

Princeton University Library



32101 072535477

[Faint, illegible text or stamp]

رسالة العالم الرباني

هـ

مباحث هامة تفحصها بتدقيق

وتحقيق سيدنا ومولانا آية الله العظمى

وحجته الكبرى العالم الرباني السيد سيد جمال الدين

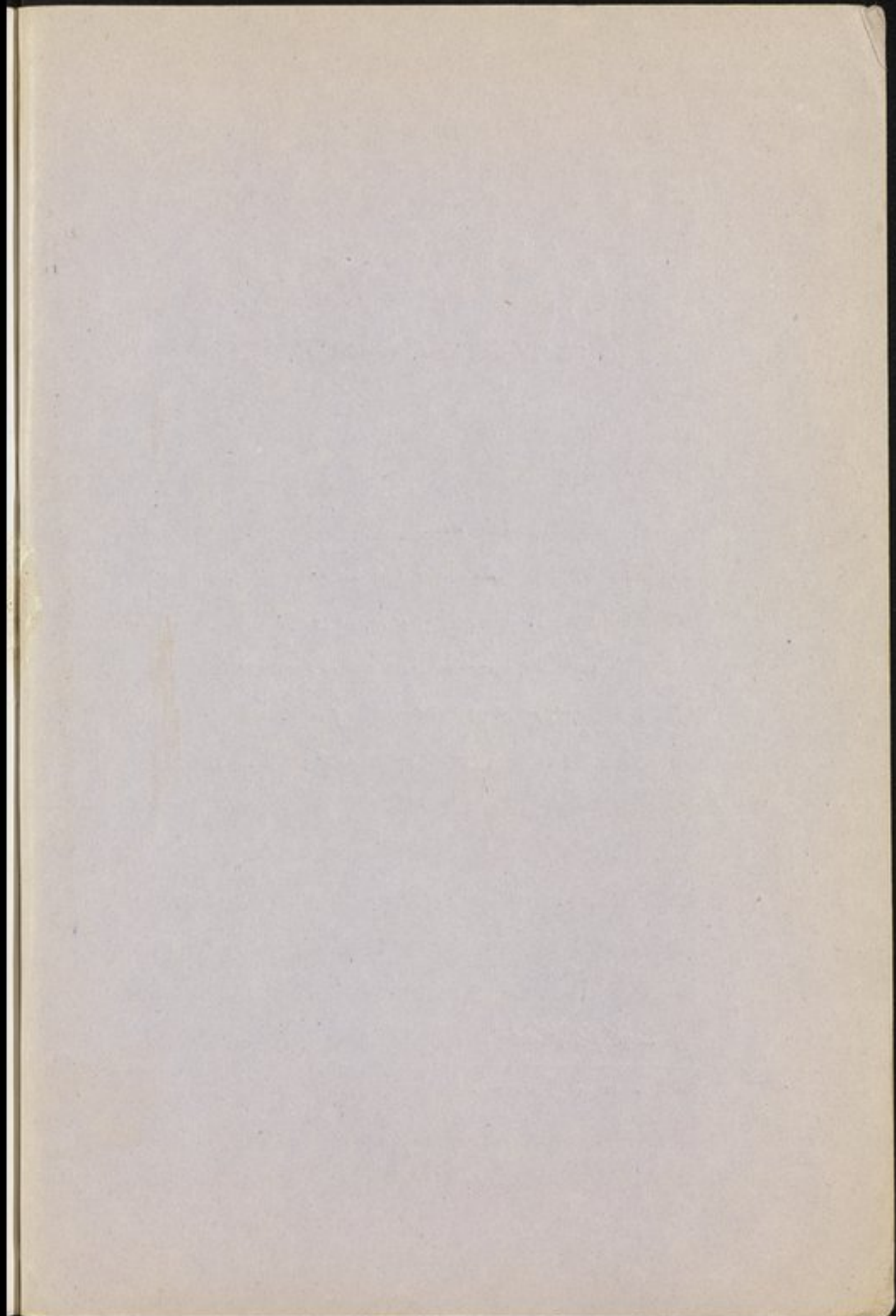
الكلاباذكاني متع الله المسلمين بوجوده الشريف

آمين يا رب العالمين

الطبعة الاولى

الطبعة المخرجة في النجف

١٣٧٠ هـ - ١٩٥١ م



Rasā'il

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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
وفائده ، فينبغي أن لا يكون من المسائل الاصولية ، لأن الضابط في كون
المسئلة أصولية كما مر 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 باعتبارها 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 المتجزئ
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 حقيقةتهما ، 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 في 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 والافتداز على تطبيق صغرياتها معها واستخراج أحكامها منها ، فمن حصلت له هذه الملكة التي يقتدر بسببها على تطبيق الكبريات التي مهدها وأسسها بالبحث في المسائل الاصولية وممارستها ومزاوتها فهو المجتهد ، فالاجتهاد هو الافتداز على ضم الصغريات الى كبرياتها وتطبيق الكبريات عليها واستخراج أحكامها منها ، وينطبق هذا المعنى مع تعريف علم الاصول الذي هو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية ، ومع تعريف علم الفقه الذي هو العلم بالاحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية ، فان العلم بها عن الادلة عبارة عن استنباطها عنها من غير فرق بين أن تكون تلك الادلة والقواعد من الادلة الاجتهادية اصطلاحا ، أو من الاصول العملية والادلة الفقهية ، وهي التي يرجع اليها الفقيه ويتمسك بها بعد اليأس من الادلة الاجتهادية ، فان تطبيق صغرياتها مع الكبريات المستنبطة من أدلة الاصول العملية هو شأن المجتهد ، كما قرّر في محله من ان تعيين مجراها واجرائها في الشبهات الحكمية في مجاريها هو وظيفة المجتهد ، نعم جريانها في الشبهات الموضوعية خارجة عن وظيفة المجتهد ، فما ذكرنا ظهر سر احتياج الاجتهاد الى علم الاصول وأنه أساسه وركنه وتقيده ، وظهر ايضا سر احتياج الاجتهاد الى العلوم التي يتوقف عليها علم الاصول ، وما كانت في 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 ونحوها، وخصوصياته المقامية المقتضية لصدور ذلك الكلام من متكلمه، وكيفية استعمال الالفاظ، كعلم المعاني والبيان، ومن العلم الذي يتكفل كيفية 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 أن الاجتهاد هو نفس الاقتدار على ضم الصغريات وتشكيل القياس بخلاف سائر العلوم الادبية فانها من مبادي علم الاصول، فان من مهمات مسألة الاصول حجية الظواهر، والظهور ليس إلا ما يستفاد عرفاً وينسب الى الذهن من اجل 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 دخلاً في الاستفادة الظهور فتكون العلوم المذكورة من مبادي علم الاصول نعم يتوقف الاخذ بالظهور باحراز صدوره عن الائمة عليهم السلام، وعن معادن الوحي احراز ظنيّاً بالغا درجة الوثوق والاطمئنان بعد عدم التمكن من الاحراز العلمي الوجداني، وهذا يتوقف على علم الرجال في الجملة كما يأتي (ايقظ) 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 فغاله حينئذ حال العلم من حيث كونه حجة عقلية منجزة 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 كلما كمل علم الاصول كمل الاقتدار على الاستنباط ، وكل من دقق النظر في علم الاصول وحصلت له الاحاطة بالجهات والخصوصيات المتعلقة بالمسائل الاصولية ، كان أقوى أساماً واتقن مدر كآومع وجود السليقة المستقيمة فيه في مقام التطبيق وضم الكبريات الى صغرياتها ، يكون أجود استنباطاً ، ولذا يعتبر استقامة السليقة في المجتهد ، وان لم يكن كذلك كثير خطأ وه في مقام الضم والتطبيق ، واستخراج الاحكام الالهية من غير مدار كما ولا يكون مثله مجتهداً وان كان متبحراً في الاصول مقتدرآ على تنقيح المباني الاصولية مسلطاً على التحقيق والتدقيق في تشييد المباني وتأسيسها ، بل لا بد 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 مدار كما الواقعية الالهية ، فالاقتدار على الاستنباط وملكة الاجتهاد إنما يكون قوامه بالتطبيق ، والتطبيق إنما يحصل بضم الصغرى الى كبرائها ، 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 متكفلاً للعصمة عن الخطأ في تركيب القياس في الهيئة والمادة ، من حيث اعمال 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 واحدة من الكبرى الواقعية النفس الأخرى عن الأخرى ، والانتقال الى هذا المعنى هو الذي يحتاج 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 أعلية 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 وابدانهم ، 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 سلفاً عن خلف ، والاطمينان الحاصل من عمل العلماء بصدور الاخبار المدونة فيها لا

يمكن ان يحصل من قول أهل الرجال والمعدلين 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 هذا فلا بد 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 لا بد 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 مزيد من هذا ، كما ان المقدار المحتاج اليه في العلوم العربية هو ما يتوقف عليه انعقاد الظهور والاستظهار منه فيما يحتاج اليه ، واما مالا يحتاج اليه فلا دخل لمعرفة تلك العلوم فيه أصلا ، وكذلك الحاجة الى المنطق لا بد 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 يهمننا البحث عنها والتعرض لها كما لا يخفى .

اذا عرفت ما ذكرنا فلا بد من الكلام في مقامين (الاول) في التجزي والكلام فيه من جهات « الاولى » في امكانه ، ولا مجال للاشكال فيه ، ووقوعه اول دليل على امكانه (ودعوى) انه لا بد في الاجتهاد من الملكة ، والملكة أمر بسيط غير قابل للتجزئة (مدفوعة) بان الملكة لها مراتب ولها عرض عريض ، ويكون حصولها بالتدريج ، ومرتبته العليا هي الاقتدار على جميع الاحكام الفقهية من باب الطهارة الى باب الديات ، كما ان مرتبتها الدنيا هي

الافتقار على استنباط الاحكام الفقهية التي كانت سهلة المدرك كغالب أبواب العبادات فان الافتقار على الاستنباط يحصل بعد البناء فيها على حجية الظواهر في علم الاصول ، وبعد الافتقار على تمييز مجاري الاصول العملية ، والبناء على حجيتها في مجاريها ، فان كانت تلك الظواهر قطعية الصدور كظواهر الكتاب والاحبار المتواترة فيمكن مجرد هذا في استنباط الأحكام من تلك الظواهر ، وان لم يكن على حجية الاخبار المظنونة الصدور ، او لم يقدر عليه ، كما انه يكفي البناء على حجيتها ايضا في استنباط الاحكام من ظواهرها بعد الافتقار على رد المطلقات الى مقيداتها لو كان لها مقيد ، والعمومات على مخصصاتها ورفع معارضاتها ، والافتقار على علاج التعارض بينها برد ظواهرها على منصوصها وعامها على خاصها ومطلقها على مقيدها ، وتمييز محكمها من مشابهاها ، وان لم يقدر على استنباط أحكام المعاملات من مبانيها ومن قواعدها ، لعدم تمكنه من تأسيس مبانيها وتشديد قوانينها لصعوبة المأخذ ، ومما ذكرنا ظهر ان المنجز لا بد له من تأسيس ما له دخل في البناء على حجية الظواهر والاستظهار منها فلا بد ان يكون عالماً بمباحث الالفاظ من أولها الى آخرها ، باذلا جهده فيها باينا على الكبريات المستنبطة من مسائلها المتعلقة بجميع مباحثها ، وعالماً بما يتوقف عليه من علوم العربية وعلم المنطق هذا في الظواهر التي كان صدورها قطعياً ، وأما مع كونها مظنونة الصدور فلا بد ان يكون باذلا جهده في حجية الاخبار وحجية سائر الامارات الظنية باينا عليها عالماً عن نظر علمي الدراية والرجال بمقدار ما يتوقف عليه احراز صدور الاخبار التي كانت حجيتها عنده ، وبانيا ايضا على حجية الاصول العملية وتمامها من علاج التعارض بالجمع الدلالي ان كان ، والرجوع الى المرجحات والبناء على التخيير او التوقف عن نظر بعد فقد المرجحات ، ومن هنا ظهر ان المنجز لا بد ان يكون مساوياً مع المجتهد المطلق في المباني وفي تشييد قواعد الفقه ومداركه.

فان كان في قطعي الصدور فلا بد ان يكون مساويا له في مباحث الالفاظ خاصة وهذا هو أول مرتبة الاجتهاد ، وان كان في ظني الصدور فلا بد ان يكون مساويا معه في سائر المباحث الاصولية من الادلة القطعية ، كما انه لا بد ان يكون مساويا معه في البناء على حججية 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 وقصور بابه عن تأسيس قواعدها ، وحينئذ للمتجزى عرض عريض كما مكة 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 لا بد له فيما له الافتسار على الاستنباط من ملكة قدسية لتكون له نور يهتدى به في مقام استنباط الاحكام الالهية من مداركها واستخراجها منها كما لا يخفى فتأمل جيداً ، . .

« الثانية » ، فيما للمتجزى 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 كفاً 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 ام لم نقل ، نعم لو قلنا بالولاية العامة ، وأعني بها التصرف في الامور التي كان للولاية

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 ، وعلوة الجمعة ونحوها
فهي عصر الغيبة للمجتهد فقط ولا اشكال في ثبوتها للمجتهد المطلق ، أما المتجزئ
فهل تباح له مطلقا ، او لا 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 دليبه كما يأتي (انشاء
الله تعالى) هو حكم العقل الفقاري برجوع الجاهل الى العالم ، والمفروض ان
المتجزئ في المسألة التي اجتهد فيها ليس بجاهل بل هو والمجتهد المطلق سيان في
تلك المسألة ، بل ربما يكون المتجزئ أدق نظراً في خصوص تلك المسألة فرجوعه
الى المجتهد المطلق يكون من باب رجوع العالم الى الجاهل ، هذا أولاً ، وأما
(ثانياً) 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 لإلحجية
ذلك المدرك الذي أثبت بنظره واجتهاده كحجية الظهور ، وحجسية خبر
العادل ، 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 ، فنكون الكبرى التي يجعلها المجتهد دليلاً لاثبات
كون مؤديات رأيه حكماً إلهياً في حقه وفي حق مقلده مأخوذة من الأدلة التي

(١) هو المحقق الثاني قدس سره .

صارت حجة عنده ، وبعبارة أخرى دليل حجية كل إمامة وأصل هو الدليل والحجة على كون مؤدي رأيه واجتهاده حجة عليه ، وعلى هذا المعنى يكون المتجزى في المسألة التي كان مجتهداً فيها كالمجتهد المطلق في كون مؤدي رأيه هو الحجة عليه ، ويجب على المتجزى 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 المتجزى ونفوذ حكمه في المسئلة التي اجتهد فيها فمبنى 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 وإشارة 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 إضافة الجمع تفيد اعتبار العلم بجميع الاحكام وجمالها 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 المتجزى إلا اذا فرض كون المتجزى عارفاً بغالب الاحكام ، وكانت له قوة استنباط جل الاحكام ، فلو فرض ان مثل هذا المتجزى 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 المتجزى فلا يشمله الخبر الشريف ، ونظراً الى مرفوعة ابي خديجة حيث يظهر منه اعتبار مجرد العلم ببعض الاحكام فان قوله «ع» - فانظروا الى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا - 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 (شيئاً) مبهم ، فالثابت كون لفظة (من) بيانية 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 وقضية واحدة ، لعدم اقتضاء مناسبة الحكم والموضوع ذلك ولا المنصب يناسبه مع ما ورد (من ان مجلس القضاء لا يجلسه إلا نبي أو وصي نبي) ضرورة ان العالم بحكم واحد من الاحكام لا يليق بهذا المنصب ، مضافاً 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 مجملاً فتكون المقبولة مبينة له ورافعة لاجماله لأنها صريحة في ارادة العموم فلا مجال لجعله معارضاً لها ، مع ان المرفوعة غير معمول بها فالمرجع هي المقبولة .

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

الحد كلاً من الاجتهاد المطلق والمتجزى ، وإن أمكن جعل حد نفس الاجتهاد مطلقاً ، لكن ظاهر المقبولة خلافه ، فان ظاهرها هو فرض معرفة جميع الاحكام بعد ما فرضه مجتهداً : فان قوله : « من روى أحاديثنا ، ونظر في حلالنا وحرماننا » ظاهر في اعتبار الاجتهاد ، فان النظر في الحلال والحرام من الحديث ليس إلا الاستنباط منه ، وقوله : وعرف أحكامنا يكون معطوفاً 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 ينافى تحديد مرتبة علم القاضي بالعلم بجميع الاحكام مع تحديده بالعلم ببعضها ، . اللهم إلا أن يدعى ان المرفوعة مطلقة بالنسبة الى حالي التمكن من معرفة جميع الاحكام وعدم التمكن منه ، وبعبارة أخرى قوله فانظروا الى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا ولو كان ظاهراً في العلم الفعلي ببعض الاحكام ، ولكنه مطلق بالنسبة الى تمكنه من معرفة جميعها حتى كان داخلاً في قوله عرف أحكامنا ، او عدم تمكنه من معرفته ، والمقبولة صريحة في التمكن من معرفة جميع الاحكام ، فيفيد إطلاق المرفوعة بصريح المقبولة ، فيكون المدار على المقبولة حينئذ ، فنأمل جيداً ، وكيف كان فالأقوى هو الوجه الاول كما لا يخفى ، فظاهر من جميع ما ذكرنا ان القضاء ونفوذ الحكم من وظائف المجتهد المطلق ، .

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

فان ثبت بالدليل فهو ، وإلا فمع الشك فيكفي عدم جوازه له ، لأن التصرف في مال الغيب والقصر ، ونولي الامور التي ليس لها ولي منصوب خاص يكون على خلاف الاصل ، فمع الشك تكون حرمة تصرفه وعدم نفوذه مما يقتضيه الاصل 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 الحسينية راجعاً الى جهة الولاية يكون مرجعه الى القضاء ، لأنه من توابعه ومن وظائف القضاة في عصر الحضور ، وحيث ان الاملاق شرط في اجتهاد القاضي يكون راجعاً اليه وليس للمتجزئ حق التصرف فيها من دون اذن او اجازة من المجتهد المطلق ، وادعى الاستاذ سلمه الله انه قد تظهر صحة هذه الدعوى من المتبع في الاخبار الواردة في الموارد الجزئية ، في قوله « ع » : (ان كان مثلك ومثل عبد الحميد) فانه يظهر من التشبيه والتمثيل ان القم بالامور الحسينية لا بد ان يكون مثل محمد بن مسلم ومثل عبد الحميد في العلم والفقه والعدالة ، وليس لنا اطلاق بني اختصاصه بالمجتهد المطلق ، بل لو كان المراد بالحوادث الواقعة الوارد في التوقيع المبارك هو الامور الحسينية لظهر اختصاصه برواة الأحاديث ، وظاهر ان الجمع المضاف في قوله : رواة أحاديثنا يختص بمن يعرف الأحاديث عن نظر على وجهه يصدق عليه عنوان راوي أحاديثنا ، وبالجملة ما كان من الامور الحسينية 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 للولاية 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 للعالم الشرعي دون غيره ويعتبر فيه الاجتهاد المطلق وأما ثبوت كل من الامرين من الامور الحسبية فلا يكون للمتجزئ 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 الأدلة الواردة في العام مختصة بخصوص المجتهد المطلق ، لأن دليل جواز التقليد لا يمكن أن يكون شرعياً ، لأنه يحتاج اثباته اما الى الاجتهاد ، والمفروض عدمه بالنسبة الى المقلد ، وأما التقليد فاثباته دوري فلا محالة يكون الدليل عليه عقلياً منجماً ، كازوم 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 المتجزئ والادلة الواردة في هذا المقام المتضمنة لارجاع العمي 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 يتولى بها المكلف ، وليس

حكماً بيناً ولا ميئناً ، والظاهر ان يكون المراد بها تلك المسائل المجهولة حكماً لأن الامام صلوات الله عليه هو المرجع في امثال هذه الاستفتاءات ، 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 حكماً فلم يتمكن 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 في التقليد هو العالم بالاحكام على وجه يعد أنه 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 المتجزئ في 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 المتجزئ فلا اشكال في جوازه ، ويتعين مع منع الاحتياط في صورة التمكن من الامتثال التفصيلي ، وإلا فيكون مخيراً بين الاحتياط وبين تقليد المتجزئ ، وبناء على هذا تكون قيديّة الاطلاق بجواز التقليد مختصة بحال التمكن منه ، وأما القضاء فلا يجوز للمتجزئ تصديبه ولو مع عدم التمكن من المجتهد المطلق ، لأن الدليل عليه كما عرفت هو المقبولة ، واطلاقها ينفي حكومة المتجزئ مطلقاً ، ومع عدم الدليل يكون الاصل عدم نفوذ حكمه ، بخلاف التقليد فان المتيقن من حكم العقل والادلة هو عدم جواز الرجوع الى المتجزئ مع التمكن من المجتهد المطلق ، واما مع عدم التمكن منه فالعقل يحكم بجواز تقليده ، إما تعييناً ، وإما تخيراً بينه وبين الاحتياط ، وليس في البين اطلاق ينفيه كما لا يخفى ، فظهر من جميع ما

ذكرنا ان حجج فتوى المجتهد في حق غيره كنفوذ حكمه مشروط بالاجتهاد المطلق وكما ظهر مما ذكرنا ان مقتضى الاصل اعتبار كما شك في اعتبار نفوذ الحكم وحجج فتوى المجتهد في حق الغير ؛ ظهر انه لو شك في اعتبار الحياة في جواز التقليد وحجج فتواه في حق العمي ، كان مقتضى الاصل اعتبارها في التقليد وليس لنا دليل لفظي من اطلاق او عموم يقتضي جواز تقليد الميت ، بل يستظهر من قوله : (وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى الرواة 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 حجج قول الرواة ، ومسوق لبيان حجج 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 ، فن يقول بجواز فقد وافقهم في هذا الفرع شغلة 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 الاخبار بين من زمان صاحب الحقائق 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 للعمي على ما كان يعمل به ، كما لو شك في جواز تقليده من غير

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

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 أصلاً ، مدفوعة ، أما أولاً فبأن المناط في بقاء الموضوع هو اتحاد القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة عرفاً ، وظاهر ان العرف يرى الموضوع لجواز أخذ الفتوى هو المجتهد الحي ، لأنه هو صاحب الرأي عرفاً ، وهو مقطوع الانتفاء عرفاً بعد الموت ، لأنه لم يكن حينئذ إلا جاداً 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 أولاً ، . وأما (ثانياً) على فرض تسليم كون الموضوع هو الرأي فلا اشكال في عدم بقاء الرأي بعد الموت ، لأن الرأي ليس إلا ما استنبطه من الأدلة ، ولا اشكال في ارتفاعه ، أما إذا كان مخالفاً للواقع وأخطأ المجتهد في استنتاجه من الأدلة فواضح لأنه بالموت يظهر خطأه ، ويتبين له الواقع ، كما أنه لا اشكال في تبدل الرأي مطلقاً عن كونه رأياً الى العلم بالحكم من غير الأدلة

(١) ولقد رجع مد ظله عن هذا الرأي في رسالته جواز البقاء على تقليد الميت رد 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 مبادئ أخرى لا ربط لها بالعلم الحاصولي الارتسائي في هذه النشأة ، وعلى كل تقدير لا شبهة في انعدام ذلك الرأي الذي كان موضوعا لجواز التقليد في هذه النشأة ، ومع الشك في بقاء ذلك الرأي وتبدله بالعلم الحاصل للنفس من مبادئ أخرى او بطلانه بالكلية ، لا مجال للاستصحاب للشك في بقاء الموضوع ، و (توم) انه بناء على ما ذكرت من بطلان الرأي بالموت ، يلزمه بطلان أقوالهم ومعه فلا حجية لها ، فعلى هذا لا معنى لتحصيل الاجماع والشهرة للمتحصلتين من أقوال العلماء السالفين (مدفوع) بأنه يكفي في تحصيل اجماع علماء عصر واحد مجرد صدور الرأي منهم ، ولا يدور تحقق الاجماع والشهرة على بقاء الرأي وحجيته ولكن بخلاف التقليد فان مستنده ليس إلا رأي المجتهد ، فانه الحجية للعقل وعلى المناد بالنسبة الى الحكم الواقعي الالهي ، وكونه حجة وواسطة في اثبات الاحكام الواقعية موقوفة على بقائه ، ومع اضمحلاله فلا يمكن ان يكون حجة له ، وبعبارة أخرى يكفي مجرد صدور الرأي في تحصيل الاجماع ، ولكن بخلاف التقليد فانه لا يكفي مجرد صدوره ، بل لابد من صدوره وبقائه كما لا يخفى ، وبالجمله لا مجال للشك في بطلان ذلك الرأي بما هو رأي مستنبط من الادلة الاجتهادية ، مضافا الى ان لازم كلام هذا القائل التفصيل بين الفتاوى المستنبطة من اجراء الاصول العملية في الشبهات الحكمية بعدم الجواز ، لقطع بانتفاء لانكشاف الواقعات الأولية له في تلك النشأة ، وبين الفتاوى المستنبطة من الادلة الاجتهادية بجواز التقليد فيها ، لاستصحاب بقائها ، مع انه لا اشكال في بطلان جميع الحجج المزعومة 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 بوجود 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 أنه يلزم عدم الفرق بين البقاء والابتداء ، لأنه لو كان تقليد الميت جائزاً لا فرق بين ابتدائه والبقاء عليه للزوم تقليد الاعلم ابتداء واستدامة فلا معنى للتفصيل ، وهـذـه الاحتمالات كلها مبنية على جريان الاستصحاب ، وقد عرفت حاله فتدبر جيداً هذا كله على ما اخترناه سابقاً ولكن عدلنا عنه واخترنا جواز البقاء وكتبنا فيه رسالة مفردة فراجعها .

وقد عدت من جملة شرائط الفتوى على المقلد ان لا يكون مفضولاً عن غيره فلو وجد من هو أعلم منه فلا تكون فتواه حجة على الغير في الجملة ، وإنما الكلام في سقوط فتوى المفضول بالمرّة مع وجود الافضل ، او سقوطها عنها فيما اذا كانت فتوى الاعلم مخالفة لفتوى غيره ، فيه وجهان ، بل قولان ، ولا وجه لسقوطه في صورة المخالفة مطلقاً ، لعدم الدليل على سقوطها عن الحجية مطلقاً بل بمقتضى عموم المقبولة ، وكذا عموم التوقيع المبارك المتضمن لارجاع الحوادث الواقعة الى رواية الاحاديث حجية فتوى غير الاعلم كالأعلم ، لاندراجها فيها (ودعوى) ان المقبولة واردة في خصوص القضاء ، ولا ربط له بالفتوى (مدفوعة) إما أولاً ، بالاجماع المركب ، فان كل من قال بحجية حكمه في مورد القضاء قال بحجية فتواه مطلقاً ، وإما (ثانياً) فلعدم الفرق بين الحكم والفتوى ، حيث ان حكم الحاكم في 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 بحجية إنشائها في الموضوع الشخصي دون نفس الفتوى تفكيك ركيك، بلا دليل، بل حجية كل منها 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 لا بد ان يكون الامام في عصر واحد منحصراً في فرد واحد فكذا المجتهد في كل زمان لو كان أعلم من غيره لا بد ان يكون منحصراً في الفرد، ولا وجه له، والقياس مع الفارق، هذا، وان المنصوبين بالنصب الخاص في زمن حضور الامام صلوات الله عليه كانوا متعددين. مع تفاوت درجاتهم ومراتبهم في العلمية بلا اشكال ولا كلام، وكذا المنصوبين من قبلهم بالنصب العام الذي تدل عليه الروايتان بل الروايات العديدة كما لا يخفى. فلا يرتبط هذا بمنصب الامامة فان الامام منصوب من النبي (ص) بأمر من الله وله الولاية المطلقة. ومقتضى اطلاق ولايته انحصاره فيه كما لا يخفى. فظهر ان فتوى غير الاعلم حجة في نفسها. نعم تسقط عن الحجية عند المعارضة والمخالفة. فلنا دعويان (الاولى) حجية فتوى المفضل 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 الأمرين التعيين والتخيير سواء قلنا بالسببية او الطريقة اما على الطريقة فظاهر حيث انه القدر المتيقن من الحجة. وأما على السببية فلأنه 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
 المترشحين إنما يكون اذا لم تكن في البين مزية او ما يحتمل المزبة (الثاني) دلالة
 المقبولة على الترجيح بالأعلم والأفقه عند التعارض و (دعوى) أنها واردة في
 باب فصل الخصومة في مقام الحكم ولعل له خصوصية . وهي لزوم فصل الخصومة
 ورفع التنازع وعدم امكان الحكم بالتخيير او التوقف . بخلاف باب الفتوى فإنه
 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 بالأفقيه 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 للأعلمية فيه أصلا . مضافا الى أنه 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 بوجوب الترجيح بالأعلمية في مورد . 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 والترجيح
 ولم يكن موردهما التنازع والتخاصم كما لا يخفى . فظهر ان ما هو الحجج في
 الفتوايين الصادرتين عن الاعلم وغيره في مورد التخاصم والمخالفة هو فتوى
 الاعلم عقلا ونقلا . وقد بينا في رسالة جواز البقاء أنه 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 المرورية فان العلمية والاصدقية في الرواية
 كالأشهرية موجبة لاقرينة صدورهما عنهم صلوات الله عليهم ولا ربط لها

بأقرية ما استنبطه المجتهد من مضمون الرواية على حسب رأيه ونظره أصلاً كما لا يخفى 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 . بربما إدراك الواقع . وفي الحقيقة هذا عمل بالاحتياط . وهذا مبني على جواز الاحتياط . والامثال الاجمالي مع التمكن من الامثال 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 الفتواين حجة عليه وله . كما لا اشكال في تعين تقليد الاعلم فيما علم تفصيلاً بالمخالفة اذا كان موافقاً للاحتياط وإنما الكلام والاشكال فيما اذا احتمل المخالفة . او علم اجمالاً بها . فهل المتعين عليه فتوى الاعلم في كلتا صورتين . او كان مخيراً . او التفصيل بين صورتين بالقول بالتعيين في صورة العلم الاجمالي . وبالتخيير في صورة الاحتمال . وجوه واحتمالات . أفواها 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 للمعومات والاطلاقات وكالعلم الاجمالي بوجود الاحكام الازامية في الشبهات البدوية ، فكما ان تلك العمومات المختصة 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 يفرق 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 عقلاييا وكان متعلقا بالمسائل التي تعم 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 ، ومنشأؤه 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 ، وإما 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 البلوى ولم تثبت في الرسائل العملية ، وإمامي حوادث اتفاقية قد تنفق للمقلدين اذا ابتلوا بها ، فليس احتمال المخالفة إلا احتمالاً بدوياً بلا مدرك ، كاحتمال ان المجتهد العقلاني الذي لم تصدر عنه فتوى لو أفتى لعلها تكون فتواه مخالفة لمن أفتى فعلاً وصنف رسالة فتوائية بحيث أنه لم تجر العادة على التعرض اليها فاحتمال المخالفة معلق على وجود الفتوى ومثل هذا الاحتمال لا يعتنى به عند العقل العقلاء ، ضرورة أنه لا معنى للتفحص والتحقق عن موضوع لم يتحقق بعد ، ولم يدون في الكتب ، فتحصل مما ذكرنا أنه يجب على المقلد الفحص عن فتاوى الاعلم وغير الاعلم في المسائل الابتدائية حين ارادة تقليد غير الاعلم ، سواء كان المنشأ هو العلم الاجمالي او نفس الاحتمال و حد الفحص في صورتين هو ضرورة احتمال وجود المخالف وهو لنا عند العقل والعقلاء ، ومن هنا ظهر ان مجرد انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي بوجود واردة من المخالفة يحتمل انطباق المعلوم بالاجمال عليها ، والشك البدوي في المخالفة ، لا يفيد شيئاً مادام احتمال وجود فتوى المخالفة عقلاً ، وبعد ما بيننا ان نفس الاحتمال العقلائي بوجود الفتوى المخالفة موجب لوجوب الفحص ، فلا فرق بين ان يكون الاحتمال مقروناً بالعلم الاجمالي وانحل ، وبين ان لا يكون مقروناً به ، بل كان بدوياً ، كما انه ظهر مما ذكرنا ان احتمال المخالفة في المسائل الغير المدونة التي لم تعم البلوى ، لا يؤثر في شيء أصلاً ، وينبغي ان يفصل في المنام بين ان تكون المسائل الغير الابتدائية التي لم يتفق الا بتلاها بها حين العلم الاجمالي بالمخالفة وقبل الفحص وقبل الابتلاء ، وبين ما اذا اتفق الا بتلاها بها

بعد الفحص والتحقيق ، 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 ، ان المسائل الغير الابتلائية قبل
 الفحص والاعلم بفتاوى الاعلم في المسائل الابتلائية تدخل في المسائل الابتلائية
 ويكون حكمها حكم المسائل الابتلائية في لزوم الفحص عن فتوى الاعلم فيها
 مطلقا ، سواء كان منشأ لزوم الفحص هو العلم الاجمالي او الاحتمال ، وما
 ذكرنا من عدم لزوم الفحص إنما يكون فيما اذا لم يتفق الابتلاء بها قبل الفحص
 والبحث كما لا يخفى ولا بد من التأمل في المقام ، ومن الامور المتعلقة بمسئلة
 الاجتهاد مسألة التخطئة والتصويب ، أما التصويب الاشعري فقسم منه وهو
 عدم كون الحكم مجعولا إلا تبعا لآراء المجتهدين فهو غير معقول مع وجوب
 الفحص والنظر في الأدلة ، لعدم امكان الجمع بين الاجتهاد وعدم جعل الحكم
 بجعل سابق ، مضافا الى كون جعل الحكيم العالم بكل مصلحة تابعا لرأي الجاهل
 مما ياباه العقل تعالى عن ذلك علواً 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 تبعا لعلمه ، وعليه
 يلزم ان يكون حكم العالم الحكيم المحيط علمه بكل شيء تابعا لظن الجاهل وذلك
 غير معقول ، وأما التصويب المعنزي ، وهو وان كان معقولا ، ولكن الاجماع
 المحقق على خلافه وأن الاحكام الواقعية لا تتغير ولا تتبدل بقيام الامارة على خلافها
 وأما التخطئة والالتزام بالاحكام الظاهرية الطريقية ، فقد أجمع عليها علماءنا 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 أصلاً ، بل يظهر من الشيخ في مكاسبه في مسألة الغيبة جواز لعنه ، ولا يليق لمثل هذا المنصب العظيم الذي شرع للانبياء والادوية ، 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 أنه من أدلة حجية فتوى المجتهد ، لما ذكرنا من ان المراد بالحوادث المسائل الجزئية التي تنفق 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) ان قوله : أفيونس بن عبد الرحمان ثقة ؟ آخذ منه معالم ديني ، يظهر منه ان اعتبار الوثاقة في المفتي الذي يؤخذ منه معالم الدين كان أمراً مسلماً ، 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 ، فكلمة يؤدى فعني يؤديان ، وليس اعتبار العدالة في المفتي طريقاً بل اعتباره موضوعي لأن اللائق بهذا المنصب هذا المعنى ، لا مجرد التحرز عن الكذب ، مضافاً الى ان الفتوى اخبار عن حكم الله تعالى على ما استنبطه من الأدلة 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 لياقتها لذلك المنصب ، على وجه يكون حكمه نافذاً لازم الاتباع ، وفتواه حجة على كل عامي وجاهل ، يحتاج به الله تعالى على المقلد ، والمقلد يحتاج به على الله

جل شأنه ، والمناسب له هو كونه موضوعياً لا طريقياً ، . وأما (ثالثاً) فيكفي في اعتبار العدالة اعتبار العلماء القوة القدسية في الاجتهاد ، ويشهد به ذيل رواية الاحتجاج المعروفة الدال عليها ، وهو قوله : تاركاً لهواه ، مطيعاً لأمر موله فان المراد به هو العدالة ، لأن ما وراها لا يحصل إلا الاوحدى ، ويلزم منه انسداد باب التقليد ، مضافاً الى انه لا يمكن المقلد 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 هو المراد منه في باب تقليد الهدى 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 المصحح للعمل الذي ينبغي القيام به هل هو مجرد أخذ الفتوى والالتزام القلبي ، بأن يعمل على طبقه ، او أخذ الرسالة ولولم يعلم بأصل الفتوى ، او يكفي 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 طريقاً الى عمله برأيه لا موضوعية له ، فحينئذ جعله قلادة له إنما يتحقق بالعمل به ومجرد الالتزام بلا عمل لا يكون تقليداً لتلك الفتوى المتعلقة بالعمل ، فحقيقة التقليد في المقام لا يكاد يتحقق إلا بالعمل ، ضرورة ان أخذ الحكم العملي للعمل لا يتحقق إلا بتطبيق العمل ، وعليه لا بد 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 كلاجتهاد يكون حجة للعمل ودليلاً 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 خارجاً عن حقيقته (الثاني) انه لا اشكال في توقف العمل على التقليد لئلا يكون باطلاً ، فلو توقف التقليد على العمل لزم الدور ، مضافاً 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 لاحتماله ، وبالنسبة الى الاعمال الآتية لم يتحقق التقليد حتى يتحقق فيها العدول ، وبناء عليه لا يمكن تحقق حقيقة العدول ، مع ان العدول عن التقليد أمر مسلم لا خلاف فيه ، ولا يخفى ما في 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 لا بد 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 مطابقاً لرأي المجتهد ، فالتطبيق واليجاد العمل على طبق رأي المجتهد هو المصحح للعمل كما أنه هو التقليد كاليجاد الصلوة على جهة القبلة فلو لا التطبيق واليجاد 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 القاهي بالأخذ بما فيها ، بل التقليد بناء على التنزل وتسليم كونه لا بد أن يكون سابقاً على العمل كلاجتهاد يكون عبارة عن أخذ الفتاوى وتعلم المسائل بانياً على العمل بها لا غير ومن هنا ظهر أن النزاع في اعتبار العمل في حقيقة التقليد ، او كونه عبارة عن أخذ الفتوى للنظر 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 متوقفاً 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 لا بد منه ، وأما توقف العمل على التقليد فان أريد
منه ما ذكرنا من كون صحته مشروطة وموقوفة عليه فذلك ما لا يحيص 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 إيجاد العمل مطابقاً لرأي المجتهد ، وتطبيقه عليه تقليده ، وهذا العمل
يصح بنفس الانطباق ايضاً ، فتوقف التقليد على العمل يكون من جهة كونه
كيفية للعمل وعرضاً له ، والعمل بنفسه لم يكن متوقفاً عليه بل المتوقف عليه هو
صحة العمل فالذي يتوقف عليه التقليد هو وجود العمل ، والذي يتوقف على
التقليد هو صحة العمل وكونه مجزياً ومبرئاً للذمة ، فاختلف طرفي الدور ولا محذور
فيه أصلاً ، . وأما الجواب عن الاشكال فقد بان بعد ما عرفت ان حقيقة التقليد
هو إيجاد 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 عدولاً ، مثلاً لو أفتى مجتهد بوجوب
السورة في الصلوة ، وطابق الجاهل عمله فتوى ذلك المجتهد باتيان 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 إيجاد العمل على طبقها في واقعة واحدة ، لأن به تصير الفتوى قلادة له ، ويكون أخذها مستندا 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 مسألة من المسائل الفرعية طابق عمله رأي مجتهد 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 يتحقق منه مطابقة العمل لها ، لم يتحقق فيها التقليد ، فلو قلده 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 انه عمل بفتوى الغير كما لا يخفى ، . « قلت » سلمنا الانحلال فانه مقتضى كون القضية حقيقية ؛ لكنه لا ينافي تحقق التقليد بإيجاد العمل على طبق

تلك الفتوى في قضية واحدة ، فان التقليد كما عرفت عنوان كلي لا يمكن أن يتحقق إلا بإيجاد العمل على طبق تلك الفتوى الكلية ، فالتطبيق في قضية واحدة قد يحقق تقليد ذلك المجتهد في تلك المسألة ، لأنه طبق عمله على تلك الفتوى الكلية ، فصارت تلك الفتوى قلاوته عملاً ، وأخذها كذلك يتحقق بإيجاد العمل على طبقها ، فإذا أوجدها يتحقق تقليد تلك الفتوى بما هي فتوى صادرة عن مجتهد ، فإذا لم يعمل بها في واقعة أخرى بل عمل على فتوى الغير ، فقد عدل عن مجتده الى الغير ، وهذا بخلاف الفتاوى التي لم يعمل بها أصلاً فإنه لم يتحقق فيها تقليده أصلاً 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 محققاً للتقليد فراجعها .

