الله لفهمها ، وأخرجنا من ظلمات الوهم الى نور الفهم) وفيما ذكرنا من الاخبار كفاية لاثبات الحرمة بها ولا بأس بالاشارة الى الامور المهمة فى المقام التي تدل عليها الأخبار المذكورة .

(منها) ان الظاهر من الاخبار كون الغيبة من الكبائر لوجهين (الاول) ايعاد النار عليها كما فى بعضها وبعض الآيات لو تمت دلالتها ، وقد قرر فى محله ان الايعاد من احدى الضوابط التي جعلت ضابطة لتميز الكبائر عن الصغائر (الثاني) جعلها أشد وأعظم من الزنا والربا ، ولا اشكال فى كونها

من الكبائر ، لتصريح بعض الاخبار المتكفلة لتعداد الكبائر بها ، كما في صحيحة عبد العظيم الحسني المروية في الكافي ، ويكفي في كونها من الكبائر هذا الوجه لو لم يتم الوجه الاول ، بناء على تخصيص الكبائر بما أوعد عليها النار في الكتاب الكريم ، وبناء على الاشكال في دلالة الآية المباركة « والذين يحبون أن تشيع الفاحشة » كما أشكلنا عليها ، ولكن بعد كون بعض مصاديق الغيبة من شياع الفاحشة قطعاً ، فبعد اثبات كون هذا المصداق من الغيبة كبيرة ، فبعدم القول بالفصل يثبت كون سائر أفرادها ايضا كبيرة لعدم القول بالفصل قطعاً كما لا يخفى مضافا الى انه يكفي في اثبات كونها كبيرة عظمها وكونها محبطة الحسنات كالشرك بالله فافهم .

ومنها ان بعض الاخبار المذكورة والآية المباركة تعبر عن المغتاب بالفتح بالأخ ، وبعض يعبر عنه بالمسلم والمسلمة ، وبعضها بالمؤمن ، وبعضها بالناس وظاهر انه لو أخذ بظهور لفظة الناس لعمت حرمة الغيبة جميع الناس ، كما انه لو أخذ بظهور الأخ في الأخ الديني لعمت الحرمة المخالفين ايضا ، ولا ينافيه صدر الآية المباركة لما ذكرنا من ان ارادة الاسلام من الايمان في ذلك الزمان قبل عرض عهد الولاية على الناس كان شايعاً بينهم ، وإنما افترق الاسلام عن الايمان بعد عرض الولاية على الناس في عام حجة الوداع ، وليس المورد من موارد حمل المطلق على المقيد وتخصيص العام بالخاص حتى يؤخذ فيما نحن فيه بما هو الاخص وهو المؤمن بالمعنى الاخص ، لما قررنا في باب المطلق والمقيد أن ملاك حمل المطلق على المقيد هو التنافي كما اذا كان المطلوب من المطلق هو صرف الوجود وكان الاطلاق بدلياً فلابد من حمله على المقيد كما أشبعنا الكلام فيه في محله ، وأما اذا كان المطلوب منه هو مطلق الوجود وكان المطلق شمولياً فلا تنافي أصلا ، لأنه لا يلزم من ارادة جميع ما تنطبق عليه الطبيعة من المطلق محذور أصلا ، ولا يعلم من

الخارج عدم ارادة جميع الافراد حتى يلزم منه التنافي ايضا ، فاذا لم يكن تنافٍ لا ذاتا ولا عرضا فلا وجه لحمل المطلق على المقيد كما لا يخفى ، ولكن الظاهر من سياق الادلة المذكورة هو حرمة غيبته من كانت لستر عورته وكتمان عيبه ونقصه وعرضه حرمة في الشرع لذا نزل غيبته منزلة أكل لحمه ، وأما من لم يكن له حرمة أصلا فخارج عن الادلة المذكورة ، ويشير اليه التعبير بالأخ في الادلة المذكورة ، بل الظاهر من الاخبار الواردة في تحديد الغيبة كما يأتي انشاء تعالى ذكرها هو أن حقيقة الغيبة ذكر الأخ بما يكرهه ، فالتعبير عن المغتاب بالأخ في تعريف حقيقة الغيبة أقوى شاهد على دخل وصف الاخوة في تحقق حقيقة الغيبة ، وذلك لأن المراد بالأخ كما أشرنا اليه هو الأخ الديني عرفاً وشرعا ، لقوله تعالى : إنما المؤمنون اخوة وهو إنما يتحقق فيمن لم يأمر الشارع بالاجتناب والتبري عنه ، وبعدم اتخاذه ولياً ومحباً له واتخاذه عدواً له ، فمع الأمر بهذه الامور بالنسبة الى الكفارة والمشركين وأعداء الدين كيف يمكن أن يقال لهم انهم اخوة للمؤمن فان نفس معنى أخذ الشخص أخا عرفا هو اتخاذه ولياً وصديقا وعضداً له في الشدة والرخاء ، فجعل الشارع المؤمن أخا للمؤمن مرجعه الى جعله محباً وصديقا وعضداً له في دينه ودنياه ، فأمر المؤمن بالتجنب عن أعداء الدين وباتخاذهم أعداء يكون ضداً للاخوة ونفياً لها ، بل مقتضى الحصر المستفاد من قوله تعالى: (إنما المؤمنون اخوة) نفي الاخوة عن غيرهم ، وعلى هذا فلا يمكن أن يكون المراد من لفظة الناس عموم الناس ، لمنافاته تخصيص المغتاب في الادلة المذكورة في تحديد الغيبة بخصوص الاخ الديني الذي هو المؤمن خاصة ، وعلى هذا فلابد من تخصيصه بخصوص المؤمنين واخراج غيرهم ، كما انه لابد من تخصيص المسلم بالمؤمن ايضا بعد كونه مخالفا للمؤمن في عدم قبوله الولاية وضداً له ، وبعد ما أمر المؤمنون بالتبري عنهم والتقية منهم في الدين حفظاً لدمائهم وأعراضهم ومرجعه الى أمر

المؤمنين باتخاذهم أعداء لأنفسهم وأعراضهم وأموالهم ، فهل يمكن أن يكون مثل هؤلاء أخا للمؤمن (حاشا وكلا) ومن هـذا ظهر ان خروج المخالفين عن الادلة يكون خروجا موضوعياً لا حكمياً لما ذكرنا من تخصيص حقيقة الغيبة بخصوص الاخ الذي قـد عرفت معناه وعرفت ان الاخوة منحصرة بالمؤمنين بالمعنى الاخص،ويؤيد ماذكرنا استثناء الفاسق المتجاهر بالفسق من الادلة المذكورة وتخصيصها بغيره ، فان الظاهر من الادلة الدالة على جواز غيبته أن ملاك جواز غيبته وخروجـه من الادلة هو انه لا حرمة فلا غيبتـه له ويظهر من رواية ابي البختري(ان ثلاثة ليس لهم حرمة فلا غيبة لهم صاحب هوى مستتبع،والامام الجائر والفاسق المعلن بفسقه) ومن هذه الادلة الدالة على اخراج الفاسق عن تلك الادلة يظهر ان موضوع حرمة الغيبة هو من كانت له حرمـة فى الشرع ، ولا اشكال فى أن المخالف لا حرمـة له ، مضافا الى أن المخالفين هم الفسقـة المعلنون بفسقهم وهو مخالفتهم للائمة الاطهار « ع » فاي فسق أعظم من انكار الولاية ، فاذا استكشفنا من هذه الادلة تقيد موضوع الادلة الدالة على حرمة الغيبة بمن كان له حرمة ، وفرضنا ان المخالف وغير المؤمن لا حرمة له عند المؤمن ، فهذه الادلة مخصصة لعموم لفظة الناس ولفظة المسلم والمسلمة ، وبناء على هذا يكون اخراج المخالفين عن تلك الادلة اخراجا حكمياً كخروج الفاسق منهم ، إلا أن يقال بأن التخصيصات الحكمية على ما بنينا عليه من تعنون العام بعنوان نقيض الخاص لبّاً راجعـة الى التخصيص فى الموضوع ويكون مورد التخصيص خارجا خروجا موضوعياً كما لو استظهرنا من سياق الادلة دخل حرمة المغتاب في حرمة غيبته لكان خروج المخالفين خروجا موضوعياً ايضا كما لا يخفى .

ومنها ان الالفاظ المذكورة ، كلفظة النـاس ، والمسلم ، والمؤمن ، والاخ الواردة في الادلة وإن كانت منصرفة عن الصبي المميز الفطن ، لكن هذا

الانصراف بدوي لا اعتبار به . بداهـة انه ليس شمول الناس بمفهومه العرفي للصبي موقوفا على البلوغ بحيث كان الصبي المميز في آن قبل البلوغ غير مشمول لها ، وبعد آن البلوغ مشمولا لها ، ضرورة ان الصدق العرفي ليس دائراً مداره أصلا ، وكذا لفظة الرجل ؛ نعم صدق المسلم والمؤمن عليه موقوف على البلوغ لو قلنا بعدم قبول اسلام الصبي قبله ، وأما لو قلنا بقبول اسلامه قبل البلوغ كما هو الظاهر من الادلة ، وقضية اسلام أمير المؤمنين صلوات الله عليه قبل بلوغه معروفة مشهورة ، فيصدق عليـه المؤمن والمسلم ، وباسلامه وإيمانه يتحقق عقـد الاخوة بينه وبين المؤمنين ، ولهذا أطلق الاخوة على الصبيان فى قوله تعـالى : « وإن تخالطوهم فاخوانكم فى الدين » أما حقيقـة لقبول اسلامهم وايمانهم قبل البلوغ واما حكماً وتنزيلا لكونهم محكومين بحكم المسلم ، وعلى كل تقدير تشملهم الادلة فتحرم غيبتهم كما تحرم غيبـة المكلفين من المؤمنين ، نعم لا تحرم عليهم الغيبـــة لاشتراط الحرمة التكليفية بالبلوغ كما فى سائر التكاليف لأنه من الشرائط العامة ، اللهم إلا أن يقال بأن المخاطبين بحرمة الغيبة هم المؤمنون وبعد الاعتراف بصدق عنوان المؤمن عليهم لقبول ايمانهم قبل البلوغ فيشمله الخطاب وفيـه ما لا يخفى من تقييده كسائر ادلة التكاليف بالشرائط العامـة للتكاليف ولم يقم دليل بالخصوص فيما نحن فيه بعدم اشتراط حرمة الغيبة بالبلوغ فتأمل جيداً

وأما المجنون فشمول الالفاظ المذكورة له أولى من شمولها للصبي . نعم شمول لفظ الاخ له موقوف على كونه مؤمنا ومسلماً ، وحيث ان اقراره بالاسلام وقبوله له وللولاية يكون ملغى فمن هذه الجهة يشكل شمول الادلة له ، ولكن بعد كونه محكوماً بحكم الاسلام والايمان ويجب على المكلف ان يعامله معاملة المسلم والمؤمن حياً وميتا فيصدق عليـه عنوان الاخ الديني وتحرم غيبتـه ايضا و (دعوى) خروجه عن حد الغيبة لأنه عبارة عن ذكر الاخ بما يكرهـه ، والمفروض ان

المجنون ليس له كراهة لكونه فاقداً للقوة المدركه والقوة الادراكية فيكون خارجا (مدفوعة) بانه لو كان المراد بالوصول هو العيب والنقص الذي يكرهه نوع الطبائع المستقيمة ولو لم يكرهه أحد من جهة اعوجاج سليقته وخروجه عن الطريقة المستقيمة ، او لذهاب عقله فيشمل المجنون ايضا لو كان ذلك العيب الذي ذكره المغتاب (بالكسر) عيباً وعورة يكون ذكره كشفا له او هتكا لعرضه لاسيما اذا كان ظلماً وايذاء له ولو فى حال جنونه ، فانه أشد حرمة من جهة انطباق عنوان الظلم عليه، وكيف كانت حرمة غيبة المجنون مبنية على ان المراد بالكراهة التي أخذت فى تعريف الغيبة هو كراهة آحاد أشخاص المغتابين او كراهة نوع المغتابين كما يأتي الكلام فيه إنشاء الله هذا فيما اذا كان الجنون اطباقيا ،وأما اذا كان ادواريا وكان في حال افاقته بحيث لو سمع ذكره بالسوء يكرهه فلا اشكال في حرمة غيبته لاطلاق قوله يكرهه بالنسبة الى حالاته وادواره كما لا يخفى (وأما العقل) فلا اشكال في حكمه بقبح الغيبة لو انطبق عليها عنوان الظلم والايذاء والضرر على المغتاب (بالفتح) او الجناية عليه فيما اذا كان المغتاب واجداً لذلك العيب وكان المغتاب (بالكسر) في مقام التنقيص والتعييب او البهتان عليه لو لم يكن واجداً له ، فان هذه العناوين كلها من العناوين التي يحكم العقل بقبحها ، وأما لو لم يكن فى البين إلا ذكر المؤمن بما يسوؤه وفرض عدم انطباق العناوين المذكورة عليه ، فحكم العقل بقبحه مع قصوره عن ادراك كونه أكلا للحم الاخ ميتا مشكل خصوصا لو لم يكن المغتاب (بالكسر) في مقام التنقيص والتعييب ولم نقل باعتباره ايضا كما يأتي الكلام فيه فانه لا وجه لقبحه ، اللهم إلا أن يقال بالملازمة الدائمية بين الغيبة وبين انطباق احدى العناوين المذكورة عليه، والعمل لتلازمها مع أحدى تلك العناوين اومع جميعها على اختلاف العيب الذي يذكر وعلى اختلاف المغتاب (بالكسر) وعلى اختلاف المخاطب الذي يسمعه بناء على اعتباره تكون الغيبة

من أعظم المعاصي وأشدها ، ولكن هذا اعتراف بأن الغيبة بما هي هي ليست قبيحة عقلا كما هو كذلك ، فانه بعد كونه قاصراً عن ادراك حقيقة الغيبة ومفسدتها وما يترتب عليها فلا حكم له بقبحها كما لا يخفى (وأما الاجماع) فلا اشكال في قيامه على الحرمة ، ولعل حرمتها من ضروريات الدين لنص الكتاب عليها وعدم نقل مخالف لها من العامة العمياء هذا تمام الكلام في المقام الاول .

أما (المقام الثاني) ففي بيان حقيقة الغيبة وماهيتها وما يعتبر فيها الغيبة .اسم مصدر من اغتاب ، او مصدر لغاب ، ففي المصباح اغتابه اذا ذكره بما يكرهه من العيوب وهو حق ، وفي القاموس غابه أي عابه وذكره بما فيه من السوء وعن النهاية الغيبة أن يذكر الانسان في غيبته بسوء يكون فيه ، والظاهر موافقة قول اللغويين لما يظهر من الاخبار المحددة للغيبة إلا في تقييد اطلاقها بقيودات خاصة كما يظهر لك إنشاء الله تعالى ، وستتلو عليك تلك الاخبار ونتعرض لمفادها بعون الله تعالى ، وهي بين طائفتين ، ومن الطائفة الاولى قوله « ع » وقد سأله أبو ذر عن الغيبة : (انها ذكرك أخاك بما يكرهه) ومنها النبوي الذي يقول فيه (ص) (أتدرون ما الغيبة ، قالوا : الله ورسوله أعلم ، قال : ذكرك أخاك بما يكرهه) والكلام في هذه الطائفة يقع في الجهات المتعلقة بها (الاولى) انّ مرجع الضمير في قوله (ص) يكرهه هل هو ظهور العيب كنّى بلفظة ما الموصولة عنه ، او هو نفس وجوده ، او المرجع هو نفس ذكر العيب او التكلم به بكلام يكرهه ، كما يظهر من كلام الصحاح ، حيث قال : ان الغيبة أن يتكلم خلف انسان مستور بما يغمّه لو سمعه ، فان الظاهر من المرجع في سمعه هو نفس الكلام لأنه هو الذي يتعلق به السماع ، ولا يخفى ان المراد بالموصول هو العيب كما في المصباح حيث جعل معنى الغيبة ذكر الشخص بما يكرهه من العيوب فان لفظة من بيان للموصول ، وكما في القاموس فانه قال : غابه أي عابه وذكره بما

فيه من السوء ، مضافا الى ان معنى الكراهة هو تنفر الطبع ضد الطوع والرغبة وظاهر ان الطباع المستقيمة إنما تكره العيوب والصفات الذميمة ، فعلى هذا نفس الصلة تكون معينة كما يراد من الموصول ومخرجة له عن الابهام ، كما هو الشأن فى صلات الموصولات في كل الموارد ، وظاهر وجدانا أن الطبع السليم بما هو هو يكره العيوب ، كما ان العيوب والقبائح من الصفات بما هي هي مكروهة للطباع السليمة ، فكون المراد بالموصول هو العيوب لا مجال لانكاره على ما يظهر من أهل اللغة وعلى ما يتعين من صلته ، من غير فرق بين أن يكون العيب متعلقا بدينه كما اذا قيل فلان سارق كذاب ونحوهما من المعاصي ، او متعلقا بدنياه كما اذا قيل فلان عجول في أمر دنياه ونحوه ، او متعلقا ببدنه كما اذا قيل فلان طويل القامة او أعور العين او أعمشها ونحوها ، او متعلقا بصفاته وأخلاقه كما اذا قيل فلان سيء الخلق او وهام ونحوهما ، او متعلقا بكسبه كما اذا قيل فلان حائك اودلال ونحوها ، اومتعلقا بنسبه كما اذا قيل فلان أبوه فاسق اوخسيس ونحوهما ، لأن جميع هذه العيوب تكرهها الطباع المستقيمة ، اذا تحقق المراد بالموصول (فاعلم) ان مرجع الضمير في يكرهه هو الموصول وحيث ان المراد به هو نفس وجود العيب فيكون المراد بالضمير ايضا هو نفس وجود العيب وهذا هو الذي تقتضيه النسبة الاولية بين الضمير والمرجع ، فارادة ظهور العيب منه تحتاج الى التقدير وهو محتاج الى قرينة حال اومقال او سياق ، كما ان ارادة التكلم بالعيب وذكره ايضا يحتاج الى تلك القرائن ومع عدمها فلا وجه لتقديره واضماره ، ومع عدم الاضمار والتقدير بأن يكون المراد بالموصول هو العيوب وكان المراد بالضمير ظهورها لشهادة السياق عليه كما يستظهر من الشيخ قدس سره فهو استخدام ، وبالجملة ارادة ظهور العيب او التكلم به من الضمير خلاف الظاهر فهو اما تقدير واضمار واما استخدام وكل منها خلاف الظاهر كما لا يخفى (فان

قلت) بناء على ما ذكرت يلزم أن لا يكون ذكر المؤمن بالمعاصي والقبائح (الصادرة عنه اختياراً عن ميل ورغبة وإن كان كارهاً لظهورها وذكرها) غيبته لأن المفروض انه راغب الى نفس وجودها وانه يكره ظهورها ، فيكون خارجا عن موضوع الغيبة ، مع انه غيبته قطعاً ، بل عدّ في الرواية المنقولة عن الصادق عليه السلام من وجوه الغيبة المتعلقة بالافعال المتعلقة بالدين ، كما لا يخفى على من راجع تلك الرواية ، فقد ورد فيها (وأما في أفعاله المتعلقة بدينه فكقولك سارق كذلك خائن ظالم متهاون في الصلوة لا يحسن الركوع والسجود) (قلت) أما أولا فلا نسلم كون المرتكب للمعاصي ماثلا لها حقيقة ، كيف وأن المؤمن بما هو مؤمن لا يمكن أن يكون راغباً الى المعاصي حقيقة ، لأن نفس ايمانه بالله تعالى مانع عنه وموجب للكراهية ، ولكن الهوى والشهوة قد غلبا كما ورد في الادعية المأثورة (وما عصيتك إذ عصيتك ولكن غلبت عليّ شقوتي) فعلى هذا يكون المؤمن بما هو مؤمن كارهاً لنفس المعاصي ووجودها حيث هي هي ويكون ميله اليها لأمر خارجي عارضي ، وقد عرفت ان المراد بقوله (ذكرك أخاك بما يكرهه) هو الكراهة لنفس وجود العيب بما هو عيب والمعصية بما هي معصية يكرهها المؤمن بما هو مؤمن ، وظاهر ان العاصي غالباً يكون كارهاً ونادماً من ارتكابه المعصية حتى في حال صدور المعصية عنه ، ولو فرض أن الشخص لا يبالي بالمعصية ولا يكرهها أصلا ، فهو فاسق لا يكره ظهور فسقه ، إذ يتجاهر بتلك المعصية وعليه لا تحرم غيبته ، نعم لو قام اجماع قلنا بتمامية دلالة تلك الرواية وصحة سندها فلابد من الالتزام بتقدير الظهور للقرينة وأما مع عدم القرينة فالمراد هو كراهة نفس وجود العيب ، وأما (ثانياً) النقض بانكاره لنفس وجود المعصية بما هي هي من جهة كونها مخالفة لأمر الله تعالى مع عدم مبالاته وكراهته عن ظهوره عند الناس ، فيلزم أن لا يكون ذكره

بتلك المعصية غيبة ، إلا ان يلتزم بعدم كونه غيبة وهو بعيد ، وعلى هـذا فما ذكرنا من التوجيه المذكور وان المؤمن بما هو مؤمن كاره للمعصية ، ولا تنافيه الرواية المذكورة أصلا هو المتعين ، فتحصل ان المراد بالموصول هو نفس العيوب وان المراد بالمرجع ايضا هو نفس وجودها لا ظهورها ، فما يظهر من الشيخ (ره) فى هذا المقام لابد من التأمل فيه ، ويمكن ان يكون نظر الشيخ من ارادة الظهور من المرجع الى الاخبار الدالة على اعتبار الستر فى الغيبة كما يأتي انشاء الله تعالى فان العيب المستور هو الذي يكره الانسان ظهوره غالباً لا نفس وجوده ولو كان ظاهراً فتدبر ، كما انه لا يمكن استفادة الكراهة اليـه ، فان المكروه للطبع السليم غالباً هو ظهور العيب المستور ، وأما العيب بنفسه فلا يكرهـه الانسان غالباً كما لا يخفى .

(الثانية) ان الظاهر من العيب الذي أريد من الموصول هو ما يكون نقصاً فى حق المغتاب ، فلو فرض عـدم كون ما ذكره المغتاب (بالكسر) نقصاً في نفسه او لم يكن نقصاً فى حق المغتاب (بالفتح) وان كان بنفسه نقصاً فلا يكون ذكره غيبة وان كان المغتاب (بالفتح) كارهاً له او كارهاً لظهوره ، كنفي الاجتهاد او الشجاعة او المناعـة من شخص ، فان نفي هـذه الامور ليس عيباً ونقصاً فى نفسه لو خلي وطبعه لاختلاف الناس فيها ، نعم لو كان الشخص الذي ينفي عنه شخصاً ينبغي له عرفا او شرعا أن يكون واجداً لتلك الصفات من جهة العناوين الطارئة عليه عرضا ، بحيث كان نفيها عنه عيباً ونقصاً له عرفا او شرعا فنفيها عنه حينئذ غيبة ، وبالجملة ليس المراد بالعيب هو الخروج عن الخلقة الاصلية بل المراد به هو العيب العرفي او الشرعي ، والعيب العرفى يختلف باختلاف الاشخاص ، فمثل من تصدى لتحصيل العلم فى سنين عديدة يكون نفي العلم عنه عيباً عرفا بخلاف غيره ، فيكون ذكره بنفسه غيبة إلا أن يكون فى مقام طرو مصلحة فى نفيه

كارشادالناس وصدهم عن الضلالة ونحوه فانه يجوز كما سيأتي إنشاء الله تعالى، ومن هنا ظهر انه لو لم يكن ذكر السيء بنفسه نقصاً لا عرفا ولا شرعا ولكن المغتاب يكره ظهوره ، كما اذا ذكر فى مقام مدحه : انه مجتهد او تقي او انه يصلي صلوة الليل وهو يكره ظهوره لم يكن ذلك غيبة ، أما بناء على ما ذكرنا فى الجهة الاولى من ان المرجع هو نفس وجود العيب فظاهر ، لأن نفس الامور المذكورة ليست بعيب ، وأما على ما يظهر من الشيخ قدس سره من كون المرجع هو ظهوره فكذلك لأن هذا ليس ظهوراً للعيب ، مضافا الى ما ذكرنا من ان المراد بالكراهة هو كراهة نوع الطباع المستقيمة لا كراهة الطبع المعوّج الشاذ الخارج عن النوع كما لا يخفى .

(الثالثة) ان الظاهر من الاخبار المذكورة هو كون ذكر الشخص المؤمن بالعيب الذي يكره غيبة ، سواء كان المغتاب (بالكسر) في مقام التنقيص والتعييب أم لم يكن لاطلاق الخبرين بالنسبة اليه ، اللهم إلا أن يقال بأن الاطلاق وارد مورد الغالب ، وحيث ان الغالب هو كون المغتابين في مقام التنقيص وعليه يكون وجوده بمنزلة التقييد ، ولكن ما بنى عليه استاذنا الاعظم (ره) من أن غلبة الوجود وشيوع بعض أفراد المطلق موجب لانصراف المطلق اليها حسن متين، وأما بناء على ذلك المبنى وان غلبة الوجود لا يوجب إلا الانصراف البدوي لانس الذهن به ، ولا يعتني به فى تقييد الاطلاق فلا يقيدّ هذه الغلبة أصلا ، وعلى هذا لا وجه لاعتبار كون المغتاب (بالكسر) فى مقام التنقيص فى الغيبة بعد اطلاق الادلة ، نعم يمكن دعوى سياق أخبار الغيبة مما ذكرنا ومما يأتي فى كون المغتاب في مقام تنقيص الاخ المؤمن كونه تنزل الغيبة منزلة آكل لحم الاخ ميتا ، فلو لم يكن فى مقام التنقيص فلا وجه لهذا التنظير ، فهل ترى نفسك ان من ذكر المؤمن بسوء وبصفة ذميمة فيه كسوء خلقه او عدم ذكاؤه وكياسته

في الامور الباعثة الى الفقر والمسكنة استرحاماً له وعطفا عليه ، يكون هذا الذاكر آكلا للحمه لأنه اغتابه ، الظاهر ان الوجدان لا يساعد عليه ، فنفس مناسبة الحكم والموضوع وظهور سياق الادلة يقتضي اعتباره فيه ولا بأس به كما لا يخفى

(الرابعة) يعتبر في العيب الذي ذكرنا انه المراد من الموصول كونه مستوراً عن الناس ، مضافا الى اقتضاء السياق والى ان العيب الذي لم يكن مستوراً عن الناس لا معنى لكراهة ظهوره لو كان المراد بالمرجع هو ظهوره كما استظره الشيخ قدس سره ، كما ان غالب الطباع لم تكره ظهور ما هو ظاهر للناس فان العيب اذا ظهر للناس خرج عن المكروهية ، بناء على ما اخترنا من كون المراد هو نفس وجود العيب ، وذلك للاخبار الواردة في هذا الباب ، وهي الطائفة الثانية الواردة في مقام تحديد الغيبة ، التي منها قوله عليه أفضل الصلوة والسلام فيما رواه العياشي بسنده عن ابن سنان : (الغيبة ان تقول في أخيك ما فيه مما قد ستره الله عليه) و(منها) رواية داود بن سرحان المروية في الكافي ، قال سألت أبا عبد الله « ع » عن الغيبة ، فقال « ع » : (هو أن تقول لأخيك في دينه ما لم يفعل ، وتبث عليه أمراً قد ستره الله عليه لم يقم عليه فيه حد) ولا يخفى ان الظاهر من هذه الرواية ان للغيبة فردين (الاول) القول بما يتعلق بدين الاخ مع عدم صدوره منه (الثاني) اذاعة أمر وافشاء سر ستره الله عليه مع عدم قيام الحد عليه لكونه مستوراً ، والظاهر ان الواو هنا بمعنى أو ، او هو عطف على قوله تقول ، وبناء على ذلك تكون الغيبة عبارة عن أحد الأمرين إما القول في الاخ بما يتعلق بدينه مع عدم صدوره منه وهذا هو البهتان الذي تشير اليه الرواية الآتية ، وإما اذاعة أمر قد ستره الله على ذلك الشخص وظاهر الفقرة الثانية كون ذلك الامر فيه ، وكان صدوره منه على وجه كان يقام عليه الحد لأستر الله عليه ، ومن هذه الرواية يظهر ان ذلك الأمر لابد

وأن يكون متعلقا بدينه ، سواء فعله كما يظهر من الفقرة الثانيـة ، او لم يفعله كما هو صريح الفقرة الاولى وعلى كل حال دلالتهـا على اعتبار الستر فيما اذا كان ذلك الأمر فيه مما لا يخفى ، كما وان الظاهر من الرواية كفاية مجرد القول فيما اذا لم يكن فيه ، كما ان التعبير بالبث في الامر الذي فيه ظاهر فى اعتبار الاذاعة والافشاء ، لا مجرد القول به ، كما ان ظاهرهـا اعتبار الستر فيه ، و (منها) رواية أبان (عن رجل لا يعرفه إلا يحيي الازرق ، بمعنى أن أبان كان يعلم ويطمئن بأنه هو يحيي الازرق ، قال قال لي ابو الحسن « ع » من ذكر رجلا من خلفه بما هو فيه مما عرفه الناس لم يغتبه ، ومن ذكره من خلفه بما هو فيه مما لم يعرفه الناس فقد اغتابه ، ومن ذكره بما ليس فيه فقد بهته) وهذه الرواية كما ترى ظاهرة فى ان الغيبة عبـارة عن ذكر ما فى المغتـاب (بالفتح) وكان مستوراً على الناس ، فدلالتها على اعتبار الستر فيما كان فيه ظاهر ، كما ان الفقرة الاولى ظاهرة فى نفي الغيبة عن ذكر ما يعرفه الناس ، فدلالتها على اعتبار الستر فيـه فى الغيبة نفياً واثباتا ظاهرة ، ويوافق الخبرين الاولين فى اعتبار الستر في الغيبة غاية الأمر ان الخبر الاول مطلق بالنسبة الى كون المذكور في المغتاب وعدمه فلا محالة يقيد بالعيب الذي كان فيه لصراحة الخبرين الأخيرين به ، وصريح الرواية الاخيرة بأن العيب الذي لم يكن فيه هو بهتان ، وان اطلق عليه عنوان الغيبة فى خبر داود ، ثم ان الظاهر من خبر داود اعتبار الاذاعـة والافشاء فى العيب المستورة ضرورة ان اظهـار الأمر المستور بنفسه اذاعـة وافشاء للامر المستور ، وان كان له مراتب تختلف باختلاف الموارد ، وبالجملة وان كان ظاهر البث الوارد هو الاشاعـة بين الناس وارادة مجرد الذكر عند مخاطب واحـد خلاف الظاهر منه ، ولكن أظهرية الاخبار المشتملة على الذكر منه ظاهرة فيحمل الظاهر على الاظهر ، و(ومنها) حسنة عبد الرحمن بن سيابة بابن هاشم قال قال

سمعت أبا عبد الله « ع » يقول : الغيبة أن تقول فى أخيك ما ستره الله عليه وأما الأمر الظاهر مثل الحدة والعجلة فلا ، والبهتان أن تقول فيه ما ليس فيه) وظاهر هذا الخبر كما ترى هو اعتبار الستر فيه اثباتا كما هو مقتضى الفقرة الاولى ونفيا كما هو مقتضى الفقرة الثانية وهي قوله وأما الأمر الظاهر ، فان المتحصل من الفقرة الثانية نفي الغيبة عن ذكر العيوب الظاهرة كالحدة والعجلة ، وجعل البهتان في مقابل الغيبة ولا ينافيه اطلاق الغيبة عليه فى الخبر السابق ، وفى رواية علقمة عن الصادق « ع » (من اغتاب مؤمنا بما ليس فيه ، فقد انقطعت العصمة بينهما ، وكان المغتاب خالداً فى النار وبئس المصير) فانه يظهر منه أن النسبة بينهما عموم من وجه ، فان ذكر العيب الذي لم يكن فى المغتاب خلفه غيبة من جهة وهو ذكره بما يسوؤه ، وبهتان من جهة وهو نسبته ما لم يكن فيه اليه ، ويكون المغتاب (بالكسر) فى مورد اجتماع العنوانين ذا عقابين لتعدد سببه ، فالمتحصل من هذه الاخبار هو ان الغيبة عبارة عن ذكر العيب المستور مطلقا ، سواء كان الاخ المغتاب (بالفتح) يكرهه أم لا ، كما ان مقتضى الاخبار السابقة ان الغيبة عبارة عن ذكر الاخ بما يكرهه كان ذلك العيب مستوراً أم لم يكن ، وحيث ان كلا من الطائفتين في مقام تعريف حقيقة الغيبة المحرمة ، والمفروض انها حقيقة واحدة فلابد من تقييد اطلاق كل من الطائفتين بالمقيد الوارد فى الطائفة الاخرى ونتيجة تقييد كل من الاطلاقين هو ان الغيبة المحرمة عبارة عن ذكر الاخ المؤمن بالعيب المستور بين الناس الذي يكرهه ، ويمكن أن يكون التقييد بالستر مستفاداً من نفس اسناد الكراهة اليه فانه هو الذي يكرهه الانسان غالباً فتكون الاخبار السابقة بنفسها متضمنة لتقييد العيب المستور به ، وهذا هو المنشأ لاستفادة الشيخ قدس سره في جعل المرجع هو ظهور العيب لا نفسه كما أشرنا اليه ، وبناء على هذه فهذه الطائفة من الاخبار الدالة على اعتبار الستر تكون

بيانا صريحاً لما تتضمنه الطائفة الاولى ، ويمكن ان يجمع بين الطائفتين بحمل ورود اطلاق الطائفة الاولى على مورد الغالب ، نظراً الى ان الغالب هو الكراهة من العيب المستور و بناء عليه يكون التقييد بالستر من باب التقييد بالافراد الغالبة كما لا يخفى ، وكيف كان لابد في تحقيق حقيقة الغيبة المحرمة من كون العيب الذي يذكره المغتاب (بالكسر) مستوراً مكروهاً لطبع المغتاب (بالفتح) إما نفس وجوده كما استظهرناه ، وإما ظهوره كما استظهره الشيخ أعلى الله مقامه ثم ان المراد بمستورية العيب هو كونه مستوراً عن الناس لا عن المخاطب كما هو الظاهر من قوله مما لم يعرفه الناس في مقابل ما عرفه الناس ، فحينئذ لو كان العيب مما لم يعرفه الناس وإنما عرفه المخاطب فذكره غيبة بمقتضى الرواية ، وكذا العيب الذي يكون معروفا بين الناس ولكن المخاطب لم يعرفه فان ذكره له ليس بغيبة ذكره له، فالمدار في تحقق الغيبة هو كون ما يذكره مستوراً عن الناس سواء عرفه المخاطب أم لم يعرفه ، ولذا يكون المتجاهر بالفسق خارجا موضوعا عن الغيبة كما لا يخفى .

(الخامسة) انه هل الغيبة تتحقق بالاشارة او الكتابة او الفعل المشعر على العيب المستور في الاخ ، أم يختص تحققها بخصوص القول كما في بعض الاخبار أم الذكر كما في بعض آخرمنها وجهان ، الظاهر تحققها بالاشارة والفعل الموجبين لتذكر المخاطب العيب المستور ، أما الكتابة فظاهر فان الكتابة قول وذكر فتشملها الاخبار كشمولها الالفاظ والاقوال الصريحة ، لأن الكنايات من مقولة الالفاظ ، وكذا الاشارة المفهمة للمقصود ، فانها وإن لم تكن قولاً ولكنها ذكر حقيقة وقول تنزيلا لأن العرف ينزل الاشارة الصادرة عن الاخرس في مقام تفهيم مقاصده منزلة قوله ، ويرتب عليها ما يرتب على القول ، وأما كونها ذكراً فان المراد بالذكر هو الذي يوجب تذكير المخاطب وانتقاله الى المقصود والمراد

وظاهر كونها ذكراً عرفا وموجبة لتذكر المخاطب ، وأما الفعل المفهم للمخاطب ذلك العيب المستور الذي قصده الفاعل فهو ذكر حقيقة وعرفا ، والرواية الواردة عن الرسول (ص) في قصة عائشة مشهورة ، حيث أنه جعل الفعل الصادر عنها فى شأن المرأة الواردة عليها غيبة لها ، وكذا الكناية التي هي أحد اللسانين ذكر وقول ، والحاصل انه كلما كان موجباً لتذكير المخاطب وانتقاله الى العيب المستور فى الاخ المؤمن تصريحاً او تلويحاً او كناية او تعريضا ، كلها مشمولة للاخبار وغيبة حقيقة بلا حاجة الى دليل او مؤنة كما لا يخفى .