«المقام الثاني» في وجوب التقليد ، ولا اشكال في وجوبه عقلاً كوجوب الاطاعة ، ووجوب الفحص وأنه من وظائف العبودية ومما تحكم به الفطرة السليمة لاقتضاء الفطرة رجوع الجاهل الى العالم ، وذلك مما لا شبهة فيه وأنه في الجملة أمر تسلّم 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 فإن لزومه عليه بالتقليد دور محض ، وهنا فروع متعلقة باحكام التقليد قد بحثنا عن بعضها في باب الاجتهاد ، كالزوم تقليد الحي والأعلم ، وبقي بعضها وهو جوازه في صورة

تساوي المجتهدين فنقول : لا اشكال في جواز العدول من المفضول الى الاعلم لو تحققت اعلوية أحدهما ، كما لا اشكال في حرمة العدول عن تقليد الاعلم الى غيره لما قد بينا من أن فتوى غير الاعلم تسقط عن الحجية رأساً مع وجود الاعلم في صورة المخالفة ، ومقتضى قول من لا يعتبر الحياة في المفتي أن يفصل 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 هذه الصورة . وأما اذا بنينا على وجوب البقاء فيها . وقلنا بحرمة العدول بقول مطلق . فعلى القائل بجواز تقليد الميت أن يقول بوجوب البقاء مطلقاً . وعلى كل تقدير فان القول بجواز البقاء على تقليد الميت مطلقاً لا وجه له . لأنه بعد إسقاط شرطية الحياة في المفتي تكون حال الميت من جهة جواز العدول وعدمه حال حياة المجتهد . ولا وجه للقول بالجواز مطلقاً . بل لا بد من القول إما بوجوب البقاء مطلقاً . او القول بالتفصيل كما لا يخفى على البصير الخبير . اللهم . إلا إن يدعى عليه الاجماع فان ثبت فهو المراد . وإلا فلا وجه للجواز . وكيف كان فان تساوى المجتهدان فلا اشكال في ان المقلد يخير في التقليد وفي الأخذ بأيهما شاء ابتداءً . وإنما الاشكال في ان هذا التخيير هل هو شرعي . كتخيير المجتهد في الاخذ باحد من الخبرين المتساويين الذي دلت عليه المقولة . أو أن هذا التخيير عقلي ، وجهان فنظراً الى أن الحجة للمقلد هي فتوى المجتهد . ويكون أخذها طريقاً الى احراز الواقع بتوسط الأخذ بالفتوى ، فكما ان الخبرين هما حجتان للمجتهد على الواقع المكلف به ، فكذا فتوى المجتهدين للمقلد هما حجتان له على الواقع . فاذا لم تكن لأحدهما منزلة على الآخر . يكون المقلد مخيراً بينهما . لأن الفتواين امارتان قائمتان على الواقع متعارضتان كالخبرين بالنسبة الى المجتهد . ويتفرع على ذلك

ان التخيير اما ان يكون استمرارياً لعدم تبين الواقع له بالأخذ باحداها . 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 باحداها يتعين عليه ، ويكون المأخوذ هو الحجة له وعليه ، وليس له العدول عنه ، لأنه خرج بالأخذ باحديها 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 بازوم التقليد هو العقل السليم ، والفطرة السليمة ، وليس متعلق التقليد إلا فتوى العالم ، والعالم المجتهد عنوان كلي ينطبق على أفراد ومصاديقه يكون الجاهل حينئذ مخيراً عقلاً في تقليد أي المجتهدين ، كما اذا ورد دليل شرعي أن قلده المجتهد ، او كان الدليل هو آية السؤال عن أهل الذكر ، فإن عنوان المجتهد وأهل الذكر كلي له أفراد ، ويكون التخيير بالنسبة الى أفراد المجتهد عقلياً ويتفرع عليه كون التخيير استمرارياً ، لأن ملاك ليس إلا انطباق عنوان المجتهد عليه ، وهذا المعنى موجود دائماً ، فيجوز له العدول ، ويظهر من الاستاذ سلمه الله تعالى جنوحه الى الوجه الثاني ، فيأزمه 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 ، فإنه بعد عدم شرطية الحياة في جواز التقليد ، إن كان الميت مساوياً للمجتهد الحي ، فمقتضى القاعدة جواز العدول ، إلا أن يقوم دليل على عدمه ، ولا إجماع في خصوص المقام ، وان كان بالنسبة الى المجتهدين الحيين ، فقد حكي الاجماع على عدم جواز العدول ، ولكن ليس في البين إجماع 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 هو العقل ، او اقتضاء الفطرة فليس في البين عنوان كلي يترتب عليه جواز التقليد ، حتى يكون المقلد مخبراً عقلاً في اختيار أفراده ، بل مناط حكم العقل ليس إلا كون طريق المقلد في العمل بالواقع منحصراً بفتوى مجتهده ، من حيث كون الفتوى هي الحجة على الواقع ، فيكون ملاك الأخذ بكل من الفتواين هو كونها حجبتين على الواقع ، ويكون حالهما حال الخبرين المتعارضين ، ويجرى فيها التخيير الشرعي ، لكن بقاء التخيير وعدمه ينفي على جريان الاستصحاب وعدم جريانه ، هذا ، ولكن جريان استصحاب التخيير في المقام معارض باستصحاب حجية الفتوى التي أخذها أولاً ، 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 في حجية تلك الفتوى التي أخذها ، ورفع اليد عنها بالفتوى الثانية ، أم غير حاكم ، فاذا استصحاب حجية الفتوى الأولى فلا يبقى موضوع لاستصحاب التخيير ، لكن الانصاف أنه لا مجال لكلا الاستصحابين ، لدوران الأمر بين التعيين والتخيير ، وقد بنينا في محله على التعيين في صورة الشك في الامارتين والطريقين ، فيما اذا كانت لأحدهما منزلة يحتمل كونها مرجحة ، او يحتمل كونها متعينة عليه ، للاخذ السابق بها ، فعلى هذا يكون مقتضى القاعدة عدم جواز العدول ، مضافاً الى الاجماع الذي حكاه الاستاذ على عدم جواز العدول في الحلي من المجتهدين ، كما لا يخفى ، وقد استدل على عدم جواز العدول ، بأن القضية الواحدة لا تحتمل اجتهادين ، وبها استدل ايضا على عدم الاجزاء في باب تبدل رأي المجتهد (وفيه) أن هذه القضية ليست لها صغرى ولا كبرى ، اما انها لا صغرى لها ، من جهة أنه بعد انحلال

الفتوى المتعلقة بالعناوين الكلية الى قضايا متعددة ، كتحليل سائر القضايا الحقيقية
 فلنكل واقعة حكم عليحدة ، ففي القضية الأولى قلد مجتهداً ، وفي الثانية قلد
 مجتهداً آخر ، غابة 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 النخطة ، وان مؤديات آراء المجتهدين أحكام
 ظاهرية يمكن الاختلاف فيها ، مضافاً 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 كاستدلال 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 ، لو لم يلزم من العمل بالفتاوتين
 ومن تقليد المجتهدين العلم ببطان العمل ، كما اذا قلد في الصلوة من يفتي بوجوب
 جلسة الاستراحة ويكتفي بتسيحة واحدة من التسيحات الأربع ، وقلد مجتهداً
 آخر يقول بجواز ترك جلسة الاستراحة ويفتي بوجوب التسيحات الأربع
 فانه ان جمع بين الفتاوتين بأن ترك جلسة الاستراحة وترك تليث التسيحات
 واكتفي بتسيحة واحدة آخداً بالفتاوتين ، يقطع ببطان صلواته على فتوى كلا
 المجتهدين ، لأن من يقول بوجوب جلسة الاستراحة يحكم ببطان الصلوة الفاقدة
 لها ، كما ان من يقول بوجوب تليث التسيحات الأربع يحكم ببطان الصلوة
 الفاقدة لها ، فمقتضى فتواهما بطلان هذه الصلوة ، فصلاته باطلة قطعاً ، ومرة 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 عاملاً بها ، وأما اذا لم يأخذ ولم يعمل بها لا معنى بجواز البقاء عليها ، ويتفرع عليه أنه لو كان مقلداً الميت بفتوى من يقول بجواز البقاء على تقليد الميت ، وكان تقليده له منحصر آ في هذه المسألة فقط ثم مات الثاني ، فقلد ثالثاً يقول بجواز البقاء على تقليد الميت ايضاً بتقليد الحي في هذه المسألة ، فان معناه بقاءه على تقليد المجتهد الاول العامل بفتواه لا بقاءه 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 بقاءه على تقليد المجتهد الاول الذي عمل بفتواه ، لا الى تقليد المجتهد الثاني ، لأنه لم يعمل بفتواه أصلاً وإنما قلده في مسألة جواز البقاء فقط ، وهي غير قابلة للبقاء عليها كما لا يخفى .

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

Faint, illegible text, possibly bleed-through from the reverse side of the page.

« في البقاء على تقليد الميت »

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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 يعبا به فلا يهمننا 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 اتهمائه 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 يصفى اليه لرجوعه الى الشك

في حجيته ويكفي الشك في الحجية في عدمها كما قرر في محله ، ولذا ترى ان العوام بعد موت مقلدهم يتحبرون في بناء عملهم وتراهم يسألون عنه بفطرتهم وبطبعهم كما لا يخفى ، فلولم يكن للحياة دخل في لزوم التقليد لكان الرجوع الى الميت كالرجوع الى الحي لا معنى للسؤال عنه .

وفيه ، هب ان ما ذكرته من كون التقليد أمراً فطرياً صحيحاً لا ريب فيه ولكن ما تذكره من ان المتيقن هو الرجوع الى الحي ممنوع ، لان ملك الرجوع الى العالم بالشيء والعارف بأسراره في غير الاحكام الشرعية ليس إلا من جهة حصول الاطمينان والوثوق بقوله وانه هو الواقع 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 أو ميتاً ، كما ترى ذلك في الرجوع الى كتب أهل اللغة ومصنفات أرباب العلوم والصناعات ، واما اذا كان الحي مساوياً 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 ما ثبتته وتنفيه ، واما اذا كان الميت أعرف وفكره أجود ونظرته أدق وفضله اكبر ، فهو لاشك يكون عند العرف أوثق في آرائه من الحي كما لا يخفى واما في الاحكام الشرعية فكذلك انما يؤخذ بقوله بلا دليل ويعمل برأيه بلا تردد لمعرفة بالاحكام وعلمه بطرقها الموصلة وقدرته على استنباطها برأيه من مداركها ، وكل من كان أعرف وأعلم وأدق وأبصر بالادلة والاستنباط والاجتهاد وأحضر المدارك والفروع المستخرجة منها كان أوثق عندهم في الاجتهاد والاستنباط ، من غير ان يفرق العرف بين حياته ومماته ، ومن دون ان يرى لوجود شخصه دخلاً 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 لا دخل 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 المفتي به بما انه مؤدى الرأي يكون حكما ويؤخذ
ليعمل به عند العرف لا بما هو حكم واقعي صادر عن الشارع ، ولذلك يكفي
الوثوق باجتهد 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 الميعب والصحيح او قيم الأشياء او معرفة الجوهرات ، ام لم يكن ، كمعرفة
معاني الالفاظ واللغات (مدفوعة) بعدم الفرق عندهم بين الاخبار بالأحكام الشرعية
المستنبطة عن ادلتها بملكة الاجتهاد ، وبين الاخبار عن قيم السلع والجوهرات
بملكة يقتدر بها على أعمال النظر فيها ومعرفتها ، فان العرف لا يرى الرأي إلا

واسطة للاحراز من دون ان يكون له دخل في حكمية الحكم ، ولذا لو صادف
الرأي الواقع وكانت الفتوى هي الحكم الواقعي فهو الحكم الشرعي الالهي
المجبول للناس ، وإلا فإنه يرى نفسه معذوراً في العمل به . ، نعم الفرق بين
الفتوى ونقل الرواية انه يعتبر في الفتوى استقرار رأي المجتهد واعتقاده بأنه حكم
الله النفس الأمري ، بخلاف نقل الرواية فإنه لا عبرة 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 الخبر الموثوق به عند العرف لو كذب نفسه في خبره يسقط
خبره عن الحجية ، كان له واقع صادف ام لم يكن ، مع انه لا اشكال في ان الخبر
عندهم ليس إلا واسطة في الاحراز بلا احتمال ان يكون لبقاء قوله في الخارج
المتقوم بحياته دخل فيه اصلاً ، واما ما ادعي 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 الناشئ عن اختلاف الاقوال في هذه المسئلة بين
العلماء المجتهدين في جواز البقاء وعدمه ، وعليه فلا دخل للفطرة في الحيرة اصلاً
كما لا يخفى فتدبر جيداً .

ثم لا يخفى ان المدار عند العقلاء في الرجوع الى العالم بالأحكام الشرعية
هو الوثوق 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

الامرئ بحيث كان الحكم الذي أدى إليه نظره ورأيه تابعاً لبقاء الرأي حدوداً 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 الامرئ ، لذلك تعامله معاملة الواقع النفس الامرئ ، كما لو احرزت الواقع بالعلم القطعي وسمعت من المعصوم نفسه ، ولذا يستدل العامي التقليد لصحة عمله ، بان هذا ما أفتي به المفتي وكل ما أفتي به المفتي هو حكم 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 لا يخفى ، والالتزام بتقوم حكمية الحكم بالرأي هو الالتزام بالتصويب الباطل ، هذا تمام الكلام في مستند التقليد بالنسبة الى التقليد العامي . واما مستند المجتهد في لزوم التقليد على العامي فهي الأدلة المستدل بها من الكتاب والسنة المذكورة ، وهي بين مالا دلالة فيه على المدعى اصلاً ، وبين ما ليس له الاطلاق الشامل للحی والمیت ، فحينئذ لا بد في مثلها من الأخذ بالقدر المتيقن وهو المجتهد الحی ، واما المیت فليس للدلالة اطلاق بالنسبة اليه ، اما من جهة عدم كونه في مقام البيان لهذه الجهة ، واما من جهة انصرافها الى الحی وعلى كل تقدير ليس لها ظهور يشمل المیت كما لا يخفى على الراجع اليها . قلت : بعض الأخبار التي استدلوها بها على لزوم التقليد عام يشمل الحی والمیت كقوله عليه السلام : « من كان من الفقهاء صائناً لنفسه ، حافظاً لدينه ، مخالفاً لهواه ، مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه » فان لفظة من للموصول المستعمل في ذوي العقول الشاملة للحی والمیت ، ومعناه كل فقيه كان كذا وكذا ، ودعوى الانصراف الى الحی لا يصحى اليه بعد كونه بدوياً ، وكذا قوله عليه السلام : « من عرف احكامنا ونظر في حلالنا وحرامنا » يعنى به كل عالم عارف ناظر متأمل في احكامنا

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

الثاني : ما حكي عن المختلف في حاشيته على الشرايع ما ملخصه ، انه لو كان قول الميت حجة معتبرة للزم عدم انعقاد الاجماع بموت المخالف لو اتفق أهل عصره على حكم شرعي (واللازم باطل فاللزوم مثله) بيان الملازمة انه لو فرضنا ان يتفق علماء العصر على حكم شرعي وبخالفهم 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 احد الأمرين ، اما كون الحياة شرطاً في اعتبار قواه ، واما كون الموت مانعاً عن حجيته ، وعلى كلا التقديرين يثبت المدعى كما لا يخفى ، .. وفيه انا لانسلم انعقاد الاجماع بموته إلا عند 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 بخالفته مطلقاً حياً كان ام ميتاً ، ومن هنا ظهر « بناء على ذلك المبنى » ان انعقاد الاجماع لا يستند الى موته كما لا يستند 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
الاجماع 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 في ذلك العصر في عدم استكشاف
رأي المعصوم مات أم لم يمت كما لا يخفى ، . . . واما على مبنى المتأخرين من كون
مدر كها هو الحدس ، فلا يتم الحدس إلا بتأمية مقدماته الملازمة عادة للحدس
برأيه عليه السلام ولا يتم ذلك باتفاق علماء عصر واحدات المخالف أم لم
يتم كما قرر في 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 استدلوها بها لا يمكن
الحدس بقوله واستكشاف رأيه عليه السلام منه ، واما ثانياً فالحقق منه في 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
في 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 تراها قد تضعف بضعف القوى بل قد ينعدم الادراك بالكلية لمرض
أو لغيره كما في حالات النوم والاعماء والغفلة ، كما حكى عن بعضهم من أن الظن
صورة حاصلة في الذهن ، والذهن قوة جسمانية لا تبقى حال النزاع 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 جوهرية 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 والتجول فيها يحصل للنفس علم واعتقاد بوجود الصانع الحكيم
وذلك العلم محله النفس لا تلك القوى ، ولذا تتحلى النفس بواسطة علمه بالمعارف
الالهية بحولية 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
الآخرة الى الدرجات العالية من جهة تحليتها بحولية المعارف والاعتقادات الحقّة

وكذا تحصيل علم الفقه الذي ينال حامله وواجده منزلة الأنبياء في الدنيا والآخرة فالعالم بالأحكام الشرعية المستنبطة من أداتها التي استحكمتها الفقيه وأتمها بنظره هي النفس الناطقة ، والاعتقاد بها سواء كان ظنياً أم علمياً كالاقتقاد بالمعارف الإلهية وفضيلتها بواسطة تحلية النفس بأوصاف الأنبياء وأوصيائهم ، اذا صارت عارفةً 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 ، إنما كان واجدها النفس الناطقة ، وهي باقية بقاء النفس لو كانت مطابقة للواقع ، كالاقتقادات والمعارف الحققة ،.. و (توم) انه لا معنى لحصول الادراك الظني للنفس الناطقة لأن من شأنها أن تكون كلها علوماً حقيقية لا يتطرق فيها احتمال الخلاف (مدفوع) بأن هذا النقصان يكون من جهة محجوبيتها في هذه النشأة ، بواسطة تعلقها 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 ازدادت يقيناً) فكون المدركات المصادفة للواقع مضمونة في هذه النشأة ، إنما هي من جهة محجوبية النفس ، ولا تنافي بين كونها مضمونة وكونها مدركة لها قائمة باقية ببقائها كما لا يخفى .

(الخامس) أنه لو جاز تقليد الميت والعمل بفتواه ، لزم عدم انعقاد الاجماع على تقليد الأعم ، واللازم باطل ، فالملزوم مثله ، بيان للملازمة ان انعقاد الاجماع على تقليد الأعم موقوف على امكان الاطلاع بفتوى الأعم الموقوف على احرازه ، وظاهر أن احراز الأعم من العلماء السابقين متعسر

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

(السادس) ما يظهر من شيخنا الاستاذ قدس سره ، من ان التقليد عبارة
عن تطبيق العمل مع الرأي الفعلي للمجتهد ، وحيث لا يمكن إثبات الرأي الفعلي
إلا بالاستصحاب ، والاستصحاب لا يجري لعدم بقاء ذلك الرأي على ما هو
عليه في حال حياته ، لقطع بانتفائه ، مضافاً الى أن الموضوع منتفٍ 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
أما لانقضاء ذلك الرأي الذي له في حال حياته قطعاً ، اما لو كان مخالفاً للواقع
فظاهر ، واما لو كان موافقاً له فلتبديله بالعلم الحاصل له من مبادي اخرى غير
مبدي اجتهداه في حال الحياة ، واما لعدم بقاء الموضوع الذي هو قوام جريان
الاستصحاب في كل باب كما لا يخفى ، ولا يخفى ما في 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 تعلم 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 ان 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 لا بد له ان يبني عمله الخارجي عليه ، بحيث يكون هو المبنى والمستند لعمله ، فجرد 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 وبناءه على أن يكون الحكم المستنبط بنظره هو الحكم الواقعي النفس الأمري ، فاذا تحقق كلا الأمرين تم الحجة على المقلد ، ويصح أن يؤاخذ به يعلم ما عملت ، كما انه لو قصر في التعلم يصح أن يؤاخذ به ، بقوله : هلاً تعلمت ، 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 كلاجتهاد 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 إنما تتحقق وتوجد بمجرد تعلم الفتوى ، والبناء على العمل بها وبهذا تم الحجبة 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 ، لاني حقيقة التقليد الذي هو الحجبة على المقلد ، فما هو تمام ملاك الحجبة على المقلد بحيث لا يجوز له العدول عنه تعلم الفتوى والالتزام بها وأما ترتب العمل فهو خارج عن مفهوم التقليد الذي هو حجة العامي له وعليه ولذا قالوا بجرمة العدول بمجرد أخذ الفتوى والالتزام بها ، حتى من القائلين بأن التقليد هو العمل بقول الغير ، وبالجملة ظهور الالتزام والبناء على العمل بفتوى الغير الذي أخذه منه إنما يكون بالعمل بحيث لا يتصف الشخص خارجاً بصفة المقلدية عند العرف إلا باظهار التقليد ، وبجعل نفسه مظهرآ له ، ظهر التقليد في الخارج لا يكون إلا في العمل ، فالعمل هو المظهر للتقليد ، ولهذا الظهور دخل في التلبس الخارجي وفي البقاء على التقليد عند من يشترط العمل في جواز البقاء ، لاني التقليد الذي هو الحجبة والامارة للعامي كما لا يخفى ، 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 ، لا وجه له اصلاً ، بعدما عرفت من عدم الدليل عليه في العرف أو الشرع ، بل لا يمكن أن يكون العمل هو الحجبة والطريق والامارة على الواقع ، وظاهر أن التقليد هو حجة المقلد ودليله وطريقه إلى الواقع ، وليس العمل طريقاً الى الواقع منجزآ له لو صادف وعذراً لو خالفه ، بل العمل نتيجة تنجز الواقع بالتقليد ، ونتيجة قيام الطريق إلى الواقع ، ونتيجة احرازه ، لانه هو المحرز له بل بالتقليد يحرز المقلد الواقع وفي احرازه يتنجز عليه ، ويتنجزه 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 للمسكف ودليل عليه ، بل بناءً على ما ذكرناه يلزم أن يكون العمل صادراً بلا دليل وبلا حجة ، لان به تم الحجية فالعمل صدر عنه 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 مقلداً له ، سواء التزم بها أم لا ، ولا اشكال في أنه ليس بمقلد له ، ويلزم أيضاً أن يكون مقلداً للاعلم وغير الاعلم لو كانا متفقين في الفتوى ، أو للجامع بينهما ، أو كان مقلداً للاعلم منها خاصة بلا تعيين وهو رحمه الله لم يلتزم به ، وان أراد بها تطبيقه كما عبر عنه رحمه الله في الدورة الثانية ، وحينئذ ان أراد بالتطبيق كونه ملتفتاً الى الفتوى وملتزماً بها وملتفتاً لعمله ، ثم يأتي بالعمل موافقاً له ، فيستل عن مستند عمله والدليل عليه ، فان كان التقليد هو ما ذكرنا من أخذ الفتوى والالتزام بها ، تكون تلك الفتوى منجزة عليه قبل أن يعمل ، وتجزها عليه هو الباعث للعمل ومستند عمله ان سئل عنه ، وعلى هذا لا بد أن يتحقق التقليد أولاً قبل العمل حتى يترتب عليه العمل وهو المدعى . وان كان عبارة عن نفس الاتيان بالعمل فلم يكن للعمل مستند ودليل ، وحيث لا يمكن أن يكون العمل الخارجي بلا مستند ولا بنفسه مستنداً لنفسه كما انه لا يمكن أن يكون طريقاً ، لما ذكرنا في مقامه . أن الطريق لا بد أن يكون له جهة كشف واراتة بالنسبة الى ذبه ، اما ذاتاً واما عرفاً ، وكان كشفه عن الواقع باصابتة له في الاغلب أو الغالب عند العقل والعقلاء ، وظاهر ان العمل بنفسه يكون فاقداً لجهة الكشف والنظر عنلاً ولا يُعدّ اشارة عند العرف والعقلاء ، فلا يمكن ان يكون طريقاً بل لا يمكن جعله اشارة وطريقاً ابتداءً ولا امضاءً كما لا يخفى ، 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 ، واولا ذلك لما كان تطبيقاً ، بل هو مطابقة العمل لتطبيقه
فعلى كل تدبير يحتاج الى الاخذ والفتوى ، لعدم امكان التطبيق إلا بهما ، كما
هو رحمه الله معترف باحتياجه اليهما غاية الامر يجعلها مقدمة للتقليد ، لادخالاً
في حقيقته ، بدعوى ، ان مفهوم التقليد هو ايجاد العمل على طبق فتوى المجتهد
عرفاً ، غاية الامر تحقق هذا المعنى يتوقف عليها توقف الشيء على مقدمته ،
(فيه) انه ان كان المراد بالايجاد احداث الشيء على طبق الفتوى ، فالتوقف
عليها ممنوع عقلاً ، ضرورة امكان احداث الشيء مطابقاً لفتوى الغير بلا اخذ
وبلا التزام ، كما اذا انطبق عليها قهراً ، وعلى تدبير التسليم فالتوقف على تعلم
الفتوى مسلم ، اما توقفه على التزام ممنوع ، لان التقليد ليس إلا احداث
العمل على طبق رأي المجتهد ، وهذا يحتاج الى العلم بالرأي والانبعث عنه عند
الايان 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
خارجاً على طبق الفتوى ليس بمعلوم ، بل معلوم العدم ، وهل يمكن أن يصير
الشيء حجة للشخص بلا التزام به ، أو يحتاج عليه به من دون أن يلتزم بحجتيه
مضافاً الى انه يلزم أن يكون الايـان بكل عمل مطابق لفتوى المجتهد تقليداً
لذلك المجتهد ، بحيث يصير مقلداً له بذلك العمل ، فقبله ليس بمقلد ، وبعده
ليس بمقلد ، وعليه لا يتحقق فرض العدول له ، فما ذكره لا يمكن اتمامه كما
لا يخفى ، . واما الامر الثاني ، من ان قوام الفتوى هو الرأي الفعلي نظرآ الى
أن التطبيق مع الفتوى حين العمل متوقف على احراز الفتوى ، بالتوقف على
احراز الرأي فيجب على كل مقلد أن يحرز رأي مجتده حين عمله ، (ففيه)
انه بعد ما قلنا بان الرأي وان اخذ موضوعاً للتقليد وللعمل به ، لكنه بما انه

طريق الى الواقع ومحرز له ، لا بما انه اعتقاد قائم بنفس الفتوى ، أو صورة حاصلة في ذهنه ، فاذا كانت جهته كاشفيتها هي موضوع التقليد وموضوع لزوم العمل به ، فاذا أحرز المقلد الواقع باحراز الرأي تمت عليه الحجة ، وتنجز عليه الواقع وصارت تلك الفتوى حكماً إلهياً في حقه ، مادام المجتهد لم يعدل عنها ، كما ان الأمر كذلك بالنسبة الى المجتهد ، فان المجتهد اذا استنبط حكماً من الأدلة واستقر رأيه عليه ، وبني عليه في الافتاء ، فهذا الرأي حيث انه طريق الى الواقع ، يكون بالبناء عليه منجزاً للفتوى ، 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 المقلد بأخذه لها ، والالتزام بأن يعمل بها ، فتصير الفتوى حجة على المجتهد وعلى المقلد مالم يعدل عنها وعنه ، فيما ذكرنا ظهر انه ان كان المراد بالرأي هو الاعتقاد الحاصل للمجتهد من النظر في الأدلة بالحكم الشرعي فيكفي احرازه للمقلد حين التقليد ، وبصير مؤداه حكماً 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 » لا بد 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 تنجزت على المقلد بتقليده ، فاذا شك في تغيير حكمه وهو الحرمة ، يستصحب حرمة على ما كان ، لأنه كان حراماً سابقاً على المقلد فتستصحب حرمة عليه والموضوع في هذا الاستصحاب باق ، كما انه لو قيل بان مرجع الشك في تبدل رأيه الى الشك في لزوم الاجتناب على المكلف وعدمه ، فيستصحب لزوم الاجتناب عنه

كما كان ؛ فكما شككنا في نسخ حكم من الأحكام لاحتمال تبدل 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 في العدول الراجع الى رفع ذلك الحكم عن موضوعه ناشئ عن الشك في بقاء الرأي وعدمه ؛ وحينئذ فاذا كان المجتهد حياً يستصحب الرأي لبقاء الموضوع عرفاً ؛ واما لو مات فلا موضوع يراه العرف حتى يستصحب ؛ ولا بد في بقاء الحكم على المقلد وعلى الواقعة من اثبات بقاء الرأي «قلت» اما أولاً فقد قررنا في الشك السببي والمسببي انه ان جرى الاستصحاب في الشك السببي بسقط الاستصحاب عن الشك المسببي لحكومته عليه ؛ واما اذا سقط الاستصحاب عن الشك السببي لمعارضته مع استصحاب آخر أو فندان 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 لا يخفى (ودعوى) ان الرأي منتف قطعاً ؛ اما من جهة كونه مخالفاً للواقع أو من جهة تبدله بالعلم الحاصل للذات 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 تبدل الظن الحاصل من الادلة للمجتهد بالعلم الفعلي من أي مبدئه كان . لا يوجب خروج مؤداه عن كونه رأياً وفتوى للمجتهد وحكماً إلهياً في حقه وفي حق مقلده لو كان مصادقاً للواقع . لعدم تقيده مؤدى رأي المجتهد إلا بالمبادئ التي تكون صالحة لاستنباط الحكم الشرعي منها . نعم من خصص الرأي بخصوص الظن . فالظن

منتف في تلك النشأة قطعاً ، أو من قيّد الرأي بخصوص حصوله من الكتاب
والسنة فله دعوى القطع بانتفائه ، وأما بعد ماظهر لك عدم التخصيص بهما ، ولذا
لو فرض ان منشأ فتوى المجتهد هو سماعه من الامام الغائب بحول الله فرجه لم
ينخرج 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 المبادي الأصلية لا يوجب خروجه عن كونه فتوى له يجب الأخذ بها ،
وان كان من جهة تبدل الرأي برأي آخر ، فبمجرد احتمال كون رأيه مخالفاً للواقع
النفس الأمري لا يوجب تركه ، لأن هذا الاحتمال لغو ، بدليل لزوم
التقليد على العامي وجعله اشارة وطريقاً له الى الواقع ، كما يلغى هذا الاحتمال في
حال حياته ، ومعها لا مجال 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 ومحرضه ، وعرج من درجة الظن الى مرتبة العلم الحضورى مع بقاء أصل
الفتوى على حالها ، ولو كان مخالفاً لتبدلت تلك الفتوى الى فتوى اخرى ،
ولا يمكن احراز كونه موافقاً أو مخالفاً بالاستصحاب فما هو جهة الشك لا يفيد
الاستصحاب ، ضرورة ان باستصحاب بقائه لا يثبت كونه موافقاً للواقع ،
(فان قلت) بناء على هذا فلامعنى لاستصحاب الرأي حتى في حال حياة المفتي
مع انه لا اشكال في جريانه (قلت) بينها فرق بين ، وهو ان منشأ الشك في
التبدل في زمان الحياة هو تبدل نظره أو تبدل منشأ استنباط الفتوى الاولي ،
سواء كانت مطابقة للواقع أم لم تكن ، مثلاً لو أفتى بحرمة العصير أولاً ، ثم بعد
ذلك تبدل رأيه اما من جهة حصوله على دليل لم يعثر عليه أولاً ، أو من جهة
اخرى كقرينة مقام أو حال أو ترجيح دليل معارض له ، فدنشأ التبدل في زمان

الحياة هو احراز خطائه ، في المدرك الأول بحسب نظره ، لامن جهة مخالفته للواقع ، لأن كلاً من الفتواين مشكوك مطابقتها للواقع الاولي ، وهذا بخلاف الشك في التبدل بعد الموت ، فان منشأه ليس إلا من جهة مخالفته للواقع الاولي ، ومخالفته له لا يمكن احرازها بالاستصحاب ، (فان قلت) لافرق بينهما لأن المشكوك هو تبدل 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 بتبدل منشأه ، مع ان الواقع الاولي لم يقين له ، نعم كان كل من الفتواين 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 تنازعه الآراء والفتاوى ، فان رآه مطابقاً لفتواه تحولت مرتبة ادراكه الضعيفة الى مرتبة قوية من الادراك ، وان رآه مخالفاً له تبدل اعتقاده بجرمة 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 كساير أدلة اعتبار الامارات ، ضرورة ان دليل اعتبار كل امانة تقتضي الغاء احتمال خلاف الواقع ، فكل امانة يحتمل أن يكون مؤداه مخالفاً للواقع ، فان دليل اعتبار الامارة يلغي هذا الاحتمال ، وما نحن فيه كذلك ، فان منشأ التبدل ليس إلا احتمال خطأ رأي المجتهد ومخالفته للواقع ، وهذا الاحتمال موجود حتى

في حال الحياة ، وكما انه يلغى ذلك بوجود تصديق المجتهد في فتواه ،
لا باستصحاب بقاء رأيه فكذلك يلغى بعد موته للشك في بقاءه على رأيه ،
لاحتمال أن تكون فتواه مخالفة للواقع ، فالدليل الدال على إلغاء احتمال الخلاف
في حال حياته هو الدليل على إلغاء احتمال الخلاف في حال مماته أيضاً كما لا يخفى
(فان قلت) ان الرأي في حال حياته كان محرزاً يشمل دليل الاعتبار ؛ وبشموله
يلغى احتمال الخلاف ، واما بعد الموت فلم يعلم بقاء الرأي حتى يشمل دليل اعتباره
كما لا يخفى (قلت) اذا فرض ان منشأ عدم وجوده ليس إلا احتمال خطائه
وعدم موافقته للواقع كما هو المفروض ، فدليل اعتبار التقليد انما جعل لالغاء
هذا الاحتمال ، وإفاضة الوجود بالفتوى ، وانها هي الواقع الأولي حكماً ولو لم
يكن لمؤداها وجود في الواقع أصلاً ؛ نعم يبقى اشكال ان دليل اعتبار التقليد
لا يشمل فتوى الميت ، وقد بينا شموله له ، سواء كان الدليل هو الأمر القطري
أو المقبولة ، أو الروايات الأخر ، فلا وجه لتخصيصه بالحى (فظهر) من
جميع ما ذكرنا انه لا مجال لجريان الاستصحاب في مثل هذا الشك ولا فائدة في
جريانه ، بعد كون المرجع في رفع مثل هذا الشك هو دليل اعتبار التقليد ، كما
ظهر ان ما ذكره رحمه الله وقرره غيره من انه لا بد من جريان الاستصحاب
لا حرازه لاوجه له ، كما ظهر أيضاً ان الامور التي جعلها قدس سره أساساً لعدم
جواز البقاء على تقليد الميت لأساس لها أصلاً فتأمل جيداً ، وقد اتضح مما ذكرنا
ان عدم جريان الاستصحاب ليس من قبيل القسم الثالث من أقسام الاستصحاب
الكلي الذي لم يكن الاستصحاب جارياً فيه ، لانه لا بد في القسم الثالث من
كون الشك في بقاء الكلي وعدمه ناشئاً عن الشك في حدوث فرد آخر بعد
القطع بانتفاء الفرد الموجود في الزمان الأول ، وما نحن فيه لم يحصل القطع بانتفاء
الفتوى التي كانت له في زمان حياته ، لعدم القطع بكونها مخالفة للواقع ، والقطع

بانتفاءه موقوف على القطع بكونها مخالفاً للواقع ، كما أنه ليس من القسم الثالث من القسم الثالث من أقسام الاستصحاب الكلي التبدلي حتى يكون الاستصحاب جارياً فيه ، كما لو شك في بقاء السواد من جهة الشك في بقاء المرتبة الضعيفة منه بعد القطع بانتفاء الشدة عنه ، فأنما وإن قلنا بجزء الاستصحاب فيه ، ولكن ما نحن فيه ليس من هذا القسم ، لعدم احراز مصادفة الفتوى للواقع حتى يترتب عليها تبديل المرتبة الضعيفة من الإدراك الى المرتبة القوية منه . نعم حصل القطع بانتفاء الاعتقاد الظني الحاصل له من الأدلة الاجتهادية ، وأما تبدله الى المرتبة القوية منه أو انتفاؤه بالكلية فشكوك فيه للشك في كونه مصادفاً للواقع أم مخالفاً له ، (فان قلت) بناء على ما ذكرت فلأمانع من تقليد المجتهد لو صار مجنوناً أو عرضه الاغماء أو النسيان ، لأن الفتوى صارت حجة عليه كما ذكرت (قلت) أما أولاً فيمكن دعوى انصراف الأدلة 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 في زمان قليل لا يُعتدُّ به ولكن الاجماع قام على اعتبار العقل في المجتهد الحي ، فالعقل شرط في المجتهد الحي ، كاشتراط العدالة فيه ، فمانعية الجنون أو النسيان يكون لدليل دل عليه في خصوص المجتهد الحي ؛ بخلاف الموت فإنه لم يدل الدليل على مانعيته كما لا يخفى ؛ وهنا اشكال وهو ان الفتوى التي تكون مستنبطة من الاصول العملية في الشبهات الحكمية التي لا تكفل التنزيل ، فإنه لا اشكال في انتفاءها ، لانتفاء موضوعها ، وهو الشك الذي عرض للمجتهد ، وقد تبدل في الموت الى القطع بالحكم الواقعي قطعاً كما لا يخفى ؛ وليست أدلة اعتبارها متكفلة لالغاء احتمال خلاف مؤدياتها حتى يكون كافياً ، فعلى هذا فالفتاوى التي كانت مداركها هي الاصول ، تكون منتفية قطعاً في حال الموت ، وعليه يلزم القائل بجواز البقاء ،

أن يقول بالتفصيل بين الفتاوى المستنبطة من الأدلة الاجتهادية ، وبين ما كانت مداركها الاصول العملية التي تجعل الشك موضوعا لها في أدلتها ، بالقول بالجواز في الاول دون الثاني (واما الجواب) فبني على بيان أمرين « الاول » ان الجهل المأخوذ في موضوع الاصول العملية ، هو الجهل بالحكم الواقعي ، ولا يمكن أن يتحقق هذا في الشبهات الحكمية ، إلا بعد الفحص واليأس عن الدليل والحجة على الحكم الواقعي ، وليس هذا إلا شأن المجتهد (ضرورة) ان العايم عاجز عنه ، وان من شأن المجتهدين تحقيق مجاري الاصول واحراز موضوعها ، واما مؤدياتها فهي البرائة والاحتياط (أما الاحتياط) فليس مؤداه إلا ادراك الواقع المحتمل ، ومراعاته عملاً لكل جاهل بالواقع ، مجتهداً كان أم مقلداً (وسره) ان موضوع الاحتياط هو الجهل بالواقع ، فكل مكلف جهل بالواقع يجب عليه الاحتياط ، كما في الشبهات الموضوعية ، فسكاً انه يمكن أن يكون المقلد عالماً بالموضوع والمجتهد جاهلاً به يجب عليه الاحتياط ، هكذا في الشبهات الحكمية التي تبين الواقع للمجتهد ، لاتضر بوجود الاحتياط على المقلد مادام جاهلاً لو لم يكن في نفس الاحتياط بما هو احتياط محذور ، كما في الاحتياط بالتوصلات نعم يشكل ذلك في التعدييات لاحتمال لزوم قصد الوجه والتمييز الذي يحتاج الى الاجتهاد ، واما (البرائة) فان قلنا : ان مؤداه ليس إلا المعذورية ، كما في البرائة العقلية ، فليس للمجتهد في فتواه إلا الاخبار عن المعذورية ونفي الحكم وان قلنا : بان مؤداه حكم ظاهري ، وأعني به الرخصة في الفعل فيكون حكمه حكم مؤديات الامارات ، كما في الاستصحاب فيما لو تبين للمقلد تبدل رأي المجتهد وعدوله عنه ، وعليه يجب العدول عليه ، وحيث أننا قد بينا في محله ان مفاد البرائة الشرعية ليس إلا نفي الحرج عن الفعل اللازم للبرائة العقلية ، فلا تكون هناك فتوى للمجتهد أصلاً كما لا يخفى .