ثم لا يخفى انه لا اشكال فى تحقق الغيبة بذكر اللازم وارادة الملزوم او بالعكس ، او ذكر الملازم وارادة ملازمه فيما اذا المتكلم قاصداً للملزوم اواللازم او الملازم التي هي عيوب المغتاب (بالفتح) ، وكان المخاطب بها يفهمها وينتقل منها الى العيوب المقصودة للمتكلم ، وإنما الاشكال والكلام فيما اذا قصدها المتكلم ولم ينتقل اليها المخاطب ، او انتقل اليها ولم يقصدها المتكلم ، ففي المقام صورتان الاولى انه هل تتحقق الغيبة بمجرد الذكر ولو لم ينتقل منها المخاطب الى العيوب المقصودة من الكناية ، او لا تتحقق إلا بانتقال المخاطب من ذكر اللازم او الملزوم او الملازم الى الملزوم واللازم والملازم ، الظاهر عدم تحققها لأنه ليس المراد بالذكر مجرد التكلم بل المراد منه هو تذكرة المخاطب وتنبيهه عليه بناء على ما يأتي من اعتبار المخاطب فى تحقق الغيبة ، وعليه لو لم ينتقل المخاطب ولم يفهم من كلام المتكلم ذلك العيب المستور ، فحال المتكلم حينئذ كما اذا لم يذكر شيئا ، او كما اذا حدث بها نفسه ، فلو قلنا انه ليس بغيبة محرمة نقول فى المقام انه ليس غيبة محرمة ، مضافا الى انه لو اعتبرنا فى الغيبة كون الذكر كشف عورة واظهار عيب مستور للمغتاب (بالفتح) ، فمع عدم انتقال المخاطب الى ذلك العيب فلا يتحقق في البين ظهور عيب وكشف عورة كما لا يخفى ، وأما

الصورة الثانية وهي ما اذا لم يقصد المتكلم بذكر اللازم ملزومه وهو العيب الذي يكون فى المغتاب (بالفتح) ، ولكن المخاطب ينتقل اليه فان اعتبرنا فى الغيبة المحرمة كون المتكلم فى مقام التنقيص واظهار عيب المغتاب ونقصه ، فلا اشكال فى عدم كونه غيبة ، لأن المتكلم ليس فى هذا المقام كما هو المفروض ، وأما لو لم نقل باعتباره فيشكل اخراج هذه الصورة عن كونها غيبة ، لصدق تعريفها وهو ذكر الاخ بما يسوؤه ويكرهه عليه ، ولكن الانصاف خروجها ايضا عن الغيبة لأن المنصرف من الذكر هو كون المتكلم قاصداً لتذكير المخاطب بالعيب لا مجرد التذكير ، فلو فرض شخص انتقل الى شيء وآخر الى ذلك العيب ، كما اذا فرض ان فى التكلم صفة او انه فعل شيئا او صدر عنه أمر انتقل الناظر اليه بواسطة المقدمات الحاضرة في ذهنه الى عيب في ولده او فى أصحابه ، مع ان المتكلم كان غافلا عنه بالمرة ولم يقصد انتقاله لفعله أصلا ، فلا اشكال فى انه ليس هذا ذكراً من الفاعل لذلك العيب ولا يصدق عليه عرفا انه ذكره فكذا لو تكلم بكلام له لازم لم يقصده المتكلم أصلا ، ولكن المخاطب انتقل اليه لذكاوته فلم يكن هذا ذكراً منه لذلك اللازم ، نعم لو قلنا بأن مجرد التكلم ومجرد ذكر شيء يكرهه المغتاب غيبة ، يكون المقام ايضا غيبة ؛ مع انه على تقدير ذلك تمنع حرمته لأن الغيبة ليست عنوانا أولياً لهذا القول حتى يكون قصد نفس الفعل بعنوانه الاولي قصداً لها حتى يصح تعلق النهي به ، بل هو عنوان ثانوي يكون لازما اوملزوماً له لا يمكن أن تتعلق به ارادة القائل إلا بقصده وعنوانه، وأما اذا لم يقصده ولم يخطر بباله فلا يمكن أن تتعلق به الارادة ، ومعه لا يمكن تحريمه على المتكلم ونهيه عنه كما في صورة الغفلة ، ولذا نقول بعدم حرمة الافعال الصادرة عن شخص الموجبة لانتقال المشاهد لها الى عيوب فى أحبته وأصحابه لم يقصدها الفاعل كما لا يخفى ، ومما ذكرنا ظهر ان من ذكر القاباً مشعرة بذم الاخ المؤمن

فى غيبته فلو كان قاصداً ذمه ومريداً له بذكر تلك الالقاب فهوغيبة محرمة واما اذا لم يكن قاصداً ذمه فيشكل كونه غيبة محرمة نعم لو كان ذكر تلك الالقاب المشعرة بالذم على وجه لوذكر بحضور ذلك الشخص لكان ايذاء له فهو حرام لكونه ايذاء له لو سمعه ، لا من جهة كونه غيبة للمؤمن ، فلو فرضنا انه كان في مقام الغيبة والحكاية عنه لكان ذكر تلك الالقاب حراماً من جهتين كما لا يخفى .

(السادسة) انه هل يعتبر فى الغيبة وجود المخاطب بها أم لا يعتبر ذلك الظاهر اعتباره فيها لانصراف الأدلة اليه ، ضرورة ان مجرد حديث النفس بذكر عيب الاخ المؤمن ليس ذكراً واظهاراً للعيب الذي ستره الله عليه ، بل ذكره على وجه يكون اظهاراً للامر المستور وكشفا للعيب الخفي ، ولا يتحقق ذلك إلا اذا كان فى البين من يخاطبه ، وأما اذا لم يكن مخاطب ، فان مجرد ذكر العيب لا يكون اذاعة واظهاراً له ، لانصراف الاخبار عنه ، مضافا الى ان المفهوم من سياق الاخبار المذكورة هو كون ذكر ذلك العيب كشفا لعورة الاخ واذاعة لها على وجه يوجب انتقاص المغتاب (بالفتح) ، فاذا لم يكن فى البين مخاطب فلا يكون مجرد الذكر هتكا له ولا كشفا لعورته ولا يترتب على ذكره نقص أبداً ، كان المغتاب (بالكسر) فى مقام تنقيصه أم لم يكن ، وانكار هذا الانصراف او ظهور السياق فيه مجازفة صرفه ، وهذا مما لا اشكال فيه وإنما الاشكال فيما اذا كان المتكلم بذكر عيب أخيه المؤمن فى مقام حديث النفس لداع من الدواعي النفسية ، وكان غافلا عن استماع الغير غير قاصدلافهامه أصلا ولكن الغير كان يسمع مايقوله كما اذا كان قاصداً له ، فهل هوغيبة أولا ، وجهان فنظراً الى ان المتكلم لم يقصد افهامه فهو كما اذا انتقل من ذكر اللازم الى الملزوم فيما اذا لم يقصده المتكلم كما مر الكلام فيه آنفا فليس بغيبة محرمة ، ونظراً الى انه قصد ذلك العيب من ذكر الكلام الذي يحدث به نفسه غاية الأمر لم يكن ملتفتا

الى المخاطب ، وغفلته عنه بعد ارادة ذلك العيب المستور من كلامه لا يخرج الكلام عن كونه ذكراً للاخ المؤمن بما يكرهه وعن كونه ذاكراً لذلك العيب بكلامه ، فظهر الفرق بين ما نحن فيه وبين ذكر اللازم وعدم ارادة الملزوم وإنما انتقل اليه السامع ، وذلك لأن في المقام قصداً وارادة لذكر الأخ بما يسوؤه في كلامه الذي يحدث به نفسه ، بخلاف الصورة الاولى ، الظاهر هو الوجه الثاني وهو تحقق الغيبة فانه ذكر للاخ بما يسوؤه ، ولا دليل على اعتبار كونه قاصداً لافهام السامع ، وبعبارة أخرى لم يكن المتكلم مذكراً له ولكنه كان ذاكراً له بكلامه ، فيصدق عليه ذكر الاخ بما يكرهه من العيب المستور فافهم ، ومع الشك في اعتبار قصد افهام السامع في الغيبة فاطلاق الاخبار المذكورة التي هي في مقام التحديد يدفعه ، و (دعوى) عدم الاطلاق فيها ، لأنها ليست في مقام بيان هذه الناحية (مدفوعة) بأنها في مقام تحديد الغيبة ، ومعه لا معنى لانكار الاطلاق ، نعم لو اعتبرنا كون المتكلم في مقام التنقيص وفي مقام كشف عورته كما قلنا باعتباره في الغيبة ، لأمكن دعوى انه مع عدم الالتفات الى السامع لا معنى لكونه في مقام التنقيص من هذه الجهة ، ولأمكن القول بأنه ليس غيبة محرمة وكيف كان لا تخلو هذه الصورة عن الاشكال .

(السابعة) هل يعتبر علم المخاطب بالمغتاب (بالفتح) لشخصه وعينه علماً تفصيلياً او يكفي العلم به بوجه ، وبعبارة أخرى هل يعتبر في تحقق الغيبة معروفية المغتاب عند المخاطب بعينه او يكفي مجرد المعروفية عنده بوجه : ولا يخفى انه ليس لنا دليل على علم المخاطب بالمغتاب إلا الحدود التي عرفتها فالضابط هو صدقها ، ولا اشكال في انه لو كان المغتاب (بالفتح) مجهولا عند المخاطب ، كما اذا قال المغتاب (بالكسر) رأيت رجلا بخيلا ، لا يصدق عليه تعريف الغيبة لعدم انتقال المخاطب الى الشخص المذكور ، ليكون هذا الكلام تنقيصاً له وكشفا

لعورته وهتكا لعيبه المستور ولا ذكراً له بما يكرهه ، كما انه لا اشكال في اصدقه فيما اذا كان المغتاب (بالفتح) معروفا تفصيلا عند السامع ، فلابد من كون ذكر المغتاب (بالفتح) بعيب مستور على وجه يكون ذلك الذكر تنقيصاً له واظهاراً لعيبه المستور عن علم المخاطب ، وإلا لم يكن ذكره تنقيصاً له عنده فالضابط هو انتقال المخاطب اليه وتطبيق العنوان المذكور عليه بوجه ، سواء كان في أطراف محصورة او في أطراف غير محصورة ، وبالجملة مرجع الكلام في المقام انه هل يكفي في تحقق الغيبة مجرد انتقال السامع اليه بوجه ، سواء كان تفصيلياً أم لا او لابد في تحققها من الانتقال التفصيلي المتوقف على المعرفة التفصيلية ، وظاهر انه لو بنينا على الجمود بظاهر التعاريف المذكورة ، من ذكر الاخ بالعيب المستور الذي يكرهه المغتاب (بالفتح) لو سمعه ، واكتفينا في المخاطب بمجرد وجوده فلا اشكال في صدقها ، سواء كان المغتاب في الاطراف الغير المحصورة او في الاطراف المحصورة ، وأما لو اعتبرنا في تحقق الغيبة كون المتكلم في مقام تنقيص المخاطب واظهار عيبه وكشف عورته فلا اشكال في انه لو كان المغتاب (بالفتح) في أطراف لا ينتقل اليها المخاطب بوجه من الوجوه بل لا يمكن انتقاله اليه عادة لا حين الذكر ولا بعده فلا يكون ذلك غيبة ، ولا معنى لكراهة المغتاب ظهور عيبه ايضا بعد فرض تردده في أطراف تكون كراهة كل منها لذكر ذلك العيب على خلاف العادة العقلائية ، ولعلّ هذا هو الضابط في الشبهة الغير المحصورة فيما نحن فيه لا ما قرّر في مقامه ، بل ضابط المحصورة في المقام هو بلوغ القلة حداً لم يكن تأثر المغتاب وكراهته لو سمعه على خلاف العادة العقلائية ، وبعبارة اخرى لو بلغت قلة الاطراف حداً ينتقل السامع فيها الى المغتاب بوجه ولو كان مردداً وكان تأثر كل منها من القول المذكور بعد السماع عادياً عقلائياً ، لكون ذلك العيب المستور نقصاً لهم واساءة اليهم فهذه هي الشبهة المحصورة ، وإلا فالشبهة غير محصورة

فعلى هذا لااشكال فى عدم تحقق الغيبة لو فرض كون المغتاب فى أطراف غير محصورة لأن انتقال المخاطب اليه بعيد عادة ، وكما ان تأثر المغتاب وكراهته له بعد كون تطبيق العنوان الذي ذكره المغتاب بالكسر على نفسه مخالف للطبع العقلائي بوجه يعد صاحبه وسواسياً لكثرة الاطراف ، فاذا فرض كون انتقال السامع الى المغتاب (بالفتح) المردد بين أطراف غير محصورة انتقالا خارجا عن المتعارف وكذا كراهة كل منهما ، لاحتمال انطباق العيب المذكور عليها على خلاف المتعارف ، يكون خارجا عن الغيبة بلا اشكال ، وأما اذا لم يكن كذلك بل كانت قلة الاطراف بوجه كان انتقال السامع الى المغتاب فى محله لعلمه به اجمالا في الاطراف ، كما ان تأثر المغتاب ايضا وكراهته للعيب المستور في محله يكون ذلك غيبة ، كما اذا قيل أحد هذين الشخصين ، او أحد أبناء زيد ، او احدى زوجاته من السراق يكون مشمولا لأخبار الغيبة ، بعدفرض كون معرفةالسامع للمغتاب معرفة اجمالية خارجا عن المتعارف كتأثره عنه ، لعدم الدليل على اعتبار المعرفة التفصيلية في السامع ، بل الضابط كما عرفت هو صدق تعريف الغيبة فاذا فرضنا صدقه على نحو صدقه فيما اذا كان المغتاب معلوماً بالتفصيل فى كون القول المذكور هتكا لستر أحدهم بوجه وذكراً له بسوء يكرهه ، بعد كون كراهته له في محله ، ولو كان صاحبه ايضا يكرهه اذا كان فيه العيب المذكور او لم يكن لكنه كان بالنسبة اليه بهتانا ، وقد عرفت اطلاق عنوان الغيبة على البهتان ايضا ، نعم لا بد في تحقق الغيبة الحرمة بالنسبة الى المغتاب المردد بين اطراف محصورة أن لا يكون في الاطراف من تجوز غيبته ، وأما مع وجوده فيها فيشكل تحقق الغيبة المحرمة ، كما اذا كان بينها من يتجاهر بالعيب المذكور ، فحينئذ لا تتحقق الحرمة ما دام يحتمل انطباقها عليه ، خصوصاً اذا أضيفت اليه اصالة الصحة الجارية في أعمال المسلم وأفعاله إلا أن يقطع بعدم ارادته لذلك الشخص الذي

تجوز غيبته ، فتحصل مما ذكرنا ان كثرة الاطراف على حد غير محصور اوقلتها على حد محصور لا تفيد في مقامنا شيئا ، وعرفت أن المناط في تحقق الغيبة المحرمة هو كون انتقال السامع الى المغتاب (بالفتح) عقلائياً ، كما انه لابد وأن تكون كراهة المغتاب ايضا بعد سماعها عقلائياً ، فلو فرضنا كون الشبهة محصورة ، ولكن الانتقال الى المغتاب كان بالعلم الاجمالي بوجوده في الاطراف مما لا ينبغي عند العقلاء الانتقال اليه ، وكذا كراهة المغتاب منها ايضا ، لكن لم يكن فيه من تجوز غيبته ، او كان ولم يكن مراداً ، فهذا ليس بغيبة ، فليس المدار في تأثير العلم الاجمالي في تحقق الغيبة على كون الاطراف محصورة ، ثم لايخفى انه يختلف صدق الغيبة فيما اذا كان المغتاب مردداً بين أطراف محصورة باختلاف المقامات ، بل يختلف باختلاف المغتاب (بالكسر) مثلا لو كانت له عظمة ومنزلة يكون ذكره أشد تأثيراً في المغتاب ، وكذا يختلف باختلاف نفس العيب فربما في ذكر عيب شخص له منزلة عند الناس يكون تأثيره في كشف عورة المغتاب أشد وأقوى من غيره ، فتأثر جميع الاطراف منه الذي يحتمل أشد وأقوى كما لا يخفى ، هذا تمام الكلام فيما اذا كان المغتاب شخصاً مردداً بين أطراف محصورة أم غير محصورة ، وأما اذا كان المغتاب نوعا او صنفا من الاصناف . كما اذا قيل العرب او العجم بخلاء . او ان أهل البلدة الفلانية سراق . او ان التجار فساق . فلا يخلو إما ان يراد من العجم او التجار كل واحد واحد منهم على نحو العموم الاستغراقي . فلا اشكال في تحقق الغيبة بالنسبة الى غير المتجاهر بتلك المعصية . اما من كان فيه ذلك العيب فظاهر وان لم يعرف أشخاصهم المخاطب . واما من لم يكن فيه ذلك فهو بهتان محض بناء على عدم كون البهتان غيبة . واما ان يراد منه أكثرهم وأغلبهم . او ان يراد منه بعضهم المردد . وعليه يأتي فيه الكلام السابق الذي ذكرناه في الشبهة الغير

المحصورة من غير فرق بين الصورتين . غاية الأمر ان الصورة الاولى تكون من قبيل شبهة الكثير في الكثير ، وفي الصورة الثانية من قبيل شبهة القليل في الكثير ، وعلى كل تقدير لم يكن المغتاب شخصاً معينا معروفا عند المخاطب ولا عند النوع فلم يكن غيبة ، هذا كله اذا لم يرد المغتاب (بالكسر) المتجاهر من ذلك النوع او الصنف ، وأما اذا أراد منه المتجاهر منهم فلا اشكال في عدم حرمته أصلا ، وأما مع الشك في الحرمة للشك في كفاية هذا المقدار من العلم في تحقق الغيبة فاصالة البراءة جارية ، وكذلك مقتضى الاصل هو البراءة في كلما شككنا باعتباره في ماهية الغيبة ، نعم لو كانت الشبهة مصداقية فمقتضى الاصل هو الحرمة ويجب الاحتياط ، كما قرر في محله .

(الثامنة) في كفارة الغيبة الماحية لها ، ولا بد أولا من معرفة كونها من حقوق الناس او من حقوق الله ، وحيث قد قررنا في محله ان الحق المقابل للحكم والملك مرتبة ضعيفة من الملك ، كما في حق التحجير وحق الاختصاص فان الاول لو اشتد يصير ملكا ، كما ان الملك لو ضعف ولو لخروج طرفه من المالية يصير حقا كما في الثانية ، فيكون اعتباراً خاصاً من الاعتبارات العقلائية واضافة مخصوصة من الاضافات التي يعتبرها العرف والعقلاء بين الملاّك وأموالهم ومايكون تحت سلطانهم ، ولهذا خصصنا الضابط فيه بأن يكون قابلا للسقوط بالاسقاط ، فهو من مقولة الاضافة الاعتبارية او الجدة الاعتبارية ولا ينافي تعلقه بما لا يتعلق به الملك كالحر كما في حق الجناية وحق القصاص وحق القسم بين الزوجات بعد ما كان مناط عدم تعلق الملك بمثل هذه الامور افوائية الاضافة الملكية وعدم قابليتها لتعلقها بها كما قرر في محله ، وهذا الحق اعتبار من الاعتبارات العقلائية كالملك ، وقد يطلق الحق ويراد منه ما ينتزع من الاحكام التكليفية المجعولة برعاية حفظ الاخوة الدينية او الامور النظامية كحق الجار على

الجار وحق المؤمن على المؤمن وحقوق السلطان على الرعيـة وحقوق الرعية على السلطان وحق المعلم على المتعلم وبالعكس ، فان هـذه الحقوق كلها تكاليف استحقاقية ملاكها حفظ الاخوة وحفظ النظام ، وقد ينتزع عن نفس العلاقة الذاتية ، كالحقوق المنتزعة عن علاقة الربوبية والمربوبية او العلاقة المنتزعـة من الابوة والنبوة الى غير ذلك مما لا يسع المقام التعرض لتفاصيلها .

هذا تمام الكلام في مقام الثبوت ، وأما الكلام فيها في مقام الاثبات ، فان ثبت حقية شيء بالدليل او الرجوع الى العقل والعقلاء او بالاجماع فهو ، وإلافمع الشك يكون مقتضى الاصل عدم سقوطه بالاسقاط ، فيكون مقتضى الاصل في كلما شك في كونه حقا اوحكما كونه حكما من الاحكام الشرعية المجعولة، وأما الغيبة فقد اطلق عليها عنوان الحق في الخبر المحكي عن الشيخ الكراجكي بسنده المتصل الى علي بن الحسين « ع » عن علي « ع » قال : قال رسول الله (ص) (للمسلم على أخيه ثلاثون حقا لابراءة له منها إلا بأدائها اوالعفو عنها ، وعد من تلك الحقوق رد الغيبة) وما تقدم من أن الغيبة لا تغفر حتى يغفر صاحبها ، وفي نبوي آخر (من اغتاب مسلماً او مسلمة لم يقبل الله صلاته ولا صيامه أربعين يوما وليلة إلا أن يغفر له صاحبه) روي السكوني عن ابي عبد الله « ع » عن النبي (ص) (ان كفارة الاغتياب أن تستغفر لمن اغتبته كلما ذكرته) فان ظاهر هذه الاخبار تتنافى بعضها مع بعض ، فظاهر النبوى والخبر المحكي عن الكرجكي كون كفارة الغيبة منحصرة بعفو المغتاب (بالفتح) وغفرانه للمغتاب (بالكسر) ، وظاهر رواية السكوني حصر كفارة الاغتياب بالاستغفار عن المغتاب (بالكسر) عند تذكر المغتاب (بالفتح) ، وظاهره انه كلما ذكر المخاطب بأي نحو من التذكر يستغفر له مطلقا سواء أمكن منه الاستحلال أم لم يمكن ، وسواء بلغته غيبته أم لم تبلغه ، واطلاق رواية السكوني من كلتا الجهتين ينافي المرسلة المنقولة عن الصادق

عليه السلام (انك ان اغتبت فبلغ المغتاب فاستحل منه ، وإن لم يبلغه فاستغفر الله له) فان ظاهرها كما ترى ان كفارة الغيبة هو الاستحلال من المغتاب (بالفتح) ان بلغه ، وكفارتها الاستغفار له إن لم تبلغه مطلقا سواء تمكن من الاستحلال أم لم يتمكن ، ورواية السكوني عن ابي عبد الله ، قال رسول الله (ص) : (من ظلم أحداً ففاته فليستغفر الله له فانه كفارة له) فان ظاهرها ان الاستغفار إنما يكون كفارة للغيبة في صورة عدم التمكن من الاستحلال منه لا مطلقا ، اما من جهة عدم امكان ادراكه ، واما من جهة عدم امكان اعلامه بالغيبة واما من جهة كونه ايذاءً له واما من جهة الخوف منه ، ولكن دلالة هذه الرواية على المدعى مبنية على كون الغيبة ظلماً وقد عرفت انها بما هي هي ليست ظلماً إلا اذا عرض عليها عنوان آخر من إضرار او ايذاء ، ولا يخفى بعد عدم القول بالتفصيل بين أفراد الغيبة ، مما كان ظلماً ومما لم يكن كذلك في كفارتها يتم دلالة هذه في المقام بعدم القول بالفصل ، ويمكن الجمع بين هذه الرواية والمرسلة بتقييد اطلاق المرسلة بكلتي فقرتيها الدالة باحداهما على لزوم الاستحلال منه اذا بلغه بما اذا تمكن من الاستحلال منه واما اذا لم يتمكن منه لوجود احدى الجهات المذكورة فليستغفر الله ، والدالة بالفقرة الاخرى وهي قوله : وان لم يبلغه الخبر على لزوم الاستغفار له مطلقا سواء تمكن من الاستحلال منه أم لم يتمكن، بحملها على صورة عدم التمكن من الاستحلال منه ، فيكون المتحصل من التقييدين . انك ان اغتبت و بلغته الغيبة وتمكنت من الاستحلال منه فاستحل منه ، وان لم تبلغه ولم تتمكن من الاستحلال منه فاستغفر الله له، فلا تنافي بين هاتين الروايتين المفصلتين وبهذه الرواية المفصلة وهي المرسلة يعالج التعارض والتنافي الذي يكون بين رواية السكوني الدالة على حصر كفارة الاغتياب بالاستغفار و بين النبوي وخبر الكراجكي بتقييد اطلاق خبر الكراجكي والنبوي بما اذا بلغت المغتاب الغيبة

وتمكن من الاستحلال منه ، وبتقييد اطلاق رواية السكوني بما اذا لم تبلغه ولم يتمكن من الاستحلال منه ، وبما ذكرنا يرتفع التنافي بين الاخبار المذكورة بأجمعها ، وبين ماورد في الصحيفة السجادية في الموردين المتضمنة لاستغفاره صلوات الله عليه للمظلوم ، ولكن دلالة ماورد في الموضعين على كون كفارة الغيبة هي الاستغفار مبني على أمرين (الاول) كون الغيبة بما هي هي ظلماً فانه صلوات الله عليه كان في مقام الاستغفار عمن نالته من ناحيته صلوات الله عليه ظلامة او سوء او أذى مباشرة او تسبيباً وقد عرفت سابقا ان الغيبة بما هي هي من حيث كونها ذكراً للاخ المؤمن بما يسوؤه ليس ظلماً ولا أذى ، نعم يمكن أن يكون كذلك فيكون حال ما ورد منه « ع » في الموضعين حال رواية السكوني وهي (من ظلم أحداً) الخبر وقد عرفت التكلم فيها « الثاني » كون نفس قوله « ع » ودعائه دالا على كون استغفاره واسترحامه له كفارة ، وهو في حيز المنع لعدم دلالته عليه ، لأن الاستغفار للمغتاب والدعاء له والسؤال عن الله تبارك وتعالى بأن يرضي المغتاب عنه أمر راجح مستحسن ، ولا ينافيه كون كفارتها هو الاستحلال منه فتدبر هذا . ولكن لا يخفى مافي الجمع المذكور من انه خلاف الحصر المذكور المستفاد من خبر الكراجكي والنبوي ورواية السكوني ، بأن حمل الحصر على الاضافي لا معنى له في المقام أصلا ، ولكن الانصاف ان هذا الجمع لا ينافي كون الحصر حقيقياً ، فان التقييد راجع الى تقييد اطلاق مدخول الحصر في كلتا الطائفتين فيكون الحصر حقيقياً في مورد التقييد ، وقد يجمع بين الاخبار بأن للغيبة جهتين : جهة راجعة الى المغتاب حيث انها اذاعة لعيبه وذكر لنقصه فله حق على المغتاب (بالكسر) ولا يتدارکها إلا الاستحلال منه ، وجهة راجعة الى الله تعالى وهي مخالفة نهيه ولا تتدارکها إلا التوبة والاستغفار ، فعلى هذا لابد من الجمع بين الامرين مع الامكان ، ومع عدمه فلابد من الاستغفار له ، (وفيه) ان الاستغفار الوارد

في الاخبار ليس المراد به التوبة الواردة في المعاصي لأنها عبارة عن الرجوع الى الله والعزم على ترك المعصية ، لا الاستغفار لصاحب الغيبة كما هو مفادالاخبار الواردة في هذا المقام ، ولا ربط له بالتوبة عن المعاصي الالهية وظاهر أن الاستغفار لصاحب الغيبة هو طلب المغفرة له لا التوبة الى الله ، وعلى هذا لا يظهر من الطائفتين إلا جهة واحدة وهي الراجعة الى المغتاب ، غاية الأمر ان الظاهر من احدى الطائفتين هو انحصار كفارتها بالاستبراء والاستحلال من المغتاب كما ظاهر خبر الكراجكي والنبوي ، حيث انه ورد في الاول انه لا براءة له منها إلا بأدائها او العفو عنها فان ظاهره عدم حصول البراءة للمغتاب (بالكسر) إلا بالاستبراء من المغتاب (بالفتح) او العفو عنها ، وهذا ينافي انحصار كفارتها بالاستغفار لصاحب الغيبة كما هو ظاهر رواية السكوني ، وقد يجمع بينهما بكفاية كل من الامرين مع التمكن منهما وأما مع عدم التمكن فيتعين ما هو ممكن له والى هذا يشير قوله « ع » : (من ظلم أحداً ففاته فليستغفر الله ، فان الاستغفار هو الممكن منهما لأحدهما في ظرف فوت الآخر ، ولا يخفى ان هذا خلاف ظاهر الحصر المستفاد من كل من الطائفتين ، لأن ظاهر قوله : لا براءة إلا بأدائها ، نفي ما سواها ، مضافا الى ان هذا الجمع لا يلائم المراسلة التي مفادها التفصيل بين بلوغ الغيبة الى المغتاب وبين عدم بلوغها كما لا يخفى ، ويمكن أن يجمع بين الطائفتين بأن ظاهر الطائفة الاولى هو حصر الكفارة بالاستبراء او العفو ، وللاستبراء مصاديق ، أحدها الاستحلال منه وترضية خاطر المغتاب الثاني الاحسان اليه فان بالاحسان الى المغتاب ايضا تحصل البراءة ، بل هو اولى من الاستحلال ، والاستغفار هو أعلى مراتب الاحسان اليه ، وأي احسان أعظم من الاستغفار له كلما تذكره المغتاب ، فان طلب المغفرة للاخ الديني من أعظم مصاديق الاحسان اليه ، وعلى هذا لا تنافي بينهما أصلا ، لا جمعاً ولا

افراداً حتى يحتاج الى ارتكاب الامور المذكورة ، نعم اذا لم تتمكن من الجمع بينهما او من أحدهما المعين فيتعين الآخر ، وهذا الجمع وان كان يساعده الاعتبار ولكنه خلاف ما يستفاد من المرسلة المتضمنة للتفصيل بين البلوغ وبين عدمه ، فان ظاهرها تغاير الامرين لا وحدتهما كما لا يخفى ، والانصاف انه لو بنينا على صحة سند هذه الاخبار فالجمع الاول هو الذي تقتضيه الصناعة العلمية ويساعد عليه العرف ، ومرجعه الى تقييد المطلق من أخبار الباب بمقيداتها مع حفظ الحصر ايضا ، والنتيجة المتحصلة من ذلك الجمع هو ان كفارة الغيبة هي الاستبراء والاستحلال من المغتاب في صورة بلوغ الغيبة اليه والتمكن من الاستحلال منه بأن لا يلزم من الاستحلال منه فتنة او يترتب عليه ضرر وأذى ونحوه ، وكفارتها هو الاستغفار له مع عدم بلوغ الغيبة اليه وعدم التمكن من الاستبراء منه باحدى الجهات المذكورة ، فحينئذ لو بلغته الغيبة ولم يتمكن من الاستبراء منه لموته او لخوف اولايذاء له ونحوها ، يجب الاستغفار له ايضا لأنه يكفي مجرد عدم التمكن من الاستبراء منه خروجه عن الشرطية الاولى لأنها مقيدة بكلا الأمرين فاذا لم يتمكن منهما يدخل في القضية الاخرى كما لا يخفى فتأمل ، . هذا تمام الكلام لو بنينا على صحة سند هذه الاخبار وتمامية دلالتها على كون الغيبة حقا من حقوق الناس ، وأما لو منعنا صحة سند هذه الاخبار كما يظهر من الشيخ رحمه الله او قلنا بعدم تماميـــة دلالتها على كونها من حقوق الناس فيكون مقتضى القاعدة ان كفارة الغيبة ككفارة سائر الذنوب هو التوبة عنها لأنه خالف وعصى نهي الله تبارك وتعالى ولا وجه للاستغفار من صاحب الغيبة ولا الاستبراء منه أصلا ، ومع الشك في تماميـة أحد الامرين وأعني بهما صحة السند او الدلالة فمرجعه الى الشك في كون الغيبة حقا او حكما ، ومقتضى الاصل كما عرفت عدم سقوط اثرها باسقاط

صاحب الغيبة بناء على كون الضابط في حقية الحق هو سقوطه بالاسقاط فيبقى حكما محضا لأنه معصية لله تبارك وتعالى قطعاً وكفارتها التوبة ، واما لو بنينا على صحة سند هذه الاخبار كما هو كذلك ، لأنه لم يظهر من المشهور الاعراض عنها بل الظاهر منهم هو العمل بها كما يظهر من فتاواهم ، فانها بين القول بالاستغفار منه وبين الاستحلال منه وبين الجمع بينهما مع التمكن ، فيقع الكلام فى دلالتها على كون الغيبة حقا من حقوق الناس لامكان منع دلالتها عليه ، بأنه لو أريد من كون الغيبة حقا انه حق على الاخ الديني قبل وجودها وتحققها وعليه يلزمه انه لو رخص أحد فى غيبته واسقط حقه من أخيه في غيبته جواز غيبته مع انه لم يلتزم به أحد مع انه لو كان حقا لسقط بالاسقاط بلا شك ولا مجال للتوقف فيه ، وظاهر انه لم يظهر من أحد الترخيص بالغيبة بمجرد ترخيص صاحبه ، وان أريد من كونها حقا انه يحدث بعد الغيبة وتحققها فلا دلالة لهذه الاخبار عليه ، أما خبر الكراجكي فحيث انه جعله فى سياق الامور التي لم تكن حقا قابلا للاسقاط قطعاً لم يظهر منه كونه حقا في مقابل الحكم لاطلاق الحق على الاحكام المستحبة التي كانت من الاخلاق الحميدة والافعال الراجحة ، ولا بأس بنقل بعض فقراتها ، روى فى الوسائل وكشف الريبة عن كنز الفوائد للشيخ الكراجكي ، عن الحسين بن محمد بن علي الصيرفى عن محمد بن علي عن القاسم بن محمد بن جعفر العلوي عن أبيه عن آبائه عن علي « ع » قال : قال رسول الله (ص) (للمسلم على أخيه ثلاثون حقا لا برائة له منها إلا بأدائها او العفو عنها يغفر زلته ويرحم عبرته ويستر عورته ويقيل عثرته ويقبل معذرته ويرد غيبته ويديم نصيحته ويحفظ خلته ويرعى ذمته ويعود مرضه ويشهد ميتته ويجيب دعوته) الخبر ، وظاهر ان العيادة وحضور الجنازة وأداء النصيحة وهكذا غيرها من الامور المذكورة ليست حقا قابلا للاسقاط ، بل هذه أمور مستحبة

شرعا وإنما اطلق عليها عنوان الحق بعناية كون المجعول أمراً ترجع فائدته الى حفظ الاخوة الدينية وبقاء كلمة الجامعة الاسلامية ، ولا يمكن سقوطها بالاسقاط وهكذا الغيبة ، مضافا الى ان المذكور في الخبر هو رد الغيبة لانفس الغيبة وكون رد الغيبة حقا لا ربط له بأصل الغيبة إلا بتنقيح المناط القطعي وكيف كان لا يظهر من هذا الخبر كون الغيبة حقا من حقوق الناس ، وأما سائر الاخبار فليس فيها ما يدل على كونها حقا إلا دلالتها على ان كفارتها الاستغفار من صاحبها او عفو صاحب الغيبة عنها ، وظاهرها وان كان موهماً للحقية ولكن يمكن منعه ، لأن مجرد جعل الاستغفار كفارة لا يستلزم كون الغيبة حقا من حقوق الناس بل يمكن أن يكون حكما يكون مخالفته موجبة للاستغفار بيان ذلك أن بعض الاحكام الشرعية التكليفية المجعولة رعاية لحفظ العلاقة بين شخصين ، كالاحكام المجعولة للاب والابن رعاية بهما ، كلزوم اطاعة الوالدين واستحباب اكرامهما واحترامهما وحرمة ايذائهما ، اوالاحكام المجعولة للاخوة الدينية رعاية لحفظ علاقة الاخوة . فهي وظائف قررها الشارع لحفظ العلاقة وهي فى الحقيقة أنظمة أخلاقية ، حكم الشارع بأعمالها إما استحباباً او الزاماً ، فعلا او تركاً ، فان ترك اعمال تلك الاخلاق والوظائف يقتضي أن يجعل كفارته أمراً أخلاقياً راجعاً الى حفظ تلك العلاقة وابقائها ويكون كلاهما مقتضياً لاعمال تلك الاخلاق والقيام بتدارك ما فات منها فهما ناشئان من منشأ واحد ومن سنخ واحد وهو حفظ العلاقة وابقائها ، من دون ان يكون أحدهما ناشئا عن أمر آخر ، ومن هذا القبيل ما ورد فى خير الكراجكي فان كلها وظائف مقررة برعاية حفظ علاقة الاخوة وابقائها ، ويصح اطلاق عنوان الحقوق عليها باعتبار ملاك الحكم فجعل الاستغفار له والعفو عنه تداركاً لتركها يكون ايضا باعتبار حفظ العلاقة ورعاية الاخوة ، وكلاهما أمران ناشئان عن الاخوة الدينية