(الامر الثالث) : ان التقليد حيث انه حجة للمقلد وامارة له ، فوجوبه طريقي ولازم بتنجيز فتاوى المجتهد الذي تعلمها والنزم العمل بها ، من غير فرق بين أن تكون الفتاوى من الادلة الاجتهادية ، والاصول العملية الجارية في الشبهات الحكيمة المتكفلة بالتنزيل ، 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 مجبول الحكم ، بما انه مجبول الحكم ، من غير تعرض لالغاء الجهل ، أو أحد طرفي الشك ، سواء كان هو الواقع أم لم يكن كما يتسنا 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 لا يخفى .

إذا عرفت هذين الامرين ، فاعلم انه بناء على عدم كون مؤديات الاصول العملية الغير المتكفلة للتنزيل حكماً شرعياً فظاهراً ، حيث ان فتوى المجتهد في مجرى البرائة عبارة عن الاخبار بمعدورية العامي ، المستلزم لني الحرج عن الفعل الذي هو مفاد أدلة البرائة من قواه عليه السلام : (رفع مالا يعلمون) و (الناس في سعة مالا يعلمون) و (ما حجب الله عنه عن العباد) الى غير ذلك من أداتها ، وفي مجاري الاحتياط فتواه عبارة عن عدم المعدورية من الواقع المحتمل ، وبعد ما ذكرنا عمومية موضوع الاصول لكل من المجتهد والعامي الجاهل

بالواقع ، وليست للمجتهد خصوصية إلا تحقيق هذا الموضوع والفحص عن
الواقع في الشبهات الحكمية ؛ فإذا تفحص ولم يجد حجة وبيانا على الواقع ، يكون
جهل المجتهد والمقلد عذراً لها عقلاً ونقلًا ، وعليه ان قلنا بان مفاد أدلة البرائة
ليس إلا تقرير حكم العقل بكون الجهل عذراً ؛ ولازمه نفي الخرج عن الفعل ،
فالظاهر انه ليس في البين حكم وفتوى إلا الاخبار عن معذورية المكلف وعدم
معذوريته ، وإنما يخرج الجهل عن كونه عذراً بوصول الواقع الى المقلد ، اما باعلام
المجتهد له فيما اذا تمكن من إعلانه ، فان لم يتمكن المجتهد من إعلانه مثله لحبس
أو مانع خارجي ، فجهل المقلد عذره ، 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 ان المقلد لم يعلم بان الواقع الذي اطلع عليه مجتهد به بعده
مخالفًا للرخصة الفعلية التي تلازم المعذورية ، لاحتمال أن يكون حكمه الواقعي هو
الاباحة ، كما انه لو قلنا بان مفاد أدلة البرائة الشرعية هو الاباحة الظاهرية
المستلزمة لكون الجهل عذراً ، فكما ان مجرد احتمال تبدل الرأي في حال حياته
لا يوجب رفع اليد عن الاباحة الفعلية ، فكذلك بعد موته ، اما أولاً ، فلعدم
امكانه ، لانه بعد ما كلف منشا 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 لا مجال لجريان الاستصحاب ، واما ثانياً
فلعدم الحاجة اليه ، لان نتيجة جريان البناء على انه هو الواقع ، وأدلة اعتبار
التقليد ثبت هذا المعنى ، واما (ثالثاً) فلجريان استصحاب نفس الاباحة
بالنسبة الى نفس الواقعة المجهول حكمها ، وهو كاف كما لا يخفى ، وقد ظهر مما
ذكرنا ان مجرد القطع بانتفاء شك المجتهد وتبدله بالعلم لا يوجب بطلان الفتوى

بعد احتمال أن تكون الاباحة هي الحكم الواقعي ، فكما انه لو تبين للمجتهد في حال حياته كون حكمه الواقعي هو الاباحة ، ولا يوجب تبدل جهله بالعلم بالاباحة بطلان فتواه بالاباحة ، فكذلك تبدل جهله بالعلم بها في حال موته أيضاً كما لا يخفى ، وقد ظهر من جميع ما ذكرنا ان الحق جواز البقاء على تقليد الميت ، لعموم أدلة التقليد من حكم العقل الفطري والادلة اللفظية ؛ ولا مخصص له أصلاً ، لعدم الدليل على اشتراط الحياة في المفتي ، ولا على تقييد معنى التقليد بالحياة ؛ لكن لا بد بأن يقتصر في التقليد بالفتاوى التي تعلمها والتزم العمل بها وصارت حجة عليه ، فالعدول عنها يحتاج الى دليل ، وعرفت ان مجرد احتمال تبدل الرأي لا يوجب 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 ؛ واولا إجماع المجتهدين لما كان مانع فيه أصلاً بحسب الدليل كما عرفت ، ومن جملة الشرايط التي قيل باعتبارها في المفتي عدم كونه مفضولاً ، 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 المفضول 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 ، والرفوعة وقوله صلى الله عليه وآله : « أصحابي كالنجوم » وهكذا سير الادلة اللفظية التي استدلووا بها ، فانها شاملة بالعموم والاطلاق لفتوى المفضول فانه عالم وفقهه ، وفتواه حجة على نفسه ومقلده مطلقاً ، كما لا اشكال في رجوع الجاهل اليه في صورة عدم وجود الافضل ؛ فحجية قول المفضول بما هو لو لم يعارضها قول الافضل مشمولة للادلة ، وبراء 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 الأفضلية شرطاً في أصل التقليد كالعادلة مثلاً لتكون فتوى المفضول ساقطة بنفسها ، أمرٌ لا إشكال فيه ظاهراً ، وعلى هذا لا ينبغي الإشكال في حجبية فتوى المفضول في صورة عدم مخالفتها لفتوى الأعم ، فإن كلاً منهما حجة على المقام كما أنه حجة على نفسه ، وإنما الكلام والإشكال في صورة مخالفة فتواه لفتوى الأعم وأنه هل تسقط في صورة المخالفة عن الحجية مطلقاً ، أو التخصيص بين ما إذا لم يكن لها مرجح فتسقط ، وبين ما إذا كان لها مرجح فلا تسقط ، وجوده وأقوال (وقد يقال) بأولوية تقديم فتوى الأفضل على المفضول لاسقوطها بالكلية ، لعدم تمامية ما استدلل به على سقوطها من الأمرين ، وهما كون فتوى الأعم أقرب إلى الواقع وكونها هو القدر المتيقن ، وكلاهما ممنوعان صغرى وكبرى ، أما الصغرى فظاهر ، حيث أنه لم يثبت كون أعلمية المفتي موجبة لكون فتواه أقرب إلى الواقع ، بعد تطرق احتمال الخطأ في كل منهما على حد سواء عند العقل والعقلاء ، ولم يرد دليل من الشرع على أن فتوى الأعم هو الأقرب للواقع ، فدعوى الأقربية دعوى بلا دليل ، وأما الكبرى فلعدم الدليل على كون الحجبة الفعلية هو أقربها إلى الواقع ، حتى تسقط فتوى المفضول عن الحجية ، ومع عدم سقوطها عن الحجية لا وجه لرفع اليد عن فتوى المفضول كما لا يخفى ، وأما (دعوى) كونه هو القدر المتيقن ، وذلك لدوران الأمر بين التعيين والتخيير ، ضرورة أنه إما أن تكون الحجبة كالأقوالين فقتضاها التخيير ، وإما أن تكون الحجبة هي فتوى الأعم فقط فتكون هي الحجبة بعينها دون غيرها ، وعلى كل تقدير تكون فتوى الأعم هي الحجبة تعييناً (ففيها) أن الدوران المذكور فرع كون الأعلوية مرجحة إماماً عقلاً

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

بلا مرجح ، فيشمها دليل الاعتبار ، وشموله لها يخرج الاخرى عنه ، فيلزم سقوطها عن لزوم الاخذ بها ، ومن هنا ظهر ان القول بأولوية الاخذ بها دون الاخرى مع قوله بحجية فتوى المفضول غير معقول ، لكفاية الزية العقلية والاولوية في الترجيح ، لاندراجها تحت دليل الاعتبار ، ويلزمه خروج الاخرى عن دليل الاعتبار كما لا يخفى ، هذا أولاً . واما (ثانياً) فلان أهم الأدلة 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 ، وبعدها كان الوثوق باستخبار الاعلم أشد وآكد عن غير الاعلم كما نرى ذلك في غير الاحكام الشرعية فانه لا اشكال في ان الاعلم بقيمة الاشياء والاعرف بالصحيح والعيب أوثق عند العرف والعقلاء من غيره ففي صورة الدوران يقدم عليه كما لا يخفى ، وكذا في الاحكام الشرعية فان الوثوق بالحاصل من قول الاعلم غير حاصل من قول غير الاعلم بداهة ، فيقدم عليه ، واما (ثالثاً) فلمقبولة عمر بن حنظلة وغيرها من الاخبار المتضمنة لترجيح أحد الخبرين المتعارضين بالاثوية والاصدقية فان ملاك الترجيح بالاثوية والاصدقية ليس إلا كونها موجبان للوثوق بصدور الرواية أكثر مما كان من الوثوق بالآخرى ولذا يتعدى من المرجحات المنصوصة الى غيرها (فالضابط) في ترجيح احدي الحجبتين المتعارضتين هو زيادة الوثوق بمطابقتها للواقع بعد فرض كونها حجة من باب الطريقة ، وكذا ترجيح أحد الحاكمين على الآخر في الشبهات الحكمية بأفقية أحد الحاكمين هو عين ترجيح فتوى الاعلم على غيره ، لما ذكرنا من أن حكم الحاكم ليس إلا انشاء فتواه الكلية المستخرجة من الأدلة في قضية شخصية ، لعدم الفرق بين الحكم والفتوى إلا أن الفتوى عبارة عن الاخبار بالحكم الكلي المستنبط من الأدلة في الموضوع الكلي ، فالفتوى 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 إحدى الفتاوين على الأخرى ، ومجرد كون الحكم شخصياً والفتوى كلية لا يوجب الفرق بمد كون الفتوى الكلية المنشأة في الموضوع الكلي بنحو القضية الحقيقية منحلة إلى أحكام شخصية متعددة بعدد آحاد وجودات موضوعه ، فحقيقة الحكم في القضية الشخصية المترافع في حكمها في الشبهات الحكمية هو إعمال تلك الفتوى بانشائها في فرد من أفراد موضوعه ، فظاهر أن ترجيح أحد الحكمين بأفضلية حاكم هو عين ترجيح فتواه على فتوى الآخر كما لا يخفى ، هذا تمام الكلام فيما إذا لم تكن فتوى غير الأعم مطابقة لامر يوجب كثرة الوثوق بمطابقته للواقع ، كما إذا كانت مطابقة لفتوى أعلم آخر من الأموات أو مطابقة للاحتياط أو الشهرة العملية أو الشهرة الفتوائية وكانت فتوى الأعم مخالفة للاحتياط أو الشهرة ، فحينئذ لا وجه لترجيح فتوى الأعم عليها ، حيث إن تمام ملاك ترجيحها هو كثرة الوثوق بكونها مطابقة للواقع ، فمع مطابقة فتوى المنفصول للاحتياط أو الشهرة فربما يكون الوثوق بمطابقتهما للواقع أكثر من الوثوق بفتوى الأعم أو مساوياً له ، بناء على ما بيننا عليه من الطريقية المحضة أو السببية المتحددة مع الطريقية في النتيجة من القول بالمصلحة في السلوك لافي المؤدَّى كما قررنا في محله ، وعلى كل حال لا اشكال في عدم جواز العدول من الأعم إلى غيره في صورة المخالفة مع عدم المرجح لفتوى غير الأعم وأما جواز العدول منه إلى غير الأعم مع عدم المخالفة أو مع وجود المرجح لفتوى الأعم ، كما إذا كانا متساويين في العلمية والاجتهاد في هذه المسئلة الشخصية ففيه وجهان ، فنظراً إلى إطلاق الأدلة اللفظية المذكورة سابقاً الدالة على لزوم التقليد على العامي وعدم التقييد بما إذا لم يكن مقلداً لمجتهد آخر وإلى بقاء الموضوع للدالة اللبية التي استدلت بها على لزوم التقليد وهو الجاهل المتحير في الواقع

النفس الامري ، وحيث ان العامي لم يخرج من التحير في الواقع النفس الامري
بالاخذ بقول العالم لعدم حصول العلم له بالواقع النفس الامري يجوز العدول
ويكون مُخَيَّراً في الرجوع الى أي عالم شاء كما في الابتداء قبل الاخذ بنظره ،
ونظراً الى منع الاطلاق للدلالة اللفظية لعدم كونها في مقام البيان من هذه الجهة
بل تكون في مقام أصل تشريع التقليد ولزومه على العامي بناء على تمامية دلالتها
كأمر ، والى ان القدر المتيقن من الادلة اللبئية هو صورة تحير العامي وعدم الاخذ
بقول عالم من العلماء وبالاخذ بفتوى أحد المجتهدين خرج عن التحير ، ومعه
لاوجه للعدول ، ودعوى عدم خروجه عن التحير في الواقع النفس الامري
بالاخذ بقوله فرع عدم قيام الحجة الفعلية على الواقع ، والفروض ان بتقليده
وأخذ فتواه صارت فتواه حجة فعلية له وعليه ، ومعه لا أثر لتحيره في الواقع
النفس الامري (وبعبارة) اخرى لزوم تصديق الامارة والاخذ بالحجة على
الواقع إنما يكون في مورد الجبل بالواقع الذي لم يكن المكلف معذوراً بالنسبة
اليه لو خالفه عقلاً وشرعاً ، واما لو كان معذوراً بالنسبة اليه عقلاً ونقلاً فلا
مزم له بالنسبة اليه ولى طريقه التزم به ، والفروض ان الاخذ بفتوى أحد
المجتهدين صار موجباً لتجزؤ الواقع عليه لو صادفته وعذراً بالنسبة اليه لو خالفته
ومعه فلا مزم له بالاخذ بفتوى الآخر ولا بالواقع الذي كان مؤداهما ولا الجبل
به كان مؤثراً فاذا لم يجب الاخذ بها فلا يجوز أيضاً (فان قلت) ان الكلام
وجواز العدول وجواز الاخذ بالحجة الاخرى لاوجوب العدول وجوب الاخذ
بها ، ولا اشكال في ان المكلف قبل الاخذ باحدى الحجيتين المتساويتين من كل
جهة كان مخيَّراً بين الاخذ بأيتها شاء وان كان ملزماً بالاخذ باحدها لا بعينها
لكنه مخيَّر بين الاخذ بكل منهما بعينه فهل بالاخذ باحدها معينا يبطل التخيير
الذي كان في الابتداء أم لا يبطل بل يكون التخيير استمرارياً حتى يجوز الاخذ

بالاخرى في كل زمان (قلت) لا يخلو اما أن يكون هذا التخيير الابتدائي بحكم العقل من باب اللابدية العقلية واما أن يكون بحكم الشارع ، للحكم بالتخيير في صورة تساوي الحجتين كما ورد في غير واحد من الاخبار العلاجية ، فان كان بحكم العقل فلا اشكال في عدم بقاء موضوعه بالاخذ باحدها لارتفاع التخيير في الواقع ولزوم الاخذ باحدها من باب اللابدية العقلية كما عرفت فلا وجه للتخيير ولا لجواز الاخذ باحدها ، وان كان بحكم الشارع فان كان اطلاق لتلك الادلة بالنسبة إلى كل زمان فنقول بالجواز لذلك الاطلاق وان لم يكن له اطلاق فلا وجه للاخذ بالاخرى والعدول عن الاولى ، وقد بينا في محله ان غاية ما يستفاد عن الاخبار العلاجية هو إيكال الشارع أمر تعيين كل منهما الى اختيار المكلف في مقام الاخذ ، واما كون هذا التخيير بدوياً أو استمرارياً فلا يستفاد منها اللهم إلا أن يتمسك ببقاء هذا التخيير بالاستصحاب ، وفيه انه مع كون منشأ

الشك في بقاء وعدم بقاءه هو اختصاصه بالزمان الاول وعدم

اختصاصه به فلا يجري الاستصحاب فيه لكون الشك فيه شكاً

في المقتضى وقد قلنا في محله عدم حجية الاستصحاب مع

كون الشك في بقاء المقتضى وعدمه كما لا يخفى والله العالم

هذا آخر ما أردنا إيراداً ، والحمد لله أولاً وآخراً

على إمامه ، وصلى الله على محمد وآله

الطيبين الطاهرين ، ولقد باحثت هذه

المسألة وكتبتها بعد وفاة شيخنا

الاستاذ الميرزا محمد حسين

النائبي أعل الله مقامه

ورفع درجته في سنة ١٣٥٦ هـ

« في قاعدة الترتب »

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله والصلوة على نبيه محمد وآله أجمعين الى يوم الدين .
(مسألة) في قاعدة الترتب والمراد بالترتب هو كون أحد الامرين المتحددين زماناً وموضوعاً ، مشروطاً بعصيان الآخر ومُترتّباً على تقدير مخالفته ، فلا بد 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 تعجزاً مولوياً للآخر ، كما حقق في مسألة النزاح ، 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 النزاح بين الأمرين المتعلقين بكل من القيامين ، وكل منهما يقتضي أن تصرف القدرة فيه ، فيكون كل منهما تعجزاً مولوياً للآخر ، كما ان منشأ التضاد في المختلفين إما هو التلازم بين متعلق الامر والنهي ، سواء كان التلازم

اتفاقياً كما في اجتماع الامر والنهي بناءً على الجواز كما قرر في محله ، أو دائماً كما في استقبال القبلة واستدبار الجسدي في العراق ، فإن التلازم بين متعلقيهما يوجب عدم قدرة المكاف على امتثالهما معاً ، لوقوع التضاد بينهما ، وأما هو توقف أحدهما على الآخر بمعنى أن يكون متعاقباً أحد التكليفين مقدمة للآخر كما إذا كان انقضاء الغريق موقوفاً على التصرف في الغصب ، فحينئذ لا يمكن امتثالهما معاً لعدم القدرة عليهما فيقع التزاحم بينهما ، وكيف كان ، فورد قاعدة الترتب هذه الصور الأربعة ، وقد وقع النزاع من أعلام الاساطين في معقولية قاعدة الترتب وعدمها ، كما وقع في إمكان اجتماع الامر والنهي وعدمه ، ومرجع النزاع حقيقة في مستلثنا 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 خصيان الآخر ، بل حتى على فرض الاشتراط يبقى محذور الجمع على حاله فالمثبت يدعي رفع المحذور بالترتب ، والنكر يدعي عدم رفعه به ، وحيث ان الالزام بالجمع بينهما غير معقول ، فننكر الترتب يدعي عدم معقولية الترتب ، كما أشرنا إليه في كلام الشيخ قدس سره ومثبته يدعي معقوليته وإمكان وقوعه ، كما في نزاع اجتماع الامر والنهي ، فإن المنكر يدعي بان تعدد الجهة لا يرفع محذور اجتماع المتضادين ، والمثبت يدعي رافعيته .

وحيث ان إمكان الترتب وعدمه وقع محلاً للبحث في كل من المسائل الأربعة المشار إليها آنفاً ، فلا بد من البحث في كل واحد منها مستقلاً ، فنقول :
أما المسألة الأولى ، وهي ما إذا كان منشأ التضاد تضاد نفس المتعلقين من الخطابين للمثبتين ، ويدني إثبات وقوع الترتب فيهما ، على تمهيد مقدمات .

المقدمة الاولى

إنَّ الموجب للزوم الاِلتزام بالجمع بين المتضادين هل هو إطلاق كل من الخطابين بالنسبة إلى حال امثال الخطاب الآخر وعصيانه ، بمعنى ان كلاً من الخطابين يقتضي إيجاد متعلقه ، عاصياً كان بالنسبة إلى الخطاب الآخر ، أو مطيعاً ، كلاً من الصوم الشامل لحال امثال الأمر بالصلاة وحال عصيانه ، وكذا إطلاق خطاب الصلاة الشامل لإطاعة خطاب الصوم وعصيانه ، وبعبارة اخرى هل الجزء الأخير للعللة التامة في لزوم الزام المكلف بالجمع بين الخطابين ، هو إطلاق كل من الخطابين حال عصيان خطاب الآخر أو حال إطاعته ، أو انَّ الجزء الأخير للعللة التامة هو فعلية كل من الخطابين على المكلف في زمان واحد بحيث لو لا فعلية أحدهما لما لزم محذور الأمر بالجمع ، فان كان الجزء الأخير للعللة هو الاطلاق ، فلا بد من تقييد إطلاق أحدهما المعين بحال عصيان الآخر ، لو كان له مُرجح ، كما لو كان الآخر أهماً ، فان ما ليس له مُرجح يُقيّد بإطلاقه بحال عصيان ماله مُرجح ، ويبقى إطلاق ماله مُرجح على حاله ، وحينئذ يرتفع محذور الأمر بالجمع ، فان المنروض ، ان ما يلزم منه الجمع حقيقة ، هو إطلاق كل منهما ، فاذا ارتفع إطلاق أحدهما ، يرتفع محذور الجمع برفعه ، ولا نغني بالترتب إلا هذا ، وان لم يكن لأحدهما ترجيح على الآخر ، كما اذا لم يكن في البين أهم ، كاتخاذ الغريقين اللذين ليست لأحدهما جهة ترجيح فيرتفع محذور الاِلتزام بالجمع بينهما ، برفع اليد عن إطلاق كليهما ، بأن يُقيّد إطلاق كل منهما بحال ترك الآخر ، وعليه يكون في البين أمران والزمان ، مشروطان كل منهما بعدم الآخر ، ونتيجة الاِشتراط من الطرفين هو تحيّر المكلف عقلاً بين اختيار كل من الأمرين في مقام الامتثال ، والفرق بين صورتين ان الصورة الاولى

يكون في اليمين أمر مطلق وأمر مشروط بحال ترك الأهم ، فيكون أحد الأمرين مشروطاً ومتربباً على فرض ترك الأهم ، وأما الصورة الأخيرة فإن كلاً من الأمرين مُترتب على ترك كل من الخطابين ، و (الحاصل) انه بناء على كون الموجب للزوم الالتزام بالجمع هو الاطلاق ، فالحكمان باقيان في كل من الصورتين غاية الأمر ان أحدهما مطلق والآخر مشروط في الصورة الاولى ، وأن كلاً منهما مشروط في الصورة الثانية ، ويرفع اليد عن الاطلاق في الصورتين برقع محذور الجمع من اليمين ، ولكن بخلاف ما إذا كان الموجب للزوم الجمع فعلية كل من الخطابين ، فإن لازم ذلك سقوط كل من الخطابين ، وخروجهما عن الفعلية في مورد النزاحم رأساً ، وصيرورة كل منهما شيئاً في هذا المورد ، فيما إذا لم يكن في اليمين ترجيح لأحد الخطابين ، غاية الأمر ان 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 اليمين حكم أصلاً ، لكن بعد وجود الملاك يحكم العقل بالتخيير أو يستكشف خطاباً آخر بالنسبة اليهما ، إلا ان الفرق بين التخيير هنا والتخيير الشرعي المصطلح ان في التخيير الشرعي ، ليس لأحد العبدلين ملاك الأمر في صورة اختيار العبدل الآخر ، كما في الكفارات ، بخلاف ما نحن فيه ، فإن لكل من العبدلين ملاكاً في حال اختيار الآخر أيضاً وإلا فلا فرق بينهما من حيث كون التخيير شرعياً ، لكن بخلاف ما إذا كان الموجب هو الاطلاق ، فإن الحكيم لا يخرج ان إلا عن الاطلاق الى الاشتراط ، وإلا كانا باقين على ما هما عليهما ، وان كان لأحد الخطابين ترجيح ، فيسقط خطاب غير الأهم رأساً ، فليس في اليمين بناء على هذا المبنى إلا خطاب فعلي واحد ، وهو الخطاب المتعلق بالأهم حصاه المكلف أو أطاعه ، وهذا بخلاف ما إذا كان الموجب للجمع هو الاطلاق

فان الخطاب الذي ليس له مُرَجِّح لا يسقط إلا عن الاطلاق الى الاشتراط ، ولازمه انه لو عصى الأهم لصار التكليف بغير الأهم فعلياً ، وهذا بخلاف الأول فان الخطاب المتعلق بغير الأهم ساقط بالمرّة ، عصى المكلف الأهم أو لم يعصِ والحاصل . انه بناءً على كون الموجب للجمع هو الفعلية ، فلا مجال للترتب أصلاً ولا بد من سقوط الخطابين من الطرفين لولا الترجيح في البين ، وإلا فمن طرف واحد ، وأما بناءً على كون الموجب للجمع هو الاطلاق فهو مورد الترتب وعليه يقع النزاع في انه بهذا التقييد ، هل يرتفع محذور لزوم الأمر بالجمع أولاً ، فللمنكر إما أن يدعي أن الموجب للأمر بالجمع هو فعلية الأمرين ، سواء كانا مطلقين أم مشروطين ، فانه بعد حصول شرطها يكونان فعليين ، فلو كانت فعلية كل منهما مشروطة بعصيان الآخر ، فاذا لم يأت بكليهما يصير كل منهما فعلياً ، ويلزم المحذور ، وهذا هو الذي يظهر من غالب المنكرين ، كما ان ما نقل عن الشيخ رحمه الله في تقريراته في وجه عدم معقولية الترتب هو امتناع توجه الخطابين الفعلين في زمان واحد بالنسبة الى مكلف واحد ، وعبارته المذكورة في الرسائل التي أشرنا اليها في قوله : (أنا لانعقل) قابلة لحملها على هذا المعنى . وأما أن يدعي بأن الموجب للزوم الأمر بالجمع هو اطلاق الخطابين ، لكن يدعي أن بالترتب لا يرتفع هذا المحذور بعد أن كان الزمان الواحد ظرفاً لامثالهما وشرطاً لوجوبهما كما هو المفروض ، إلا على القول بالشرط المتأخر ، بأن يكون العصيان بوجوده المتأخر شرطاً لغير الأهم ، إلا على القول بالواجب المعلق و (فيه) مضافاً الى انه على القول بالواجب المعلق لا يرتفع به إشكال لزوم توجه أمرين عرضيين الى مكلف واحد في زمان واحد ، . أن إنكار الشرط المتأخر والواجب المعلق إنكار للترتب ، وبعبارة اخرى بعدما كان الموجب للجمع هو الاطلاق ينحصر وجه المنع بأن في زمان واحد لا يعقل أن يتوجه أمران الى مكلف

واحد ، إلا 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 أعظم المحققين من مشايخنا أدام الله بقاءه ، وذيل كلام الشيخ قدس سره في الرسائل كما أشرنا إليه مشعر بذلك ، حيث يقول : (وإنما يُعقل ذلك فيما اذا حدث التكليف الثاني ، بعد تحقق معصية التكليف الأول ، وشبهه رحمه الله ، بمن عصى بترك الصلوة مع الطهارة المائية ، فتشبهه صريح بأن وجه الامتناع هو عدم تحمّل الزمان الواحد لتوجه الخطابين الى المكلف ، وحيث انه رحمه الله منكر للشرط المتأخر ، فلا بد له من القول بامتناع الترتب ، ولا يخفى أنه بناء على كون الموجب لزوم الأمر بالجمع هو فعلية الخطابين ، كما حكى عن الشيخ قدس سره في تقريراته ، فيقع التناقض بين ما نقل عنه في تقريراته ، من كلامه في هذا المقام ، بناء على ان وجه الامتناع ، هو عدم معقولية اجتماع الخطابين الفعليين ، وكان تشبهه بعصيان الأمر بالصلوة بالطهارة المائية إنما هو لاجل بيان وجه عدم معقولية اجتماع الخطابين الفعليين لوجه عدم تحمّل الزمان الواحد ، وبين كلامه في مسألة التعادل والتراجع عند تفتيحه ما هو الاصل في المتعارضين ، فانه يبني على التخيير في المترشحين المتساويين ، بانياً على سقوط الاطلاقين من الجانبين ، مُقيداً كل منهما بعدم الآخر ، وبعبارة اخرى قوله بالتخيير بين الاخذ بكل من الخبرين ، على القول بالسببية ، مبنياً 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 ، وجازي الترك في صورة الاخذ بالآخر ، وان كان ملاك وجوب العمل به موجوداً فيه ، لكنه لمسا لم يقدر عليه في صورة الاخذ باحدهما ، فلا بد أن يكون جازي الترك ، لاشتراط

وجوبه بالقدرة ، وقد عرفت ان المراد بالترتب المبحوث عنه هو هذا ، فهو
رحمه الله يقول بالترتب في الخبرين المتزاحمين ، فقوله فيها 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 ان ما يظهر منه في آخر
البرائة ايراداً على الشيخ الكبير قدس سره لا يربط له بالترتب المبحوث عنه ،
فان الحكم بفعالية الحكمين في الجهر والاختفات غير ممكن ، فنشأ التضاد هو فعلية
الحكمين ، لا إطلاق الخطابين والترتب المبحوث عنه ، إنما يكون فيما اذا كان
منشأ التضاد إطلاق الخطابين لفعاليتها ، نعم كلامه في أول التعادل والتراجيح
يطابق العنوان المبحوث عنه هنا كما لا يخفى ، و (ادعاء) الفرق بين المقامين
بان الترتب المبحوث عنه الذي يدعي عدم معقوليته ، هو ترتب الامر الواحد
على ترك الامر بالاهم ، ولازمه انه لو ترك الاهم 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 تعدد
العقاب وعدمه لا يوجب 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 ما نحن فيه فانه لو عصى الاهم يعاقب مطلقاً أتى
بالمهم أو لم يأت به ، وهذا لا يوجب الفرق أصلاً ، حيث انه لو كان الموجب
للزوم الأمر بالجمع هو فعلية الخطابين ، ففعلية الخطابين في زمان
واحد في رتبة واحدة ، مع عدم القدرة عليها أظهر من الشمس ، من غير

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

المقدمة الثانية

ان شرايط الاحكام والتكاليف المُعتبر عنها بالشرايط تارة ، وبالاسباب اخرى ، تكون نظير الوسايط في العروض لا الوسايط في الثبوت ، وبعبارة اخرى هي محمولة على معنوتها بما معنونة ، لاثلى ذات المعنوت ، فهي نظير المحمولات بالضميمة لا خارج المحمول ؛ ولا المحمولات الذاتية ، وكونها وسايط في الثبوت موقوف على أحد أمرين (الاول) كون المجعول ، هو سببية الاسباب وشرطية الشرايط ؛ لا الاحكام بانشأتها ، (الثاني) كون شرايط الاحكام وأسبابها من قبيل دواعي الجعل ، المُعتبر عنها بالعلل الغائية ، كملالات 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 . أخوذة في موضوعات الاحكام على نحو الفضية الحقيقية ، كما يأتي توضيحه ان شاء الله تعالى ، وتفصيل هذا الاجمال على الوجه اللايق بالمقال ، ان أهل العقول قَسَمُوا 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 المطلوب ، كالافيسة في الاشكال الاربعة ، وكالدلة الآتية المستدل بها ، و (اما الواسطة في الثبوت) فالمراد بها هي الجهة المقتضية لاتصاف شي بوصف وعرض ، كعمل لحوق الفصول بالاجناس ، وكعمل الاحكام المؤثرة في الجعل ، ومداره على كون الواسطة مبينة لذلك الشئ في الصدق والوجود معاً ، كالنار المؤثرة في عروض الحرارة على الماء ، و (اما الواسطة في العروض) فهي عبارة عما كانت واسطة في حمل شي على شي ، وبعبارة اخرى المحمول الذي كان واسطة في حمل شي على موضوع بما هو محمول لذلك الشئ ، كالنعجب الذي هو الواسطة في حمل الضاحك على الانسان بما هو متعجب وعلى هذا فالعيار هو كون الواسطة فيه متحدة وجوداً مع الموضوع ، نظير المحمولات بالضميمة ، فانه لولا ضم مبادئها الى الموضوع ، وحملها بتوسط ذمها على موضوعاتها لما تحقق ولما وجد ذلك العرض والوصف ، فلولا ضم الضحك الى الذات والسواد اليها ، لما حمل الاسود والضاحك على الذات ، فلذات بواسطة قيام المبدئين بها بحمل عليها الضاحك والاسود ، وتفصيل الكلام في هذه الاقسام ، وبيان النسبة بينها . وكول الى محله ، اذا عرفت هذا فنقول : ان الفرق بين كون شرايط التكاليف من قبيل الدواعي للاحكام ، وبين كونها موضوعاتاً لها ، هو الفرق بين الواسطة في الثبوت والواسطة في العروض ، ولازم القول بمجوعية السببية أيضاً كونها واسطة في الثبوت ، فانه بناء عليه يكون الموضوع للاحكام ذوات المكلفين ، والاسباب والشرايط علة لترتب الاحكام عليها ، فالقول بكونها نظير دواعي الاحكام وعلل الجعل ، أو القول بكون السببية مجعولة ، مبني على كونها واسطة في الثبوت ، وكونها من هذا

القبيل محال ، فالقول بكل من الامر محال ، أما وجه استحالة جعل السببية فلو جهين ، (الاول) ان المراد بجعل السببية كون المفعول هو حيث تأثير شروط الاحكام وأسبابها في تحققها ووجودها ، بأن لم يكن المفعول إلا هذا ، ولازمه كون آحاد الاحكام والتكاليف ، لازمة آحاد وجودات موضوعاتها الخارجية كازوم الحرارة للنار ، فالمفعول حينئذ أمر واحد ، وهو سببية الاسباب والشرايط للتكاليف والاحكام ، وحيث انه لا بد في تأثير شيء في شيء من السنخية الذاتية ، وإلا لا تمر كل شيء في كل شيء ، فارجع جعل السببية الى جعل السنخية بين الشرايط والاحكام ، وهو غير معقول بل جعل التكويني في الاشياء ، إلا بقلب ماهية الشيء عما هو عليه ، ضرورة ان جعل السنخية بين الماء والحرارة ، والنار والرطوبة ، غير معقول ، إلا بجعل الماء ناراً والنار ماء ، وحيث ان قلب الماهية محال ، فجعل الماء مؤثراً في الحرارة محال توكيناً فضلاً عن التشريع ، فان الارادة التشريعية الراجعة الى مجرد طلب شيء وإرادته من المكلف ؛ الراجع الى الحب والبغض بالنسبة الى الاشياء ، لا يعقل أن يوجد بها تأثير توكيني 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 ، وإلا يلزم الخلف ، ويلزم مجبورية الشارع في الجعل ، لو كانت هي سبباً وعلّة تامّة لجعلها وهو خلف ومحال ، مضافاً الى انه يلزم بناء على كون السببية مجعولة ، كون الرسل والمُبلّغين 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 ، وانها

بوجوداتها العلمية مؤثرات في جعلها ، كسائر مصالح الأحكام ومفاسدها ، فانها بوجوداتها العلمية مؤثرات في الجعل والتشريع ، وان كان ترتبها على ذمها متأخراً عن وجودات ذمها ، 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 واللاحظي ، 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 بتحقيقه يجعل الحكم ولا مانع منه ، وقد تفتى شيخنا الأعظم (١) قدس الله روحه عن إشكال شرط المتأخر بما قررناه ، وكيف كان فلو كانت الشرايط للتكاليف والوضعيات هي وجوداتها العلمية واللاحظية ، فالموضوع للحكم هو ذات المكلف ، والملكية مثلاً هو نفس العقد ، والعلم بتحقيق الشرايط لها العامة منها والخاصة من الوضع والتكاليف واسطة وجبة مقتضية لجعل الأحكام على موضوعاتها ، ولكن الجواب عنه ، اما أولاً فبأنه يلزم على هذا كون الرسل والمبلغين مخبرين 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 وعلّة لثبوت الوجوب والصحة ، ولا يعقل جعل الحكم للشخص بوجوده الخارجي ، إلا بعد وجوده وتحققه ، فاذا كان كذلك يلزم أن يكون المبلغون مخبرين 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 ، إلا بأن يجعل الحكم الكلي لكلي المكلفين ، أما بنحو القضية الطبيعية ، وهو فيما نحن فيه غير معقول بالضرورة ، لأن الأحكام إنما تتعلق بوجوداتها الخارجية ، لا بالطبيعة بما هي متصورة ، وبما هي في الذهن ، فإن الطبيعة الذهنية لا يعقل أن تكون مكلفة ، وأما بنحو القضية الحقيقية التي هي عبارة عن ترتيب الحكم على أفراد الطبيعة محققة ومقدرة بأن يكون لحاظ طبيعة الموضوع لحاظاً آلياً مرآتياً إلى أفرادها الخارجية محققة ومقدرة ، وهذا لا يعقل ، وأما أن تؤخذ الشرايط عناوين للموضوعات ومرآتي لها فهو وإن كان صحيحاً إلا أنه لا يعقل إلا على نحو القضية الحقيقية ، وبناءً عليه لا بد أن تكون الشرايط عناوين للموضوعات ووسائط في العروض ، لما قرّر في محله من أن الشرط ليس إلا عبارة عن فرض وجود الموضوع وتقديره ، فلا بد أن يكون كل شرط لكل حكم عنواناً للموضوع ، كما أنه لا بد وأن يكون الموضوع في القضايا الحقيقية بأسرها راجعاً إلى شرطية عنوان الموضوع ، بمعنى كونه مفروضاً وجوده ، مقدراً تحققه ، ولو فرض كونها من قبيل الدواعي ، فلا بد وأن تكون القضايا المركبة من الأحكام الشرعية وموضوعاتها خارجية ، والقضية الخارجية ليست إلا عبارة عن كون الحكم مرتباً على الوجودات الخارجية ، ولازم ذلك كون الجعل الخارجي عند وجود موضوعه في الخارج ، فيلزم أن يكون الرُّسل مخبرين عن الجعل اللاحق لا السابق ، وهذا وإن كان معقولاً في نفسه ، إلا أنه خلاف الوجدان والبداهة ، فإن الضرورة قاضية بأن الرُّسل مخبرين عن الجعل السابق الأزلي ، أو منشئين للأحكام 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 للكافرين ، لانهم يخبرون عن ان الله تبارك وتعالى جعلاً بعد وجود المكافين ، 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 ، ولازماً أن يكون المكافون بوجوداتهم العلمية متعلقات بالاحكام فتأمل واما ثانياً فلا يعقل الجعل السابق بعد تعلق العلم الأزلي بملاكتها ، فان مقتضى العلم بملاكتها هو جعلها في الأزل ، والاراد بهذا العلم ليس هو العلم الذي كان عين الذات ، حتى يشكل بأنه يلزم بناءً عليه قدّم الأحكام زماناً ، بل المراد به هو العلم المساق الارادة التي هي عبارة عن التشريع والجعل والايجاد كما قرر في محله ، ولو لم يجعل الأحكام مع العلم بملاكتها 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 لا بد وأن يكون الاحكام جعل سابق ، ولا يمكن ذلك إلا بكون الشرايط مأخوذة في عالم الجعل موضوعات للاحكام ، بمعنى ان الشارع لاحظ آحاد وجودات المكافين 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 المكافين بانشاءات متعددة ، وانشآت 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 قوة أن تصير فعلية ، فاذا تحققت ووجدت مصاديقها في عالم الخارج تصير فعلية بمجرد تحققها ، ففعلية الاحكام وخروجها عن الشأنية مساوقة لفعلية وجود شرايطها ، وترتيبها عليها نظير ترتيب 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 نخيل جعل سببيتها لها ، وبناءً على هذا يكون ذات المكلف مثل الهولي لهذه العناوين ، لانه 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 ، وفعالية الاحكام تابعة لكيفية جعلها وانشاء آتها ، فكما ان كل عنوان أخذ موضوعاً في عالم الانشاء ، كان مدار فعلية الحكم بتحقيقه ، كذلك بأي كيفية أخذ شرطاً وموضوعاً له ، كانت فعليته تابعة لتحقق تلك الكيفية ، فان أخذ تحققه المساق لوجوده ، فالحكم يصير فعلياً عند تحققه المساق لوجوده المقارن معه ، وان أخذ بوجوده الانتقائي ، ففعليته تابعة لتحقق وجوده الانتقائي ، ولو أخذ وجوده المقارن شرطاً لفعليته ، فلا يعقل أن يتخلف فعليته عنه ، وإلا يلزم الخلف ، ومن هنا ظهر بطلان الشرط المتأخر مطلقاً ، كما انه ظهر مما ذكرنا فساد تصوير الشرط المتأخر بكون الشرط هو وجوده العلمي واللاحظي ، وهذا الخلل انما نشأ من قياس الشرايط بعقل الاحكام وقد عرفت بطلانه وان الفرق بينهما ظاهر واضح ؛ فما ذكرنا ظهر ان شرائط التكاليف راجعة الى موضوعاتها ، ولا بد أن يكون كذلك بناء على الجعل السابق

فانه لا يصح إلا على نحو التضيية الحقيقية كما ظهر ؛ وبناءً على هذا فموضوع التكاليف المطلقة عبارة عما كان معنوناً بعنوان الشرايط العامة ، وموضوع التكاليف المشروطة عبارة عما كان معنوناً بالعنوان الخاص الذي جعل شرط له زائد على الشرايط العامة ، 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 ، فينبذ كما ان الواجب المطلق ما لم يتحقق موضوعه في الخارج ؛ يكون وجوبه شيئاً ، وبعد تحققه يصير فعلياً ؛ كذلك الواجب المشروط ما لم يتحقق شرطه في الخارج ، الرجوع الى عدم تحقق موضوعه ، يكون وجوبه شيئاً محضاً ، وبعد تحققه يصير فعلياً ، ويكون ثابتاً مادام موضوعه باقياً ، فيما لو كان الشرط شرطاً له حدوداً وبقاءً ؛ ولو أخذ شرطاً له حدوداً لابقاءً ، فما لم يتحقق ويحدث الشرط في الخارج لا يعقل أن يصير الحكم فعلياً ، وبعد حدوثه يكون فعلياً على المكلف وإن ارتفع الشرط ، ومن هنا ظهر ان ما اشتمر في الالسنه ، من انه بعد تحقق شرط الحكم ينقلب الحكم المشروط الى المطلق ؛ من الاغلاط المشهورة ، فانه لا يعقل ذلك بعد ما عرفت ان 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 لا يعقل أن تنقلب الواسطة في العروض واسطة في الثبوت ونتيجة هذه المقدمة ودخلها في مسألة الترتيب ، ان الامر بالمهم بعد ما كان مشروطاً بعصيان الالم ؛ فاذا كان العصيان عنواناً لموضوع المهم ، وكان واسطة في العروض ، فما لم يتحقق العصيان ، ولم يكن المكلف معنوناً بعنوان العاصي لا يعقل 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 ، وبعدهما ثبت انه لا يعقل أن يكون المكلف بما هو معنون بعنوان العاصي موضوعاً للامر بالاهم يثبت تغاير موضوعها عنواناً ، وتأخر اللهم 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 بتحقيق شرطه فكل من الاهم والمهم ، وان كانا موجودين في زمان واحد وموضوع واحد ، لكن حيث كان عنوان الموضوع اللهم مترتباً على موضوع الاهم بعنوانه وحكمه ، فلا يجتمعان في مرتبة واحدة ، كما سيأتي ان شاء الله تعالى :

المقدمة الثالثة

ان اشتراط الواجب بوجود شيء ، تارة يكون مشروطاً بوجوده الانتقاضي المساوق للزمان الماضي على نحو يكون الشرط هو وجود ذلك الشيء المتحقق بعد تحققه المساوق للزمان الماضي ، الذي جعلوه قبالة التلبس في مسألة المشتق ، كما في وجوب القصاص ، ووجوب الدية ، الترتيب على سببها المتوقف على تحققه المساوق لانقضائه ، ضرورة ان موت المقتول بعد وجوده ، المساوق لازهاق الروح ، المساوق لانقضائه ومضيه ، لاحال تحققه وحال زهوقه ، ومن هذا الباب غالب الاحكام الوضعية من الجنابة والملكية والزوجية ، الترتيب على وجود أسبابها وتحقيقها المساوق لمضيتها 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 المضيئة والموسعة ، 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 أن أول الزوال ، فانه شرط لوجوب الصلوة كما انه شرط لوجودها ولذا عرفوا الواجب المضيئ بما كان الزمان المعتبر فيه بمقدار أداء الواجب على وجه كانت سعة الزمان من أول حدوثه الى آخر انقضائه بمقدار أداء الواجب وامثاله فيه ، وبالجملة اشتراط الحكم التكليفي أو الوضعي ، وكذا الواجب بوجود شيء بلحاظ حال انقضائه المساوق لمضيئه ، أو بلحاظ حال تحققه المساوق لحال التلبس ، مما لا اشكال في امكانه ووقوعه في الواجبات المضيئة وبناء عليه يكون حال تحقق الشرط هو آن فعلية الوجوب المعأسق عليه ، مقارناً لحال التلبس بالواجب وامثاله ، ضرورة ان آن أول طلوع الفجر هو آن فعلية وجوب الصوم المشروط به الذي هو آن التلبس بالامسك ، فيكون فعلية الوجوب وتحقق شرطه وامثال الواجب في آن واحد حكماً ، 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 ، أما بدعوى ان المشروط مترتب على شرطه ، كما ان فعلية الوجوب مترتبة على فعلية شرطه ، فاذا لم يتحقق الشرط لا يمكن أن يصير الوجوب فعلياً فلا بد من تحقق الشرط أولاً ثم تحقق فعليته ثانياً ثم الانبعاث عنه ثالثاً ، فانها امور مترتبة كل منها على الاخرى ، فلا بد من الانبعاث عن البعث من تحقق الامر أولاً ، حتى يصير ذلك الامر داعياً ومحركاً لارادة المكلف ، فان نسبة البعث إلى الانبعاث ، هي نسبة الانفعال إلى الفعل والانكسار إلى الكسر ، فلا بد من تحقق البعث أولاً حتى يتحقق الانبعاث عنه ، فالانبعاث مترتب على البعث المترتب على تحقق شرطه ، ولا يمكن أن تتحقق الامور الثلاثة وأعني بها شرط الوجوب وفعليته وامثاله في آن واحد فاذا امتنع ذلك فلا بد أن يُقدّر الطلب والامر آنأماً قبل حلول الزمان وتحققه ؛ وحينئذ اما ان يلزم طلب المحال ، واما ان يلزم طالب الحاصل وكلاهما ممتنعان ، بتقريب ان المكلف لا يخلو حاله حال تحقق الشرط وحلول الزمان اما أن يكون متابساً بالواجب في ذلك الآن فيلزم طالب الحاصل أو غير متابس به فيلزم طالب المحال ، وكلاهما ممتنعان فتحقق الامور الثلاثة من تحقق شرط الوجوب وفعليته والتابس بالواجب في ذلك ممتنع ، فعلى هذا لا بد من تقدير الطلب آنأماً قبل تحقق شرط الوجوب ؛ هذا تمام الكلام والاشكال في كلي الواجبات المضيققة ، وحيث ان مثبت الترتب يدعي أن كلاً من الأهم والمهم إنما يكون واجباً في زمان واحد ، على وجه تكون فعلية وجوب المهم وحصول شرطه وهو عصيان الأهم والتابس بامثال المهم في زمان واحد ، مثلاً لو فرضنا وقوع غرق العالم وغير العالم دفعة واحدة في آن واحد ، فان حصول شرط المهم وهو غرق العالم وفعلية وجوبه وإنقاده في زمان واحد ، هو أن تحقق الغرق وخلو نفس هذا الآن عن انقاذ العالم الذي هو آن عصيان الأهم به المترتب على الأمر بالأهم ، وحصول شرط وجوب المهم

وفعليته وانفاذه يكون في هذا الآن ، فعلى هذا يكون شرط كل من الواجبين
وفعلية كل من الوجوبين والتلبس بامثالهما 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 أن وجوب المهم فعلي قبل أن العصيان ، والواجب
استقبالي وهو امثال المهم في ذلك الآن الحالي عن وجود الأهم ، فعلى هذا
لا بد 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 أما (أولاً) ان القائل بالترتب قائل بالواجبين المضيفين بالمعنى
المصطلح ، فيكون كل من الواجبين المترتين من صغريات الواجب المضيف ،
فيكون الاشكال المذكور وارداً على الواجبات المضيقة ، ولا اختصاص له
بمخصوص الترتب ، وأما (ثانياً) ان الاشكال المذكور من الالتزام بأحد
الأمريين أو بكليهما إنما يتوجه ويرد على القائل بالتقدير ، وأما من لم يقل به فلا
يتوجه الاشكال عليه أصلاً ، وقد بينا 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 ، وتحقيق
شرطه ضروري ، وأما ما ذكرت من انه غير معقول للزوم أحد الأمرين فهو
فاسدٌ جداً اما (أولاً) فبان الترتب بين الشرط والمشروط لا يقتضي عدا سبق
الشرط على المشروط طبعاً لازماناً ، نظير ترتب المعلول التكويني على علته
التكوينية ، فان السبق في العلة يكون طبعياً لازمانياً ، 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 الأمور به ، ليس تأثيراً خارجياً زمانياً بل تأثيراً واقعياً ؛ كتأثير العلل في معلولاتها ، وترتب كل منها 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 الناشئ عن تقصيره في التعلم كان معاقباً ، وليس مثل هذا الجهل عذراً عند العقل كما يئناه 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 ، والحفاظ 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 موجبا 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 آتياً ما قبل حلول الزمان ؛ غير متوقف على تخلل زمان أو آن بينهما ، ضرورة انه مع العلم بالخطاب حال حصول الشرط وفعالية 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 فعاليته ، وتأثير الخطاب في ارادة المكلف ، وتأثير الارادة في حركة العضلات ، حال العلة والمعلولات المترتبة التكوينية ، في أن سبق كل منها على الآخر سبق طبعي لازماني ، فما ذكر من انه لولا التقدير يلزم اما طالب الحاصل واما طالب 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 والأمر ، واما أن لا يكون له دخل ، فان كان له دخل ، يلزم الخلف ، لأن المفروض أن الحاكم والأمر لم يعتبره شرطاً لحكمه ، بل الشرط هو نفس الزمان فع عدم دخله فيه في مقام الجعل والانشاء ، فلا يعقل دخله فيه في مقام الفعلية فدخله فيه في مقام الفعلية مع عدم دخل الجاعل والمنشيء له في موضوع حكمه خالف محقق ، وان لم يكن له دخل فيه في مقام فعليته ، ويكون الشرط نفس الزمان المتأخر ، يلزم تخلف الشروط 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 آنأما ، قبل الوقت في المضييق ، ويلزم تقديره فيما نحن فيه آنأما قبل العصيان ، ليس على ما ينبغي ، وان الانبعاث من البعث دائماً يكون عن الأمر الحالي ، والتأخر والتقدم يكونان في المرتبة ، لافي الزمان ، وان ما يجب عقلاً لزوم تقدمه على الأمر ، هو العلم بالأمر لانفس الامر ، ولذا يجب العلم بالكبرى قبل دخول الوقت في القضايا الكلية ، أو العلم بالأمر الشخصي

في القضية الشخصية ، وعلى كل تقدير يجب تحصيل العلم بالامر قبل زمانه هذا اذا كان الزمان المتأخر شرطاً للوجوب ، وكان الوجوب مشروطاً به ، وان لم يكن الوجوب مشروطاً به بل كان الوجوب مطلقاً بالنسبة الى الزمان المتأخر ، بمعنى أن يكون الوجوب حالياً والواجب استقبالياً ، فيلزم الامر بالمحال ، وهو جر الزمان وإيجاده حالاً ، وإيجاد الواجب فيه وهو غير مقدور ، فيلزم الامر بالمحال ، فلا بد أن تكون فعلية الحكم وتحقق شرطه في زمان واحد ، وعرفت أيضاً انه لا بد أن يكون الانبعاث عن البعث المقارن لا البعث السابق ، لانه لا يعقل أن يؤثر البعث الموجود في الزمان السابق في الارادة في الزمان اللاحق لما عرفت من ان النسبة بينهما ، هي النسبة بين الفعل والانفعال والاكسر والانتكسار ، وعدم معقولية تخلل الزمان بينهما للزوم تخلف المعلول عن علته كما لا يخفى . (نعم) لو فرضنا عدم تلبسه بالواجب في الآن الاول من زمان الواجب في المضيق ، لمامكن بعثه من جهة تحقق العصيان وسقوط الامر به ، لان المفروض انه تحقق به عصيان الامر ، ومعه فلا أمر أصلاً ، حتى يلزم طلب المستحيل ، ومما ذكرنا ظهر امتناع التقدير في كلي الواجبات المضيقية ، وعرفت ان الامر بالمهم ، المشروط بعصيان الالم الذي يقول به القائل بالترتيب يدخل في كبرى الواجبات المضيقية ، وقد عرفت الاشكال فيها ودفعه ، وعرفت ان الالتزام بالواجب التعليقي أو الشرط المتأخر أو كليهما لازم القول بلزوم التقدير في الواجبات المضيقية لا القول بالترتيب خاصة ، واما (ثالثاً) فقد عرفت انه لا موجب للتقدير ، وان التقدير لغو محض ، لانه لا يترتب اثر عليه ، واما (رابعاً) فقد عرفت استحالته على كل من تقدير دخل الآن المتخلل في فعليته مع عدم دخله في جعله وانشائه ، وعدم دخله فيه أصلاً المستلزم للقول بالواجب التعليقي المستلزم لايجاب جر الزمان على المكلف ، واما (خامساً) النقص بالواجبات

الموسعة في غير المقام ، والنقص بالاهم أيضاً في خصوص المقام ، من جهة انه بعد مسلمية جواز امتثال الواجب الموسع في الآن الاول ؛ المقارن لأن حضوره وحلوله ؛ المساوق لحال التابس ، كما اذا صلى الظهر في الآن الاول من تحقق الزوال فينبذ برده عليه ما اورد على الواجب المضيق ، من عدم امكان الانبعاث عن البعث ، فعلى القائل بالتقدير في الواجبات المضيقه الالتزام بالتقدير في الواجبات الموسعة أيضاً ، وكذا لزوم التقدير في الاهم في المثال الذي أشرنا اليه ضرورة انه يجب على العالم بفرق العالم والجاهل في زمان واحد ، والعالم بوجود الازالة والصلوة ، الانفاذ في أول آن تحقق الفرق الذي هو شرط وجوب انفاذ العالم الغريق ، فع فرض عدم امكان كون الآن الواحد ظرفاً لتحقيق شرط الوجوب وفعليته والانبعاث عنه ؛ فلا بد من التقدير في الاهم أيضاً ؛ فتخصيص الاشكال بخصوص المهم المترتب الذي يقول به القائل بالترتب لوجه له ، كما ان تخصيص الاشكال بخصوص المضيق أيضاً لوجه له ؛ مع ان القائل بالتقدير في وجوب المهم وفي المضيق لا يقول به في الموسع والاهم كما لا يخفى ، وقد يورد على جعل عصيان الاهم شرطاً لوجوب المهم في الترتب المبحوث عنه ، بأنه 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 في البين ترتيب الامرين ، وان كان الشرط هو تعقب العصيان وكون المكاف ممن يعصي فالترتب وان كان ثابتاً ولكن يلزمه طلب الجمع ، فيجاب عنه اما (أولاً) بأن هذا الايراد انما يرد بناءً على القول بالتقدير آناً ما ، وقد تبين فساد من وجوه واما (ثانياً) فيتم الترتب على كل من تقديري جعل الشرط هو العصيان المتأخر ، بناءً على القول بالشرط المتأخر ، أو التعقب الذي هو أمر انتزاعي ضرورة ان الامرين ثابتان آناً ما قبل العصيان ؛ وفي حال العصيان الذي هو

عبارة عن خلو الزمان من وجود الأهم ، نعم لو جعل الشرط هو تحقق العصيان وانقضاءه المساوق لمضيقه ، للزومه سقوط الأمر بالأهم بواسطة العصيان ؛ وهذا هو الذي يظهر من عبارة شيخ مشايخنا قدس سره في الرسائل ، في جواب الشيخ الكبير في آخر مسألة البرائة والاشتغال ، من قوله (أنا لا نتعقل الترتب إلا فيما إذا كان الأمر المترتب أمراً بالبدل عن المترتب عليه واما مع كون العصيان المتأخر شرطاً فالأمر بالمهم ثابت آنأما قبل العصيان وفي حاله كما ان الأمر بالأهم أيضاً باق في هذا الآن) فما ذكر من الفرق بين تقدير كون العصيان المتأخر شرطاً وبين كون الشرط هو الأمر الانتزاعي فاسدٌ جداً ، وكما انه لا يلزم طلب الجمع على التقدير الأول ، فكذا على التقدير الثاني من غير فرق بينهما ، فتحصل من جميع ما ذكرناه امكان ثبوت الترتب بين الأمرين واجتماعهما في زمان واحد ، سواء قلنا بالشرط المتأخر بالمعنى الحقيقي أو بكون الشرط هو الأمر الانتزاعي أو الواجب التعليقي أم لم نقل بها ، كما بيننا وقررنا عدم ابتناء المسئلة على الأمور المذكورة ، وتام الغرض من هذه المقدمة اثبات أمرين (الأول) عدم ابتناء مسئلة الترتب على الالتزام بالأمور المذكورة كما بيننا (الثاني) تنقيح موضوع البحث في مسئلة الترتب ، وان المدعى هو اثبات اجتماع الأمرين المترتبين في آن واحد حكمي ، واقتضاء كل منهما اطاعتها في ذلك الآن ، فيستلزم كون تحقق شرط الوجوبين وفعالية كل منهما والتلبس بالواجبين في آن واحد حكمي ، كما ان الغرض من المقدمة الثانية أن مقتضى شرطية عصيان الأهم لهم ، كونه موضوعاً له ، ولازمه وقوع موضوع المهم في طول الأمر بالأهم ، وفي المرتبة المتأخرة ، وانه لا يمكن انقلاب الطولية الى العرضية وبعد اثبات أن الأمر بالأهم أيضاً لا يعقل 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 ، لا يخلو إما أن يكون بالاطلاق أو التقييد ، كما في العناوين الأولية التي ينقسم اليها كل من متعلق الخطاب وموضوعه ، وإما أن يكون بنتيجة الاطلاق والتقييد ، كما في العناوين المترتبة على كل من متعلق الخطاب كقصد القرينة وموضوعه كالعلم والجهل بالحكم ، وإما أن يكون انحفاظه بذاته وبنفسه ، كما بالنسبة الى الاطاعة والمعصية المتربتين على الخطاب ، فان انحفاظ 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 يتزعم عن فعلها فلو قيد الأمر بالصلوة بفعلها كما اذا قال المولى إن صليت فصل ، يكون أمراً بالخاص لأن مرجعه على ما بيننا في الواجب المشروط الى أنه عند فعل الصلوة فصل ، ضرورة أن هذا هو قضية جعل فعل الصلوة شرطاً لوجوبها كما في سائر شروط الوجوب ، وكذا لو قيد الأمر بعدم فعل الصلوة ، بحيث جعل عدم فعلها شرطاً لوجوبها ، فانه يلزم طلب الجمع بين النقيضين ، لانه يرجع الى أن عند عدم فعل الصلوة فصل ، بمعنى انه ان لم تُصل فصل ، فاذا امتنع التقييد امتنع الاطلاق ، وكما انه يمتنع التقييد والاطلاق للمحافظين ، فكذا يمتنع تقييدها أيضاً ، لان طلب الحصول أو طلب الجمع بين النقيضين مما يستحيل مطلقاً ، السر في ذلك أن الخطاب بذاته يقتضي إيجاد متعلقه وطرده نقيضه لو كان إيجابياً ، كما أن الخطاب السلبي يقتضي استمرار ترك متعلقه وطرده نقيضه ، وبالجملة إقتضاء الخطاب إيجاد متعلقه وطرده نقيضه ذاتي له ، ويكون اقتضاؤه لكل من طرفي النقيض في عالم التشريع نحو اقتضاء العلة التامة لمعلوله وطرده نقيضه في

عالم التكوين ، فكما انه لا يمكن تقييد علوية العلة بوجود معلوله أو بعده أو إرساله بالنسبة الى كليهما في العالل التكوينية ، فكذا في العالل 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 وجبين (الاول) إن إنحفاظ الخطاب في الصورة الاولى يكون نظير إنحفاظ المعلول في رتبة وجود علته ، ضرورة ان الخطاب المشروط بشرط يكون بمنزلة المعلول وشرطه بمنزلة العلة ، فيكون متأخراً عن الشرط وعمما يكون بالنسبة اليه مطلقا كوجوب الصاوة بالنسبة الى الاستطاعة فان الخطاب محفوظ على كلا التقديرين ، فيكون كل من التقديرين غير مؤثر في وجوده ولا عدمه ، وسبقهما بالنسبة الى الخطاب في الانقسامات الاولى ظاهرة ، 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 ، فانها متأخران من الخطاب رتبة كما لا يخفى (الثاني) إن مقتضى معلوليته لشرطه ، كونه متأخراً عنه رتبة وكونه علة وبعثاً نحو امر آخر ، فان قولك اكرم زيداً إن جاءك بعث وتحريك نحو الاكرام المعلول عند محبي زيد ، وكذا قولك اكرم زيداً علة لوجود الاكرام وبعث نحوه عند كل من تقدير محبي زيد وعدم محبيته في عالم التشريع ، ولكن بخلاف ما اذا كان إنحفاظه من جهة ذاته فانه بعث على ذلك التقدير وعلة لوجوده في عالم التشريع لاعلى شيء آخر ، وهذا ظاهر لاسترة 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 للأمر بالأهم متأخراً عنه بمرتبة ، وحيث انه شرط لوجوب أمر المهم ، فالأمر بالمهم معلوله ومرتب عليه ، وحيث أن 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 إلا من جهة كون انخفاض خطاب المهم في رتبة عصيان الأهم بالتقييد والاشتراط به ، ويكون انخفاضه بذاته بالنسبة الى الصلوة المطالب بها ، بخلاف الأمر بالأهم فان انخفاضه في رتبة العصيان يكون بالذات ، ومقتضاه كما عرفت كونه علة لطرده العصيان الذي هو تقيض وجود الازالة ، فتكون رتبة العصيان رتبة معلول الشرط ، فعلى هذا لا يمكن أن يجتمعا في رتبة واحدة ، بل الخطاب بالمهم دائماً يكون متأخراً بحسب الرتبة بمراتب ، ويكون الخطاب بالأهم متقدماً عليه بمراتب ، وان اجتمعا في زمان واحد وهو زمان عصيانه ، ولكن كل من خطابي الأهم والمهم مترتبان ، فتكون نتيجة انخفاض الخطاب المتعلق بالأهم اقتضاء رفع العصيان وطرده وانقلابه بالازالة ، كما ان نتيجة انخفاض خطاب المهم هي اقتضاء وضع الصلوة وطرده تقيضه على تقدير العصيان فيكون خطاب المهم حكماً على تقدير أمر يقتضي خطاب الأهم 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 تراحم أصلاً ، بل مادام الخطابان محفوظين في زمان العصيان ، فكل منهما في طول الآخر تشرعاً ووجوداً وطوليين اقتضاءً ، فان كلاً منهما يقتضي وضع شيء ورفعه في رتبة لا يعقل أن يكونا الخطابان متحدين في تلك الرتبة ، (نعم) من يدعي انقلاب المشروط الى المطلق عند حصول شرطه يلزمه صيرورتها عرضيين أيضاً ، واما بعد ما عرفت عدم انقلابه وانه خلاف الاشتراط والتقييد ، فيكون الخطابان المجتمعان

في زمان واحد ، كل منها مترتباً على الآخر ترتب المعلول على علته (فان قلت) سلمنا ترتبها رتبة وان مقتضى اشتراط خطاب المهم بالعصيان الذي يقتضي الخطاب المتعلق بالاهم رفعه واعداًه عدم لزوم طلب الجمع ، لكن نتيجة اجتماعها في الزمان الواحد ، كون الصلوة التي تعلق بها الامر بالمهم ، مطلوباً وجودها في ظرف العصيان ، وخلق 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 لاعداد 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 لا يمكن أن يجتمع مع فرض مطلوبيتها على تقدير العصيان ، لاستلزام ذلك الترتب كون الصلوة مطلوبية وغير مطلوبية في زمان واحد كما لا يخفى (قلت) بعد ما عرفت من ان الصلوة مطلوبية 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 فلمهم معدوم في رتبة الاهم بمعدومية موضوعه ، فالصلوة وان كان مطلوباً عدمها من ناحية الامر بالاهم ولكن يكون عدم مطلوبيتها من ناحية عدم مطلوبية موضوعها فيكون الامر بالاهم مقتضياً لاعدادها باقتضاء اعدام موضوعه ، ولاخفاء ولا اشكال 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 مناف لمطلوبية الصلوة على تقدير وجود موضوعها وتحققه خارجاً ، وهذا واضح لاسترة 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 لا يخفى ان ما ذكر من اشتراط الامر بالمهم بالعصيان بعنوانه لا بالعزم والارادة له ، كما يظهر من المحقق وكاشف الغطاء قدس سرهما ولا يمتنع انتزاع العصيان ، مع ان العصيان أمر انتزاعي ، اما عدم الاشتراط بالارادة والعزم على العصيان ، لانه بالاشتراط بهما لا يرتفع محذور طلب الجمع ، لا يمكن اجتماع الخطابين في رتبة واحدة عند العزم عليه ، وسرّه ان الامر بالشيء بما هو أمر يكون طارداً لتقيض متعلقه ، لا بالعزم عليه ولا بارادته له فعلى هذا لا يفيد تعليقه بالعزم ، فلا بد من ان يوجه كلام المحققين إما بكون مرادها من عزم العصيان هو نفسه ، واما بكون الامر بالاهم طارداً للعزم على عصيانه أيضاً ، كما انه طارد لنفس العصيان ، واما الاشتراط بعنوان العصيان لا يمتنع 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 هو فعلية الخطابين وتنجزهما ، ومع عدم التنجز فلا يقع بينهما التزاحم ، وحيث ان العصيان عنوان ينتزع من عدم الاتيان المستند ، الى مخالفة الامر المنجز ، لذا علقنا به الامر بالمهم بعنوان العصيان .

« المقدمة الخامسة »

في اثبات ان منشاء طلب الجمع هو اطلاق الخطابين لا مجرد فعليتهما ثم اثبات انه لا بد من تقييد الاطلاقين لو لم يكن أهم في البين : ومن تقييد اطلاق المهم لو كان في البين أهم ، أو تقييد اطلاق الموسع منها لو كان أحدهما موسعاً والآخر مضيئاً ، فلا بد في هذه المقدمة من التكلم في مقامين (المقام الاول) اعلم ان الشروط التي جعلها الشارع شرطاً للتكاليف الراجعة الى جعلها موضوعات لها كما بيننا في تصوير الواجب المشروط ، لا تخلو إما أن تكون اموراً تكوينية خارجة عن اختيار المكلف ، غير قابلة لان تناولها يد الجعل وضعاً أو رفعاً ، كالبلوغ والعقل والقدرة ، التي هي شروط لعامة التكاليف ، وإما أن تكون اموراً اختيارية تحتم 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 أصلاً ، بل يجتمعان كالصلوة والصوم ونحوهما ، واما أن يكون بين متعلقيهما تضاد وتناف لا يمكن أن يجتمعا في موضوع واحد ، فعلى الاول فلا اشكال ولا كلام فيه ، وعلى الثاني فلا يخاو اما أن يكون امثال كل منهما مقيداً بعدم الاشتغال بالآخر فينتج التقييد من الطرفين حكماً تخييرياً شرعياً ، واما أن يكون احدهما خاصة مقيداً بعدم الآخر او بعدم الاشتغال بالآخر ، فعلى الاول فلا اشكال في عدم فعالية 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 الخطا بان 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
 الخطا بان واردين على موضوع واحد ، وعلى هذا فان لم يكن كل منهما مشروطا
 بعدم الاشتغال بالآخر فاما ان يكونا مطلقين بمعنى ان لكل منهما اطلاقاً بالنسبة الى حال
 الاشتغال بالآخر أم لا ، فان كان اكل منهما اطلاقاً بالنسبة الى حال الاشتغال بالآخر
 فيث ان لازمه التكليف بغير المقدور ، فلا محالة يقيد عقلاً 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 شرعياً وان لم يكن لهما
 اطلاقاً بالنسبة الى الآخر ، بمعنى ان المتكلم لم يكن إلا في مقام مطلوبة كل منهما
 واما كون كل منهما مطلوباً في زمان الاشتغال بالآخر او لم 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 وتحقيق 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 امكن
 فعلية كل منهما بالنسبة اليه ؛ لالزوم طلب الجمع من اجتماعهما ، والفرق بينهما واضح
 حيث أن مطلوبة الجمع فرع اطلاق الخطابين بالنسبة الى حال الاشتغال بالآخر
 واما مع فرض إهمالها من هذه الجهة ، فعدم مطلوبة الجمع هو القدر المتيقن من
 إهمال الخطابين ، أو أحد الاحتمالات الناشئة من الإهمال ، حيث انه يحتمل أن
 يكون كل منهما مطلوباً فيما اذا لم يشتغل بالآخر ، كما يحتمل أن يكون أحدهما

مطلوباً لا بعينه في الواقع ونفس الامر ؛ ويحتمل أن يكون كلاهما مطلوبين معاً فالقدر المتيقن هو الجمع في المطلوبة في هذا الزمان ، لا مطلوبة الجمع بين متعلقيهما ولذا لو ورد خطابان على الموضوع المذكور ، ولم يكن لها إطلاق بالنسبة الى حال الاشتغال بالآخر وعدمه ، وكأنا مما يمكن أن يجمع بين متعلقيهما يكون القدر المتيقن من فعليتهما هو لزوم الاتيان بكل منهما مستقلاً ، وهو نتيجة الجمع في المطلوبة ، واما لزوم الاتيان بكل منهما في حال الاشتغال بالآخر فلا نسلم به ، لاحتمال كون كل منهما مطلوباً في حال عدم مزاحمة الآخر له فعلاً وتركاً ، وهذا الاحتمال لم يتطرق مع انفراد كل منهما من الآخر ، وليس لهذا الاحتمال واقع إلا الاطلاق ، والفروض عدمه ، ويكون المتيقن من الاتيان هو الاتيان بكل منهما منفرداً ، ومع التنزل فهو أحد الاحتمالات المتطرفة لانه متعين ، ومن هذا ظهر أن تعين طلب الجمع بين متعلقيهما منحصر بما اذا كان في البين إطلاق فانه مع إمكان الجمع فهو أحد المصاديق التي يتحقق به الامتثال ، ومع عدم إمكان الجمع وعدم سعة الزمان فعدمه هو المتعين ، وأما مع عدم الاطلاق ، فليس طلب الجمع متعيناً ، بل هو أحد الاحتمالات الناشئة عن الاهمال في عرض الآخر ، وأما المتيقن فهو عدم الجمع لأن نتيجة فعلية الخطابين المضية بين مع تضاد المتعلقين هو الجمع في المطلوبة لا مطلوبة الجمع ، وحينئذٍ حيث لا يمكن فعليتهما جمعاً ، فان كان في البين مرجح فهو المتعين في الفعلية والآخر ساقط بالكليّة مطلقاً ، وان لم يكن في 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 باتيان أحدهما مخيراً ، وهذا أيضاً تخيير شرعي ، ولو كان المستكشف لخطابه هو العقل ، اما كونه شرعياً فن جهة عدم إمكان وجود الملاك في كليهما