وما دامت الاخوة باقية تكون هذه الوظائف والاحكام باقية ايضا ولا يعقل سقوط تلك الاحكام إلا بسقوط الاخوة ، كالاحكام المجعولة برعاية علاقة الابوة والبنوة او بعلاقة الربوبية والمربوبية ، لأنها احكام ووظائف لا تنفك عن الاخوة وعن الابوة والبنوة ولا يمكن اسقاطها ما دامت العلاقة باقية ، ويكون نفس جعل ذلك الحق وجعل الاستغفار والاستحلال منه بملاك واحد ومن سنخ واحد وبمعنى غير قابل للاسقاط من غير فرق فيما ذكرنا بين الوظائف والاحكام العقلية والعرفية المقررة لتلك العلاقة وبين الاحكام الشرعية ، فجعل الاستغفار حكم كحرمة الغيبة ملاكه ملاك حرمة الغيبة ، وعلى ما ذكرنا لا مجال لتوهم كون حق الغيبة من مراتب الملك قابلا للاسقاط مع بقاء ملاكه ، وبالجملة الحق المقابل للحكم كما عرفت هو مرتبة من مراتب الملك الذي تلزمه السلطنة العقلية ، وظاهر ان جعل الاستغفار لصاحب الغيبة كجعل الاستحلال منه مجعولان كجعل نفس حرمة الغيبة رعاية لحفظ علاقة الاخوة الدينية ولا دلالة له على كون الغيبة سبباً لحدوث حق المغتاب (بالفتح) على المغتاب (بالكسر) ، بل الظاهر من الاخبار كون الاستغفار والاستحلال على تقدير حدوثها ماحياً للتبعة الحادثة من الغيبة وأما دلالتها على أن بالغيبة حدث حق وسلطنة للمغتاب (بالفتح) على المغتاب (بالكسر) فممنوع جداً بل الظاهر منها كما عرفت خلاف ذلك وان حرمة الغيبة والاستغفار والاستحلال على تقدير حدوثها ناشئان عن منشأ واحد وهو حفظ الاخوة وابقاء علاقتها ولا يخفى ان ما ذكرنا من ان المقتضي لجعل مثل هذه الاحكام هو الاخوة الدينية وابقاؤها لا ينافي كون تلك الاحكام أحكاماً مولوية ناشئة عن الملاكات النفس الامرية ، لأن نفس بقاء الاخوة الدينية وحفظها فيه مصلحة كسائر المصالح المقتضية لجعل الاحكام المولوية مقتضية بجعل تلك الاحكام لطفا على العباد، ومما

ذكرنا ظهر أن اطلاق الحق على مثل هذه الاحكام يكون بلحاظ كون جعلها برعاية حفظ العلاقة الدينية بين الاخوين الدينيين ، ثم انه على تقدير كون الغيبة حقا فمقتضى الاصل بقاء ذلك الحق الى ان يقطع بسقوطه ، وحينئذ لو شككنا فى سقوطه بأحد الأمرين مع التمكن منهما فان مقتضى الاصل بقاء ذلك الحق الى أن يأتي بالآخر ، فمقتضى الاصل حينئذ كون المسقط هو كلا الأمرين من الاستبراء والاستغفار مع التمكن منه كما لا يخفى .

(التاسعة) انه بعد ما عرفت ان الغيبة من حيث هي هي ليست علة تامة للقبح عقلا، بل هي مقتضية له إلا اذا طرء عليها عنوان آخر من العناوين المقبّحة كالظلم اوالايذاء او الافتراء على الأخ المؤمن فانها قبيحة عقلا ، وحينئذ لا يعقل خروجها عن القبح العقلي إلا اذا خرج عن كونه ظلماً وايذاء وافتراء ، وأما شرعاً فان لم يعتبر فيها كون المغتاب فى مقام التنقيص فالمحرم هو الغيبة بما هي هي فلا يمكن خروجها عن الحرمة إلا بدليل خاص دال على استثنائها عن الادلة الدالة على تحريمها عـــدا صورة الاضطرار الموجبة لاباحة المحظورات وسائر المحرمات كحفظ النفس والعرض ، وأما لو اعتبرنا فى الغيبة كون المغتاب فى مقام تنقيص أخيه المؤمن كما اعتبرنا سابقا وقلنا بأن موضوع المحرم الشرعي هو الغيبة الصادرة عن المغتاب تنقيصاً وهتكاً وايذاء له ، وعليه ان طرء عليها ما يخرجها عن كونها تنقيصاً وهتكا له ، بأن كان فى مقام الاحسان اليه كحفظ نفسه اوماله او عرضه ونحوه مما يرجع الى احترامه بحيث لولاها لم تحفظ شؤونه ونفسه او ماله فيخرج عن كونها تنقيصاً وايذاء له ، واذا خرجت عن ذلك لا تكون محرمة بل ربما تكون واجبة او راجحة ، كما فى سائر المحرمات التي يضطر اليها لحفظ النفس او المال او العرض كذم الامام عليه السلام زراره دفعاً للضرر عنه ، ولا اشكال في انه بعد احراز أهمية العنوان الطاري عليها ملاكاً في نظر الشارع

يكون الدليل الدال عليه حاكماً على أدلة الغيبة الدالة على حرمتها كحكومتها على الادلة الدالة على احترام المؤمن ولا مجال لملاحظة النسبة بين الدليلين ولا تعارض نعم لو طرء عليها عنوان مشكوك أهميته من الغيبة ، كنصح المستشير مثلا لعدم احراز أهمية ملاكه ، فلا وجه لتقديمه عليها لو لم يكن لسانه لسان الحكومة والتخصيص لدليل الغيبة بل يكونان متعارضين حينئذ ومقتضى الاصل بعد سقوط المتعارضين هو حرمة الغيبة لاستصحابها ، والحاصل انه لابد في الحكم بجواز الغيبة فيما اذا طرء عليها عنوان ذو مصلحة كاحراز كون ذلك العنوان أهماً ملاكا من ملاك الغيبة وأما مع عدم الاحراز فلا يمكن الحكم به كما لا يخفى ، اذا عرفت هذا (فاعلم) انه قد استثني عن الغيبة المحرمة موارد (منها) اذا كان المغتاب متجاهراً بالفسق ، والمراد به من تجاهر بفعل كان قبيحاً وموجباً للفسق شرعا ولم يبال بظهوره بين الناس واطلاعهم عليه ، فلو كان ممن لا يحب ظهوره بينهم وكان له محمل يعتذر به ، فلا يكون ذلك متجاهراً بالفسق بل لابد ان يكون غير مبال بظهوره على الناس ، فحينئذ يكون خروجه عن أدلة الغيبة خروجا موضوعياً لا حكمياً بناء على ما اعتبرنا في الغيبة المحرمة من كون العيب المذكور مستوراً على الناس كما قلنا باعتباره فيها للادلة الدالة عليه فحينئذ يكون خروجه منها على القاعدة ولكن تجاهره بالفسق يوجب جواز غيبته في الفسق المتجاهر به ، وأما بالنسبة الى غيره مما كان مستوراً على الناس ولم يكن متجاهراً فيه فلا تجوز غيبته فيه على القاعدة إلا بدليل ، او كان الفسق المتجاهر فيه عيباً ومعصية دالاً عند العرف على معصية أخرى مما يكون لازمه او ملازمه او ملزومه عند العرف والعقل ، فان تجاهره بالمعصية الملزومة لمعصية أخرى عند العرف تجاهر بكلتا المعصيتين ، فمن تجاهر بقطع الطريق تلزمه السرقة عرفا ومن عدم مبالاته بقطع الطريق يلزم عدم مبالاته بالسرقة وبأكل مال المسلمين ، وأما اذا لم يكن بينهما

تلازم عرفي او عقلي فلا تجوز غيبته فيه على القاعدة لوجوب احترام المؤمن إلا اذا دّل عليه دليل ، وقد استدل له باخبار ، منها قوله « ع » في رواية هارون الجهم (اذا جاهر الفاسق بفسقه فلا حرمة له ولا غيبة) فان ظاهر هذه الرواية ان المتجاهر بالفسق ليست له حرمة ولا غيبة ، فنفي الغيبة عنه دال على جوازها له مطلقا سواء كان بالنسبة الى تلك المعصية أم الى غيرها ، فان نفي الطبيعة نفي لجميع وجوداتها فى الخارج ، وحيث لا دلالة له على نفيها بالنسبة الى خصوص تلك المعصية المتجاهر فيها فاطلاقها يقتضي عموم النفي بالنسبة الى غيبة المتجاهر ولا مجال لتوهم ان المقتضي هو نفي الحرمة بالنسبة الى الفسق المتجاهر به نظراً لاضافة الفسق الى الضمير ، فان من ذكره معرفة يستكشف انه لا حرمة له بالنسبة الى الفسق المتجاهر فيه ، نعم لو قال : من جاهر فى فسق فلا حرمة له لكان مجال لتوهم اطلاق نفي الحرمة ، لكنه ذكره معرفة فلا مجال ، لأن الظاهر من الرواية هو نفي طبيعة الاحترام والغيبة عن المتجاهر بالفسق ، كما ان الظاهر من التعليق عليه التجاهر بالفسق لنفي الحرمة عنه ، ولا اشعار لاضافته الى الضمير الى كون العلة هو نفس الفسق المتجاهر به أصلا ، ولا فرق بين ذكره معرفة او نكرة ، فلا احترام للفاسق المتجاهر بالفسق فى عالم التشريع مطلقا ، نعم يظهر من الرواية ان نفي الحرمة والغيبة إنما يدور مدار التلبس بالتجاهر فاذا انتفى عنه المبدء وأخفى فسقه وتأذى من ظهوره بين الناس تحرم غيبته ، كما اذا لم يكن متجاهراً به وهذا ما يستفاد من علية الوصف لكون نفي الحرمة بالنسبه الى خصوص العيب المتجاهر به ، و (منها) قوله « ع » : (من ألقى جلباب الحياء فلا غيبة له) وظاهر هذه الرواية ان كلما كان من العيوب التي يستحيي المؤمن من ظهورها بين الناس ، سواء كان عيباً عرفياً يكون الحياء مانعاً من ظهوره او شرعياً لا يرضى الشارع بوجوده و يستحي المؤمن منه ومن ظهوره ، فلو أنّ

المؤمن القى جلباب الحياء بينه وبين الخالق والخلق وهتك هـذا الستر الستير الذي جعله الله تعالى ساتراً للعيوب فلا غيبة له فى عالم التشريع فتجوز غيبة مثل هذا الشخص مطلقا سواء كانت بالنسبة الى هذا العيب اوبالنسبة الى سائرعيوبه ولا وجه لتخصيصه بخصوص العيب المكشوف المتجاهر فيه ، ولا يخفى ان لسان الروايتين لسان الحكومة بالنسبة الى أدلة حرمة الغيبه وأدلة لزوم احترام المؤمن بالضابط الذي قررناه للحكومة فى محله ، ومن هنا ظهر انه لا وجـه لتخصيص جوازهابخصوص الفسق المتجاهرفيه كما حكي عن الشهيد الثاني، لاطلاق الروايتين وعدم المقيدّ لهما ، وكذا لا وجه للتعدي منه الى ما دونه فى القبح من المعاصي كما يظهر من الشيخ رحمه الله ، إلا اذا كانت بينهما ملازمة عرفية فان الرواية تدل عليه بالدلالة الالتزامية ، ولاوجه للملازمة إلا كون الاجهار بالمعصية وعدم المبالات كاشفا عن رفع ستر الحياء بينه وبين ربه وخلقـه ، فاذا كان المتجاهر بالمعصية الكبيرة لم يبال بجهرها وشيوعها فلم يبال بما دونه فى القبح وبالمعاصي الصغيرة ، ولايخفى انهذهالملازمة لو تمّت لتمّت بالنسبة الى جميع المعاصي الالهية فان الرادع عن ارتكاب المعصية هو ملـكة التقوى والايمان بالله والحيـاء منه تبارك وتعالى ، فان هـذه الملكة لو انعدمت (والعياذ بالله) فلا رادع له عن جميع المعاصي ، كما ان الرادع عن الاجهار بالمعاصي واذاعتها هو الحياء من المؤمنين فاذا فرض انتفاؤه منه حقيقة وان المتجاهر قد ألقاه فلا رادع له عن ارتكاب جميع المعاصي واظهارها لأن الرادع هو ملكة الحياء والمفروض انهاقد انعدمت ، فلا يبـالي الفاقد لملكة الحياء بارتكاب جميع المعاصي والجهر بها فلا وجه للتخصيص بمعصية دون المعصية المتجاهر فيها فتأمل جيداً .

ومنها رواية ابي البختري (ثلاثة ليس لهم حرمة صاحب هوى مبتدع وامام جائر وفاسق معلن بفسقه) والمراد بالاعلان بفسقه هو اظهاره بعمله او بقوله

كما اذا كان معترفا ومقراً بارتكابه للمعصية الموجبة للفسق فان اظهاره لسانا عند الناس كاظهاره واجهاره بفعله وبارتكابه للكبيرة، وهذه الرواية أظهر من الروايتين المذكورتين ، فان جعل الفاسق المعلن بفسقه فى سياق الامام الجائر والمبتدع يدل على ان المراد بنفي الحرمة فى الثلاثة أمر واحد ، وظاهر ان صاحب الهوى المبتدع لا حرمة له فى الشرع وتجوز غيبته وهتكه ، سواء كان متعلقا ببدعته فى الدين أم لم يكن ، وكذا الامام الجائر ، فلابد أن يكون المراد بنفي الحرمة من الفاسق هوالمراد في أخويه ، وهوان المعلن بفسقه لا احترام له فى الشرع ، فتجوز غيبته مطلقا ، سواء كان متعلقا بما أعلنه أم لم يكن ، ومناسبة الحكم والموضوع فى غير المقام من الاحكام المترتبة على الفاسق من عدم الاطمينان به وعدم ترويجه ولعنه كما يظهر من الشيخ قدس سره فى هذا المقام ، حيث يقول ما هذا لفظه (لكن المذمة على الفسق المتجاهر به لا تحرم كما لا يحرم لعنه) فان المستفاد من المجموع انه لا احترام للفاسق شرعا مطلقا كما لا يخفى ، ثم ان الظاهر من الروايات المذكورة جواز غيبة الفاسق المتجاهر بفسقه مطلقا ، سواء كان المغتاب فى مقام ردعه أم لم يكن وسواء كان الفاسق ارتدع عن فسقه أم لم يرتدع لاطلاق الروايات لاسيما الرواية الاخيرة، وقد تمسك الشيخ قدس سره في جواز غيبة الفاسق المتجاهر بالفسق بأمور لا دلالة لها على المقام (الاول) بمفهوم (من عامل الناس فلم يظلمهم ، وحدثهم فلم يكذبهم ، ووعدهم فلم يخلفهم ، فهو ممن كملت مروته ووجبت اخوته وحرمت غيبته) تقريب الاستدلال به ان لفظة من للوصول متضمنة لمعنى الشرط، والمراد بقوله عامل الناس فلم يظلمهم هو جريان سيرته على عدم الظلم وجريان عادته على ذلك، الكاشفة عن ملكة العدالة والتقوى فيه فهو ممن حرمت غيبته ، ومفهومه أن من لم تجر سيرته وعادته وسجيته على ذلك بأن يكون من عادته الظلم وخلف الوعد والكذب في الحديث لم تحرم غيبته ، وظاهر ان من جرت عادته على ذلك

لا ينفك عن كونه متجاهراً بالفسق ، ولولا جريان عادته على الامور المذكورة لم يكن متجاهراً بالفسق ، ضرورة انه بمجرد صدور الامور المذكورة منه اتفاقا مرة واحدة او مرتين بل ثلاث مرات لم يكن متجاهراً عند الناس بالفسق فلابد ان يكون المراد كون صدور الامور المذكورة من جريان سيرته وعادته عليها حتى يكون متجاهراً بالفسق ، ومن هنا ظهر وجه الاستدلال بهذه الرواية على العدالة ، فان جريان العادة والطبع على عدم الظلم لا ينفك عن ملكة العدالة كما لا يخفى (وفيه) ان الاستدلال المذكور مبني على كون القضية المذكورة ذات مفهوم ، وهو ممنوع بل القضية المذكورة سيقت لبيان مجرد نسبة المحمول الى الموضوع ، فالامور المذكورة كلها قيود للموضوع أخذت فيه قبل النسبة ، فهي من قبيل في الغنم السائمة زكاة ، ومن كان عالماً عادلا فاكرمه ، وقد قرر في محله انه لا مفهوم لمثل هذه القضية ، ثم لا يخفى انه لو قلنا بأن له مفهوما وانه يدل على جواز غيبة المتجاهر بالفسق ، لكان ذلك مختصاً بجواز غيبة الظالم الكذاب المخلف للوعد ، وأما غيره فلا يشمله إلا بالقول بعدم الفصل كما لا يخفى (الثاني) ماورد في صحيحة ابن ابي يعفور ، بعد ما بين الامام « ع » حقيقة العدالة قال : (ان الدليل على ذلك أن يكون ساتراً لعيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته) وجه الاستدلال هو دلالته على كون حرمة التفتيش مترتباً على كون الرجل ساتراً لعيوبه ، وحيث انه « ع » جعل الستر للعيوب دليلا على ملكة العدالة ، ولا معنى لجعله دليلا له إلا أن تكون بينهما ملازمة واقعاً فمن الستر يستكشف ملكة العدالة فيحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته ، ومفهومه انه لو لم يكن الرجل ساتراً لعيوبه فلا يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك ، أي انه يجوز تفتيش عثراته ، وذلك بأن يسأل من جيرانه وأصحابه ومعاشريه وغيرهم عن معاصيه ومآثمه ، وظاهر ان عدم الستر من

العيوب ملازم لتظاهره بالعيب ، ولا يخفى ما فيه من عدم الملازمة أصلا وإلا لما كان مجال لترتب عدم الحرمة على التفتيش ، فان المتجاهر بالفسق الغير الساتر لعيوبه معلن لفسقه ، مضافا الى ماذكرنا في الرواية السابقة من عدم المفهوم لها ، لأنه مسوق لبيان الموضوع لا لتعليق الحكم على النسبة قبل الاسناد الذي هو الضابط في كون القضية ذات مفهوم كما لا يخفى ، (الثالث) رواية علقمة المحكية عن المحاسن (من لم تره بعينك يرتكب ذنباً ، ولم يشهد عليه شاهدان فهو من أهل العدالة والستر ، وشهادته مقبولة ، وإن كان في نفسه مذنباً ، ومن اغتابه بما فيه فهو خارج عن ولاية الله تعالى داخل في ولاية الشيطان) وجه الاستدلال به أن كلمة من موصولة متضمنة لمعنى الشرط ، وقوله فهو من أهل العدالة والستر جزاءله ، وقوله ومن اغتابه عطف على الجزاء ، ومفادها انه إن لم تره بعينك يرتكب ذنباً ولم يشهد عليه شاهدان فمن اغتابه بما فيه فهو خارج عن ولاية الله ، الملازمة لحرمة غيبة ، كما انه من أهل العدالة والستر ، ومفهومه ان من رأيته بعينك يرتكب ذنباً اوشهد عليه شاهدان تجوز غيبته ، ولم يخرج عن ولاية الله ، وهذا الجزاء وان كان مطلقا بالنسبة الى المتجاهر وغيره ولكن يخرج منه غير المتجاهر الدليل الدال عليه ولو كان ذلك هو الاجماع ، ويبقى المتجاهر تحته فتجوز غيبته ، ولا يخفى ما فيه أما (أولاً) فلانه ليس له مفهوم كما بيناه في الخبرين السابقين وأما (ثانياً) فلاحتمال أن يكون قوله : ومن اغتاب ، جملة مستأنفة متفرّعة على الجزاء ، والانصاف ان الظاهر منه كونه متفرعا على الجملة الجزائية وهو قوله : فهو من أهل العدالة والستر ضرورة ان القضية الشرطية كانت مسوقة لبيان عدالة مثل هذا الشخص الذي لم تره بعينك يرتكب ذنباً ، لا انها مسوقة لبيان حرمة غيبته ، وهذا ظاهر لا خفاء فيه لو عرض على العرف ، والعجب من الشيخ قدس سره انه جعل هذا الاحتمال خلاف الظاهر مع ظهور ان القضية سيقت لبيان عدالة هذا الشخص لا لبيان

حرمة غيبته ، فكونه متفرعا عن الجملة الجزائية لا انه جزاء ظاهر كما لا يخفى ، وأما (ثالثا) كان المفهوم هو ان من اغتابه فليس خارجا عن ولاية الله ، وليست بين عدم الخروج عن ولاية الله وجواز الغيبة ملازمة أصلا ، ، ضرورة ان قولك كل من لم يخرج عن ولاية الله فتجوز له غيبة من يراه يرتكب ذنباً واضح الفساد لعدم الملازمة بينهما أصلا ، ثم لا يخفى ان هذه الاخبار الثلاثة الأخيرة التي تمسك بمفهومها الشيخ قدس سره في جواز غيبة المتجاهر بالفسق مع تطرق الاحتمالات المذكورة فيها ، لا تقاوم الادلة الدالة على حرمة الغيبة ولا الادلة الدالة على احترام المؤمن أصلا ، ومع فرض التعارض والتساقط فالمرجع هو عمومات حرمة أدلة الغيبة واطلاقاتها ، لعدم ثبوت المخصص والمقيد لها كما لا يخفى فتدبر جيداً .

ومنها تظلم المظلوم وقد استدل له بوجوه (منها) (ولمن انتصر بعد ظلمه فاولئك ما عليهم من سبيل) وظاهر هذه الآية المباركة نفي السبيل عمن صار مظلوماً للانتصار لا مطلقا ويستكشف من هذه الآية أن عنوان الانتصار عنوان راجح اذا طرء على الغيبة يوجب تبيرّها عما هي عليها من الحرمة فتصير جائزة ، وقد ذكرنا ان القاعدة تقتضي ذلك ، غاية الامر أن الآية المباركة دليل على كون الانتصار من العناوين الراجحة المغيرّة ، ولولاها لما كان للعقل طريق لاحراز كونه من العناوين الراجحة التي هي أقوى من مفسدة الغيبة ، لما ذكرنا من أن القدر المتيقن في حكم العقل من العناوين المغيرّة هو حفظ النفس والعرض والمال وأما غيرها فلا حكم للعقل فيه ، إلا اذا قام دليل عليه وإلا كانت اطلاقات أدلة الغيبة محكّمة واصالة احترام المؤمن جارية ، ثم لا يخفى انه بناء على تمامية دلالة هذه الآية الشريفة فلا بد أن يقتصر في الغيبة على ما كان انتصاراً ، وأما اذا لم يكن انتصاراً فلا يجوز لاصالة احترام المؤمن واصالة الاطلاق والعموم ، . ومنها قوله تعالى (لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم) وظاهر الآية المباركة ان الله تبارك وتعالى

لا يريد من العبد أن يجهر بالسوء أي بما كان سوء من القول إلا للمظلوم بالنسبة الى ظالمه ، وقول السوء أعم من الغيبة والهتك والشتم كما يظهر من الاخبار الواردة في تفسير هذه الآية المباركة ، فدلالة الآية على جواز الاجهار بقول السوء للمظلوم سواء كان غيبة او هتكاً او شتما ظاهرة ، ولا اشكال ايضا في انه يجوز الهتك والشتم والغيبة في مقام الانتصار للآية السابقة والخبر المحكي عن الامام الباقر « ع » في تفسيرها ، وإنما الاشكال في جواز الغيبة ولو في غير مقام الانتصار وردع الظالم عن ظلمه تشفياً للنفس وعدم جوازها ، وجهان مبنيان على ان المستفاد من الرواية هل هو علية الظلم لسلب الاحترام منه كما في المتجاهر بالفسق ويؤيده نفي الحرمة والغيبة عن الامام الجائر لجوره كما في الرواية السابقة التي جعلت الامام الجائر رديفا للمعلن فسقه ولصاحب هوى مبتدع ، او أن المستفاد من سياق الآية المباركة هو الرخصة في الجهر بالسوء للمظلوم فيما اذا كان في مقام الانتصار او في مقام ردع الظالم لبعد الرخصة المطلقة في الأمر القبيح ولكن الانصاف ان اطلاق الآية والرواية الواردة في تفسيرها من تفسير القمي والعياشي بالنسبة الى مبنى الوجهين يقتضي الرخصة في الجهر بالسوء من القول مطلقا ، ويشهد عليه ماورد في تفسير العياشي فان قوله « ع » : فلا جناح عليهم يقتضي نفي الحرج عن المظلوم وتخصيصه بخصوص ما اذا كان في مقام الانتصار تقييد يحتاج الى الدليل ، ولا دليل إلا ما ورد من التفسير المحكي عن الامام الباقر عليه السلام وهو لا ينافي التفسيرين الآخرين لعدم استفادة الحصر منه بل تكون جميع التفاسير تفسيراً لاطلاق الآية الكريمة ، فمن نفس التفاسير الواردة يستكشف اطلاق الآية المباركة ، بحيث لو فرض كون الآية المباركة في مقام الاهمال لكفى استكشاف الاطلاق منها بالروايات الواردة في تفسيرها ، ولا ينافي الاطلاق السياق كما يتوهم ، لأن جعل الظلم علة لنفي الحرمة منه كالجهر بالفسق

لا ينافي العقل والاعتبار بل يساعده الاعتبار وحكم العقل بعد ما كان علة تامة للقبح العقلي ، ويؤيده ما ورد في الامام الجائر ، فعلى هذا اطلاق الآية المباركة يقتضي جواز غيبة الظالم مطلقا ويكون مخصصاً لاطلاق أدلة الغيبة وأدلة احترام المؤمن ، فتجوز للمؤمن غيبة الظالم وهتك احترامه وشتمه مطلقا كما لايخفى ، نعم لوفرض اهمال الآية المباركة وتعارض التفاسير الواردة ، والتساقط فالمرجع هو اطلاق أدلة حرمة الغيبة وحرمة المؤمن كما لايخفى فتدبر جيـــداً

هذا ما ترشح به قلم سيدي ومولاي الوالد دام ظله وفضله في بحث الغيبـة وهو تنميق منه لما قرّره في مجلس تدريسه في شهر رمضان المبارك سنة ١٣٤٧ الهجرية

وأنا العبد الآثم الحاج سيد محمد الهاشمي

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم

مسائل متفرقة

الحمدلله رب العالمين وأفضل صلواته وتحياته على محمد وآله الطاهرين الى يوم الدين . وبعد هذه نبذة من المسائل التي يستفتي بها سيدي ومولاي الوالدمدظله الأقدس ، مع الاجوبة التي محررها مباحته متعنا الله بوجوده الشريف.

(مسئلة : ١) اذا بال المكلف وتوضأ ثم خرج منه بلل مردد بين البول والمني ، فما حكمه وهل يختلف الحكم بين خروج البلل قبل الوضوء او بعده او كونه مستبرء قبل البول او غير مستبرأ ؟

(الجواب) بسم الله الرحمن الرحيم : البلل الخارج بعد البول المردد بين كونه بولا او منياً لا اشكال في نجاسته ، وأما سببيته للغسل ففيه تفصيل فانه إن كان خروجه بعد الاستبراء الموجب للعلم او الظن المتاخم للعلم بحصول نقاء المخرج عن المني فلا اشكال في عدم لزوم الغسل لدلالة الاخبار عليه وإن لم يكن كذلك او كان ولم يستبرأ ، فحينئذ إن كان بعد الوضوء فيجب الغسل والوضوء جمعاً للعلم الاجمالي بأحدهما ومقتضاه لزوم الاحتياط ، وإن كان قبل الوضوء فلا يجب عليه إلا الوضوء لانحلال العلم الأجمالي باستصحاب الحدث الاصغر المثبت لاحدى طرفي العلم الاجمالي وهو وجوب الوضوء وباستصحاب عدم حدوث الحدث الاكبر النافي لوجوب الغسل الذي هو الطرف الآخر للعلم الاجمالي ، وقد بينا

في محله ان العلم الاجمالي ينحل بالاصلين الجاريين في طرفي العلم الاجمالي لو كان مؤدى أحدهما اثبات أحد طرفيه ومؤدى الآخر نفي طرفي الآخر فيحكم بوجوب الوضوء ونفي وجوب الغسل فيما نحن فيه لو كان خروجه قبل الوضوء بخلاف الصورة الأولى وهي خروجه بعد الوضوء فان بالوضوء ارتفع الحدث الاصغر لو كان بولاً ، فلا مجال لاستصحابه الموجب لانحلال العلم الاجمالي فحينئذ يوجب العلم بتنجيز الخطاب الواقعي المردد بين وجوب الغسل او الوضوء فيلزمه الاحتياط كما لايخفى ، وقد يتوهم انحلال العلم الاجمالي فيما اذا توضأ بعد خروج البلل بالوضوء الواقع للحدث الاصغر وباصالة عدم حدوث الحدث الاكبر لأنه ان كان بولا فقد ارتفع بالوضوء وإن كان جنابة فهي منفية بالاصل، ولكن هذا التوهم فاسد لأنه لو أريد بانحلاله انحلاله بنفس فعل الوضوء فهو لا يوجب الانحلال لأنه رافع للحدث الاصغر على تقدير كونه بولا ومع عدم احراز التقدير فلا ينحل المعلوم بالاجمال بالعلم التفصيلي والشك البدوي ، فهذا نظير فقد بعض أطراف العلم الاجمالي او ارتكابه وقد بينا انه لا يوجب الانحلال لأن حقيقة الانحلال عبارة عن تبدل الصورة الترديدية الحادثة بسبب الجهل بمتعلق العلم الى الصورة العلمية والشك البدوي في ظرف حدوث العلم الاجمالي كأنه لم يحدث الترديد كما في الصورة الأولى فان بالاستصحاب يحرز كون الحدث الحادث سابقا الباقي فعلا هو الاصغر ومنه يصير الشك في حدوث الاكبر بدوياً لكن بخلاف فعل الوضوء فانه طار ولا يمكن أن يكون ساريا الى زمان حدوث العلم الاجمالي حتى يوجب انحلاله في ظرف حدوثه ولا يمكن أن يحرز به المعلوم بالاجمال ولذا يكون هذا الوضوء رافعاً على تقدير كون الحدث الاصغر هو الواقع المردد هذا ، وان أريد انحلاله بالاصل النافي في الطرف الآخر بتقريب ان مؤدى الاصل هو عدم وجوب الغسل فاذا نفي وجوب الغسل بالاصل وأحرز الطرف الآخر بفعل الوضوء

فينحل العلم الاجمالي بالاصل نظير احراز موضوع مركب من جزئين أحدهما بالوجدان والآخر بالاصل، ففيه انه قدعرفت معنى الانحلال وحقيقة رفع الصورة الترديدية وتبدله في ظرف حدوثه الى العلم التفصيلي والشك البدوي في لوح النفس وظاهر عدم انحلاله بهذا المعنى كما عرفت من كون الوضوء رافع لأحد طرفي العلم على تقدير كون المعلوم بالاجمال بولا في ظرف حدوثه والمفروض ان هذا التقدير مشكوك في ظرف الحدوث واصالة عدم الحدث الاكبر معارض باصالة عدم حدوث الحدث الاصغر في رتبة الشك في الحدوث وتنجز العلم الاجمالي فاذا سقط هذا الاصل في مرتبة منجزية العلم الاجمالي وحدوثه فلا يجرى بعد فقدان أحد الطرفين او ارتكابه لو كان المعلوم حراماً او بالاتيان به لو كان المعلوم هووجوب أحد الأمرين كما ان ترك أحد الطرفين وابقاء الآخر لا يوجب الانحلال إلا اذا دلّ دليل كان مفاده اقتناع الشارع بامتثال المعلوم بالاجمال بترك أحد الطرفين او باتيانه وبالجملة الاصل الساقط بالتعارض لا يحيي بعد ذلك كما قرر في محله .

جمال الموسوي الكلبايكاني

(مسئلة : ٢) اذا أوصى بعين لزيد ثم باعها وظهر البيع فاسداً فهل البيع الفاسد كالبيع الصحيح يوجب الرجوع عن الوصية أو لا ؟

(الجواب) بسم الله الرحمن الرحيم : اذا كان الموصي جاهلا بفساد البيع وملتفتا الى الوصية فهو كالبيع الصحيح رجوع عن الوصية لأنه فسخ فعلي وتصرف في المال الموصى به ومناف لابقاء المال والوصية به وأما اذا كان عالماً بفساد البيع وملتفتا الى الوصية ففي كونه رجوعا اشكال ، فنظراً الى كون الموصي في مقام التصرف المخرج عن ملكه حقيقة فهو فسخ ورجوع منه ولو ان الشارع لم يمضه لأن مصداقيته للرجوع وكونه فسخا يتحقق بنفس قصد الموصي مع التصرف فيه ولا دخل لحكم الشارع فيه ، ونظراً الى لغوية فعله وعدم تأثيره في

الخروج عن ملكه فهو كالعدم فليس رجوعا وفسخا ، وبالجملة هل فاسخية البيع يكون متوقفا على صحته شراء أولا يتوقف إلا على صدور فعل عن الموصى المنافي لابقائه من دون أن يكون لحكمه دخل فيه ففيه اشكال وإن كان عدم كونه رجوعا لا يخلو عن قوة والله العالم .