بحيث كان كل من الملاكين لازم الاستيفاء فعلا ، وهذا بخلاف ما إذا كان
 منشاء النزاح هو اطلاق الخطابين ، فان بتقييد الاطلاقين ترتفع غائلة الجمع بين
 المتضادين ، فيكون التخيير عقليا ، لأنه ناشئ من تقييد الاطلاقين بحكم العقل
 من باب اشتراط كل منهما باقدرة عقلا ، ولكن بخلاف ما إذا كانت المنشاء
 فعلية الخطابين ، وحيث لا يمكن 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 لا يخفى ، فتحقق الفرق وظهر
 لك أن طلب الجمع على وجه التعيين منحصر بما إذا كان لكل من الخطابين
 النزاحين اطلاق بالنسبة الى حال الاشتغال بالآخر وعدمه ؛ وظهر أن فعلية
 الخطابين لم ترتب عليه إلا الجمع في المطلوبة في زمان ، لا مطلوبة الجمع ، إلا
 احتمالاً وتقديراً ، وهذا تمام الكلام فيما إذا كان شرط الخطابين من الامور
 الغير الاختيارية ، واما اذا كان من الامور الاختيارية التي كانت تحت ارادة
 المكلف واختياره ، فينبذ لا يخلو اما أن يكون الخطاب الآخر المجمع معه في
 موضوع واحد متعرضاً لخطاب الآخر ؛ أم لا يكون متعرضاً له ، اما الثاني فان
 الكلام فيه هو الكلام في 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 في
 زمان معين ، أو مطلقاً ، وعلى جميع التقادير ، فاما أن يكون الخطاب المتعرض
 لموضوع الآخر رافعاً أو دافعاً للخطاب المجمع له بنفسه لا بامثاله ، كما اذا
 حرمت الاقامة على المسافر ، أو وجبت على المقيم ، فانه اذا عصى الخطاب
 المتعلق بالاقامة ، فيجب عليه إتمام الصلوة في أول الزوال في الصورة الاولى

وقصرها في الصورة الثانية ، فإنه بناء على كون العبرة في وجوب كل من
 القصر والتمام على حال فعلية الوجوب فيكون حرمة الاقامة أو وجوبها دافعا
 لعصيانها الذي كان شرطا لكل منهما ؛ وان كانت العبرة بمجال أدائها يكون
 ذلك الخطاب رافعا لموضوع كل منهما ، ضرورة أنه بنفس تحقق الزوال
 تحرم الاقامة ، فان عصاه في أول الوقت فيتعلق به وجوب إتمام الصلوة ؛ فان
 العبرة بمجال الاداء ، فتكون حرمة الاقامة دافعة لتحقيق العصيان في الآن الاول
 من الزوال ، واما لو كانت العبرة بمجال الاداء ، فيتحقق موضوع وجوب
 التمام في 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 في المدة المعينة ، ويكون رافعا أو
 دافعا له بامثاله ؛ 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 بامثاله ، وعلى هذا التقدير فاما أن يكون رفعه أو دفعه بامثاله 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 دافعا
 أو رافعا أو هما معاً ، خطابا أو امثالا 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 ، فع وجود الدين ووجوب
 أدائه لا يبقى للاستطاعة موضوع في 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 ، لا يبقى 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 وبفعليته رافعاً له ، أو بامثاله واختار الاستاد سلمه الله ان الرافع لخطاب وجوب الخمس هو امثال خطاب أدّ الدين ، لا بنفسه بالنسبة الى الدين السابق على سنة الربح من السنوات السابقة ، وبالنسبة الى الغرامات التي اعترمها في سنة الربح ، وعلى مختاره يدخل في القسم الثاني ، وعلى كل تقدير لا يعقل أن يزاحم وجوب الحج ووجوب الخمس في الفرض الأول خطاب أدّ الدين ، وكذا لو كان أحدها رافعاً أو دافعاً في مسدة معينة ، أو مطلقاً لموضوع الخطاب الآخر بامثاله ، بحيث أنه لو امتثل ذلك الخطاب لا يبقى موضوع للخطاب الآخر ، فانه لا يمكن أن يقع بينهما التزاحم ، لأن التزاحم فرع لأن يكونا عرضيين ، وكونهما عرضيين فرع أن لا يكون أحدهما أمراً يقتضي أحد الخطابين رفعه ، ضرورة انه لو امتثل الخطاب المتعرض له لا يبقى موضوع له ، ولم يكن فعلياً مع عدم فعالية الموضوع ، فيكون هذا القسم كالقسم الأول في إمتناع لزوم طلب الجمع بينهما ولو في ممكني الجمع فضلاً عما اذا امتنع الجمع بينهما ، ضرورة أن طلب الجمع موقوف على فعالية موضوعها في عرض الآخر ، وهو موقوف على أن لا يكون أحد الخطابين إما بنفسه وإما بامثاله 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 متعرضاً 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 أد الدين ، ولا يمكن أن يحفظ وجوب الخمس ووجوب الحج موضوعها في مقابل رافعه بنفسه أو بامثاله حتى يزاحمه ، فعلى هذا لا يقع التزاحم بينهما فضلاً عن اقتضائهما طلب الجمع بين متعلقيهما كما لا يخفى ، فتحصل مما ذكرنا أنه لو كان موضوع الخطابين أمراً اختيارياً تحت إرادة المكلف ، وكان أحدها متعرضاً لموضوع خطاب الآخر دفعاً أو رفعاً ، لم يتحقق التزاحم بينهما مطلقاً ، سواء كان الخطاب رافعاً بنفسه أو بامثاله ، وظهر أن التزاحم إنما يتحقق فيما إذا كان أحدهما غير متعرض للآخر ، وهو إنما يتحقق في صورتين (الأولى) ما إذا لم يكن الموضوع أمراً اختيارياً ، بل كان أمراً خارجاً عن قدرة المكلف وكان تضاد بين متعلقَي الخطابين الواردين على الموضوع المذكور ، كما بيناه (الصورة الثانية) أن يكون الموضوع أمراً اختيارياً ولكن الخطابين وارادان عليه عرضاً ، فإن كان بين متعلقيهما تضاد فيقع التزاحم بينهما ، فظهر أن لزوم طلب الجمع من اجتماعهما في موضوع واحد ، إنما هو فيما إذا كان لكل من الخطابين إطلاق بالنسبة إلى حالي إمثال الآخر وعصيانه ، وأما مع عدم الإطلاق الذي هو مبحث (المقام الثاني) فقد تبين تفصيله من مطاوي المقام

الأول وانه لم يلزم من نفس فعليتها طلب الجمع ، اذا تحقق ذلك ، فاعلم ان الترتب المبحوث عنه انما يكون فيما اذا كان أحدها أهماً وكان متعرضاً بذاته لرفع موضوع الآخر بامثاله ، ومعه فلا يمكن أن يلزم من اجتماعها طلب الجمع وكذا لو لم يكن أحدها أهماً ، ولكن كان أحدها موسعاً والآخر مضيئاً ، فكذا يدخل في الترتب المبحوث عنه ، من غير فرق بينهما إلا أنه في الصورة الاولى يكون الترتب بين نفس الخطابين اللذين يكون أحدهما أهماً والآخر غير أهم بخلاف الصورة الثانية ، فانه لم يكن الترتب بين نفس الخطابين ، حيث أنه لم يتعلق خطاب نفسي بنفس الفرد المبثلي بالزاحم ، إلا حكم العقل بالتخيير في أجزاء الوقت الناشئ من إطلاق الخطاب بالنسبة الى جميع ما يمكن من الأفراد الطولية من أول الوقت الى آخره ، فمن إطلاق الخطاب بحكم العقل بالتخيير ، ولاشبهة في أن العقل يحكم بخروج الفرد المبثلي بالزاحم الأهم أو الفوري من تحت دائرة الاطلاق ، لأهمية ذلك المزاحم أو لفوريته ، فيقيسد 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 امثال الزاحم ، فيكون الاطلاق حال عصيان المزاحم بحاله ، فيرجع الترتب المذكور الى ترتيب إطلاق الخطاب المتعلق بالمهم ، الناشئ 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 بالترتب على عصيان الخطاب بالترتب عليه ، تقييد بنقيض الجمع ، ومعه فلا يعقل أن يكون مقتضاها هو الجمع ، ضرورة ان فرض العصيان هو فرض خلو الزمان عن وجود الأهم ، ومعه فلا يعقل أن

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

(مايرد على الترتب ويجاب عنه)

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

الحج وصرف المال في المورد المأمور به ممكن عقلاً ، مع انه لا يعقل وقوعها معاً بصفة المطلوبة وكفايته عن حجة الاسلام ، فانه لو صرف المكلف ماله في مورد الدين لخرج عن الاستطاعة ، ومع خروجه عنها ، كيف يعقل ان يقع الحج مجزئاً لو أتى به المكلف ، وكذا لو جمع بين القصر والتمام ، او الصوم والسفر فيما اذا حرمت عليه الإقامة ، فانه لا يعقل ان يقع كلاهما بوصف المطلوبة ؛ ولبس ذلك إلا لعدم قدرة المكلف على امتثال كلا الخطابين بوصف مطلوبيتهما لانه في حال عصيان الطلب المتعلق بالإقامة ، لا يكون قادراً على الصوم المطلوب بوصف المطلوبة او التمام كذلك ، وبديهى انه غير معقول في ممكني الجمع فضلاً عما اذا لم يمكن الجمع بينهما ، وهذا كاشف عن عدم معقولية الترتب ، وملخص الايراد ان لازم صحة الترتب وامكانه هو فعلية الخطابين في زمان واحد ، واقتدار المكلف على كل منهما ، لما ذكر من ان الترتب انما يوجب قدرة المكلف على كل منهما في زمان واحد ، فلو فرض امكان الجمع بين المتعلقين فلازمه وقوع كل منهما من المكلف بصفة المطلوبة لو جمع بينهما في زمان واحد ووقوعها بوصف المطلوبة من المكلف غير معقول ، فالترتب غير معقول .

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

مطلوباً لكان المكلف قادراً عليه فعدم قدرته على الجمع بين امثال مثل هذين الامرين المقتضي احدهما رفع موضوع الآخر ، كاشف عن عدم معقولية مطلوية الجمع بين المتعلقين ، لاعن عدم قدرة المكلف ، والمراد بصيرورة المكلف قادراً على امثال كل من الخطابين بوصف المطلوية ، هو صيرورته قادراً على ايقاع كل منهما مترتباً ، لاجمعا ؛ 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 احدي الحالتين ، وفي كل حالة هو قادر على كل من الخطابين المتربين كما لا يخفى ، . 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 أو الرفع ، وبعد تحقق هذين الامرين لا يعقل مطلوية الجمع مطلقاً (وأوضح بطلاناً من هذا اليراد) توهم أن الاشكال المذكور مخصوص باب الضدين ، فانه لو فرض محالاً الجمع بينهما لما أمكن وقوعهما بصفة المطلوية ، وهذا التوهم ناشٍ عن توهم اختصاص قاعدة الترتب بخصوص باب الضدين ؛ وقد جرّه توهمه الى القول بامتناعه ، من جهة امتناع وقوع كليهما بوصف المطلوية ، ما لو فرض محالاً حصول القدرة عليهما ، فلما امتنع وقوعهما جمعاً مطالبين ، استحال الترتب (وقد ظهر بطلانه) حيث ان هذا التوهم لما فرض في نفسه استلزام الترتب مطلوية الجمع ؛ لذا قال بانه محال ، ولو فرض محالاً حصول القدرة على الجمع في باب الضدين ، غافلاً عن ان الترتب مستلزم لصد موجب الجمع كما قلنا وبرهنا عليه ؛ وكما قررنا إن نتيجة فعلية الخطابين هو كون المكلف مأموراً بأمر شاعل لقدرته في ذلك الجزء من الزمان ، اما لو كان عاصياً لخطاب المترتب عليه ؛ فيتوجه اليه الخطاب المترتب

وكان قادراً عليه في هذا الحال فيكون مأموراً بأمره؛ وأما لو كانت مطيعاً
 لأمر المترتب عليه فيكون مأموراً بذلك الأمر فقط كما قلنا، والامثلة المذكورة
 من هذا القبيل، فإن الأمر بالقصر إنما يكون فيما إذا عصى الأمر بالإقامة،
 والأمر بالإقامة إنما يكون مقتضياً لرفع هذا التقدير، فمقتضى الخطابين دائماً
 يكون على نحو الترتب، بمعنى أن مقتضى فعلية الأمر المترتب عليه إعدام
 خطاب المترتب، ومقتضى الآخر امتثاله على تقدير، ومن هذا القبيل أيضاً
 توجه خطاب مالي يهدم بامثاله وجوب الخمس أو الزكوة بعد تعلقه وقبل استقراره
 كما إذا توجه قبل انقضاء عام التكسب في الشهر الثاني عشر من حول الزكوة،
 فإن اجتماع الخطاب المذكور مع التكليف بالخمس أو زكوة، المتوقف استقراره
 على بقاء الربح أو النصاب ملكاً طليفاً لما لسه إلى انقضاء ذلك العام، ينتج
 ترتب كل منهما على عصيان ذلك الخطاب، فإن مبده تعلق وجوب الخمس
 كان من أول حدوث فاضل المؤنة في عام التكسب، وإن كان استقراره بعد
 حلول الشهر الثاني عشر، فإن تعلق خطاب مالي آخر بفاضل المؤنة فهو يكون
 مقتضياً لرفع موضوع وجوب الخمس، وهو مترتب على عصيانه، فهما متربان
 دائماً من أول زمان التعلق إلى حلول الشهر الثاني عشر، فكلاهما فعليان دائماً
 يترتب أحدهما على عصيان الآخر، إلى انقضاء عام التكسب حيث يستقر بعده
 وجوب الخمس، كما أن الأمر بالزكوة مترتب دائماً عند حلول الشهر الثاني
 عشر إلى انقضائه على عصيان ذلك الخطاب المالي في الشهر الثاني عشر (نعم)
 بعد انقضائه يستقر كل منهما، كان عاصياً أم لم يكن كما لا يخفى، وهذه الامثلة
 من الضروريات الفقهية، ولا نعني بالترتب إلا هذا المعنى أي كون الجمع
 مطلوباً منه فتدبر.

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

بين الخطابين ، فان التمايع ناش من فعالية الخطابين مع تضاد المتعلقين ، وبعبارة اخرى بعد فرض اجتماع الخطابين الفعليين وتضاد المتعلقين ، كيف لا تلزم المطاردة من الجانبين ، فيما اذا لم يأت المكاف بما هو الأهم في البين (قلت) : ان مجرد تحقق الأمرين من فعالية الخطابين وتضاد المتعلقين لولا إطلاق كل من الخطابين بالنسبة الى حال الاشتغال بامثال أحد الأمرين ، لا يتحقق المطاردة من الجانبين ، وبعدها تقرر تقييد إطلاق المهم بعصيان الأهم ، لا يعقل تحقق موضوعه في صورة الاشتغال بالأهم ، وليس بقاء الأمر بالأهم في حال الاشتغال بغيره موجبا للجمع ، لما عرفت من أن نتيجة انخفاضه في هذا الحال هو اقتضاؤه دفع موضوع المهم بوضع متعلقه ، لاوضع متعلقه مع الاشتغال بالمهم ، وبناء عليه لا يعقل تحقق المطاردة ، فانها فرع كون الأمر بالأهم حافظا . موضوعه في رتبة موضوع المهم وفعليته ، وكما لا يعقل أن يكون الحكم علة لوجود موضوعه ، لازوم تقدم المعلول على علته وكون المعلول علة لعلته ، المستلزم للدور المحال ، كذا لا يعقل أن يكون الحكم حافظا لموضوعه في رتبة الأهم ، لاستحالة كون معلول الشيء حافظا لعلته ، فاذا لم يعقل ذلك فبقاء الأهم المقتضي لدفع موضوع المهم كان مقدما عليه في الرتبة بمرتبتين ، ونسبته الى الأهم نسبة المحكوم الى الحاكم كما قررناه ، ومعه كيف يعقل وقوع المطاردة من الطرفين .

(فان قلت) ان نتيجة اشتراط وجوب غير الأهم بعصيان الأهم ، هو عدم كونه في مرتبة الأهم ، ولازمه عدم مطاوية المهم في حال الاشتغال بالأهم ، فان مقتضى هذا الاشتراط قصر إطلاقه ، واما الأهم فوجوبه باق حتى في صورة الاشتغال بالمهم ، وان كان بقاءه من غير وجه الإطلاق بل من جهة اقتضاء ذات الخطاب له ، ومقتضى بقاءه طرد خطاب المهم ، لانه مقتضى فعليته ، ومع فعليته وأهميته ، يكون طارداً لخطاب المهم ، فلا يعقل تصوير وجود خطاب

المهم المترتب على عصيان الالم في زمانه ، لان المفروض بقاء الالم وعدم ارتفاعه بالتلبس بعصيانه ، ومقتضى فعليته وبقائه كونه طارداً لخطاب المهم في جميع آتات هذا الجزء الذي كان زماناً للالم ، ولازمه عدم معقولية وجود خطاب المترتب بقاءً وحدوثاً في هذا الجزء من الزمان ، لان في كل آن فرض وجوده يفرض وجود خطاب الالم الطارد له ، فلا يعقل تصوير وجوده في هذا الزمان مع تصوير وجود الالم ايضاً فلا يفيد الترتب (قلت) بعد ما تحقق ان اشترط خطاب المهم بعصيان الالم يخرج الخطابين عن كونها 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 الالم 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 اصلاً حتى يُضادّه في مرحلة الجعل ؛ فاذا لم يكن بين ملاكيهما تضاد اصلاً ، 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

بينها اصلاً ، لا ملاكاً على الفرض ؛ ولا خطاباً لعدم مطلوبة الجمع ، فلا وجه لكون الالم طارداً له ، وبالجملة لولا التنافي بين اجتماع الخطابين الطولين المترتين ملاكاً وخطاباً ، فكون الالم طارداً له يكون بلا موجب ، بل الالم موجود ايضاً ، ومقتضاه دفع خطاب الآخر ، والالم يتعلق بموضوعه على تقدير تحققه ، مضافاً الى انه بناءً على كون الالم 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 لا يكون شيئاً آخر مستحباً في زمانه ، لكونه طارداً له ، ولا يلتزمون به اصلاً (واما الوجه الثاني) فان معنى طاردة احد الخطابين لخطاب الآخر في باب التزام هو كونه شاغلاً لقدرة المكلف تشريعاً ، وتعجزاً مولوياً له ؛ وهو انما يتحقق فيما اذا زاحه 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 قيّدنا احدهما بعصيان الآخر ، فكما لا يكون خطاب المهم شاغلاً لقدرة المكلف اليه في رتبة خطاب الالم ، بل انما يقتضي شاغليتها على تدبير عصيانه هكذا لا يكون خطاب الالم مقتضياً لشاغلية القدرة بصرفها الى متعلقه في رتبة وجود المهم ، وبعد ما فرضنا كون خطاب الالم سابقاً على المهم بترتبتين وهو متأخر عنه بترتبتين كما اوضحناه ، فلا يعقل وقوع التزام بينهما إلا بتنزل خطاب الالم عن مرتبته الى مرتبة خطاب المهم ، وقد تقدم عدم معقولية ذلك لمنع كون بقاء الالم بالاطلاق او الاشتراط بحال عصيانه ؛ للزوم الجمع بين المحذورين ، او طلب المتناقضين ؛ فلا يعقل ان ينزل الى مرتبة خطاب المهم ، او يترقى المهم عن رتبة وجوده الى رتبة علته ، ولازمه كونه موجوداً لموضوعه وحافظاً له ، وكلاهما غير معقول كما مر مراراً ، والحاصل ان رتبة خطاب الالم

هو رتبة علّة 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 رتبها الى رتبة معلولها ، ولعل منشأ الاشتباه هو الخلط بين ما كان الخطاب بنفس وجوده التشريعي رافعاً لخطاب الآخر ، وبين ما كان الخطاب بامثاله 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 الترتيب ، هو كون الخطاب المترتب عليه مقتضياً لرفع موضوع خطاب الآخر أو لدفعه بامثاله ، لا بوجوده ، مع كون خطاب الأهم فيما نحن فيه مقتضياً لدفع موضوع المهم بامثاله ، فيكون سابقاً عليه في الرتبة كما نقضناه ، فلا يعقل أن يطرد الخطاب الآخر الذي هو مشروط بعصيانه ، .
 وأما (الوجه الثالث) فلا أنه بعدما كان موجب الطرد والتمانع هو عجز المكلف في المقام ، وبعدهما كان منشأ العجز هو إطلاق الخطابين ، فبعدهما 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 .

(فإن 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 ومحفوظاً ، ففرض فعليتهما في الزمان الواحد ، ملازم لفرض مطلوبة الجمع ، وإلا يلزم الخلف المحال ، أو يلزم عدم فعلية كلا الخطابين وهو خلف أيضاً ، فيلزم أن يكون الجمع مطلوباً ، . (قلت) مضافاً الى النقص بالأمثلة في الفروع الفقهية الضرورية ، التي يكون الخطابان الفعليان فيها طوليين ومترتبين مع عدم مطلوبة الجمع بين متعلقيهما ، والى ما ذكرنا من الجواب حلاً

بأن معنى انحفاظ فعلية خطاب الأهم في رتبة عصيانه ، هو اقتضاؤه إعدام خطاب المهم باعدام موضوعه بامتنال الأهم ، لا بمعنى انحفاظ الأهم في هذه الرتبة من إطلاقه أو اشتراطه ، الذي أفننا البرهان على امتناع انحفاظه بهذا المعنى ، وقلنا ان نتيجة انحفاظ الخطابين بالمعنيين المتغايرين ، ماهو ضد الجمع وتقيضه ، (نقول) ان التوهم المذكور ناشٍ (اما) عن الخلط بين شرايط التكليف ودواعي الجعل ، الناشئ عن الخلط بين الوسائط في العروض وبين الوسائط في الثبوت ، وقد نقحنا في المقدمة الثانية أن شرايط التكليف من قبيل الوسائط في العروض ، وكون الموضوع هو الذات المتصف بذلك الوصف العنواني ، المعبر 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 للموضوع 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 ليس 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 ما لم يكن كذلك من العناوين المجعولة له شرطا 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 ، وبعدها أثبتنا ، من ان الشرط فيما نحن فيه هو

العصيان الذي هو فعل اختياري قابل للدفع والرفع ، وأثبتنا ان الخطاب الآخر يكون مقتصاه رفعه وإعدامه بامثاله ، فلا يعقل أن تكون نتيجة فعليتها الجمع بين متعلقيها كما قلنا ، ولتوضيح عدم معقولية أن نتيجة فعليتها هي الجمع بين المتعلقين ، مضافا الى ما ذكرنا من البراهين الإلآنية والهيئية (قول) ان القضية الانشائية كالفضية الخبرية تنقسم الى أقسامها ، من الحلمية ، إذا كان الطلب متوجهاً الى موضوع لم يكن مشروطاً بشرط أصلاً ، 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 الهيئـة الانشائية جارية مجرى النسبة الخبرية في القضية الحلمية ، ومن الشرطية ، اذا كان الطلب متعلقاً بموضوع مشروط ، كما في قولك : ان استطعت فخرج ، 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 بقنافي النسبتين وضعاً ، سواء تنافيا رفعاً ، أم لا ، وسواء علق في القضية ثبوت احدى النسبتين على انتفاء الاخرى ، أو علق انتفاء احدها على ثبوت الثانية وما نحن فيه من هذا القبيل ، فان مرجع اشتراط وجوب المهـم بعصيان الـاهم الى تعليق النسبة الكائية المتعلقة بالمهم ، على انتفاء نسبة اصدارية فعل الـاهم من المكلف ، حيث ان المفروض انه معلق على العصيان ، ومرجع تعليقه عليه ، تعليقه على انتفاء صدور الـاهم منه ، لاعلى انتفاء نفس النسبة الطلبية المتعلقة بالاهم ، فان المفروض انها محفوظة في ظرف العصيان ؛ فما فرض انتفاؤه هو صدور فعل الـاهم منه ، فمرجع قولك أزل ؛ وان لم تزل فصل ؛ الى أن

ما هو واجب الوجود منك في هذا الزمان إما هو الازالة أولاً ، وإما هو الصلوة في صورة عدم انبعاثك عن بعث الازالة ، وعدم تأثيره فيك ، فواجب الوجود في هذا الزمان إما هذا أو ذلك ، فإن كان هذا فلا يجب عليك ذلك ، وإن كان ذلك فلا يصدر منك هذا ، وحيث ان القضية المنفصلة المانعة الجمع تقتضي امتناع اجتماع النسبتين في القضيتين في عرض واحد ، وحيث كان مرجع الترتب المذكور الى تلك القضية ، فلا يعقل مطلوية الجمع ، وإلا يلزم الخلف ، لما ذكرنا من ان الحكم بتعليق احدى النسبتين على انتفاء الاخرى هو عين الحكم بتنافيها جمعاً وتضادها كذلك ، كما هو الشأن في كل قضية منفصلة مانعة الجمع ، فدعوى الجمع هنا لا يرجع الى انكار الترتب ، بل يرجع الى عدم تصويره ، حيث ان قضية الترتب هي تناقض الجمع وتضاده ، فمع تصويره لا يعقل دعوى ان مقتضاه هو الجمع ، بل مقتضاه هو إشغال المكلف بأحد الخطابين في حالتيه الفاعلية والتاركية للاهم ؛ فانه لو امتثل الاهم فلا يكون في البين إلا خطابه ، وان عصاه فلا يكون إلا خطاب المهم ، والا هم وان كان خطابه حينئذ موجوداً ، إلا انه يقتضي دفع موضوعه ، لانه يقتضي امتثاله حتى على تقدير تحقق العصيان ، والفرق بينهما واضح ، وإنما بسطنا المقال في المقام لدفع مثل هذا التوهم الذي أوقع الاعلام في هذه الشبهة .

(فان قلت) سلمنا ان بالترتب يرتفع محذور الجمع بين الخطابين ، ويمتنع لزوم الالزام بالجمع بينهما ، لكننا نقول : أنه لو عصى المكلف كلا الخطابين المترتبين فان التزمتم بكونه مستحقاً للعقابين ، فقد التزمتم بمعلول ايجاب الجمع لان العقابين مسببان عن العصيانين جمعاً في الزمان الواحد ، فمع فرض عدم مطلوية الجمع كيف يتصور العقابان ، فالالتزام بتعدد العقاب ملازم للالتزام بمطلوية 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 في الترتب هو ترتيب الخطابين الفعليين المولويين ، وإلا لا سبيل الى إنكار ارشادية الامر الآخر ، كما هو كذلك في 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 الايدي ، فانه يجب على كل واحد منهم الرد الى مالكة ، بحيث لو لم يرد السكك ، 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) لازم ترتب العقوبات المتعددة على أمر غير مقدور في المثاليين ، وفي امثله ونظائره من الامثلة المذكورة المسئلة 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 (ثانياً) بالحل . بأن تعدد العقاب ليس معلول ايجاب الجمع ، ضرورة ان مؤاخظة المكلف الواحد على ترك كل من الصلوة والصوم ، لا يكون

كاشفاً ولا مسبباً عن مطلوبة الجمع بينهما ، وبعبارة اخرى . مجرد كون المكلف معاقباً بعقابين لا يكون كاشفاً عن مطلوبة الجمع بين متعلقي التكليفين ، بل هو كاشف ومسبب عن مخالفة التكليفين المستقلين وعصيانهما ، لاعتصيان الخطاب المتعلق بالجمع بين متعلق الخطابين ، وإلا لم يكن إلا تكليف واحد متعلق بالجمع ، كقولك : اجمع بين التكبيرة ورفع اليد ، ومخالفتها مخالفة لخطاب واحد ، وبعبارة أوضح . إنما يكون العقابان على مخالفة التكليفين وعصيانهما ، كان بينهما ترتب أو لم يكن ، ومجرد كونهما مترتبين لا يخرجهما عن الخطابين المستقلين ، المقضي كل منهما إطاعة مستقلة وعصيانهما مستقلاً لا ربط له بعصيان الآخر وإطاعته ، وبعد فرض تسليم الترتب ومعقوليته ، فكل من الخطابين يقتضي إطاعته مستقلاً في رتبته ؛ وعلى عصيانه عقاب مستقل ، وواضح ان المكلف قادر على إطاعة كل منهما ، حيث أن كلاً من متعلقي الخطابين الاستنلابيين كان تحت اختياره في هذا الزمان ، ضرورة انه قادر على الازالة وعصيانهما ، كما انه قادر على الصلوة وعصيانهما في ظرف عصيان الازالة ، وما يكون خارجاً 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 أصلاً . وبالجملة إننا نلتزم بتعدد العقاب بعدما عرفت من عدم استلزام تعدده مطلوبة الجمع أصلاً . وإذا لم يكن الجمع مطلوباً . فالمكلف قادر على إطاعة كل من الخطابين وعصيانه المستقل . ولا محذور فيه أصلاً . 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 الامثاليين وان لم يكن مقدوراً للمكلف ، لكن الجمع بين عصيانيهما مقدور له ، ضرورة ان المكلف قادر على الجمع في ترك الخطابين وعصيانيهما ، فان منشأ عدم القدرة هو عدم سعة الزمان للجمع بين الامثاليين واما الجمع بين عصيانيهما ، فامكانه ضروري بالوجدان بلا حاجة 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 آن واحد لا يسع إلا فعل أحدها ، وما نحن فيه من هذا القبيل . فان المكلف لم يكن قادراً على امثال كل من الخطابين جمعاً ، لكنه قادر على عصيانيهما جمعاً في الزمان ، وحيث ان الجمع ليس بمطلوب ، مع مطلوبية كل منهما مترتباً كما قررناه ، ففي صورة عصيان كلا الخطابين المترتين يكون المكلف جامعاً بين العصيانيين ، لانه كما لا يخفى ، وما حكي 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 المترتين المعلولين للعصانيين المترتين ، فان كان رحمه الله متأملاً في تعقل الترتب بين عقابيهما ، لاني أصل ترتب العقاب عليهما ، فانه كان ملتزماً به ، كما حكي عنه الاستاذ دام بقاءه ، غاية الأمر كان متأملاً في تعذله ، وقد كان رحمه الله يعبر عن العقابين المترتين بتأكد العقاب ، لانه ينفيهما كما هو ظاهر الكفاية ، ولكن لا حاجة الى ذلك ، حيث أن الترتب انما كان بين الخطابين ، وذلك

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

لا يلزم الترتب بين عقابيهما أيضاً ، فانه فعل للشارع وجزاء للعصيان ، والمفروض أن المكلف التارك لكلا الخطأين تارك لهما مستقلاً ، كما اذا لم يكن بينهما ترتب أصلاً كما لا يخفى .

(فان قلت) سلمنا معقولية الترتب وسلامته عن محذور الجمع بين متعلقيهما وعن محذور الجمع بين عقابيهما ، ولكن مجرد الامكان لا يكون دليلاً على الوقوع بل كل ما قام عليه دليل ، كما في الأمثلة المذكورة المتقدمة نلتزم به ، وما لم يقم عليه دليل ، كما في مسئلتنا هذه ، حيث انه لا دليل بالخصوص ولا بالعموم على الترتب في باب الضدين ، ومع عدم الدليل لا يمكن أن نلتزم به حيث أن لشرط الوجوب دخلاً في ملاك الحكم ، فان شرايط التكليف الراجعة الى موضوعاتها ، لا بد وأن يكون لها دخل في ملاكات الأحكام ، وإلا يلزم الجزاف من الشارع ، فجعل العصيان شرطاً لوجوب المهم فيما نحن فيه ، وللخطاب الترتب في كل مقام لا دليل عليه إذ لا بد وأن يكون له دليل كاشف عن مدخليته في الملاك ، ومع عدم الدليل عليه ، فليس للعقل أن يجعله شرطاً للتكليف بمجرد امكانه بل لا بد لوقوعه من الدليل عليه ، (قلت) ان تضاد الحكمين وتنافيهما ، إما من جهة تزامم الملاكين والجهتين وتضادهما في نفس الأمر وإما من جهة التضاد بين المتعلقين وتزاممهما . والتضاد بين المتعلقين . إما دائمياً كما اذا كان بينهما تضاد بالنوع ، كالجهير والاختفات ، و - إما اتفاقياً - ناشئاً عن عدم قدرة المكلف ايسر إلا ، وهذا أيضاً على قسمين ، فاما أن تكون القدرة شرطاً شرعياً للحكم ، أو شرطاً عقلياً لحسن الخطاب ، فان كان التزام بينهما من جهة تضاد ملاكيهما في نفس الأمر ، أو كان من جهة الضدية الدائمة بين متعلقيهما الكاشفة عن التضاد الدائمى بين ملاكيهما ، أو بين عليية كل من الملاكين للحكم المقتضيين له وان لم يكن بين نفس المقتضيين تناف ، ولكن في

رتبة تأثيرها في الحكم ، يكون منافياً لتأثير الآخر ، فهذا هو التعارض المعبر 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 - حقيقة - في باب التعارض راجع الى رفع أحد الحكمين عن موضوعه ، نعم مع عدم العلاج فالحكم إما هو التخيير ، أو تساقط الحكمين كإقرار في محله ، ولا مجال للترتب في باب التعارض إلا اذا ورد دليل عليه يرجع الى معالجة التعارض بالترتب ، الكاشف عن دخل نصيان 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 شرطاً 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 لاوجه للترتب العقلي ، أو كان له ملاك ، ولكن لم يكن علة تامة لتأثير الحكم الذي افتضاه إلا اذا كان قادراً عليه ، أما اذا كانت القدرة شرطاً 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 لا مجال 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 شرطاً عقلياً فهو مقدم عليه ؛ سواء كان أهماً أم لا ، فان ملاك الخطاب الذي اخذت القدرة فيه شرطاً عقلياً تاماً في تأثير الخطاب في مورد التزام مع وجود الأهم ، حينئذ يسكون تعجزاً مولوياً عن خطاب الآخر ؛ كان ذلك أهماً أم لم يكن ، فان الفروض أنه تام الملاك والتأثير وأنه قادر عليه عقلاً ، ومعه لا يبقى موضوع لخطاب الآخر ، وبعبارة اخرى لما كان الضابط في باب التزام هو تمامية الملاك بالنسبة الى كل من الخطابين فالخطاب الذي جعلت القدرة فيه شرطاً عقلياً يقتضي صرف قدرته فيه في حال كونه قادراً عقلاً ، فيكون رافعاً لموضوع خطاب الآخر بنفس وجوده التشريعي كما اذا زاحم الوضوء أضعف الواجبات ؛ الذي كانت القدرة فيه شرطاً عقلياً فانه يقدم على الوضوء من جهتين ، (الاولى) كون القدرة في باب الوضوء شرطاً شرعياً (والثانية) من جهة كونه ذا بدل ، فان مالا يبدل له مقدم على ماله يبدل ، فضلاً عما اذا كان ذلك أهماً ، كما اذا دار الأمر بين الوضوء وحفظ النفس المحترمة التي يخاف عليها من العاش ، فانه لو عصى الأمر بصرف الماء في حفظ النفس المحترمة وصرفه في الوضوء ، لا يصح وضوؤه أصلاً ، للجهتين المذكورتين ، وكذا لا يصح الوضوء أيضاً ، فيما اذا زاحم الوقت ؛ فان لفوت لما كان هو استعمال الماء وفعله ؛ لأصل الوضوء ، والقدرة مأخوذة في الاستعمال شرطاً عقلياً لاشرعياً ، فلو توضع للصلاة لكان باطلاً ، من جهة كون الصلاة حينئذ مقيدة ببذله لمزاحمة الوقت له ، ويكون الوضوء باطلاً ، من جهة انه مما له البديل ومن جهة كونه غير مقدور بالنسبة الى الصلاة ؛ بخلاف الوقت فانه لا يبدل له ،

وما له البديل يقدم على ما ليس له البديل ، فالصلوة حينئذ مقيّدة بالتيمم ، فإذا
توضأ للصلوة كان باطلا ، ولكن لو توضأ للسكون على الطهارة يكون صحيحاً ،
وذلك لأن الوضوء بما انه فعل من الأفعال يكون مفوّتاً لا بما هو وضوء ، ولا بد
في العجز عنه من كونه غير مقدور بما هو وضوء لا بما هو فعل من الأفعال ،
لكن لا يجوز للصلوة ؛ لأن الصلوة المقيّدة بالوقت لما أخذت القدرة فيها عقلية
وفي الوضوء شرعية ، فالامر بالصلوة في الوقت رافع لموضوع الوضوء بما هو
للصلوة ؛ لا بما هو لتكون على الطهارة ، وكيف كان لا مجال للترتب في مثل هذا
القسم الذي كانت القدرة فيها أو في أحدهما شرطا شرعياً ، وأما اذا كانت
القدرة في كليهما شرطا عقلياً فلا اشكال في وجود ملاك كل من الخطابين في
مورد التزام ، غاية الامر أن كلا منهما يكون تعجيزاً مولوياً للآخر لو كانا
متساويين ، وإلا فيكون الامر الاعم تعجيزاً مولوياً للآخر ، وعلى كل حال
كان ملاك كل من الخطابين موجوداً في مورد التزام وكانا مؤثرين ، غاية
الامر انه لولا الترتب بينهما لكلف الاعم بنفس وجوده التشريعي تعجيزاً
مولوياً عن المهم ، ولكن بلحاظ الترتب يكون بامثله تعجيزاً مولوياً عن الآخر
وعلى كل حال يقتضي الاعم صرف القدرة فيه فيكون رافعاً لموضوع خطاب
الآخر ، وبهذا يظهر الفرق بين التعارض والتزام ، حيث أن كلا من الحكمين
في التعارض يقتضي رفع حكم الآخر عن موضوعه ، ولكن بخلاف
التزامين فان كلا منهما يقتضي رفع موضوع الآخر مع وجود ملاك كل منهما
في مورد التزام ، ومنشأ التزام في هذا القسم ليس إلا عجز المكلف عن
امتثالها ؛ فلاتنافي بينهما لافي مقام الجعل ولا في مقام الفعلية والتنجز ، 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 إلا رفع هذا القبح وتصحيح حسن توجه خطاب الآخر الى المكلف في رتبة عصيانه ، ومُلخص الكلام انه بعدما كان توجه الخطاب الى المكلف مشروطاً بالقدرة عقلاً ، وبعدما كان توجه خطاب المهم الى المكلف في رتبة توجه خطاب الالم 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 التزام ، يكفي في فعليتهما عقلاً بمجرد الامكان بلا حاجة الى دليل عليه ، عدا اشتراط الخطاب بالقدرة عقلاً ، حيث أن العصيان يكون شرطاً لفعالية خطاب المهم في حكم العقل ، وبعبارة اخرى هو شرط لحسن الخطاب عقلاً ، 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 والتراجع ، بعدما اشترط وقيد وجوب كل واحد من الخطابين المتساويين بعصيان الآخر - من أن هذا نتيجة اشتراط كل من الخطابين بالقدرة العقلية - ولقد أجاد فيما أفاد قدس سره لما عرفت من أن واقع الترتب وحقيقته رفع العجز المانع من حسن توجه الخطاب ، ويلزمه قدرة المكلف عليه في رتبته ، فيكون المكلف قادر أعلى 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 لا يخفى :

« التذبیہ الاول »

یظهر من كاشف الغطاء قدس الله روحه انه رفع محذور الجمع بين الخطابين المتعاقب 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 ما ظهر لك من أن مورد الترتب إنما يكون فيما اذا لم يكن التضاد بينهما دائماً بالذات ، وظاهر أن تضاد الجهر والاخفات يكون دائماً ؛ وكذا القصر والاتمام ، بناءً على كون كل منهما نوعاً من الصلوة مبايناً للآخر ، لا من قبيل الأقل والأكثر ، ومعه لا مجال للترتب ، وقد عرفت أن التضاد الدائم ، موجب للتضاد في الملاك ، الموجب للتضاد في مرحلة الجعل والانشاء ، وقلنا انه يعامل مع أمثال هذا معاملة التعارض ، ولا مجال للترتب العقلي فيها إلا إذا دل دليل عليه شرعاً ، ومع عدمه فلا مورد للترتب (ان الترتب) في خصوص هذه المسئلة ممنوع من جهتين (الاولى) انه إنما 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 ممتثلاً كما في الصلوة في الدار المغصوبة ، فان المكلف مع كونه مصلحاً لا يمكن خلوه من الغصب مع عدم الصلوة ولا معه ، وفرض 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 إذا قال : ان عصيت النهي عن الغصب بالصلوة فصل ، أو يكون مقيّداً بناحية خاصة من الدار ، كما إذا قال : ان عصيت النهي بالصلوة فصل في تلك الناحية ، لأنه أمر بها على تقدير حصولها ، وبين أن يقول : ان لم تصل فلا تغصب ، أو ان لم تصل في تلك الناحية فلا تغصب فإنه بعد عدم معقولية انفكك المكلف من التصرف في الغصب مادام كان في الدار مصلياً ، ففرض صورة العصيان لا ينفك عن فرض الامر بالشيء بعد فرض حصوله ، لان الصلوة تصرف في مال الغير ، والنهي إنما يتعلق بها بالنسبة الى كل مكان من امكان الدار المغصوبة ، ففرض عصيان الغصب المتحقق بالصلوة حسب فرض تلازمها بالوجود هو فرض اشتغاله بالصلوة فيكون الامر المترتب المتعلق بها أمراً بالحاصل ، إلا أن يكون مرجع الترتيب الى تخصيص حرمة الغصب بعدم التصرف المتحقق بالصلوة ، ومعه لا يكون 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 ، كما لتصرف الصلواتي ومرجه الى تقييد النهي بها ، ومعه يخرج ترتب الصلوة على عصيان النهي المتعلق بالغصب عن كونه ترتباً ، ففرض العصيان لا ينفك عن التصرف في الغصب بالتصرف الصلواتي ، حيث انه فرض تلازمها ، وانحصار التصرف الغصبي بخصوص التصرف الصلواتي ، فيثبت 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 فظهر سرّ عدم

جريان الترتب في المتلازمين في الوجود دائماً كالأستقبال والأستدبار ، فانه بعدما فرض تلازمها دائماً ، فلا يعقل أن تفرض له صورة عصيان ، إلا مع خلو المكلف عن كلا المتلازمين ، كما اذا لم يكن مستقبلاً ولا مستدبراً ، ومع ذلك لا يعقل الأمر بإيجاد أحدهما مع خلوّه عن الآخر ومع تلبسه به فلا يعقل له فرض عصيان ، كأن متلبساً بأحدها أم لم يكن ، والسر في ذلك كما ذكرنا ان ملاك الترتب كما عرفت إنما هو اشتغال المكلف بأمر الترتب في حال خلوّه عن امثال الأمر المترتب عليه ، ولا يفرض ذلك في المتضادين الدائمين مطلقاً ، كأن التضاد من قبيل الجهر والاختفات ، أو اجتماع الأمر والنهي ، أو المتلازمين في الوجود ، (الثانية) أن الترتب المبحوث عنه إنما يكون فيما اذا كان الخطابان المترتبان باعثن للمكلف نحو متعلقهما ، ولم يكن لهما قصور عن البعث إلا من جهة عجز المكلف المرتفع بالترتب ، ولا اشكال في أن الخطاب المتعلق بالجهر أو القصر في المثل كأننا مجبولين ، ومع الجهل بأمرها فلا يعقل أن يكونا مؤثرين في المكلف وفي ارادته ، ومفروض الكلام ان الخطاب المتعلق بالجهر أو القصر المترتب على عصيانها خطاب الاختفات والاتمام غير مؤثر في المكلف ، حيث ان الخطاب مالم يُعلم لا يعقل أن يكون مؤثراً في قدرة المكلف ، ومع فرض الجهل بخطاب المترتب عليه لا مجال للترتب المبحوث عنه ، الذي لا دليل عليه إلا الاشرط بالقدرة عقلاً .