جمال الموسوي الكلبايكاني

(مسئلة : ٣) اذا سافر انسان وقبل وصوله الى حد المسافة تردد في السفر او جزم بالعدم وقطع مقداراً من الطريق وهو على هذه ثم جزم على السفر وسافر ولم يكن الطريق الذي قطعه قبل التردد مسافة مستقلة ولا الذي بعد التردد نعم اذا ضمهما يكونان مسافة ، فهل عليه القصر او الاتمام ؟

(الجواب) بسم الرحمن الرحيم : الظاهر ان عليه القصر إن كان ما بقي من المسافة المقصودة بعد التردد ومع ما قطع منها قبل التردد مسافة وما قطع منها في حال التردد المتخلل بينهما كالعدم ، وذلك لأن الضابط في وحدة المسافة وفي ضم كل قطعة منها الى الاخرى كون قطع كل جزء من تلك المسافة بارادة جزئية منبعثة عن تلك الارادة الكلية المتعلقة بمجموع المسافة المتصورة بأجزائها وقطعاتها تفصيلا واجمالا الموجبة لتوجه النفس الى طيها وقطعها ، فالجامع لشتات هذه المسافة هو هذه الارادة الكلية المخزونة في النفس والحافظ لوحدة تلك القطعات المتشتة هو قطع تلك المسافة بهذه الارادة الكلية المنبعثة منها الارادة الجزئية المتعلقة بكل قطعة من قطعاتها من مبدئها الى منتهاها ، فحينئذ اذا تعلقت الارادة الكلية بقطع مسافة معينة دخلت جميع قطعات تلك المسافة تحت تلك الارادة أولاً فان تردد في الاثناء فتارة يقف متردداً من دون قطع شيء من المسافة وتارة يقطع قطعة منها مع التردد فاذا ارتفع تردده أثرت تلك الارادة الكلية بعينها في طي المسافة الباقية فيه لا انه يحدث ارادة أخرى وقصداً آخر في النفس بل برفع التردد تعود تلك الارادة بنفسها وتؤثر في النفس فتحرك العضلات نحو المقصود

الاولى ، وبالجملة هذه القطعة الباقية من المسافة هي التي تعلقت بها الارادة الكلية المنبعثة منها ارادة جزئية متعلقة بالقطعة الباقية ، فالقطعة الباقية بعد رفع التردد والقطعة التي قطعها قبل عروض التردد كلتاهما مرادتان بارادة واحدة ومقصودتان بقصد واحد ، وهذا هو معنى ضمها بها وتكون تلك القطعة المتخللة وجودها كالعدم لا تضر بالوحدة الموجبة لضمها الى الاخرى ولذا لا فرق بين صورتي الوقوف والاشتغال بقطع الطريق حالة التردد ، فالأقوى وجوب القصر في الصورة المفروضة في السؤال وإن كان الاحوط الجمع اذا لم يتصل الاياب بالذهاب واما اذا كان الاياب مسافة بنفسه او بضمه الى ما بقي من المسافة الذهابية يجب فيه القصر هذا تمام الكلام فيما اذا قطع تلك القطعة المتخللة مع التردد وأما لو قطعها مع الجزم بالعدم فلا يمكن الضم لبطلان تلك الارادة الكلية وذهابها عن لوح النفس بالاعراض كلية عن المسافة المقصودة اولاً بواسطة الجزم بالعدم والانصراف عنه وحينئذ لو لم يكن الباقي مسافة فتنضم القطعة الايابية الى الباقي من القطعة الذهابية لو كانت مسافة ولم تتخلل بين الذهاب والاياب قواطع السفر والله العالم .

جمال الموسوي الكلبا يكاني

(مسئلة : ٤) لو علم اجمالا قبل الدخول في ركوع الثالثة بفوات سجدتين ولا يعلم انهما من ركعة او ركعتين فما حكمه ؟ وما حكمه اذا علمه كذلك بعد الفراغ من الصلوة ؟

(الجواب) بسم الرحمن الرحيم : الظاهر انه يجب عليه اتمام الصلوة ثم قضاء السجدتين ثم قضاء سجدتي السهو مرتين ثم اعادة الصلوة لو كان في أثناء الصلوة وقد يقال بأنه يهدم القيام ويجلس فاذا جلس وشك في السجود فيجب عليه أن يأتي بالسجدتين لكون محله باقياً ولا تجري فيه قاعدة ، التجاوز وتجري قاعدة التجاوز بالنسبة الى الركعة الأولى فتصح الصلوة ولا وجه لاعادتها ولكن هذا

مبني على شمول صحيحة لا تعاد لصورة الجهل وقد أثبتنا في محله انها مختصة بصورة النسيان ومفروض السئوال هو صورة الجهل فاذا لم تشمله الصحيحة فلا وجه لهدم القيام ، والمتروك فيما نحن فيه يكون مجهولا بالتفصيل ومعلوماً بالاجمال مردداً بين طرفين او بين أطراف ثلاثة لاحتمال فوتها من الركعة الأولى اومن الركعة الثانية اوفوتها من الركعتين ، والقاعدة الجارية فى المقام هي قاعدة التجاوز وحيث انها معارضة بنفسها بالنسبة الى الاطراف المحتملة تسقط بالمعارضة فيرجع الى استصحاب عدم الاتيان بها فى الركعة الأولى اوالثانية فيسقط ايضا بالمعارضة فتصل النوبة الى الاحتياط والبراءة المحكومان بالاستصحاب المحكوم بقاعدة التجاوز فاذا سقط الاصلان الحاكمان بواسطة فتصل النوبة الى الاصل المحكوم وهو الاحتياط والبراءة وظاهر ان مقتضى الاحتياط لزوم الاعادة لقاعدة الاشتغال كما ان مقتضى البراءة نفي وجوب قضاء السجدتين فلو لا كون قاعدة الاشتغال الجارية فى المقام من مقتضيات نفس العلم الاجمالي لينحل العلم الاجمالي بها وبالأصل النافي فى الطرف الآخر ولكن حيث ان جريانها في المقام من مقتضيات العلم الاجمالي فلا يعقل الانحلال به كما بيناه فى محله فيسقط الأصل النافي وحيث يحتمل صحة الصلوة من جهة احتمال فوتها من الركعتين فلا وجه لابطالها فحينئذ يتم الصلوة ويقضي السجدتين ثم يسجد سجدتي السهو مرتين ثم تعاد الصلوة ،هذا اذا قلنا بعدم شمول صحيحة لاتعاد لصورة الجهل، وأما لو قلنا بشمولها لها فيجب عليه هدم القيام فيأتي بالسجدتين ثم يتم الصلوة ويقضي سجدة واحدة ويعيد الصلوة لاحتمال فوتها من الركعة لو لم نقل بجريان قاعدة التجاوز بالنسبة الى الركعة الأولى وأما لو قلنا بعود المحل بمجرد هدم القيام فان حالها كحال من شك فى السجدتين بعد الجلوس ولا اشكال فى لزوم الاتيان بها لكون الشك فى محلها كما لا اشكال في جريان قاعدة التجاوز بالنسبة الى الشك

في فوتها عن الركعة الأولى فبجريان قاعدة التجاوز بالنسبة الى الركعة الأولى والاتيان بها في الركعة الثانية لبقاء محلها بعد هدم القيام تصح الصلوة ولا حاجة الى شيء آخر لكن الكلام في شمول الصحيحة لما نحن فيه ثم الكلام في عود المحل العمدي بهدم القيام ثم الكلام في جريان قاعدة التجاوز بالنسبة الى الركعة بعد سقوطها بالتعارض في حال القيام قبل هدمه فان الاصل الساقط بالتعارض لا يعود كما لا يخفى .

جمال الموسوي الكلبا يكاني

(مسئلة : ٥) اذا باع المالك عقاراً وكان له الخيار فيه ثم مات في زمن الخيار وكانت له ورثة قد اختار بعضهم الفسخ و بعضهم عدمه فهل ينفسخ البيع مطلقا او يلزم مطلقا او تتبعض الفسخ واللزوم بمقدار حصصهم من المبيع ثم هل ترث الزوجة من هذا الخيار أو لا ؟

(الجواب) بسم الله الرحمن الرحيم : الظاهر ان الخيار موروث بالحصص كموروثية المال وان الفسخ لا يتبعض وان الزوجة لا ترث من الخيار في فرض السئوال الذي كان المنتقل عن الميت عقاراً مما لا ترثه الزوجة غير ذات الولد فلنا دعاو ثلاثة ، أمامدرك الدعوى الأولى هوقوله « ع » ما ترك الميت فلوارثه او فللورثة بصيغة الجمع كما في خبر آخر ظاهر ان شمولها للحق كشمولها المال ولا اشكال في ان المال موروث بالحصص على ما في كتاب الله فكذا الخيار إلا ان الفرق بينهما ان المال بنفسه قابل لأن يشترك فيه بالحصص بخلاف الحق فانه بنفسه أمر واحد بسيط لا يقبل القسمة فليس قابلا لأن يتحصص إلا باعتبار متعلقه ولذا صار كيفية استحقاق الورثة منه مورداً للكلام في كلمات العلماء الاعلام رضي الله عنهم وذكروا وجوهاً في تصوير قيام الخيار بالورثة اذا كان متعدداً من كون كل واحد منهم قائماً مقام مورثه وان لكل واحد استقلالا خياراً مستقلا بنحو العموم الاستغراقي او كون كل واحد منهم قائما مقام الميت

في قيام حق الخيار به لكن كان كل واحد منهم شريكاً الآخر في الخيار لا بالاستقلال فكل منهم وارث للخيار بنحو الاشتراك او كون مجموع الورثة من حيث المجموع قائماً مقام الميت فيكون لمجموعهم خيار واحد، والحق شيخ مشايخنا الى الوجوه الثلاثة وجهاً رابعاً وهو كون الوارث هو صرف وجود الورثة كما لا يخفى على من راجعه ، ومرجع الوجوه الاربعة الى ارادة العموم الاستغراقي او المطلق الشمولي او المجموعي او صرف الوجود من قوله ما ترك الميت فلوارثه وحيث انه اثبتنا في محله ان ايراد الحكم على الطبيعة والجنس بلحاظ وجودها الخارجي يقتضي بنفسه كون المتكلم في مقام اسراء الحكم الى كل فرد فرد من أفراد الطبيعة في الخارج وارادة العموم المجموعي او صرف الوجود يحتاج الى مؤنة زائدة على ما يقتضيه طبع القضية ثبوتاً واثباتاً كما قرر في محله ، فالوجهان من الوجوه الاربعة لا يصار اليهما فيما نحن فيه لعدم وجود قرينة دالة عليه ، ضرورة ان قوله ما ترك الميت فلوارثه دل على اختصاص متروك الميت بالوارث وحيث انه مفرد مضاف دال على العموم او الاطلاق على أحد الأمرين اللذين اخترناه في محله فالمحمول هو ملكية طبيعية الورثة بلحاظ وجودها الخارجي فكما ان المراد بالموصول هو كل فرد من أفراد المتروك مالاً كان أم حقاً ، فكذا المراد بالوارث كل فرد من أفراده وهذا ينطبق مع العموم الاستغراقي ، أما ارادة الوجه الاول فهو متعذر لأن الخيار أمر واحد بسيط قائم بالمورث ولا يمكن أن يتعدد بتعدد الوارث إلا أن يقال بانحلال العقد الى عقود متعددة كما اذا كان البايع اوالمشتري متعدداً فيقال بعدم الفرق بين التعدد الطارئ وبين التعدد الابتدائي ، لكن الفرق بينهما مما لا يخفى لأن ملاك التعدد الابتدائي هو كون البايع الذي يخرج عن ملكه المثمن ويدخل فيه الثمن هوالمنشأ لايجاب البيع فاذا تعدد البائع المذكور فكل منهما كان بايعاً والخيار المرتب على عنوان البائع اوعنوان المشتري كما في خيار

المجلس والحيوان ، يترتب عليهما وهذا هو معنى الانحلال لأن البائع متعدد والمشتري متعدد كما لواشترى الاثنان شيئا أمامن بائع واحد اومن متعدد فينحل العقد من كلا الطرفين ، وهذا بخلاف ما نحن فيه فان البائع واحد وهو المورث غاية الأمر الخيار الذي كان له يكون لوارثه ، وبعبارة أخرى أدلة الارث إنما تدل على قيام الوارث مقام المورث في كونه مالكا للخيار لافي كونه بيّعاً وعاقداً ولا ممن خرج عن ملكه الثمن او المثمن فما هو ملاك الانحلال منحصر في التعدد الابتدائي فاذا لم ينحل فمع كون الخيار أمراً بسيطاً لا يمكن أن يتعدد فارادة الاستغراق بهذا المعنى من أدلة الارث غير معقول فبقي الوجه الثاني من الوجهين وهواشتراك كل منهما في الخيار كما في الجوهرة التي لايمكن أن تنقسم ، بقي الكلام في وجه كون كل من الوارث شريكا للاخر في الخيار على حسب سهمه المقدر من المال المنتقل الى الورثة بالفسخ ، وذلك لأنه بعد البناء على ان الخيار حق مالكي لا انه حكم شرعي لا يخفى ان ملاك حقية الخيار وماليته ودخوله فيما ترك كونه طريقا وسبيلا لاستجلاب المال واسترداد ما انتقل من ذي الخيار بالعقد الى ملكه ولا ينافي هذا تعلقه بالعقد حيث ان العقد هو قيوم ملكية المتعاقدين حدوثا وبقاء ومحله يرجع كل من الثمن والمثمن الى ملك من خرج عنه ، فالمالك للخيار مالك لأن يملك ما انتقل عنه ، وبعبارة أخرى السلطنة الى العقد هي السلطنة على استرداد ما انتقل عنه والسلطنة على استرداده سلطنة عليه وبهذا الاعتبار تكون ملكية ما انتقل الى ذي الخيار متزلزلا ، فحال هذا الحق كحال حق التحجير فان صاحبه مالك لأن يجعل متعلقه ملكا ومالاً له باحيائه وصاحب الخيار مالك لأن يدخل ما انتقل عنه في ملكه بالفسخ ، ويؤيد ما ذكرنا كون تصرف ذي الخيار فيما انتقل عنه فسخا والتصرف فيما انتقل اليه مسقطاً لخياره فلو لا كونه طريقا لاستجلاب المال لا معنى لكون نفس التصرف فاسخا ويدل

عليه قوله « ع » وذلك رضا منه مشيراً الى التصرف فيما انتقل اليه ، ويؤيده التعبير بكون الخيار نظرة للمشتري في خيار الحيوان ، مضافا الى ماذكرنا المراجعة الى العرف والعقلاء بجعل الخيار في معاملاتهم لاسيما البيع الخياري المشروط برد مثل الثمن فان ملاك جعل الخيار عندهم ليس إلا جعل السلطنة لهم على استرداد ما انتقل عنهم واسترجاعه فملاك جعل الخيار عندهم هو السلطنة على استرداد المال المنتقل عنهم بفسخ العقد ولذا لا يجوز للمشتري في البيع الخياري المشروط برد مثل الثمن التصرف المنافي للرد في المبيع ، والشاهد على هذا ان العرف إنما يقدر مالية الخيار بمقدار ماليـة المال المسترد الى صاحبه ؛ وما ذكرنا ظاهر لمن انصف عن نفسه ، فاذا تحقق ذلك تحقق ان موروثية الخيار يكون باعتبار مالية المال المنتقل اليـه بالفسخ فاذا فرض ان ذلك المال مشترك بينهم على حساب ما فى كتاب الله من التقدير فكذلك الخيار ايضا مشترك بينهم بتلك النسبة الاشاعية من الثلث والربع والنصف وهذا هومعنى ان الخيار موروث بالحصص كما لايخفى ويتفرع على ما ذكرنا انه لا أثر لفسخ أحد الورثة إلا باجتماعهم على الفسخ فان مقتضى وحدة الخيار وشركة الورثة فيه هو عدم تأثير فسخ كل واحد منهم فى حل العقد ، نعم يكون لكل منهم اسقاط حقـه باقرار العقد من طرفه ولا يقاس هذا الحق بحق الشفعة وحق القصاص وحق القذف لما بينا من الفرق بينها فى محله والمقام لايقتضي التعرض له فراجع محله ، وبعد الاحاطة بجميع ما ذكرنا يظهر لك ان الحق فى الزوجة غير ذات الولد عدم الارث من الخيار فيما اذا كان المنتقل عن الميت عقاراً كما هو مورد السئوال بخلاف صورة العكس فانها ترث هذا ما يقتضيه نظري تبعاً لشيخ مشايخنا وغيره من الاساطين قدس الله أسرارهم ، ولولا ملاحظة الانصاف ومجانبة البحث والجدل كان مجال الايراد والاشكال واسعاً أما من جهة الاشكال فى حقية الخيار او من جهة دعوى كون الخيار تابعاً للمال

اومن جهة ملاحظه كون العقد ملحوظاً بالنظر الاستقلالي وان حق الخيار متعلق به او متعلق بالعين كما نقل وحكي عن بعض الفقهاء ، ويمكن أن يقال ان مقتضى القاعدة ارث الزوجة من الخيار مطلقا لأنه بعد ما كان الخيار متروكاً ومشمولا لعموم ما ترك فلا وجه لرفع اليد عن عمومه إلا لمخصص والمخصص المتوهم فيما نحن فيه ليس إلا أدلة حرمان الزوجة عن العقار وهو لا يوجب تخصيص أدلة الخيار اذا كان الخيار متعلقا بالعقد وكون الملحوظ في جعله حبسه واقراره فيلزمه ميراث الزوجة من الخيار مطلقا ولو كان كلا العوضين مما تحرم منه الزوجة ومع الشك في التخصيص من جهة الشك في حقيقة الخيار او في متعلقه او في لحاظه موضوعياً او طريقياً كان عموم أدلة الارث محكماً ومرجعاً واصالة عدم التخصيص جارياً ويمكن أن يقال بارث الزوجة من الخيار اذا كان المنتقل الى الميت ما لا تحرم منه الزوجة سواء كان المنتقل عنه مما تحرم أم لم يكن نظراً الى تبعية الخيار للمال وحيث ان المنتقل الى الميت ملك فعلي للورثة فكل من يملكه يملك الخيار لأن الملكية الموروثة هي الملكية المتزلزلة ومقتضى قيام الوارث مقام المورث هو قيام تلك الملكية المتزلزلة القائمة بالمورث بالورثة ، بخلاف ما اذا كان المنتقل عن الميت ما لا تملكه الزوجة إلا بالفسخ ودخوله في ملك الميت ثم في ملك الورثة فانها لا تملك شيئا فلا يملك خياراً وقيل بأن الزوجة إنما ترث من الخيار في خصوص ما اذا كان المنتقل عن الميت والمنتقل اليه كلاهما مما لا تحرم منه الزوجة لأن مقتضى قيام الوارث مقام المورث هو هذا لأن المورث مالك لكلا الطرفين أحدهما فعلياً والآخر شأنياً ومقتضى قيام الوارث مقام مورثه هو هذا ، والحاصل ان باب الاشكال واسع والاقوال مختلفة ولكن الحق هو الذي اخترناه وبيناه والله العالم .

جمال الموسوي الكلبايكاني

(مسئلة : ٦) اذا باع الزارع الزرع حنطة او شعيراً وشك في ان المبيع

وقع قبل تعلق الوجوب او بعده وكذا المشتري كان شاكاً ايضا وكان زمن التعلق وزمن البيع مجهولاً لهما فعلى من تجب الزكوة منهما ؟

(الجواب) بسم الله الرحمن الرحيم : الظاهر انه تجب على المشتري الذي كان المال تحت تصرفه وسلطانه ويريد أن يتصرف فيه فعليه تخليصه من حق الفقراء المتعلق بعينه وإلا لا يجوزله التصرف فيه وذلك لأن المشتري علم بتعلق حق الفقراء به فعلا المانع من التصرف فيه فلا يجوز له التصرف فيه إلا بتخليصه عن حق الفقراء بناء على تعلق الزكوة بالعين ولو كان المخاطب بالأداء في الواقع هو البائع كما لو علم المشتري بعد الشراء بتعلق الزكوة عليه في ملك البائع وعلم بعدم أداء البائع فانه يجب عليه أداء الزكوة وتخليص المال لو أراد التصرف فيه وكذا في المقام فان المبتلى به هو المشتري ويتوقف التصرف فيه عليه ولو كانت غرامته في الواقع على البائع ، وبعبارة أخرى لو أمكنه احراز التكلف بأداء الزكوة بأصل او امارة فهو وإن لم يمكنه بأصل موضوعي اما لعدم جريانه او لتعارضه بأصل مثله فيرجع الى حكم هذا المال المتعلق به حق الفقراء المانع من التصرف فيه ولا اشكال في لزوم تخليصه منه حتى ينفذ تصرفه فيه اما عدم جريان أصل المحرز في المقام فلأن استصحاب عدم انعقاد الحب في ملك البائع وإن كان جارياً لكنه لا يثبت انعقاده في ملك المشتري كما ان استصحاب عدم ملكية المشتري له الى زمان انعقاد الحب لا يثبت انعقاده في ملك البائع فالاثر المطلوب لم يثبت بالأصلين وعلى تقدير الاثبات متعارضان فيسقطان ، والعلم الاجمالي بكون أحدهما مكلفا بالأداء لا أثر له لتردد المكلف كما في واجدي المني في الثوب فحينئذ يرجع الى ما يقتضيه حكم المقام ، وتوهم كون الزكوة على البائع والمشتري معاً للعلم بكون أحدهما مكلفا به حيث اننا لا نشك بانعقاد الحب في ملك أحدهما لا على التعيين ، فاسد لأنه ليس في العين إلا العلم الاجمالي وهو لا

يقتضي ذلك ولا دليل عليه كما ورد في الدرهم الودعي والله العالم .

جمال الموسوي الكلبا يكاني

(مسئلة : ٧) المرأة المتوفى زوجها الغائب هل عدتها من حين الموت او من حين بلوغها الخبر ؟ وهل يفرق بين الحرة والأمة ؟

(الجواب) بسم الله الرحمن الرحيم : الظاهر ان مبدء عدة المرأة المتوفى عنها زوجها من حين بلوغها خبر وفاته للمشهور وللاخبار الصحيحة الدالة عليه كصحيحة البزنطي وغيره كما لا يخفى على الراجع اليها ولا فرق فى ذلك بين الحرة والأمة لاطلاق الاخبار والله العالم . جمال الموسوي الكلبا يكاني

(مسئلة : ٨) المرأة اذا غاب عنها زوجها، ولم يعلم حياته اووفاته ورفعت أمرها الى الحاكم الشرعي ، فهل يعتبر بعد الفحص أربع سنوات طلاقها باذن الحاكم الشرعي اولا يعتبر ، وهل تعتد عدة طلاق اوعدة وفات وعلى تقدير أن تكون عدة طلاق فهل يتوارثان اذا مات أحدهما قبل انتهاء العدة افتونا مأجورين

(الجواب) بسم الرحمن الرحيم : اذا انقطع خبر الزوج الغائب عن زوجته ولم يعلم حياته ولا موته فمع عدم صبر الزوجة وعدم وجود المال الذي ينفق عليها فالظاهر لزوم رفع أمرها الى الحاكم الشرعي لو تمكنت منه وهو يضرب الاجل لها ويأمر بالفحص عنه في مظان وجوده أربع سنين ويطلقها بعد المدة وتعتد عدةالوفاة ولا يتوارثان ، هذا هوالمشهور ويدل عليه خبر يزيد بن معاوية وموثقة سماعة وإن كانا مختلفين من جهة ولكنهما متفقان في لزوم رفع الأمر الى الحاكم ولزوم التربص عليها أربع سنين والفحص عنه بأمره ، والمشهور ايضا على اعتبار الطلاق بعد مدة التربص وتدل عليه روايات من جملتها رواية يزيد ابن معاوية ومرسلة الصدوق وبها يقيد اطلاق بعض الاخبار الظاهرة في عدم اعتبار الطلاق من جهة سكوتها مع كونها في مقام البيان ، واما كون العدة عدة

الوفاة فالتصريح موثقة سماعة وغيرها بها ، وعليها يحمل ظهور الأخبار الدالة على الطلاق من دون تعرض لبيان العدة ، وظاهرها عدة الطلاق فبصراحة موثقة سماعة يرفع اليد عن ذلك الظهور فتكون العدة عدة الوفاة ، فظهر مما ذكرنا انهما لا يتوارثان لأن التوارث مبني على كون العدة عدة الطلاق الظاهر في كونه رجعياً كما هو ظاهر بعض الاخبار لكن بعد ماعرفت من حمل الظاهر على النص فلا وجه لكونه رجعياً بل انها عدة وفات ومعها لا وجه للتوارث بينهما والله العالم

(مسئلة : ٩) المنكر بعد اليمين هل يحتاج الى انشاء حكم الحاكم وكذا الحال اذا أقام المدعي البينه وهل المنكر تقبل بينته أو لا ؟

(الجواب) بسم الرحمن الرحيم : نعم يحتاج الى انشاء حكم الحاكم بعد اليمين كما لا بد منه بعد اقامة المدعي البينة ، لأن الحكم هو الفاصل دون اليمين بنفسه لقوله « ع » إنما أقضي بينكم بالبينات والايمان ، وفي قبول بينة المنكر اشكال من جهة كونها بينة النفي ولكن الأقوى قبولها لاطلاق أدلة اعتبارها فيما كان المنفي أمراً يمكن الاطلاع عليه وفيما يحرز ان الشهادة مستندة الى مشاهدة الشاهد لا الى استصحاب العدم او الاصول النافية وعلى كل حال يكون المدار على نظر الحاكم الذي يترافعان عنده في قبول بينة المنكر وعدم قبوله والله العالم

(مسئلة : ١٠) هل يحتاج انتظار المرأة زوجها الغائب أربع سنوات الى أمر الحاكم الشرعي او لا ولو من نفسها ؟ وعلى تقدير الاحتياج الى أمر الحاكم فهل نفقتها في هذه المدة من مال زوجها مضمون عليها لو انكشف وفاته قبل انقضاء الأربع سنوات ؟

(الجواب) بسم الله الرحمن الرحيم : قد عرفت من السئوال الثامن لزوم رفع أمرها الى الحاكم الشرعي وعدم كفاية تربص الزوجة أربع سنوات بنفسها وان كان بعض الاخبار دالاً عليه بسكوته عنه مع كونه في مقام البيان لكن صراحة

بعض الاخبار بلزوم رفع الامر الى الحاكم بيان له ومعه لا معنى للاخذ بذلك الظهور ، ثم ان الظاهر لو تبين موته قبل انقضاء العدة فكل ما انفق عليها من مال زوجها فهو مضمون عليها وعلى منفقها لو كان المنفق غير الحاكم وأما لو كان هو المنفق ففي ضمانه اشكال كما لايخفى على من راجع أدلتها والله العالم .

(مسئلة : ١١) اذا كان عند شخص مال مودوع وتوفى المودع ويعلم ان عليه حجة الاسلام فهل يجوز أن يستنيب عنه او يحج بنفسه عنه أو لا ؟

(الجواب) بسم الله الرحمن الرحيم : لو كان للمودع وارث او ولي او وصي يجب رد المال اليه واخباره عما عليه من حجة الاسلام لو علم بأنه يستنيب عنه وأما لو لم يكن له وارث ولا ولي ولا وصي او يعلم بأنه لو رده اليهم لم يقوا دينة ولا يقدمون بما عليه فحينئذ لو امكن منهم الاستيذان او اجبارهم بالاقدام عليه او بالاذن منهم فليس له رده اليهم وهو يقوم بابراء ذمته باذنهم ولو لم يمكن تحصيل الاذن منهم فيرجع الى الحاكم الشرعي فيستنيب بأذنه وذلك لأنه مال تعلق به حق الميت ولو كان منتقلا الى الوارث كما قرر في محله لكن حيث انه تعلق به حق الميت ولا ولي له او كان و كان خائنا لا يقوم بتفريغ ذمته فيرجع الى الحاكم فهو وليه ويستنيب بأذنه ولا يجوز أن يستنيب بنفسه فيه إلا اذا تعذرت المراجعة الى الحاكم والله العالم .

(مسئلة : ١٢) الكاغذ المسمى بالدينار هل تجرى عليه أحكام النقد أو لا ؟

(الجواب) بسم الله الرحمن الرحيم : نعم تجري عليه أحكام النقد ويدخل فيه الربا لأنه لا مالية للكاغذ بما هو هو ، لا حقيقة ولا اعتباراً ولذا لو سقط عن الاعتبار يرجع الى ما به ماليته الكاغذ من الذهب او الفضة المعتبر تحويله بهما مالية التي تكون بالنقد الذي قدر به ويحول عليه من الذهب والفضة فقبضه قبض ذلك النقد الذي جعل بازائه وقرره عليه من زمان اعتبار ذلك الكاغذ ولذا

تجري أحكام الصرف كما عليه بناء المتعاملين والله العالم .

(مسئلة : ١٣) اذا علم المصلي بعد الفراغ من الظهرين انه صلى بسبع ركعات ولا يعلم ان نقصان الركعة بينهما من أيتهما ولم يصدر منه مناف ، فهل يمكن تصحيح الصلوة باتيان ركعة منفصلة او يجب عليه اعادتهما ؟

(الجواب) بسم الله الرحمن الرحيم : الظاهر انه يأتي بركعة يعلم فوتها ويضمها الى الثانية ثم يسجد سجدتي السهو وتصح الصلوتان ، وذلك لأن نقصان الظهر مجهول لا يعلم به والفراغ عنه معلوم فتجري فيه قاعدة الفراغ فتصح الظهر بالقاعدة وأما العصر فحيث ان الفراغ عنه لم يعلم به لاحتمال فوت الركعة منها فلا تجري فيه قاعدة الفراغ وحيث انه لم يصدر منه مناف يضم اليها الركعة كما اذا علم بنسيانها بعد الاتيان بالسلام نسيانا وقبل صدور المنافي منه فتصح الصلوتان الاولى بقاعدة الفراغ والثانية باتيان الركعة فينحل العلم الاجمالي المتعلق بفساد الظهر او بنقصان العصر فيتولد منه العلم بخطاب مردد بين تعلقه باعادة الظهر او باتيان الركعة المنسية من العصر فتصح الظهر بالقاعدة والعصر بضم الركعة فينحل العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي بصحة الظهر والشك البدوي في نقصان العصر فيتدارك باتيان الركعة ، هذا اذا كان العلم بفوت الركعة ناشئا عن تركها نسيانا وأما لو كان منشأوه غير النسيان فالاحوط اعادة الصلوتين والله العالم .

جمال الموسوي الكلبايكاني

(مسئلة : ١٤) هل الغسالة طاهرة او نجسة او معفو عنها ؟

(الجواب) بسم الله الرحمن الرحيم : الظاهر ان الغسالة الغير المزيلة للعين بعد البناء على انفعال ماء القليل بملاقات النجاسة او المتنجس وبعد البناء على منجسية المتنجس نجسه ، لأنها ماء لاقى المحل المتنجس ولو كان الماء وارداً لما بنينا في محله من عدم الفرق في ماء القليل بين الوارد والمورود ، نعم استثنى منها

غسالة الاستنجاء الخبر الوارد فيه والمستفاد منه هو عدم لزوم الاجتناب عن ملاقي غسالة الاستنجاء فقط من دون أن يرفع به الحدث والخبث فمعنى طهارة غسالة الاستنجاء هو عدم لزوم الاجتناب عن ملاقيه فملاقيه طاهر بهذا المعنى فان شئت أن تعبرّ عنه بالعفو عن نجاسته فسمه فان مقتضى الاقتصار على الدليل هو هذا والتفصيل موكول الى محله والله العالم . جمال الموسوي الكلبايكاني

(مسئلة : ١٥) لو نوى الصوم ثم اعتقد فساده فنوى الأكل ولم يأكل وانكشف فساد اعتقاده فهل يصح صومه ؟ ثم لو أكل وانكشف فساد اعتقاده فهل عليه القضاء فقط او مع الكفارة ؟ ؟ وهل يختلف الحكم فيهما بين كونه قبل الظهر والعصر ؟

(الجواب) بسم الله الرحمن الرحيم : نية الاكل لو كان في الحال فهو منافٍ للعزم على الامساك ويهدم استدامة نية الصوم لأنه يلزم من ذلك وقوع الامساك في ذاك الحال عن غير نية فيبطل صومه ، أما لو نوى الاكل في الزمان الثاني فلا تضر حينئذ بنية الامساك الواقعة في الحال والمفروض عدم وقوع الاكل في الآن الثاني فالنية مستمرة وصومه صحيح ، وان كان الاحوط قضاءه كما ان عليه القضاء فقط في الصورة الاولى ولا كفارة عليه لعدم التعمد الى الافطار مع اعتقاد فساد صومه ولا فرق في ذلك بين كونه قبل الظهر او بعده والله العالم .

جمال الموسوي الكلبايكاني

(مسئلة : ١٦) هل المعاطاة بيع تترتب عليه جميع آثار البيع حتى الخيارات او هو اباحة صرفة ؟ وهل يفرق بين متعلقات المعاطاة أو لا ؟ ثم لو قلنا بأنه اباحة صرفة فهل يعتبر فيها ما يعتبر في البيع عدا الصيغة أو لا ؟

(الجواب) بسم الله الرحمن الرحيم : الأقوى ان المعاطاة بيع وتدخل فيه الخيارات المجعولة المترتبة على عنوان البائع والمشتري كخيار المجلس والحيوان هذا

بناء على كونها متضمنة او مصداقا للالتزام العقدي المتعلق بالمبادلة على ما هو الاقوى ، نعم بناء على عدم تحقق الالتزام بالمعاطاة وبالفعل بل لابد في تحققها من القول المخصوص ، ففيه اشكال نظراً الى لغوية جعل الخيار فيها لأنها جائزة بالجواز الوضعي لا الحكمي ولا الحقي ولا أثر لدخول الخيار فيها ونظراً الى عدم انحصار أثر الخيار بفسخ العقد بل له أثر غير الفسخ كانتقاله بالارث ونحوه فذلك الاثر مترتب عليه لكونه بيعاً ولاطلاق أدلة الخيارات مثل اطلاق قوله البيعان بالخيار الشامل لجميع أفراد البيع سواء كان محققه هو الفعل أم القول، ثم ان الاقوى اعتبار جميع ما يعتبر في صحة البيع فى المعاطاة بناء على القول بكونها مفيدة للاباحة لأن المتيقن من الاجماع والسيرة في افادتها الاباحة المطلقة ولا فرق فيما ذكرنا بين متعلقاتها سواء كانت أشياء خطيرة بنظر العرف أم لا كما قرر فى محله والله العالم .

جمال الموسوي الكلبا يكاني

(مسئلة : ١٧) اذا باع الفضولي بيعاً مشروطاً بشرط وأجاز المالك البيع مجرداً عن الشرط فهل يصح البيع أو لا ؟ وهل يختلف الحكم بينه وبينما اذا باعه مطلقا وأجازه المالك مشروطاً او لا ؟

(الجواب) بسم الله الرحمن الرحيم : الظاهر لزوم مطابقة المجاز مع الاجازة على حسب القاعدة من غير فرق بين الصورتين ، نعم يمكن دعوى تحقق المطابقة مع اجازة المالك مجرداً عن الشرط فيما كان الشرط للمجيز لا عليه بدعوى ان عدم اجازته الى اسقاط شرطه لأنه صاحب الشرط واسقاطه لا يوجب عدم التطابق والله العالم .

جمال الموسوي الكلبايكاني

(مسئلة : ١٨) اذا باع فضولياً باعتقاد انه ملك الغير فانكشف انه ملكه فهل البيع صحيح أو لا وعلى تقدير الصحة فهل يحتاج الى اجازة أو لا ؟

(الجواب) بسم الرحمن الرحيم : الأقوى صحة البيع ولايحتاج الى الاجازة

لأن الركن في المبادلة البيعية هو العوضان لا المالكان والمفروض تحققها وقصدها وصدور انشائها عن مالكها ولا يضر عدم العلم بالمالك بصحة المبادلة بعد صدورها عن مالكه الواقعي ولا حاجة الى الاجازة لأن يستند العقد الى اجازة المالك والمفروض حصول الاستناد فلا يحتاج الى الاجازة وإن كان الاحوط الاجازة والله العالم .

جمال الموسوي الكلبا يكاني

(مسئلة : ١٩) هل تحرم أم الرضعة على أب المرتضع من حيث صيرورتها جدة لولده أو لا ؟

(الجواب) بسم الله الرحمن الرحيم : الظاهر عدم الحرمة من حيث ان عنوان جدة الولد ليس من العناوين المحرمة النسبية ، نعم هو ملازم لعنوان الزوجة فيبتني فيها على القول بعموم المنزلة وحيث لم نقل به فلا وجه للحرمة والله العالم.

جمال الموسوي الكلبا يكاني

(مسئلة : ٢٠) اذا كانت المرأة المعتدة عدة شبهة او عدة طلاق وتوفى زوجها فهل تتعدد عدتها او تتداخل ؟

(الجواب) بسم الرحمن الرحيم الاحوط بل الاقوى عدم التداخل وان كان التداخل لايخلو عن قوة ايضا لما عليه جماعة من متأخري المتأخرين وفاقا للصدوق وابن الجنيد وجملة من الاخبار الدالة عليه المصرحة بالتداخل لكن المشهور لم يعملوا بها وأعرضوا عنها مع كونها مخالفة للعامة وعملوا بالأخبار الدالة على عدم التداخل فلو لا عمل المشهور بالأخبار الدالة على عدم التداخل لكانت الاخبار الدالة على التداخل أولى بالاخذ لكونها مخالفة للعامة فعدم التداخل هو الاحوط كما هو مقتضى الاصل لولا الاخبار .

جمال الموسوي الكلبا يكاني

حررها في سنة ١٣٦٥ هـ

وقد جمعتها وأنا الأحقر أحمد الموسوي الكلبا يكاني