« التذبيّه الثاني »

إن تصور الخطاب الترتبي في المضيقتين من التكاليفين قد ظهر حاله وامكانه وأما تصويره في التكاليفين اللذين كان أحدهما مضيقتاً والآخر موسعاً ، الزاجع الى وقوع التزاحم بين واجب بعينه وبين أحد الأفراد التخيري من أفراد

الواجب الموسع ، مبني على القول بأن إطلاق الأمر بالطبيعة بالنسبة 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 للأمر بالطبيعة بالنسبة الى هذا الفرد المبتلى بالمزاحم ومع عدم الأمر لا يصح الاثبات 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 الموسع في جميع الأزمنة المتجددة المتتالية التي جعلت ظرفاً للواجب ، مقدورية جميع الأفراد الطولية المفروضة وجودها في هذه الأزمنة ، ومع الابتلاء بالمزاحم ينقطع الخطاب المتعلق بالطبيعة في الزمان الذي كان فردها غير مقدور ، وحينئذ يصح إجراء الترتب في الفرد المزاحم باشتراط وجوبه ، بعصيان الأمر بالازالة ، فيصير الفرد مقدوراً ، وبمقدوريته نصير 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 حينئذ بالنسبة الى الواجب الموسع ، وهكذا يُصحح الاطلاق بنحو الترتب بالنسبة الى أفرادها العرضية ، كما اذا ابتلى أحد أفرادها العرضية بواجب أهم موجب لتعجزه 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 ، فتنتطبق عليه الطبيعة

بما هي مأمور بها ، وفي الحقيقة مرجع شرطية العصيان للوجوب التخيري البدلي المتعلق بهذا الفرد ، الى شرطيته لانطباق الطبيعة معه بما هي مأمور بها وعلى كل حال فبناءً على كون إطلاق الأمر بالطبيعة في الواجب الموسع مشروطاً بمقدوريتها ، بالنسبة الى جميع افرادها العرضية والطولية ، يصح الترتب في هذا المقام ، واما لوقلنا بعدم ابتناء إطلاق الأمر بالطبيعة بالنسبة الى جميع أفرادها العرضية والطولية على القدرة عليهما ، 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 الآئات المفروضة للازمنة التي جعلت ظرفاً للواجب الموسع ، 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 التزامه ، 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 ، فتنتطبق عليه حيث ان الانطباق فهري ، والاجزاء عقلي ، وقد اخترنا في مسألة التزام الشق الاول ، وأبطلنا مقالة المحقق رفع مقامه فنحتاج الى الترتب لتصحيح بقاء الامر وانطباق هذا الفرد معها بما هي مأمور بها ، كما لا يخفى .

« التذبيه الثالث »

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

المرتب عليه استمرارياً 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 المساق لحال تلبسه به ، واستوفينا الكلام فيه ، فكذا
لا حاجة اليه فيما كان الخطابان مستمرين في الازمنة ، اما ان كان بقاؤهما من
جهة فوريتها في كل آن وزمان مترتباً على عصيانهما في الآن السابق والزمان
السابق ، كما اذا وقعت المزاوجة بين أداء الدين والازالة ، فانها فوريان مع
القدرة عليهما في كل زمان وآن مالم يؤت بها 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 الا هم في كل آن
وزمان ، فالعصيان المقارن يكون شرطاً لوجوب الازالة ، واما ان كان من جهة
كون الزمان ظرفاً لهما أو ظرفاً للمترتب عليه ، كالصوم الذي أخذ الزمان ظرفاً
له ، أو من جهة كونها زمانيين ، المتحققين تدريجاً في الزمان ، كالصلوة بالنسبة
الى اجزائها وشروطها المتحققة في الزمان تدريجاً ، فان استقرار وجوبها على
المكلف موقوف على كون المكلف جامعاً لشروطها في أول حلول زمانها بمقدار
مضي أربع ركعات في الحضر وركعتين في السفر من الوقت ، بناءً على كون
العبرة بحال الحدوث ، فحينئذ فلورتب 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
لا يمكن تصحيح الترتب في المثاليين 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 ، وإلا لا يكاد يصح الصوم ويستقر على المكاف ، 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 لامناس له حينئذٍ إلا بالالتزام بالشرط المتأخر والمفروض أننا قد منعناه وقلنا بعدم الحاجة اليه ، على أننا قلنا انه غير معقول ، وهذا المورد من الموارد التي أوقع الاعلام في الالتزام بالشرط المتأخر ، أو القول بالواجب التعليقي ، وأوقع بعضاً آخر بابقاء مسألة وجوب الصوم حال الطلوع على من كان عازماً على السفر قبل الزوال بحيث لو لم يصم لكان عليه القضاء والكفارة ، على مسألة جواز أمر الأمر مع العلم بانتفاء شرطه ، بل ابنتى عليها حكمهم بوجوبه عليه قبل بلوغه حد الترخص ، بحيث لو أفطار لكان عليه القضاء والكفارة ، ولكن الحق انه لا حاجة الى ارتكاب الشرط المتأخر ، ولا ابتنائها على تلك المسئلة التي لا يحصل لها أصلاً ، لانه لا يخلو الأمر من انه اما أن يكون الزمان في الصوم ظرفاً للواجب واما أن يكون ظرفاً لنفس الحكم ، اما لو كان ظرفاً للواجب بمعنى انه لوحظ الصوم المتجدد تدريجياً في أجزاء اليوم من الطلوع الى الغروب أمراً وحدانياً بتلك الوحدة التي كانت له ولجميع الافعال التديجيمية الزمانية التي لها وحدة عرفية ، بمعنى انه لوحظ الامساك من طلوع الفجر الى الغروب أمراً واحداً وتعلق الوجوب به ، فالصوم في جميع هذه الآت بما هو واحد تعلق به الوجوب ، فعلى هذا فلو لم يكن قادراً عليه في بعض اليوم لم يصح الصوم ، لانه بما هو فعل واحد لم يكن التكليف به صحيحاً فيما اذا لم يكن المكاف واجداً لجميع شرايط التكليف في مجموع هذه الازمنة في ذلك اليوم ، فان انتفاء الشرط في 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 شرطاً 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 للشرائط حال التلبس بالامساك في كل زمان ، بل الشرط بناءً عليه هو تعقب الصوم حين الطلوع بالقدرة عليه حال الزوال ، فالشرط حقيقة هو التعقب في أمثال هذه الموارد ، ويكفي في تحققه به كونه متعقباً بالقدرة عليه في كل آن من الآتات ، كما أن شرط استقرار وجوب صلاة الظهر هو تعقب كل جزء من أجزائها بواجبية المكاف للشرائط في الجزء اللاحق ، وبعبارة أخرى ما هو الشرط حقيقة هو تعقب كل جزء سابق ، أو كل امساك سابق بالقدرة على الجزء والامساك في الأزمنة المتأخرة ، ويكفي في تحقق هذا الشرط واجدية المكاف للشرائط في أزمنة وجود الفعل وأجزائه ، لان وصف التعقب إنما ينتزع من وجوده الواقعي بنفس الامر 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 ، لأن يكون مترتباً على العصيان المتأخر ، فان تعقب به فهو ، وإلا يكشف عن عدم وجوبه واستقراره من أول الطلوع ، وهذا الكلام جارٍ في أجزاء كل مركب زمني كان تدريجياً الوجود في أوعية الزمان ، (وتوهم) ان التعقب ليس إلا أمراً انتزاعياً لا يصح أن يؤخذ شرطاً للوجوب (مدفوع)

بأن منشأ انتزاعه له وجود في عالم الاعتبار ، بالحفاظ لتحقيق طرفه في ظرف وجوده ، والحاصل إن ما هو الشرط لوجوب الصوم هو تعقب الصوم بالعصيان قبل الزوال لانفس وجوده في ذلك الزمان بحيث لو فرض محالاً وجود العصيان قبل الزوال في ظرف طلوع الفجر ؛ لما كان شرطاً 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 لاتعقبه ، والقائلون به يريدون أن يصححوا الشرط المتأخر به ، ونحن قد منعناه ، من جهة انه ليس شرطاً لامن 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 بسكونه شرطاً لوجوب الصلوة او الصوم حال الزوال وحين الطلوع ؛ بل الشرط حقيقة هو تعقب العصيان كشرطية تعقب سائر الشرايط المعتبرة في التكليف حدوداً وبقاءً لانفس 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 أفطار كان بالتعبد المحض وليس هذا قضاء للصوم ؛ لان ما نقضه بالافطار قبل بلوغ حد الترخص ليس صوماً بل هو امسالك محض يجب بالتعبد المحض كما لا يخفى ، هذا بناء على كون الزمان ظرفاً للصوم وللواجب ، ولما بناءً على كون الزمان ظرفاً لنفس الحكم ، بأن يكون الزمان المقارن لطلوع الفجر الى غروب الشمس ظرفاً لنفس الحكم ، بأن يكون الوجوب المستمر من حين طلوع الفجر الى الغروب متعلقاً بنفس طبيعة الصوم من دون لحاظ الزمان في الصوم اصلاً ولا لحاظ وحدته اصلاً ، بل الامر المستمر بين الزمانين متعلق بنفس هذه الطبيعة ؛ ومقتضى استمراره

بين المبدء والمنتهى هو إيجاد هذه الطبيعة في كل زمان من طلوع الفجر الى الغروب ، فكل إمساك في كل زمان يدور وجوبه مدار وجود موضوعه في ذلك 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 ذلك الزمان ، سواء كان في زمان آخر عاصياً ام لم يكن ، وليس عصيان كل زمان إلا شرطاً للوجوب في ذلك الزمان ، وبناءً على هذا فلا حاجة الى جعل الشرط هو التعقب فضلاً عن الالتزام بالشرط المتأخر ، كما انه بناءً عليه لو كان عازماً على السفر قبل الزوال فما دام لم يتلبس بالسفر يجب عليه الصوم ؛ لان الوجوب يتعلق بالمكاف بمجرد طلوع الفجر لو كان واجداً للشرايط حين الطلوع ، ومقتضاه طلب الصوم منه في الزمان ؛ كما يقتضي إيجاداه في كل زمان واجداً للشرايط فيكون الحكم بوجوب النضاء على القاعدة بناءً على هذا من دون ابتناؤه على القول بجواز امر الأمر مع العلم بانتفاء شرطه الذي هو محال عقلاً ، ولا مجال للنزاع فيه فان القول به قول بالمحل والخلف كما لا يخفى ، (فرع) لو اعترف المتوضي غرفة من الماء من الآنية المغصوبة ، او من آنية الذهب والفضة لوضوئه ؛ فقد فصل الفقهاء رضوان الله عليهم ، بأن الماء المعتبر دفعة ، ان كان يكفي لتمام وضوئه من الغسلات والمسح ، فيصح معه الوضوء ، اما لو اعترف لكل جزء من الوضوء اعترافاً مستقلاً متدرجاً ، فلا يصح وضوؤه وخالفهم صاحب الفصول في الاعتراف التدريجي ، 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 النهي عن التصرف في الآنية المغصوبة مع تعقب العصيان الى آخر جزء من اجزاء الوضوء واجداً للوضوء ، ضرورة

أن بالاعتراف يكون واجداً لجزء منه وهو غسل الوجه ، فان تعقب بالعصيان فهو واجد للوضوء ، وإلا فلا ، وبالجملة هو رحمه الله لا يفرق في الصحة بين الاعتراف الدفعي لتمام الوضوء ، وبين الاعتراف التدريجي لكل جزء ، غاية الامر ان في الاعتراف التدريجي صحة كل جزء موقوف على العصيان المتأخر ، ولولا تحقق العصيان بالنسبة الى الجزء الاخير من الوضوء لما كان الجزء الاول صحيحاً ، بخلاف الاعتراف الدفعي الذي هو كاف لتمام الوضوء ، فان صحة الوضوء غير مبنية على الشرط المتأخر ، حيث ان الماء المغترف واف لجميع أجزاء الوضوء (لا يقال) ان صحة الوضوء في الاعتراف الدفعي غير مبني 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 بالاعتراف الدفعي ، وبعد تحققه يتم ملاكته ، وبعد تمامية ملاكته ، يجب عليه الوضوء ، بخلاف الاعتراف التدريجي فان الاعتراف 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 اعتراف خروجه عن العجز الى القدرة فلا ملاك له فلا أمر له به ، فبعد غسل الوجه لم يكن قادراً على الوضوء فيبطل الجزء الاول ، وحيث يبطل الجزء الاول فلا يلحقه الجزء الثاني ، مع ان معه أيضاً لا ملاك للوضوء ، لانه معه داخل في موضوع غير الواجد ، ومعه فلا أمر له بالوضوء ، فيبطل الجزء الثاني ، وهكذا الى الجزء الاخير ، وبالشرط المتأخر لا يصحح هذا ، إلا اذا دل دليل عليه ، ومع

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

« التنبيه الرابع »

انه لا اشكال في صحة الترتب بناءً على عدم مقدمية ترك الضد لفعل الضد
الآخر المجمع له ، واما بناءً على القول بمقدميته فلو قلنا بصحة الترتب فيها فيتوجه
اشكال اجتماع الأمر والنهي في كل واحد من الواجبين المترتين في الضدين ،
حيث انه بناءً عليه وعلى اقتضاء الأمر النهي عن ضده يكون ترك المهم واجباً
بالوجوب الغيري فيكون فعله حراماً بالحرمة الغيرية ، وكذا يجب ترك الأهم
ويحرم فعله بالحرمة الغيرية ، مع أن المفروض انها 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 مانحاً فيه
من جزئيات ما اذا كان الحرام مقدمة للموجب ، فبناءً على القول بوجوب المقدمة
يلزم اجتماع الحرمة النفسية والوجوب الغيري في أمر واحد في المقدمة المحرمة ،
كما اذا كان الدخول في الأرض المنصوبة مقدمة لانفاذ النفس المحترمة ، وهذا
المحذور إنما يتوجه في مسألة 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 لا يخفى ، وصاحب الحاشية على المعالم مع
قوله بمقدمية ترك الضد يصحح الترتب ويحجب عن هذا الاشكال ، بأن ترك
الأهم إنما جعل شرطاً 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 المخدور المذكور من طرف المهم حيث انه لا يتصف ترك الأهم بالوجوب حتى يتصف فعله بالحرمة الغيرية بل فعله واجب نفسى محض وتركه حرام غيري فلا يلزم اجتماع الوجوب والحرمة في الأهم ، وقد أشكل عليه المحقق الرشدي رحمه الله في بدايعه بعدما استغرب مقالته هذه ، بأن المقدمات الوجودية إنما تتصف بالوجوب فيما اذا كان وجوب ذي المقدمة ، مترتباً عليها بعد تحققها كالأستطاعة بالنسبة الى وجوب الحج فان الوجوب إنما يترتب عليها بعد تحققها ، بخلاف ما نحن فيه وأمثاله مما يقدر الوجوب آناً ما قبل تحقق الشرط كما هو مفروض كلامه ، حيث انه يقول بتقدير الأمر آناً 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 آناً ما قبل العصيان فيحرم فعله كالمقدمات الوجودية المحضة وهو قدس سره لم يُفرق في الاتصاف بالوجوب بين المقدمات الوجودية والوجوبية فيما اذا كان الشرط هو الوجود المتأخر وكان الوجوب قبل وجود الشرط متحققاً ، وبالغ رحمه الله في كلامه في البدايع متعجباً من صدور هذه المقالة من المحقق صاحب الحاشية ، مع كونه قائلاً بتحقيق الوجوب آناً ما قبل العصيان وجعل هذا محذوراً وارداً على الترتب (وأورد) عليه شيخنا الاستاذ النائيني سلمه الله ان البرهان على امتناع اتصاف المقدمات الوجودية بالوجوب آتٍ حتى في الشرط المتأخر ، لأن الفائل بالشرط المتأخر إنما يفكك بين الوجوب وشرطه في الزمان ، بمعنى انه يصحح تقدير الوجوب سابقاً على تحقق شرطه زماناً لارتبة ولا يعقل ذلك رتبة ، وامتيازه عن الشرط المقارن هو انه مقارن له زماناً بخلاف

ما اذا لم يكن كذلك فانه وان قدر متقدماً لكنه متأخر عنه رتبة ، ومع تأخره
 عنه رتبة ومرتبة عليه على تقدير وجوده فلا يعقل أن يكون باعثاً ومحركاً
 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 فضلاً
 عن اقتضائه التأثير في علته كما لا يخفى ، ولكن لا يخفى ان ما اورده 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 فلا مجال لهذا الايراد بل ايراد صاحب البدائع وارد على صاحب
 الحاشية لانه لو فرض تقدير الوجوب آتياً 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 الأهم باقياً
 على حرمة ، فيلزم من التكليف بالمهم تكليفاً بما لا يطاق ، فلا بد أن يكون ترك
 الأهم واجباً ولازم التحصيل ، فيعود محذور كون الأهم واجباً تركه ومحذور لزوم
 اجتماع الأمر والنهي ، وبالجملة ما أجاب به صاحب الحاشية ليس بجواب و ايراد
 صاحب البدائع وارد عليه ، إلا أن يجاب بما يأتي ، من عدم كون الوجوب
 النفسى المتعلق بالأهم والوجوب النبري المتعلق بتركه في رتبة واحدة وسيأتي
 انشاء الله تعالى تفصيله ، ، وقد ظهر ان ترك الأهم لما كان شرطاً للوجوب فلا يعقل
 أن يتصف بالوجوب ، اما بناءً على ما قلنا من عدم تقدير الأمر آتياً ما قبل
 العصيان فظاهر ، فان العصيان وان كان مقارناً في الزمان مع الوجوب إلا انه
 متأخر عنه رتبة ، وبكفي في عدم اتصافه بالوجوب تأخره رتبة عنه تأخر المعلول
 عن علته ، وكذا بناءً على الشرط المتأخر فانه إنما يوجب تقدم الأمر
 زماناً على شرطه لا رتبة ، 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 شرطاً له على تقدير وجوده، هذا مع قطع النظر عن إيراد المحقق صاحب البدائع ، وأما بالمعاني ، فلا يكون أيضاً إيراداً على الترتب فإنه مع فرض انصافه بالوجوب ، فلا يكون وجوب الترك في رتبة حرمة الناشئة عن وجوب فعل الأهم كما يأتي توضيحه ، هذا من طرف الأهم ، وأما تقريب الأشكال من طرف المهم فإن مقتضى وجوب الأهم وجوب ترك المهم الذي هو ضده ومقتضى حرمة فعله وجوب تركه ، أيضاً فيلزم أن يكون المهم واجباً بالوجوب النفسى الذي هو ثابت بالترتب وبالحرمة الغيرية الناشئة عن وجوب الأهم ، فيلزم اجتماع الوجوب والحرمة في المهم أيضاً كما لا يخفى ، وهذا الأشكال سار في جميع المقدمات المحرمة التي يتوقف عليها فعل الواجب الأهم ، كتوقف انقاذ النفس المحترمة ، على التصرف في الغضب ، فبناءً على مقدمية ترك الغضب يلزم صيرورة التصرف في الغضب واجباً ، والمفروض ان فعله حرام نفسى فيلزم اجتماع الوجوب الغيري والحرمة النفسية في المقدمة المحرمة ، ولما كانت دعوى ان مجرد وقوع المحرم مقدمة لواجب أهم موجباً لرفع حرمة وانصافه بالوجوب مطلقاً ترتب عليه الانقاذ أم لم يترتب ، مما يباه العقل السليم والذوق المستقيم ، ضرورة إباء الفطرة السليمة عن صيرورة الحرام جازماً بمجرد وقوعه مقدمة لواجب أهم مطلقاً ترتب عليه الواجب الأهم 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 شرطاً للوجوب أو الواجب مما يستحيل كما برهن عليه لذا فصل الشيخ الانصاري عليه رحمة البارى كما حكى عنه بين ما اذا وقع المحرم مقدمة لواجب أهم أو وقع المباح مقدمة له

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

بذئ المقدمة بصورة عصيانه أو اطاعته ، ولا يعقل أن يكون مطلقا بالاطلاق
 اللحاظي او بنتيجة الاطلاق بالنسبة الى حائى العصيان والاطاعة ، فكذا لا يعقل
 اشتراط الأمر بالمقدمة بعصيان متعلقها أو بعصيان متعلق الأمر بذئها ، اما بالنسبة
 الى أمر ذئها لما برهننا سابقا من انه يلزم الأمر بالمخذورين ، حيث ان معنى
 إطلاقه فى كلتا الحالتين ، هو ان الأمر باعث للمكاف نحو متعلقه فى حائى تاركية
 المكاف له وفاعليته له ، بمعنى انه مع انخفاض كل من الحالتين كان الأمر باعثا ،
 كما فى سائر موارد الاطلاقات ، فان معنى إطلاق اعتق رغبة ، ان الرغبة يجب
 اعتقها مع انخفاض كل من حائى كفرها وإيمانها ، وفيما نحن فيه لا يعقل ذلك فانه
 مع انخفاض حالة الترك لا يعقل الأمر بإيجاد متعلقه ، لازوم الأمر بالجمع بين النقيضين
 كما انه مع انخفاض حالة الفعل أيضا لا يعقل لانه أمر بالحاصل ، فلا يعقل إطلاق
 الأمر بذئ المقدمة بالنسبة الى الحالتين ، كما لا يعقل اشتراطه ، فانخفاضه فى رتبة
 العصيان لم يكن إلا من جهة اقتضاء الطلب المتعلق به ذاتا ، بمعنى كون الأمر
 المتعلق بنفس المبهة المعراة عن الوجود والعدم مقتضيا ، لفعل ما يطالب به الخطاب
 وطررد نقيضه ، لو كان المتعلق هو الفعل ، وإلا فيقتضى ترك المطالب بالخطاب
 وطررد نقيضه فالخطاب مقتض لرفع حالة العصيان وهدمه وانقلابه الى الاطاعة
 لانه مع حفظ تلك الحالة اشتراطا أو إطلاقا يقتضى المطالب بالخطاب ، فعله أو
 تركه ونقيضه فالخطاب المقدمى المتولد من مثل هذا الخطاب الذى كان واقعا فى
 صراط تحصيل ذئها فى عالم الخارج ، كما لا يعقل أن يكون مشروطا بحال عصيان
 ذئها أو اطاعته ، فكذا لا يعقل أن يكون مطلقا بالنسبة الى عصيان ذئها أو اطاعته
 اما الاول فظاهر حيث ان المفروض انه متولد من ذات هذا الخطاب المتعلق
 بذئها وواقعا فى طريق تحصيل ذئها فاشتراطه بعصيان ذئها تناقض محض وخاف
 لانه يخرج عن كون أمره متولدا عنه ، وكذا لا يعقل إطلاقه أيضا ، حيث ان

مرجع اطلاقه الى البعث بالمقدمة في حالتي عصيان ذمها واطاعته الراجع الى انه مع انحفاظ كل من الخالتين يجب الاتيان بالمقدمة وهذا خلف أيضاً ، فانه مع فرض كون الامر بالمقدمة متولداً عن الامر بذمها وواقعاً في طريق اطاعة ذمها كيف يعقل أن يكون مطلقاً ، وإلا يلزم خروج أمره عن كونه مقديماً وتبعاً له ، فاذا امتنع اشترط الامر بالمقدمة بصورة عصيان ذمها للزوم الخلف للامتناع الذاتي ، يمتنع اشترطه 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 والملكية لا الايجاب والسلب ، فاذا امتنع التقييد امتنع الاطلاق ، والعجب من الشيخ الأنصاري عليه الرحمة مع ما يظهر منه من كون تقابلها هو تقابل العدم والملكية ويقول بامتناع اشترط وجوب المقدمة بالايصال ، قال باطلاقه بالنسبة اليه ، وكيف كان فاذا امتنع تقييد الأمر بالمقدمة بحال عصيان ذمها امتنع اطلاقه أيضاً ، فلا بد أن تكون قضية انحفاظه في حال عصيان ذمها ، هو بعينه نتيجة انحفاظ أمر ذمها ولقد مر غير مرة ان قضية انحفاظ أمر ذمها هو هدم حالة العصيان وانقلابه الى الطاعة ورفعها ووضع تقييده ، فمقتضى تبعية الأمر المقدمي لامر ذمها ومقتضى امتناع تقييده واطلاقه بالنسبة الى عصيان ذمها ، هو كونه مقتضياً لرفع عصيان ذمها 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 بذم المقدمة ، فكما انه لا يعقل أن يزاحم الامر بذمها لتأخر رتبته عنه ، وعدم معقولية انحفاظ موضوعه في مقابل رافعه ، كذلك لا يعقل أن يكون حافظاً لموضوعه في مقابل الامر المقدمي أو النهي الغيبي المترشح عن

الامر بالامر ، فان كلاً من الامر المقدمي والنهي الغيري يقتض لهدم موضوع
 الامر النفسي والنهي النفسي والامر المتعلق بالمهم ، والنهي المتعلق بالغصب
 يكون معلقاً على العصيان ، وعلى عدم الانبعاث من الامر المتعلق بالامر ،
 وبعبارة اخرى الامر المقدمي يقتضي انبعاث المكلف عن الامر بالامر ، والامر
 المترتب النفسي أو النهي النفسي يكون على تقدير عدم الانبعاث ، فهما في مرتبتين
 لا يكاد يعقل اجتماعهما وتزامهما كما رأينا ، فان التزاماً إنما يتحقق فيما
 اذا اقتضى الامر المقدمي التصرف في الغصب مع فرض عصيان الامر المتعلق
 بالانقاذ ، فانهما مجتمعان في عرض واحد بناءً على هذا ، وبعد ما أثبتنا امتناع
 اشتراط الامر المقدمي 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 لا يلزم محذور من اجتماع
 خطاب ذيها مع الخطاب المترتب عليه أصلاً ، فظهر انه بناءً على القول بمقدمية
 ترك الضد فلا يلزم محذور لزوم اجتماع الامر والنهي أو الامر النفسي والغيري
 كما لا يلزم اجتماع النهي النفسي والامر الغيري في المقدمات المحرمة ، ولا اجتماع
 الاباحة والوجوب في المقدمات المباحة أصلاً ، وتزیده توضيحاً لما سبق من
 عدم وقوع التزام بينهما مع الترتب ، انه قد تقرر في محله من أن التضاد
 والتزام إنما يقع بين الحكمين باعتبار باعثيتها ومحركيتها نحو متعلقها فيما اذا
 لم يكن المكلف قادراً على الجمع بينهما وعلى الانبعاث من كليهما ، واما اذا
 لم ينبعث المكلف من أحد الخطابين ، اما لجلبه 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 تقرر 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 نحو المطلوب فالحكم المترتب لا يكون باعثيته ومحركيته في عرض باعثية الآخر وانبعاث المكلف عنه ، بل الحكم المترتب إنما جعل في رتبة عدم الانبعاث عنه على تقدير تحققه فكما لاتضاد بين الحكم الواقعي وبين 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 ، وبين الخطاب الآخر الباعث على الانبعاث ، والغرض من التنظير هو مجرد الاشارة الى تعدد الرتبة الموجب لعدم التضاد ، وإلا فالفرق بين ما نحن فيه وبين الأحكام الواقعية والظاهرية ظاهر ، حيث أن الخطاب الواقعي قاصر عن الباعثية بنفسه ، لكن بخلاف ما نحن فيه فانه لا قصور في باعثيته الخطاب المترتب عليه ، لكن يكفي في التنظير ما هو المقصود من ان الحكم المترتب في كلا المقامين مجعول في رتبة عدم الانبعاث عن الآخر ، ولأ 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 لا يرون معه تضاداً ولا تنافياً ، يرتبون الخطاب على عصيان خطاب الآخر كما لا يخفى على صاحب الذوق السليم والفهم المستقيم (فان قلت) سلمنا عدم لزوم الجمع بين الامر المقدمي والخطاب المترتب بتعدد الرتبة كما ذكرت ، ولكنك لا بد لك من الالتزام بالشرط المتأخر في المقدمات المحرمة بالحرمة النفسية ، فانه لو فرض توقف الانفاذ على التصرف في العصب فالنهي عن العصب يكون مترتباً على عصيان الانفاذ كما هو المفروض ، وهو متأخر زماناً فانه لو لم يتخذ في ظرف وجوده المتأخر عن العصب زماناً يجرم

التصرف في الغصب ، فالحكم بجرمة الغصب حال الدخول فيما إذا لم يترتب عليه الانفاذ في ظرف وجوده التزام بالشرط المتأخر والمفروض انك منعت ، وهكذا في الواجبين النفسيين المتزامين الذين كان الالم منها متأخراً زمان وجوده عن وجود المهم المترتب على عصيانه ، كما إذا لم يكن المكاف قادراً إلا على قيام واحد اما القيام في حال القراءة واما القيام الركوع المتصل به الذي هو ركن الصلوة ، فان القيام المتصل بالركوع أهم 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 المفوتة قبل وقت ذبيها التي يتوقف عليها تكليف أهم فيما إذا زاحمها تكليف غير أهم (قلت) سلمنا الترتب في الأمثلة المذكورة ، وكذا في جميع المقدمات المفوتة الواجبة قبل حضور وقت ذبيها وقبل فعليتها أو بعد حضور وقتها وفعليتها وجوبها ، ولكن كان ظرف فعله متأخراً ، كوجوب صلوة العصر ، فانه فعلياً بدخول الوقت ، ولكن فعل العصر مؤخر عن الظهر ، فاذا لم تكن للمكلف إلا قدرة واحدة على القيام في أحدهما فيقع التزام بينهما ، ولولم يكن الآخر أهماً ، وكيف كان ما ذكرت من لا بديلة الالتزام بالشرط المتأخر في هذه الموارد وأمثاله فليس بلازم ولا محتاج اليه ، أما فيما إذا كانا فعليين كوجوب صلوة الظهر والعصر في يوم واحد ، أو وجوب القيامين في صلوة واحدة ، فلا اشكال في أن التزامهما إنما يكون بين نفس الخطابين الفعليين ، ويكون المهم منها مترتباً على عصيان الآخر ، وعصيانه يتحقق بنفس صرف القدرة في المقدم منها زماناً فان نفس صرف القدرة في القيام في حال القراءة عصيان للامر بالقيام المتصل بالركوع في ظرفه ، فعصيانه الفعلي يتحقق بنفس صرف قدرته بالقيام في حال القراءة وهو مقارن له لا متأخر عنه فامثاله وتتحقق شرطه وفعليته يكون في زمان واحد ، نعم ما إذا لم يكن أمره فعلياً كالمقدمات المفوتة فالاشكال المذكور

وارد، وحيث أن وجود ملاك الواجب الاستقبالي في ظرف الواجب الفعلي مستتبع لخطاب طريقي أو مقدي باعث على حفظ هذه القدرة لذلك الواجب الاستقبالي، كقوله احفظ قدوتك فيقع التزام حينئذ بين هذا الخطاب المقدي والخطاب النفسي الحاضر وقته المعلق وجوبه على العصيان المتأخر، فحينئذ يتوجه الاشكال اذا كان الشرط هو نفس العصيان المتأخر، واما اذا كان الشرط هو تعقب العصيان فلا محذور، وتقريبه أن التعقب من الامور الانتزاعية التي لا يكون له ما يجيء في عالم العين إلا بنشأ انتزاعها حيث انه من مقولة الاعراض النفسية التي ينزع من المحاذاة المتحققة بين الموجودين في الزمانين، فانه من نفس المحاذاة للمتحققة بينها في سلسلة الزمان ينزع تعقب أحدهما عن الآخر، وهذا ليس بأمر موجود في عالم العين أو الاعتبار حتى يقال بعدم معقولية تحقق المعلول مع عدم تحقق جزء علته، بتقريب أن 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 في عالم العين والاعتبار المقابل لعالم الذهن بهذه المقالة، بل هو أمر انتزاعي ينزع من نفس المحاذاة الحاصلة بين وجود هذا الشرط وهو وجوب المهيم في هذا الزمان، وبين وجود العصيان وتحققه في زمان آخر مقابل لهذا الزمان فمن نفس تحققه في زمانه واقعاً ينزع وصف التعقب لوجوب المهيم، وان لم يكن العصيان موجوداً بالفعل بل فرض وجوده بالفعل يخرج عن وصف التعقب الى وصف التقارن، وهو خلف فقوام حقيقة هذا الوصف يكون بتقديم أحد الوجودين وتأخر وجود الآخر، نعم لا بد من تحققه في ظرف وجوده بحيث لو لم يوجد في زمانه يكشف عدم وجوده في زمانه عن عدم نشأ انتزاع له، لكن

يكفي في تحقق المحاذاة وجوده الواقعي في زمانه ، ووصف التعقب كسائر
الاصناف المتضايقة المنزعة كالتردد والتأخر ، بل كالفوقية والتحتية والابوة
والبنوة ، وذلك لأن الاعراض على قسمين فبعضها ما يكون لها ما يحذاء في عالم
العين ، وبعضها ما لا يكون كالإضافة ، وهي على قسمين ، الإضافة بمعنى الأعم
التي تعم الاعراض من الابن ومتى والجددة والوضع ، و السم والكيف التي يعبر
عنها بأن لا يعقل دون القياس الى غيرها ، لان فيها خلاف ولذا عددها بعضهم كشيخ
الاشراق خمسة ، وبعضهم أربعة وليست الإضافة عبارة عن النسبة التي كان
للعرض الى محله ، فان جميع الاعراض ليست منفكة عن هذه النسبة ، فان
كونهما في المحل يكون مقوماً لعرضيتها ، فان هذا الكون عين وجوده ، ولذا
عرف بأن وجوده في غيره عين وجوده لنفسه ، كما أن وجوده في نفسه عين
كونه في محله ، بل زائداً على هذه الإضافة ، وعلى هذا الكون كان له إضافة
خاصة بحيث لا يعقل دون القياس الى غيره ؛ كالابن ومتى فانه زائداً على كون
الشيء في زمان أو مكان له نسبة خاصة وإضافة مخصوصة يعبر عنها بالحالة المنزعة
عن كونه في المكان أو الزمان والتفصيل في محله ، والإضافة بمعنى الاخص المعبر
عنها في 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 بالإضافة بمعنى الاخص ، والعناوين المنزعة
عن هذه النسبة ، اما ان تكون منزعة عن مقام ذات الطرفين كالعلية والمعلولة
المنزعتان عن مقام ذات العلة والمعلول بلا ضم شيء آخر الى منشأ الانزاع ،
واما ان تكون منزعة عن ضم شيء الى الذات ، اما في عالم الاعتبار كلابوة
المنزعة عن ضم الأب الى الذات ، أو في عالم العين كالاسودية المنزعة عن
الذات المنزعة اليها السواد بحيث لولا حمل السواد عليها أولاً لم ينزع الاسود

عنها ، فعلى كل حال جميع هذه العناوين الانزاعية المسماة بخارج المحمول الذي هو عبارة عما لم يكن لها ما يجزاء في الخارج لم يكن لها وجود في عالم الخارج الأعم من عالم العين والاعتبار إلا لمنشأ انزاعها ، فكما ينزاع وصف الفوقية والتحتية عن المحاذاة الحاصلة بين الجسمين المتجهزين في مكانين على هيئة خاصة يكون أحدها أعلا والآخر أسفل ، هكذا ينزاع وصف التعقب عن المحاذاة الحاصلة بين الوجودين في الزمانين ، كما ينزاع وصف التقارن عن المحاذاة الحاصلة بين الوجودين في زمان واحد ، فلا بد في انزاع وصف التعقب من عدم وجودها في زمان واحد ، فكما ينزاع التعقب لكل من المتعقب والمتعقب عنه بعد وجودها العيني في سلسلة الزمان ، فكذا ينزاع للمقدم منها باعتبار تحقق الآخر في زمانه ، وذلك لأن الامور الانزاعية على اختلافها يكون انزاعها وعدمه دائراً مدار وجود منشأ انزاعها ، اما في عالم العين واما في عالم الاعتبار ، فنفس تحقق أحد الطرفين في وعاء الزمان يكفي في انزاع وصف التعقب عنه لو كان يتحقق طرفه في ظرف وجوده اعتبار حالاً ، ولو كان وجوده العيني غير متحقق خارجاً ، فقد اتضح بذلك أن الشرط في الامثلة المذكورة هو نفس التعقب بالعصيان المقارن لوجوب الترتب ، بلا حاجة الى ارتكاب الشرط المتأخر وهذا المورد من الموارد التي لا بد من جعل التعقب شرطاً 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 فله الحمد وله الشكر وأسأله أن يفرج عني ويوفقي لتحصيل مرضيه في هذا الزمان الذي لم يبق فيه للإسلام اسم ولا رسم واعوذ بالله من شر نفسي وقد تم تسويدها في النجف الاشرف في شهر جمادى الثاني سنة ١٣٣٥ هـ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله والصلوة والسلام على محمد وآله الطاهرين

(في اجتماع الأمر والنهي)

وينبغي أن تعنون المسئلة بأنه هل يلزم من وحدة كل من متعلق الأمر والنهي إيجاداً ووجوداً فيما إذا كان بينهما عموم من وجه اجتماع الأمر والنهي مع تعدد الجهة أو لا يلزم منها اجتماعهما مع تعدد الجهة، ومرجعاً إلى أن تعدد جهة متعلق الأمر والنهي هل يوجب رفع غائلة اجتماع الأمر والنهي فيما إذا اتحد متعلقهما حتى لا يكون في البين اجتماع أو لا يوجب رفع غائلة الاجتماع، وذلك لأن امتناع اجتماع الأمر والنهي أمر مفروغ عنه، لأنه من باب اجتماع المتضادين، فلا ينبغي أن تعنون المسئلة بأنه هل يجوز اجتماع الأمر والنهي أو لا كما لا يخفى ثم إن الظاهر أن هذه المسئلة من مبادي المسائل الأصولية لا من المسائل الأصولية ولا من المبادي الاحكامية ولا من المسائل الفقهية ولا من المسائل الكلامية وإن أمكن درجتها فيها لوجود جهاتها فيها، وذلك لأنه لا يخلو إما أن تكون نتيجة هذه المسئلة هي كون تعدد الجهة مجدداً لرفع غائلة محذور الاجتماع فيبني على الجواز، وإما أن تكون نقيضتها عدم كفاية تعدد

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 وينقح به موضوع المسئلتين على كل من التقديرين كما لا يخفى ، فينبغي أن يتكلم في هذه المسئلة في مقامين ، المقام الاول في ان تعدد الجهة مجرد 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 المنسوحة في كون الطبيعة للمأمور 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 للمبحوث عنها من تعددها وكفايتها في رفع غائلة محذور اجتماع الحكمين وعدم كفايتها فيه ، هي المصادر القياسية الاصطلاحية أو المصادر الجعلية ، كصلواتية الصلوة وغصبية الغصب التي تنزع عن المصادر الاصطلاحية في الاعراض ، أو تنزع عن مقام نفس ذواتها الجوهرية وحقاتها الخارجية ، كما في الجواهر كإنسانية الانسان ونحوها « الثاني » إن العناوين التي تعلق بها الأمر والنهي ، إنما 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 لا يمكن أن تكون معروضات للاحكام الشرعية . بل المفاهيم إنما تكون معروضات لها باعتبار انطباق طبائعها على الخارجيات . فان معروض

تلك المفاهيم هو الكلّي الطبيعي لا بما هي مفاهيم ، فالعناوين التي تعلّقت بها الاحكام إنما تعلّقت بها باعتبار كونها عناوين لطبايع معانيها ومفاهيمها المرادفة منها ، لأنها بهذا الاعتبار تنطبق على الخارجيات بالمثل الشايع الصناعي ، ففي الحقيقة يكون معروض الاحكام هي الطبائع التي تكون عين أفرادها الخارجية ويكون وجود الأفراد وجوداً لها ، كما انه بهذا الاعتبار يطلق عليها الكلّي ، وتلاحظ النسب الأربعة بين عناوينها ، ولذا قال التفتازاني ان الكلّيين لو تصادقا كلياً ، فاما أن يكونا متساويين الخ ، وذلك لأن النسب الأربعة المذكورة تكون باعتبار الانطباق والتصادق بالنسبة إلى الخارجيات ، وإلا كانت النسبة بين الكلّيين دائماً هي التباين ، لأن المفاهيم بما هي مفاهيم دائماً يكون بينهما التباين ولا يصدق أحدهما على الآخر ، فتكون النسب الأربعة ملحوظة بين العنوانين الكلّيين باعتبار الصدق والانطباق على الخارجيات (الأمر الثالث) انه بعد ما عرفت أن عناوين متعلقات الاوامر والنواهي إنما تعلّقت بها الاحكام باعتبار طبيعتها ومعنوياتها ومفاهيمها الصادقة على الخارجيات لا بما هي مفاهيم ، فلا يخلو الأمر إما أن يكون بين العنوانين الكلّيين تعاند وتناف في الوجود ، بحيث لا يمكن أن يصدقا على وجود واحد ولا يعقل أن يوجد بايجاد واحد فتكون النسبة بينهما هي التباين الكلّي ، إما أن لا يكون بينهما تعاند وتناف في الوجود والصدق والانطباق وهذا القسم ينقسم إلى أقسام لأنه اما أن يصدق كل من العنوانين الكلّيين على ما يصدق عليه عنوان الكلّي 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 العننوان الآخر في المجمع وغيره ، وهذا اما أن يكون أحدهما فصلاً قائماً بالكلية الآخر أو عرضاً خاصاً غير مفارق عن الآخر فتكون النسبة بين مثل هذين العنوانين الكليين عموماً وخصوصاً مطلقاً كالحیوان والناطق والحیوان والضاحك أو المتعجب واما لا يكون كذلك بل يفارق كل منهما الآخر فتكون هذه النسبة هي العموم من وجه السمة بالتباين الجزئي فظهر ان نسبة التباين الجزئي إنما تكون بين العنوانين الكليين اللذين لم يكن بينهما تعاند وتناف في الصدق والانطباق وفي الوجود والايجاد خارجاً وأن صدق كل منهما على مصداقه الخارجي يكون بجهة مغايرة للجهة التي هي ملاك الصدق وانطباق العننوان الآخر وظهر انها 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 للذم كما لا يخفى ، ومن هنا ظهر ان نسبة العموم من وجه منحصرة بكونها بين العنوانين العرضيين أو العرضيين كالابيض والاسود أو البرودة واليباض أو بين العرض والجوهر

والانسان واما بين الجوهرين فلا يعقل لأنها منحصران بالنوعين كالانسان والبقرة أو بالجنس والفصل كالحيوان والناطق ففي الاول لا يمكن الاجتماع لأنها متعاندان في الوجود كما ان في الثاني لا يمكن الاقتراق من طرف الفصل لأن الفصل لا ينفك عن الجنس ففرض مادتي الاقتراق للعنوانين من الطرفين لا يمكن في الثاني كما انه لا يمكن مادة الاجتماع في الاول للتباين الكلي بين النوعين كما لا يخفى ، ثم لا يخفى انه لا فرق فيما ذكرنا من انحصار النسبة بين العنوانين الكليين بالنسب الرابع بالحصص العقلي بين أن يكون العنوانان متأصلين في الخارج بأن يكون لما ينطبق عليه ما يجزاء في الخارج بحيث يحمل عليه بالحل الشايع الصناعي الذي ملاه 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 خارجاً لأن المراد بالخارج هو خارج الدهر ولا اشكال في ان الموجودات الاعتبارية التي يكون وجودها باعتبارها واعتبارها عبارة عن إيجادها فتكوينها اعتبارها واعتبارها تكوينها لأن لها حظاً من الوجود كالموجودات الخارجية وان كان أضعف من الوجود الخارجي وذلك أمرٌ نشاهده بالوجدان ضرورة ان ما يعتبره 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 متزعين من منشأ انتزاع صحيح عقلائي سواء كان منشأ انتزاعه هو عالم العين أو عالم الاعتبار فان العنوانين الانتزاعية كالعنوانين المتأصلة لو كان لها منشأ 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 لا يخفى ، هذا وقد عرفت مما ذكرنا انه لا بد في العناوين اللذين كان بينهما عموم وخصوص من وجه من كون جهتي الصدق والانطباق للعناوين المتغيرين في كل من مادتي الاقتراق والاجتماع موجودة بنحو وجودها في المادة الاخرى ولولا ذلك يخرج عن كون النسبة هي العموم من وجه لأن قوام هذه النسبة بأمرين : « الاول » عدم التعاند في الوجود من حيث الصدق والانطباق و « الثاني » كون ملاك الصدق والانطباق لكل من العناوين جهة مباينة ممية 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 الاقتراق ومادة الاجتماع كما انه يلزم ان يكون ملاك الصدق والانطباق في مادة الاجتماع بعينه هو الملاك فيهما في مادة الاقتراق فلا بد ان يكون صدقهما في مادة الاجتماع من وجود كلتا الجهتين المتغيرتين هوية وحقيقة في جميع العناوين المتأصلة العينية والاعتبارية وفي العناوين الانتزاعية غاية الامر ان تلك الجهة قائمة بالموجود الخارجي العيني او الاعتباري في العناوين المتأصلة ، وقائمة بمنشأ انتزاعها في العناوين الانتزاعية سواء كان منشأ الانتزاع موجوداً في عالم العين أو في عالم الاعتبار كما لا يخفى (الامر الرابع) انه بعدما عرفت من ان العناوين اللذين بينهما عموم من وجه لهما مادة اجتماع ومادتا اقتراق فلا يخفى ان اجتماعهما تارة يكون من جهة عروضهما على موجود واحد وجوداً وممية سواء كان العنوانان عرضيين أو عرضيين او يكون احدهما عرضاً أو عرضياً والآخر جوهر من جهة عروض عنوان عرضي أو عرض على عنوان جوهرى كالبياض العارض على الانسان وحينئذ يكون علة الاجتماع هو

وحدة المعروض ووحدة الموجود ولازمه كون سبب الاقتراق هو تعدد المعروض وجوداً ومهية فيكون سبب الاقتراق والاجتماع تعدد ذات المعروض والمعنون ووحدة فلا بد ان يفرض للوحدات الثلاثة موجودات ثلاثة وذوات ثلاثة فمثل العلم والنسق او العالم والفاسق فان سبب اجتماعهما وانطباقهما على وجود واحد هو وحدة معروضها وجوداً ومهية في مادة الاجتماع كما ان سبب اقتراقهما 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 ووحدة وكما في الابيض والانسان فان سبب الاجتماع هو قيام البياض بالانسان كما ان سبب الاقتراق هو قيام البياض بنوع آخر كالحجر والمدر ومادة الاقتراق من طرف الانسان هو الانسان الاسود كلابخني وتارة يكون من جهة اجتماع نفس العنوانين في رتبة الوجود والايجاد لامن جهة وحدة المعروض ووحدة الذات القائميتين بها في مادة الاجتماع وجهة الاقتراق هو اقتراق نفس العنوانين مع قطع النظر عن تعدد المعروض لو كان يلزمه ذلك وبالجملة وان كان العنوانان لا ينفكان عن وجود المعروض وعن وحدته وتعددته في مادة الاجتماع ومادى الاقتراق ولكن السبب للاجتماع والصدق والانطباق هو نفس ضم ما ينطبق عليه احد العنوانين بما ينطبق عليه الآخر في الوجود والايجاد والسبب للاقتراق هو فرق كل منهما عن الآخر مع قطع النظر عن تعدد المعروض ووحدة وهذا القسم من الكليين الذين كان بينهما عموم من وجه لا يفرض إلا فيما كانا عرضيين من مقولة الفعل النحوي للمعقولي الذي هو مقابل الوجود الشأني فان الفعل في اصطلاح اهل المعقول هو مقابل القوة بخلاف فعل النحوي فانه عبارة عما يصدر عن الفاعل وظاهر انه يمكن صدور ما كان مصداقاً للعنوانين من الفاعل بارادة واحدة وايجاد واحد سواء كان

كلاهما من مقوله الفعل الاصطلاحي أو كان أحدهما من مقوله الفعل الاصطلاحي والآخر من مقوله الابن أو الاضافة بالمعنى الأعم كالصلوة والغصب وعلى كل تقدير لا بد وان يكون أحد العنوانين من مقوله الفعل النحوي في القسم الثاني من العموم من وجه كانت ضميمته الاخرى من مقوله الفعل أو من مقولة اخرى متممة للمقولة الاولى وبعبارة اخرى لا بد أن يكون احد العنوانين فعلاً صادراً عن الفاعل من أي مقولة كان هذا الفعل النحوي واندرج في أي مقولة من مقولة الاعراض كما ان العنوان الآخر المجامع له في الوجود لا بد وان يكون أيضاً قائماً بذلك الفعل ومتمماً للمقولة سواء كان من مقولة الابن أو متى أم لم يكن واما في غير الفعل النحوي حيث لا يمكن اجتماعها ابجاءً 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 في ان اجتماعها واقتراقها يكون بسبب وحدة المعروض وتعددته في المواد الثلاثة من مادة الاجتماع ومادى الاقتراق كالعلم والفسق والبياض والسواد ونحوها فيختص القسم الثاني بما اذا كانت احد العنوانين فعلاً نحوياً عنواناً للفعل والآخر المتحد معه في الوجود ضميماً له من أي مقولة كانت (الأمر الخامس) انه بعدما عرفت انقسام العنوانين الذين بينهما العموم من وجه الى قسمين وان في احدهما يكون منشأ الاقتراق والاجتماع تعدد المعروض ووحده وفي الآخر ضم احد العنوانين الى وجود الآخر المتحد معه ابجاءً ووجوداً في مادة الاجتماع وفرق كل منهما عن الآخر في مادة الاقتراق فاعلم انه لا اشكال في ان منشأ الصدق وانطباق العنوانين هو وجود كل من الجهتين المنزعتين عن وجود العنوانين في عالم العين أو الاعتبار او عن وجود منشأ انتزاعها فيما كانا منزعين فنشأ الصدق والانطباق هو وجود العنوانين أو منشأ انتزاعها فينشأ 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 في معروضه وفيما يقوم به بمعنى انه يلاحظ نفس الذات بما هو معروض لهذا الوجود فلو لوحظ نفس المنشأ بما هو موجود فهو المعنى المبدئي ومعنى لحاظه كذلك لحاظه بشرط لا كما انه لو لوحظ الوجود من حيث كونه قائماً بمعرضه على وجهه يلاحظ المعروض معروضاً له، معنى لحاظه كذلك لحاظه لا بشرط عن معروضه المتحد معه في الوجود وهذا هو معنى المشتق والى هذا يرجع قول اهل العقول في 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 في نفسه وبما هو موجود وبهذا المعنى لا اشكال في ان وجود كل عرضي يكون مبانياً لوجود معروضه كما ان لحاظه لا بشرط معناه عدم لحاظه بنفسه ولنفسه في حال قيامه بمعرضه فالابشراطية التي تفرض للمعرض القائم بمعرضه هو اللا بشرط عن المعروض في حال قيامه به أو ظاهر ان لحاظه لا بشرط عنه راجع اما الى لحاظه قائماً فيه او لحاظ المعروض واجداً له ومرجعه الى لحاظه متصفاً به وهو المعنى المشتق مثلاً العلم الموجود في ذات لو لوحظ بنفسه فهو امر موجود فيه كالحاظ الفسق كذلك وفي هذا اللحاظ كان كل من العلم والفسق امرين موجودين وهما في هذا اللحاظ مصدرين ومبديين للاشتقاق وعنوانين لنفس وجودها لا لأمر آخر ولو لوحظا بما هما قائمان في معروضهما بأن لوحظ المعروض متصفاً بهما فهو العالم والفاسق ويكونان عنوانين لنفس الذات وقد مر تفصيله في مسألة 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 وأما القسم الثاني فلا اشكال في انه لم يكن في
 البين ذات ومعرض حتى يلاحظ العنوانان بالنسبة اليه بشرط لا او لا بشرط
 بل ليس في البين إلا نفس وجودها الذي انضم أحدها بالآخر فلا يمكن في
 هذا القسم لحاظهما لا بشرط بل دائماً يكون كل منهما ملحوظا بذاتهما كالميولي
 والصورة فحال القسم الثاني يكون كحال الميولي 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 لا يخفى فتأمل تفهيم (الأمر السادس) بعدما تحقق ان
 منشأ الصدق والانطباق في العنوانين المنطبتين على مصداق واحد هو وجود
 جهتهما المتباينة بالذات ، وانه لو لوحظا بشرط لا لم يكن الملحوظ إلا نفسها ،
 وتحقق ان الاجتماع في القسم الثاني دائماً يكون وجود العنوانين ملحوظا
 بنفسهما 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 ولا تركيب
 بين المذشأين والمبدئين إلا مجرد كونهما قائمين بمعرض واحد وإلا فوجود كل
 منهما ممتازاً في الخارج عن الآخر كاستدبار الجدي واستقبال القبلة اللذين
 يوجدان بإيجاد واحد في العراق فان من استقبال القبلة يوجد كل منهما بنفس
 تحقق الاستقبال ولكل منهما وجود ممتاز لا يربط له بالآخر أصلاً فليس في هذا
 القسم تركيب بين المبدئين والمذشأين للصدق ولأنطباق كل من العنوانين أصلاً
 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 المذشأين والمبدئين بنفسهما لم يكن وجود كل منهما ممتازاً عن

الآخر بحيث لا يمكن أن يشار إليه بالإشارة الحسية بل يكون وجود كل منهما حساً مختلطاً بالوجود الآخر حساً ، ولم يكن بينهما ميز خارجي أصلاً ، وإنما الميز بالميز العقلي ، وبعبارة أخرى لم يدرك بالادراك الحسي الخارجي تعدد وجود المذشائين ، وإنما يدرك بالادراك العقلي النظري ، وهذا القسم يسمى بالتركيب ، والتركيب على قسمين (القسم الأول) التركيب الانضمامي ، وهو عبارة عن كون الجزئين المركبين ملحوظين بنفسيهما منضماً أحدهما إلى الآخر بحيث يكون كل من الجزئين ملحوظاً وجوده في ضمن المركب منهما ، على نحو تحصل من تركيبها صورة أخرى كالهيوولي والصورة بالنسبة إلى 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 انضمامي فيه ينقسم إلى ضربين ، الأول تركيب المبدئين معاً ، كما في القسم الثاني من العموم من وجه واعتني به تركيب العنوانين في رتبة الوجود والايجاد ، اذا لم يكن في البين ذات يعرض عليها المبدئان ، كما اذا كان أحد العنوانين فعلاً اصطلاحياً ، والآخر من أي مقولة كانت يكون ضميمته له فان التركيب بينهما انضمامي محض لعدم إمكان فرض الوحدة والعيذية بينهما ، مع كون كل منهما ملحوظاً بشرط لا ، فدائماً يكون التركيب بينهما في هذا القسم انضمامياً ، وهذا القسم أشبه بالتركيب الانضمامي المصطلح من تركيب الهيوولي التي هي جزء موجود بالقوة والصورة التي هي جزء للجسم الموجود بالفعل ، ففي هذا القسم وان كان الأمران الموجوان فعليين كالعصب والصلوة ، وكان تركيبهما باعتبار اتحادهما في الوجود والايجاد بارادة واحدة ، ولكن لم يتولد منهما أمر ثالث ، كالجسم المتولد من ضم الهيوولي إلى الصورة ، بل تركيبهما لم يكن إلا بلحاظ كون كل منهما ضميمته للآخر ، (الضرب الثاني) هو لحاظ نفس مبدئ الاشتقاق القائم بالذات ، قيام العرض

بمحله بشرط لا عن الذات ، فان في هذا اللحاظ يكون التركيب بينه وبين الذات تركيباً انضمامياً ، كما ان لحاظ ذلك المبدء القائم بالذات مع مبدء آخر قائم بهذه الذات كالفسق والعلم القائم بالذات الواحدة يكون التركيب بينهما انضمامياً بمعنى كون كل منهما ضميمه للآخر باعتبار وحدة معروضها كما كان كل منهما ضميمه للذات ، فالتركيب الملحوظ في هذا القسم بين الذات والمبدء وبين المبدئين باعتبار وحدة المعروض انضمامي بالمعنى الذي ذكرناه ، وهذا بخلاف القسم الأول من التركيب الانضمامي ، فان التركيب والاجتماع يكون بين نفس المبدئين باعتبار اتحادهما في الوجود والابجاد ، لا باعتبار قيامهما بمعروض واحد ، كما في 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 بمحضه ذلك الأمر المتولد من تركيبها ، أمراً واحداً ووجوداً واحداً حقيقة في عالم العين والاعتبار ، وهذا القسم من التركيب منحصر في الجوهريات بالهولي والصورة المتولد من تركيبها ومزجها واختلاطها الجسم الذي يكون ما بمحضه في عالم العين وجود واحد حقيقي ، ولا يمكن فرض هذا فيها إلا بفرض الهولي أمراً ، لا متحصل في نفسه ، وكان تحصلها بالصورة الحائلة فيها المنضمة اليها ، وظاهر ان الأمر اللا متحصل اذا انضم الى محصله ، بتلك وجوده في وجوده ويضمحل فيه نظير اجتماع المقتضي مع الاقتضاء فيتحدان اتحاداً عينياً ، وفيما نحن يكون عبارة عن لحاظ المبدء لا بشرط بالنسبة الى الذات ، فان من لحاظه كذلك يتولد عنوان المشتق ، فتكون العناوين المشتقة التي هي عناوين لنفس الذات باعتبار قيام مبادئها بها أي قيام كان ، ولا يمكن حيث كان المبدء في هذا اللحاظ ملحوظاً لا بشرط عن الذات بالمعنى الذي عرفت ، يكون تركيبه مع

الذات تركيباً اتحادياً لغنائمه 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 بكون 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 مبادئها 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 مبادئها وسائط في الثبوت وتكون الجهة 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 بلازمه كون الجهة تقييدية، والجهة التقييدية

معددة ومكثرة لديها ولما تقوم بها ، كالفصول اللاحقة للاجناس فانها
 منوعة ومكثرة لها تكثراً حقيقياً وتعدداً واقعياً ، وهذه الجهة التقييدية لو لحقت
 الفرد الواحد او الوجود الواحد تكون مقيدة ومعددة ومكثرة له وموجبة
 لدخول الوجود الواحد في النوعين او الصنفين ، عكس لحوقها بالاجناس فان
 لحوقها بجنس واحد يعدده ويجعله نوعاً واحداً ، كالنطق والنيق اللاحقين
 للحيوان فان من لحوقها به يتنوع الحيوان الى نوعين متباينين ، عكس لحوقها
 بالوجود الواحد فانه بدرجه تحت نوع واحد او لحقته ماهية واحدة ونوعين
 لو لحقته ماهيتين ، فالمبادي هي التي تعرض على الذوات وتقوم بها فلوا وحظت
 بشرط لا عما يتحد معها تكون جهتها تقييدية ، كما يكون التركيب بينها وبين
 الذات انضمامياً ، فلحاظ المبادي بشرط لا كما يلزم التركيب الانضمامي فكذا
 يلزم كون الجهة تقييدية ، فالجهة التقييدية والتركيب الانضمامي ولحاظ المبادي
 بشرط لا متلازمات لا ينفك كل منها عن الآخر ، كما أن كون الجهة
 تعليلية والتركيب الاتحادي ولحاظ الماهية لا بشرط متلازمات ايضاً ، 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 والجهة تقييدية ، فالقسم الثاني من العموم
 من وجه تكون الجهة فيهما تقييدية كالفعل الواحد الذي ينطبق عليه الصلوة
 والغصب ، فان جهتي الغصبية والصلوتية تكونان معددة مكثرة له وموجبة لدخوله
 في نوعين من الافعال واندر اجه تحت مقولتين من المقولات مقولة الفعل ومقولة
 الابن كما لا يخفى ، (الامر السابع) انه بعد ما تبين لك ان التركيب بين
 المبدئين لو كانا من مقولتين هو التركيب الانضمامي وان الجهة فيهما لا محالة

تكون تقييدية ، فلا يخفى ان المبحوث عنه في مقامنا هذا هو ما اذا تعلق كل من الامر والنهي بعنوان مبدئي مصدرى كان بينهما عموم وخصوص من وجه واجتمعا في الوجود والايجاد مع كون كل منهما تحت اختيار المكلف واراذه 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 واقتراقا وجوديا باعتبار نفسها لا باعتبار اتحاد المعروض وتبدله في مادتي الاقتراق ، كما اذا كان من الاثنى او متى ونحوها من الاضافات التي كانت مقولة بالقياس الى مقولة أخرى ، لاما اذا كان من مقولة الكيف او الكم فاذا فرضنا انه لم يكن بين نفس متعلق الحكمين عموم من وجه بل كان باستتار متعلق متعلق الحكمين كان فيه العموم من وجه من الجانبين أم لم يكن بين اعتبار الامر بالمسببين 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 الاقتراق من الجانبين تكونان بتبدل الذاتين ، كما ان مادة الاجتماع تكون بقيامها بذات واحدة ، وبرهان خروجه عن محل النزاع واضح بعد الاحاطة بما ذكرناه ، ضرورة ان العموم من وجه يكون بين العنوانين المشتقين الذين كان مصداقهما أمراً واحداً مبهمة ووجوداً ، وكان التركيب بين المبدء في كل منهما والذات تركيباً اتجاذاً والجهة فيهما تعليلية ، فالحكم الوارد على الاكرام المتعلق بالعنوانين متعلق بنفس الذات الواحدة المجمع لها ، 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 الحكيم ولو من جانب واحد ، وان فرض العموم من وجه بين نفس المتعلقين ايضا كما في قوله: اشرب الماء ولا تفصب ، فانه وان كان بين نفس الشرب والغصب عموم من وجه ، ولكن حيث ان الشرب تعلق بالماء ويمكن ان يكون الماء غصيباً 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 بتبديل الذات ، وهذا بخلاف الغصب فان مادة الاقتران من جانبه ليست بقيامه بماه آخر بل تتحقق بفعل آخر غير الشرب لابان يشرب ماء آخر ، كما في المثال الاول وهو اكرم 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 هـ — ذا المثال اتحادياً وتركيبياً اتحادياً وهكذا الكلام في قوله : انفق ولا تفصب ، حيث انه أخذ المال في الانفاق لكونه من الافعال المتعدية ، والفرق بين المثالين ان في قولك اشرب الماء ولا تفصب يكون العموم من وجه باعتبار متعلق المتعلق من طرف واحد وهو اشرب الماء بخلاف انفق ولا تفصب فانه يكون من الطرفين لو قلنا بان المال مأخوذ في حقيقة الانفاق ، وعلى كل تقدير حيث يكون التركيب اتحادياً فلا يكون اجتماع

كما لا تكون الجهة تقييدية ، (وتوهم) ان صل ولا تفصب ايضا يكون بينهما عموم من وجه باعتبار متعلق الفصب لا باعتبار نفسه، ضرورة انه أخذ حقيقة الفصب للمال فيكون التركيب اتحاديا لان المكان مفعول وباعتباره يتحقق الاجتماع فيكون التركيب اتحاديا ، (مدفوع) بان الفصب عبارة عن الاستيلاء على مال الغير وباعتباره يكون بين الفصب والصلوة عموم من وجه لا باعتبار المكان فانه لم يؤخذ في حقيقة الفصب لتحقق الفصب بامر آخر كما انه لم يؤخذ المكان في حقيقة الصلوة فيكون العموم من وجهه بينهما باعتبار نفسها كما لا يخفى وحاصل الضابط في صيرورة التركيب في مثل هذه الموارد اتحاديا صيرورة احدها قسما من أقسام العنوان الآخر ووجوداً من وجودانه او صنفاً من اصنافه او نوعاً من أنواعه كما ان الضابط في كون التركيب انضمامياً 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 وجه وكان كلاهما مبدئين لأن كونهما مصدرين ومبدئين لا ينفك عن لحاظ بشرط اللاتية 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 مأثوراً به واكرام عمرو الفاسق منهيّاً عنه وورداً معاً على شخص آخر فقام تعظيماً لا اكرام زيد فانه بقيامه يتحقق تعظيم كليهما ويكون قيامه سبباً لتحقق الاكرامين أحدهما مأثوراً به والآخر منهيّاً 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 نهى عن اسبابها لانها مقدورة بها وتكون الاسباب

في الحقيقة وسائط في الثبوت بالنسبة الى مسيبتها وعلّة لوجودها ، فجهة القيام بالنسبة الى الاكرام جهة تعليلية ، كما ان جهة العلم القائم بالذات جهة تعليلية لوجود عنوان العالم وثبوته ولتحققه ، فلاك التركيب الاتحادي في القيام ومسيبه موجود ، كما ان التركيب بين المسببين اتحادي ايضا فيازم اجتماع الامر والنهي في الواحد الشخصي وهو القيام ، كاجتماعها في زيد العالم الفاسق في المثال المذكور ومجرد كون النسبة بين المسببين التوليديين عموم من وجه غير كاف ، ويكون التركيب في هذا المورد توكيافاً اتحادياً ، واجتماعها كذلك كاجتماع العالم والفاسق في واحد ، وذلك لان الة والسبب لهما أمر واحد شخصي ، ولا يخفى 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 ومسيبه هي التساوي ومحل ، النزاع في مسألتنا 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 سببه باعتبار قصد الفاعل وباعتبار الداعي على ايقاعه كتأديب المسبب عن ضرب اليتيم باعتبار قصده ، او كصيرورة القيام تعظيماً لشخص ، او الجلوس توهيناً له ، فان هذا ايضا خارج عن محل النزاع ، وسبب خروجه ان القصد والداعي ليسا ضميمة للفعل ولا شخصاً له خارجاً ، وتبين انه لا بد ان يكون العنوانان اللذان بينهما عموم من وجه الذي يتعلق الامر باحدهما والنهي بالآخر كان تركيبها واجتماعها خارجياً على وجه يكون وجود احدهما ضميمة للآخر ومشخصاً له في الخارج ، وواضح ان الدواعي والاغراض لا تغير الفعل الخارجي عما هو عليه ماهية وجوداً ولا من مشخصاته الخارجية ، فلا بد ان يكون كل من العنوانين ضميمة خارجية للآخر كان كلاهما من المقولات

من المقولات أم لم يكن بل كان متمماً للمقولة ، كما إذا فرضنا ان اضافة الفعل الى زمان او مكان صارت موجبة لحصول مسبب خارجي؛ فحينئذ لو كان الامر متعلقاً بالسبب والنهي متعلقاً بالمسبب يكون داخل 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 وجهه فلا محالة تكون بين تلك الضميمة وبين الفعل ايضاً عموم من وجه ، كما في الصلوة والغضب عيناً لو تولد منهما مسبب آخر ، وهكذا الكلام في المنزوع والمنزوع منه فانه يدخل في محل النزاع اذا كان المنزوع منزوعاً عن ضميمة الفعل التي كانت النسبة بين تلك الضميمة وبين ذلك الفعل عموماً من وجه ، وأما اذا كان منزوعاً عن مقام ذاته او عن أمر آخر ولم تكن له ضميمة خارجية فهو خارج عن محل النزاع كما لا يخفى فندبر جيداً ، ويكون انطباق العنوانين التوليديين على القيام كأنطباق العناوين المشتقة على معنوياتها ، ثم لا يخفى خروج فصول البسائط عن محل النزاع ، كالندم 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 يحذاء في عالم الخارج كالمقولات والاضافات وكذا يخرج عن محل النزاع ما اذا كان نفس السبب مأثوراً به والمسبب هو المنهى عنه بالبرهان المذكور من كون المعنوي بذلك المسبب هو الأمر الواحد الذي كان محكوماً بحكم ضده والجهة تعليلية والتركيب اتحادياً ،

ومن هنا ظهر خروج العنوانين المنزعين عن منشأ واحد فيما اذا كان بينهما عموم من وجه وكان أحدهما متعلقاً للأمر والآخر متعلقاً للنهي ، فان الحكم الوارد على المنزوع وارد على منشأ انزاعه ومنشأه هو العلة للشبوت والأمران المنزوعان هما بمنزلة العناوين المشتقة من جهة انزاعها عن ذات واحد وانطباقها

عليها ويكون التركيب بين المنتزعين اتحاديا ، كتركيب العالم والفاسق ، وهكذا في جميع العناوين الثانوية المنتزعة او المسببة عن محالها لو انزع 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 مبدئين مصدرين كانا تحت اختيار المكلف وإرادته و كان العموم من وجه بين أنفسهما ، لا باعتبار متعلقهما او معروضهما و كان ما في الجمع ، وجودان بانجاد واحد في رتبة واحدة من دون ان يكون بينهما ترتيب 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 العناوين 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 كأننا 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 مزلة لا يمكن التخلص عنه إلا بالقول على امتناع اجتماع الأمر والنهي ، (وهو) ان أصول الأفعال هي الأكوان الأربعة ، وهي الحركة والسكون والاجتماع و الافتراق ، 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 وغصبا 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 يمتاز عن غيرها هو عين ما به تشترك مع غيرها ، ولذا تنحل الصلوة في الدار المغصوبة الى مقولتين حقيقة ، أحدهما من مقولة الفعل والثانية من مقولة الابن ، 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 جوهرأ 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 لانزاعها ، ولو كانت بسيطة فلا يعقل ان تكون محدودة بحدين متباينين على وجه يكون ما به الاشتراك فيهما عين ما به يمتاز 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 بمعرض واحد ، فان كان العرضان من الاوصاف او الكيفيات النفسانية يكون تركيبها مع الذات تركيباً اتحادياً وان كان كلاهما من مقولة الفعل او أحدهما منه والآخر من مقولة الابن او متى فيصير الفعل الآخر او المقولة الاخرى ضميمه لذلك الفعل ومتما للمقولة الاخرى ، وأما كونه قائماً به قيام العرض بمحلله فهو غير معقول ، لأنه لا بد ان يكون المعرض أمراً جوهرياً قائماً بذاته ، فظهر مما ذكرنا انه لا يعقل ان يكون عنوان الفاعلين كالصلوة والغصب قائماً بحركة واحدة نحو قيام الفصل بالجنس ، وإلا يلزم كون الجنس الواحد متفصلاً بفصلين ، ولا نحو قيام العرض بمعرضه كقيام السواد وغيره من الالوان بالجسم لعدم معقولية قيام عرض بعرض ، فالتركيب الاتحادي وكون الجهة تعليلية منحصر بالجنس والفصل والعرض ومحلله ، فلا تكون الحركة معنونة بها نحو معنونة الذات بعناوين أوصافها ، ولا معنونة الجنس بفصله المتنوع له ، (وظهر) ايضاً ان المتصور من تركيبها هو التركيب الانضمامي ، بمعنى ان يكون أحدهما ضميمه للآخر ، وهذا منحصر بالفاعل القائم بالفاعل وكان كل منهما ضميمه للآخر ، وحيث لا يعقل ضم الكل الى الكل وان فردية الفرد بنفس وجوده والضمائم والمشخصات من لوازم الوجود فتكون فردية كل من العناوين بنفس وجوده او وجود ضمناً انتزاعه ويكون الآخر من مشخصات وجوده وضمائم وجوده ، فعلى هذا يكون كل منهما من ضميمه وجود الآخر ، كالمشخصات وضمائم وجود كل كلي في العالم ، غاية الامر ان الكل المتشخص لو كان أمراً جوهرياً تكون مشخصات وجوده قائمة به قيام العرض بمحلله والتركيب بينهما اتحادي ، ولو كان عرضاً فالمتشخص لوجوده هو ضميمه الآخر ، وقد مر مراراً ان هذا منحصر بالافعال الصادرة عن فاعلها التي لا تنفك عن مقولة الابن ومتى كما لا يخفى فتدبر جيداً .

« الأمر الثامن »

انه قد بينا في محله ان متعلق الاحكام هي الطبايع المعراة عن كل ضمنية
وتشخص، وقلنا انه لا يعقل ان يكون الفرد متعلقا للاحكام لاجوده الخارجي
للزوم الامر بالموجود، ولا بالعناوين المشخصات عنوانا كلياً لانه لا يلزم من
ضم الكلي الى الكلي تشخص ولا جزئياً لكونه ما لا يقناهي، بل الذي يصح
ان يقع محلاً للبحث وان ينسب الى الاعلام هو ان الاحكام المتعلقة بالطبايع هل
يلزم من تعلقها بها اصاله تعلقها اشخصاتها بالسراية وبالتبعية لكونها بذاتها
مستدعية لوجود متعلقاتها الملازم للتشخص، حتى قيل بان الشيء ما لم يتشخص
لم يوجد وما لم يوجد لم يتشخص، وحينئذ يصح ان ينازع في ان المشخصات الملازمة
لوجود الطبيعة هل يتعلق بها الطلب المتعلق بالطبيعة من جهة السراية والتبعية
أم لا وعلى هذا فتبني مسألتنا هذه على تلك المسئلة من جهة انه لو قلنا بالسراية
او التبعية فيلزم كون كل من الغصب والصلوة أموراً به ومنهياً عنه لان
المفروض ان كلا منهما ضمنية للآخر ومشخص له فبناء على القول بالسراية يلزم
كون الامر المتعلق بالصلوة متعلقا الى ضميمته وهو الغصب وكذلك يلزم كون
الصلوة التي هي ضمنية للغصب ومن شخصاته منهياً عنها، فيلزم اجتماع الامر
والنهي في كل واحد من الغصب والصلوة ويكون كل من الجهتين جهة تعليلية
لسراية الحكم المتعلق به الى ضمائم وجوده وأما بخلاف ما اذا قلنا بعدم السراية
وخروج ضمائم الطبايع المأمور بها والنهي عنها عن حيز الامر والنهي للمتعلقين
بهما، وتكون الضمائم محكومة بحكمها الاصلي من الاباحة والحرمة والوجوب
والكراهة، وبناء على هذا فيمكن القول بالاجتماع بعد تامة سائر المقدمات لان
الجهتين تقيديتان والتركيب انضمامي، وتكون كل من الضمائم محكومة بحكمها

الاصلي والطبيعة محكمة بحكمها ، فيلزم اجتماع الحكيمين المتعلقين بالامر من المتحددين في الوجود والايجاد بإرادة 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 في 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 في كلا موردَي الاجتماع والافتراق ، غاية الامر انه يوجدانه في مورد الاجتماع بايجاد واحد وإرادة واحدة ، وتقدم انه لا بد ان يكون التركيب بينهما حينئذ تركيباً انضمامياً لا اتحادياً (فاعلم) ان التركيب الانضمامي في مثل هذين العنوانين إنما يتصبر فيما اذا كان أحد العنوانين من مقولة الفعل النحوي والآخر من مقولة الابن 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 الابن ومتى مع الفعل والوضع كالسجود والركوع في الدار المفصولة والقيام فيها بناء على كون السجود والركوع هيئة ، مما لا اشكال فيه كما يمكن ان يتصور بين الفعل وبين الخصوصيات والضمائم التي 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 .

معها كمفاد الظروف التي تقع لغواً كما تقع مستقراً أم لا كما الظروف المستقرة التي لم تتعلق بالفعل أصلاً ، ونعني بمتتم المقولة مفاد الظرف الذي يكون لغواً دائماً ولم يحمل على الذات أصلاً كما النسبة الابتدائية والانهائية الموجدتين بافظة من وإلى ، ولذا تكونان ظرف لغو دائماً ولم يتعلقا إلا بالفعل ، والمقولة لا بد أن تكون محمولة على الذات ، فتحصل أن التركيب الانضمامي في متعلق الأمر والنهي يتحقق في موارد (الأول) أن يكون أحدهما من مقولة الفعل والآخر من مقولة الإين أو متى ، أو يكون أحدهما من مقولة الوضع أو الجده اللذان تحت اختيار المكلف ، والآخر من مقولة الإين ومتى كما عرفت (الثاني) أن يكون أحدهما فعلاً والآخر متمماً للمقولة كما في استعمال آنية الذهب والفضة فإن الخصوصية التي تكون بين فعل المكلف وبين الآنية المتخصصة بها الفعل بضمها إليه تكون متممة للمقولة ، ولا يمكن أن تكون مقولة تحمل على الذات بل دائماً تكون من متعلقات استعمال الآنية فانه عبارة عن إعمالها بما يناسبها من الأفعال من الأكل والشرب ونحوها فالتركيب بين الفعل وبين تلك الإضافة والنسبة الرابطة بينه وبين الآنية انضمامي كما لا يخفى ، (الثالث) أن يكون أحد العناوين سبباً والآخر مسبباً توليدياً كان بينهما عموم من وجه ، أو كان لفعل واحد مسبباً توليدياً ولكن كان بينهما عموم من وجه وحيث لا يمكن تصور العموم من وجه بين السبب والمسبب التوليدي إلا بضم ضميعة إلى الفعل على وجه يكون ذلك الفعل بسبب ضميئته الخارجية كانت تلك الضميعة مقولة أو كانت متمماً للمقولة سبباً لذلك المسبب التوليدي أو للمسببين التوليديين ، ففي مثل هذين الموردين يكون التركيب انضمامياً ، حيث أن تركيب الفعل مع تلك الضميعة الموجبة لذلك المسبب التوليدي تركيب انضمامي ، أو كان له ضميئتان كان التركيب بينهما وبينه انضمامياً وبسببها يتولد ذلك المسبب التوليدي 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 ولازماً لماهيته او كان تولد ذلك المسبب التوليدي مسبباً عنه بواسطة ضم الدواعي والاغراض القصدية اليه فان ضم القصد الى الفعل وان كان يؤثر في عنوان الفعل ويغيره عما هو عليه من العنوان الاول الى العنوان الثانوي ولكن حيث لم ينضم في الخارج شي* وعنوان الى الفعل على وجه يكون الفعل مركباً مع تلك الضميمة خارجاً فلا اجتماع خارجاً ولا تركيب فيخرج عن محل النزاع في مسئلتنا هذه ، فظهر ان هذا القسم راجع الى القسمين الاولين وليس قسماً ثالثاً في مقابلتها كما لا يخفى فتدبر جيداً ؛

اذا عرفت هذه المقدمة (فاعلم) ان الحق هو كون تعدد الجهة رافعاً لمحدود الاجتماع وأنه ليس اجتماع فيما هو محل النزاع الذي حررناه وهو كون متعلق الأمر والنهي عنواناً مبدئياً كانت النسبة بينها العموم من وجه وكانا تحت اختيار المكلف لأن منشأ توهم اجتماع الحكيم المتضادين وعدم كون تعدد الجهة كافية أمران ، (الاول) كون العنوانين موجودين بإيجاد واحد وإرادة واحدة كما هو ظاهر لا يمكن إنكاره ، (الثاني) كون الحركة الواحدة التي هي من أصول الاكوان وكل فعل لا بد ان يكون عنواناً لتلك الحركة وتكون بالنسبة الى شخص واحد مأوراً بها باعتبار كونها معنونة بعنوان المأور به ومنهياً عنها باعتبار كونها معنونة بعنوان المنهى عنه فيأزم كون الحركة الواحدة في الحقيقة منهياً عنها ومأوراً بها محبوبة ومبغوضة ولكن بعد الاحاطة بما ذكرنا يتضح لك بطلان كلا الأمرين ، (فنقول) توضيحاً لما قدمناه ، أما بطلان الأمر الاول فلما عرفت من ان محل النزاع إنما يكون فيما اذا كان بين العنوانين اللذين تعلق باحدهما الأمر ، وبالآخر النهي عموماً من وجه ، وعرفت أقسامه ، وعرفت انه لا بد

ان تكون جهة كل من العنوانين موجودة في مورد الاجتماع على وجه تكون موجودة في مادتي الاقتراق بلا زيادة ولا نقيصة ، سواء كانا متأصلين في عالم العين والاعتبار او منتزعين عن منشأهما الموجود كذلك في عالم العين والاعتبار وعرفت أنه لا بد ان يكون متعلق الامر والنهي نفس المبتدئين والمصدرين للمحوظين بشرط لا ، وان العموم من وجه يكون باعتبار ضم كل منهما بالآخر كما كان اقتراقهما باعتبار اقتراق كل منهما عن الآخر لا باعتبار تبدل موضوعهما ومعروضهما ولا باعتبار متعلقاتهما كما عرفت ، وأقنا البرهان وأثبتناه بما لا مزيد عليه ان التركيب بين هذين العنوانين يكون انضمامياً ولا يمكن ان يكون التركيب بينهما اتحادياً ، وبيننا أنه لا يتحقق التركيب الانضمامي بين مثل هذين العنوانين إلا بان يكون أحدهما فعلاً والآخر مقولة او متما للمقولة ، فاتضح لك انهما لا محالة يكونان ماهيتين مختلفتين بوجودتين بإيجاد واحد وبارادة واحدة ولا يمكن ان يكونا ماهية واحدة ولا وجوداً واحداً حقيقة وإلا يلزم الخلف ، ويلزم إما ان لا يكون ما بجزاء كل من العنوانين في مرحلة الصدق والانطباق في مورد الاجتماع نفس ماهو ملاك الصدق والانطباق في مورد الاقتراق ، وأما ان يكون ما بجزاء أحدهما عين ما بجزاء الآخر لو كانا متأصلين او يكون كل منهما منتزعا عن منشأ انتزاع الآخر وهذا خلف ومحال ، فلا بد ان يكون كل منهما موجوداً في مورد الاجتماع على نحو كان موجوداً في مادتي الاقتراق ، فيلزم كونهما موجودين بالدقة والنظر العقلي وان كانا بوجود واحد عددي كما لا يخفى ، ثم بعد ما بينا لك ان متعلق الاحكام هو الطبابع وان الضامم والخصوصيات المنضمة اليها في رتبة الوجود خارجة عن متعلق كل من الامر والنهي ، فيكون متعلق الامر في مثل صل ولا تفصب نفس وجود الصلوة المعراة عن ضميمه الغصب كما ان متعلق النهي هو طبيعة الغصب المعراة عن ضميمه الصلوة ، وبالجملة حال مورد

الاجتماع بعينه هو حال مادتي الاقتراق فلا اجتماع بين الحكيم أصلا ، وأما بطلان الامر الثاني فلما أشرنا من ان الحركة لا يمكن ان تكون جنساً بالنسبة الى الافعال ، وعناوينها فصلاتها ، بل فلنا 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 لفعليّة كل نوع في الجوهريات والحركة مادة هيولائية لفعليّة 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 فعليّة تلك الحركة وبمثلة الصورة المتقومة بالمادة الهيولائية في الجوهريات ، فالمقولات المنطبقة على الافعال هي فعليّة تلك الحركة وبمثلة الصور النوعية لها ، لكن تفرق عن الصور النوعية في الجوهريات بأن ما بجذاه المادة الهيولائية المنزوع عنها الجنس في العقل يكون غير ما به الامتياز وغير ما بجذاه الصور النوعية التي ينزوع عنها عنوان الفصل في العقل ، بخلاف ما نحن فيه فانه لم يكن لنفس الحركة التي هي بمثلة المادة الهيولائية للمقولات المنطبقة مع فعليتها خارجا ما بجذاه غير وجود تلك المقولات في العقل ، ولا لنفس عنوان المقولة المنطبقة على فعليّة تلك الحركة ما بجذاه يمتاز به عما به الاشتراك ، بل ما به الاشتراك فيها هو عين ما به الامتياز فيها ، كما في سائر المقولات التي لم تكن منزوعة عن فعليّة تلك الحركة ، كقولة 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 في البسائط عين ما به الامتياز

فيها ، بخلاف المركبات فان ما به يمتاز الانسان عن الحيوان هو النطق ، يكون غير ما 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 بجذاه اللون عين ما بجذاه 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 يمتاز الحركة عن كونها حركة هو عين ما به تكون صلوة ، وما به تكون الصلوة صلوة هو عين ما به تكون الحركة الصلوتية حركة ، لان ما بجذاه الحركة امر ، وما بجذاه عنوان الصلوة أمر آخر بل ما بجذاه كل منها هو عين ما بجذاه الآخر ، وهذا هو الذي يسمى بالكون الصلوتي ، وكذلك في طرف العصب فان ما به يكون الكون غصبا هو عين ما به تكون الحركة العصبية حركة وكون العصبية كونا ، وعلى هذا ما به يمتاز الحركة الصلوتية عن الحركة العصبية هو عين تلك الحركة التي تكون صلوة كما ان الحركة العصبية إنما يمتاز عن الحركة الصلوتية هي عين ما تكون تلك الحركة غصبا ، فإبه الاشتراك في كل منها 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 العصبية غصبا هو عين ما به العصب غصبا ، فكذا ما به يمتاز الحركة العصبية هو عين ما به تشترك الحركة العصبية مع الحركة الصلوتية ، فيكون كل من كوني العصب والصلوة مجداً وجوده يمتاز عن الكون الآخر كما يمتاز السواد عن البياض بل السواد عن السواد الآخر ، فالصلوة في الدار المغصوبة تكون بالدقة العقلية حركتان وكونان لانه حركة واحدة

وكون واحد ولا ان عنوان الصلوة والغصب عنوان لهما حتى يكون المعنون لهما واحداً بل كما ان العنوان متعدد فكذا المعنون بهما ايضاً متعدد ، وإلا يلزم ان تكون الحركة مركبة من جنس وفصلين وهو غير معقول ، ويلزم ان لا يكون ما به الاشتراك في البسائط بين 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 ما ذكرت من الخلف والمناقضة (مدفوعة) بما ذكرنا في المقدمات من ان الامور الاعتبارية كالامور العينية ، لها حظ من الوجود الخارجي ولو كان وجوداً ضعيفاً ، مضافاً الى انه ان كان المراد بالاعتبار هو كون نفس العنوان اعتبارياً فهذا لا يضر بشي ، لأن عناوين الامور العينية الخارجية كلها اعتبارية وان كان المراد ان المعنون اعتباري ، فهذا ممنوع كيف وان المعنون الذي هو مصداق كل من العناوين فعل من الأفعال ومقولة من المقولات الخارجية العينية ، وأنه هو الذي فيه المصلحة والمفسدة المستتبعين لكل من الحكمين ، ولا معنى لكونه أمراً اعتبارياً مع كون الصلوة والغصب مقولتان من المقولات والاعراض العينية كما لا يخفى (فظهر) مما ذكرنا بطلان التوهمين وظهر امتناع كون المجمع موجوداً واحداً ماهيةً ووجوداً بالدقة العقلية وان كان واحداً بالوجود الواحد العددي وبالإيجاد واحد حقيقة (فان قلت) يكفي في الامتناع كون الإيجاد واحداً حيث انه لا يعقل ان يكون الإيجاد الواحد الذي يكون بإرادة واحدة مأثوراً به ومنهياً عنه ، لأن مقتضى الأمر البعث اليه ومقتضى النهي الردع عنه ، فالأمر بعث للارادة ، والنهي زجر لها ، فلا يعقل ان تكون الارادة الواحدة مبعوثاً اليها ومردوعاً عنها (قلت) بعد ما عرفت من تعدد المراد وتعدد كل ما يبعث اليه ويردع عنه ، وعرفت ان كلا منهما تحت

ارادة المكلف واختياره ، وتمسك المكلف من عدم ايجادها معاً ، بداهةً ، لكنه من ايجاد الصلوة في غير المنصوب ، وعرفت ان متعلق الأمر هو طبيعة الصلوة ومتعلق النهي هو طبيعة الغصب ؛ ويكون التطبيق بيد المكلف ، فرتبة اليجاد هي رتبة تطبيق المأتي به مع المأمور به ، فلا مانع من بعثه وزجره مع التمكن من عدم ايجادها معاً ، نعم مع عدم التمكن كما اذا انحصر المكان بالمنصوب يقع بينهما النزاع من جهة عدم القدرة ، وبأني الكلام فيه انشاء الله تعالى .

(وبالجملة) ما ذكرت راجع الى مرحلة عدم القدرة وعجز المكلف عن امتثالها معاً في الدار المنصوبة ، بعد تسليمك الاجتماع في المجمع ، وبعد تسليمك تعدد الجهتين وكفايتهما ، غاية الأمر تدعي عدم قدرة المكلف على الامتثال ، وهي مسألة أخرى راجعة الى اعتبار المندوحة في صحة تعلق الأمر والنهي بالمجمع وعدم اعتباره وسياً في الكلام فيه انشاء الله تعالى ، ونزبد توضيحاً لما سبق وبرهاناً 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 أحدها الى الأخرى ، وعن كون كل منهما مشخصة في رتبة الوجود للأخرى ، وعرفت ان ما يتصور من تركيب المقولتين في رتبة الوجود واليجاد وفي رتبة تعلق ارادة المكلف واختياره لهما هو مقولة الفعل ومقولة الابن ومتى ، او مقولة الوضع ومقولة الابن 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 واحداً وابقاءً فان تلك الهيئات الحاصلة افعال من فعله الارادي وهكذا

سائر المقولات النسبية التي يمكن ان تكون من ضامم الافعال ، او يمكن ان تكون تحت ارادة المكلف واختياره ، وبعبارة اخرى يمكن ان يكون فعلاً اصطلاحياً عرفياً للمكلف ، فلا خفاء في 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 تعقل من نسبة المتمكن الى المكان ، وحيث ان المكان عبارة عن البعد المحرد ؛ بمعنى فراغه عن الشاغل ، فالشاغل لذلك البعد تحصل بينه وبين نفس المكان نسبة واطافة يعبر عنها بالابن ويعبر عنها في اصطلاحنا بالكون وظاهر انه لا يعقل ان يكون الابن عين الذات المتأين في المكان ، كما لا يعقل ان يحمل الابن بمعناه المبدئي على الذات ، فكذا لا يعقل ان يكون عين الفعل المنسوب اليه والمتأين به ، ضرورة ان نسبة الابن 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 ضامماً لفعل الفاعل ، تكون نسبتها الى الفعل كنسبتها الى الفاعل ، فكما لا يعقل حملها على الفاعل بل تكون ضميمة له ومن شخصات وجوده ، فكذا تكون ضميمة للفعل ومن شخصات وجوده ، فكما ان الذات وتلك المقولة أمران وشيئان ، فكذا الفعل وتلك المقولة ، وبالجملة بعد ما تبين لك ان الجمع للعنوانين هو عبارة عن تركيب المقولتين وعن ضم أحدهما الى الاخرى وعن تشخص كل منهما بالآخرى في رتبة الوجود والابجاد ، وتبين تباينها ماهية ووجوداً ، فهل يعقل ان نصير الماهيتان ماهية واحدة او الوجودان وجوداً واحداً فان امكن اتحادهما ماهية ووجوداً او أمكن ان تكون المقولتان مقولة واحدة لا يمكن ان يكون متعلق الامر والنهي أمراً واحداً ، وحيث ان الاتحاد غير معقول فكذا

كون الاجتماع اتحادياً غير معقول ايضاً فيما نحن فيه .

ثم لا يخفى ان ما ذكرناه وجعلناه الضابط لكون التركيب انضمامياً الموجب لكون تعدد الجهة مجدية رافعة لمحدور اجتماع الحكيم المتضادين ، آت وجار في تعدد العناوين المتعلقة بها الاحكام الخمسة التكليافية من غير فرق بين اجتماع العناوين وبين اجتماع العناوين المتعددة ، فيما كان كل منها مقولة من المقولات وكانت تحت ارادة المكلف واختياره ، وكان كل عنوان من تلك العناوين المأخوذة في متعلق الامر والنهي والاباحة والكراهة والاستحباب عنواناً مصدرياً 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 وتعددده ، فعلى هذا لو تعاق الامر بمقولة والنهي بمقولة اخرى والاباحة بمقولة ثالثة ، وهكذا الكراهة والاستحباب بمقولتين من المقولات المنضمة الى وجود مقولة اخرى ، 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 وتملت الكراهة بعنوان التقدم على زيد وهو من مقولة الاضافة الحاصلة من المحاذات الحاصلة بين الشبثين في الزمانين 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 لو فرض أكثر من ضم المقولات الثلاثة ولكن بشرط 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 والجدة والفعل ، وأما اذا لم يكن أحديهما مقولة معقولة بنفسها ، ولا يمكن اجتماع المقولات التي هي ماهية معقولة بالقياس الى تعقل ماهية اخرى ، كمقولة

الابن ومتى والاضافة ، فانه لا يمكن تعقل نفس ماهيتها إلا بتعقل ماهية اخرى
ولا يمكن التركيب بينهما بانفسهما إلا ان ينضما بمقولة 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 ما ذكرت 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 الذسبة 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 الوجود في المجمع قيام واحد انضمت اليه
المقولتان ، وقد قلنا وبيننا وجعلنا من القيود التي يكون التركيب الانضمامي
مشروطا به هو كون العموم من وجه بين نفس العنوانين الذين تعلق باحدهما
الأمر وبالآخر النهي ، لا باعتبار متعلقيهما وملاسيهما ، وفيما نحن فيه لا يكون
كذلك بل العموم من وجه يكون باعتبار ملاساته وهو الزمان والمكان او
متعلقاته من المفاعيل ، وظاهر ان التركيب بين تلك الضامم وذلك الفعل وان
كان في الخارج انضمامياً ، ولكن باعتبار تعلق الامر به يكون اتحادياً لأن
المفروض ان المتعلق أمر واحد وطبيعة واحدة وهو الاكرام والقيام وكان كل
منها مقيداً بضميمة وجوده من الابن ومتى ونحوها ، فيكون القيام من حيث
كونه مأوراً به لم يلاحظ بنفسه حتى يكون بشرط لا بل لوحظ مقيداً بهما

فيكون بشرط شي* فلا ينفك التركيب بينه وبين الضميتين 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 السكم والكيف والانفعال والاضافة المتكررة ، لما ذكرنا من انه لا بد ان يكون متعلق الامر والنهي فعلا نحو ياتحت 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 ابراده لاثبات القول المختار وهو كون تعدد الجهة كافيا 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 وبإيجاد 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 أصولاً 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 ، وبهذا عرفت بساطة

تلك المقولات وظهر لك ان ما يمتاز به كل فعل يتحقق بتلك الحركة عين ما به
يشارك مع الفعل فعل الآخر الذي هو من مقولة اخرى او من متممها ، انضح ان
الفعلين الصادرين عن المكاف والذين كان بينهما عموم من وجه بارادة واحدة
وبإيجاد واحد ، يكونان متباينين وجوداً وماهية في مادة الاجتماع ، كما كان
كذلك في موردى الاقتراق ، وعرفت انه لم يكن الجامع بينهما إلا الجمع في الوجود
والإيجاد ، فالجامع بينهما حقيقة ليس إلا كونها تحت إيجاد واحد ووقوعها تحت
جزء ارادة واحدة ، وكما أن الفرق بينهما ليس إلا وقوع كل منهما في مادتي
الاقتراق تحت ارادة مستقلة ، فالجمع في 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 اتحادها ماهية ، واذا لم يعقل ذلك
فلا يعقل ان لا يكون تعدد الجهة كافياً ، وبالجملة بعد فرض كون الحركة متحدة
مع الافعال اتحادياً عينياً خارجياً ، لا اتحاداً تركيبياً ، لا بنحو الانضمام كالهيوولي
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 والمفرق بينهما في المواد الثلاثة هو جمعها
في الوجود في مادة الاجتماع واستقلال كل منهما في الوجود في مادتي الاقتراق
لا يتعدد المعروض في الموارد الثلاثة ، كالعالم والفسق وسائر الأوصاف والكيفيات
الذفسانية ، وبعد ما انضح انه لا بد من وجود الجهتين في مورد الاجتماع كما كانا
موجودتين في مادتي الاقتراق ، 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 في مورد الاجتماع
كما كان موجوداً في مادتي الاقتراق 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) أنه يمكن ان يتنزع من ذات
واحدة عناوين متباينة ماهية ومفهوما ، كما في أوصافه تبارك وتعالى فإنه مع أنه
واحد بسيط من كل الجهات تنطبق عليه عناوين الأسماء والصفات مع أنها متباينات
مفهوما وماهية ، وما نحن فيه أيضا كذلك فإنه يمكن ان تتنزع من الحركة
الواحدة عناوين متباينة ، ولكن لا يخفى أن القياس مع الفارق ، وبيان الفرق
إما أولا فإنه بعد ما عرفت عدم معقولية كون الحركة الواحدة تنزع منها
المعاهيم المتباينة فلا مجال لقياسها به تبارك وتعالى (وتوهم) ان عنوان الصلوة
والغصب ونحوها اعتباري ولا مانع من انتزاع العناوين الاعتبارية المتباينة اعتباراً
ضرورية أنه يتنزع من وجود واحد عناوين متعددة وإضافات 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
المنترحة عن مناقشتها 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 والوجود كما ذهب اليه بعض ، وعلى هذا
فيكون وجودها نحو الوجود العيني ولها ماهية كاهيات الموجودات العينية كما لا
يخفى (وأما ثانياً) فبأن صفاته تعالى حيث كانت عين ذاته ، وحيث أن ذاته
بسيطة في كمال البساطة ، فيكون ما بحذاء كل عنوان من عناوين صفاته تعالى
صادقاً عليه بنحو الحقيقة ، وتكون وجوداتها وجبهاتها موجودة ، غاية الأمر تكون
كل جهة من تلك الجهات عين الجهة الاخرى فيه تعالى (نعم) يبقي الكلام
في أنه كيف يمكن ذلك وهذا البحث خارج عما نحن فيه وموكل الى محله

(وأما ثالثاً) فلا تتعقل كيفية صدقها وانطباقها لعدم إمكان الاحاطة بذاته ، وعلى هذا فكون صدقها على نحو الحقيقة او المجاز أمر لا ندرکه ، ولا معنى لقياس ما ندرکه الى ما لا ندرکه كما لا يخفى ، وقد استدلل للجواز بأمور (منها) ما استدلل به المحقق القمي (ره) من مقدمية الفرد للطبيعة ، فمع القول بعدم وجوب المقدمة لا يكون الفرد محكوماً بحكم ، والمحكوم هو نفس الطبيعة ، ولا اجتماع للامر والنهي بالنسبة الى الطبيعتين المتباينتين أصلاً ، هذا إجمال ما استدلل به (ره) (ولكن فيه) ان الطبيعي وجوده عين وجود فرده ، ومع التنازل ان الطبيعة وان لم تكن موجودة بعين وجود فردها ولكن الفرد منشأ انزاعها وهو موجود والحكم المتعلق بالطبيعة المنزعة متعلق بمنشأ انزاعه ، فيكون الفرد الذي هو المنشأ لانزاع كل من الطبيعتين محكوماً 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 للمحوظة في الذهن لأنها ما لم تصور ولم يعلم بها لم يحدث الميل والشوق اليها ولم توجه الارادة الناشئة عنها الأمر والنهي اليها ، فكما ان الارادة الحاصلة في الذهن متعلقة بالطبيعة للمحوظة في الذهن ، فكذا الأمر والنهي متعلقين بها كذلك ، ولا اشكال في ان الحكمين في ظرف العقل لا اجتماع لها أصلاً بل هما متباينان في الذهن ، وأما في الخارج فانه وان كان الفرد الخارجي فرداً ووجوداً لها ، لكن مرحلة الخارج هي مرحلة الانطباق في مقام الامثال ، ولا اشكال في ان مقام الانطباق مقام سقوط التكليف لانه كلما يأتي به المكلف في الخارج ينطبق عليه الكلي وانطباقه عقلاً يسقط الامر بالنسبة الى ما انطبق بواسطة الامثال ، ويسقط النهي المتعلق بطبيعة النهي عنه المنطبق عليه بالعصيان ، فعلى هذا لا اجتماع أصلاً مطلقاً ، أما في مرحلة الانشاء والتعلق فلانها متباينان مفترقان في وعاء الذهن

وأما في مرحلة الخارج فهي مرحلة سقوط التكليف بالانطباق والامثال ، فكما
أني بالمكلف به يسقط التكليف بالنسبة اليه ، وكما لم يؤت منه فالتكليف وان
كان باقياً إلا أنه متعلق بالطبيعة فابن الاجتماع كما لا يخفى « وأورد عليه »
الاستاذ سلمه الله تعالى ان العوارض الذهنية إنما ترتب فيما اذا لوحظت في الذهن
أما مقيدة بما أنه في الذهن فهو جزئي عقلي لا وجود له إلا في الذهن ، وأما بما
هي هي التي ليست إلهي والتي هي مقسم للاقسام المتصورة لها فهي أيضاً لا وجود
لها إلا في الذهن ، فانه كلما وجدت في الخارج لا تكون منسكة 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 العقل الأهلية المعراة
ولا يمكن ان تكون متعلق الأحكام التي كانت فيه المصلحة والمفسدة الموجبتين
لارادة الشارع نحو بعث المكلف له وزجره عنه ، حيث أنه لا وجود لها في
الخارج ، ومعه لا يعقل توجه الارادة والبعث نحوه ، وما ذكر من أن الارادة
تتعلق بالطبيعة المتصورة بخالف للوجدان ، حيث ان الارادة إنما تتعلق بما
توجد خارجا وتبعث العضلات نحوها ، ولا اشكال في انها هي الطبيعة
بلحاظ وجودها الخارجي لا بما هي متصورة وملحوظة ولا بما 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 خارجا 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 تشريعا ، وتشريعها عين
تكوينها محررة لارادة العبد في عالم التشريع نحو متعلقاتها ، وعلى هذا فلا بد 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 وإيجادها في عالم الخارج (ومنها) ان الأحكام وان كانت متعلقة بالطبايع بلحاظ وجودها في الخارج ، حيث ان الطبيعة إنما يتصورها العقل ويلحظها مرآة لخارجها وبلحاظ وجوداتها الخارجية ، وفي الحقيقة كان متعلق الارادة هو وجودها الخارجي ، ولذا نقول ان الأحكام عوارض خارجية لا عوارض ذهنية ، إلا ان لحاظ مرآتها للخارج يكون بلحاظ مباينتها مع الخارج الذي هو الملحوظ حال حمل الكل على الفرد الخارجي ، ضرورة أنه 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 الأحكام بلحاظ مغايرتها مع وجوداتها الخارجية ، لا بلحاظ وحدتها (التي هي نتجة الحمل) معها ، وحينئذ نقول بأنه يكفي تعدد العنوانين في عدم الاجتماع بين الحكيم ، أما في مرحلة الجعل والانشاء فان المتعلق هو الطبيعة الملحوظة مغايرة للأفراد ، وبهذه اللحاظ تغاير الفرد ، ولا اجتماع بين الطبيعتين في هذا اللحاظ ، وأما في مرحلة الانطباق ووجودها في الخارج التي هي رتبة الامثال ، فلانها مرحلة سقوط التكليف الذي يحصل بالامثال والعصيان ، وعليه فلا اجتماع لها قبل التحقق والوجود وأما بعد التحقق الذي هو بعد حصول الامثال والعصيان فالفروض سقوطها فلا اجتماع ، وأما حين الامثال والانطباق فهو آن لا اعتبار له في عالم الخارج حتى يتصور فيه الاجتماع ، فلا اجتماع أصلاً ، وفيه إما (أولاً) فبأن الطبيعة بعد ما

كانت متعلقة بالاحكام بلحاظ وجودها ، وكان المطلوب حقيقة هو وجودها الخارجي ، ولذا كانت الاحكام من عوارض الطبيعة الخارجية ، فلا بد ان يكون الملحوظ هو الطبيعة بلحاظ نتيجة الحمل التي هي وجود الفرد والفرد عين وجودها ، ولا معنى للحاظ مغايرتها مع أفرادها في مقام تعلق الاحكام بها ، لانها بهذا الاحاظ مباينة لافرادها ، ولا اشكال في ان الشارع لم يرد بها بما انها غير الافراد بل أرادها بما انها عين وجودها مع الفرد او هذا لا يتصور إلا بكون الملحوظ هو الطبيعة بلحاظ جهة اتحادها التي هي نتيجة الحمل ، واعتبار المغايرة في مقام الحمل وان كان إلا بد منه لا انه يعتبر في طرف الموضوع إلا في طرف المحمول ، بمعنى ان يفرض الفرد الخارجي غير الطبيعة ، مثلاً يفرض زيد في قولك : زيد انسان ، جسماً نامياً حيواناً خارجياً مع الانخفاض عن كونه انساناً وناطقاً ، ويحمل عليه الانسان نظير حمله عليه في مقام تعريفه للجاهل بكونه انساناً ، فكما ان الجاهل السائل عن كونه انساناً لم ير شخص المسؤول عنه ، وهو زيد مثلاً ، إلا كونه حيواناً وجسماً خارجياً فيسئل عنه ويقال في جوابه : انه انسان ، وليس هذا الحمل إلا بلحاظ مغايرة زيد مع الفرد المسؤول عنه ، فالتغاير ملحوظ في طرف الموضوع لا المحمول ، والطبايع التي تعلق بها الاحكام محمولة على أفرادها فلا بد ان تلاحظ بما هي عين وجودات أفرادها ، مضافاً الى ان عينية وجودها لافرادها وكونها تمام حقيقة أفرادها كيف يعقل لحاظ مغايرتها اعتباراً (وأما ثانياً) فبأن المغايرة للملحوظة ليست إلا مجرد لحاظ وفرض وتصور ، لان المفروض انها تمام حقيقتها فلو لوحظت بما هي ملحوظة مغايرة متعلقة لافرادها مستقلة للاحكام فهي كلى عقلي ولا وعاء له إلا في الذهن ، ولا يعقل ان تكون بهذا الاحاظ متعلقة بالاحكام كما لا يخفى (ومنها) ما استدلل به المحقق

الفشاركي (١) قدس سره وهو ان الاحكام إنما تعلقت بالطبايع بلحاظ وجودها الخارجي وجعلت آلة للحاظ وجوداتها في الخارج بلحاظ نتيجة الحمل التي هي مقام اتحادها مع الافراد وعييتهم معها إلا ان الاحكام إنما تعلقت بها في حال عدم تحصلها ، ضرورة أن الارادة إنما تتعلق بالطبيعة المعلومة تصوراً وتصديقاً في حال عدم تحصلها في الخارج ، وان التحصل إنما يكون بالارادة حيث ان الارادة بعدما تتعلق بها توجدتها وتحصلها في الخارج ، وبتحصلها في الخارج تسقط الارادة أما دفعة وأما تديجاً لو كانت الطبيعة تدريجية الحصول ، فكذا الامر المتعلق بها إنما يكون في حال عدم تحصلها ، حيث ان الطبيعة التي تكون تحت ارادة المكلف بتعلقها بالامر والنهي ويسقط الامر والنهي على نحو سقوط الارادة في عالم الابداء والتحصل ، وعلى هذا فلا مورد لاجتماع الامر والنهي لا في مرحلة الجعل والانشاء لانها تعلقا بالطبيعتين في حال عدم تحصلها وفي هذه المرحلة لا اجتماع بينهما أصلاً ، ولا في مرحلة الابداء 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 (أولاً) فبأن الامر والنهي وان تعلقا بالطبيعتين في حال عدم التحصل ولم يكن بينهما اجتماع في تلك الحال إلا ان تعلقها بها يكون بلحاظ التحصل والوجود في متعلق الامر ، وبلحاظ ابقائها على اللا تحصل واستمراره في متعلق النهي كما هو المفروض ، فتعلق 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 بينها عموماً من وجه ومع إطلاق الأمر والنهي يلزم الاجتماع، توضيحه أنه بعد ما كانت الطبيعة التي تعلق بها الأمر والنهي في حال عدم تحصلها بلحاظ تحصلها وبلحاظ مرآيتها لوجوداتها، فالوجود الذي كان مجعاً للعنوانين كان ملحوظاً في الطبيعتين لا محالة في حال عدم التحصل، فيلزم تعلق الأمر والنهي به ويلزم منه اجتماعهما في وجود واحد مرثي بالطبيعتين سواء كان في عالم الخارج مكلف أم لم يكن وسواء كان في البين ممثل أم 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 التابس بالمبدء في مقابل ما انقضى عنه المبدء فلا بد فيها من وجود الأمر والنهي، حيث أنه لولا انحفاظها في هذه المرتبة المزم عدم كون المكلف منبعثاً ومنزجراً عنها، مع أنه لا بد من انحفاظها حال الامتثال بلا اشكال ففي هذه الحالة يلزم الاجتماع عقلاً ولو كان غير معتبر عرفاً، فإنه يكفي في لزوم اجتماع الحكيم اجتماعهما ولو في آن حكيم بالنظر الدقي، فلا اشكال في اعتبار ذلك الآن، وإلا يلزم كون زمان تحصل الطبيعتين خارجاً عن عالم الزمان وهو خلف، حيث ان فعل الفاعل كنفسه زماني ايضاً، وأما (ثالثاً) فبالنقض بسائر الموارد التي كان بين العنوانين عموم من وجه فأن مع فرض عدم امكان الاجتماع لا يوجد مورد يقع التعارض بينهما ولم يقل به أحد، بل يعامل معه معاملة التعارض لتنافي مدلولي الدليلين وتضادها في مرحلة الاثبات الكاشف عن عدم جعلها 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 مسألة الاجتماع والامتناع على كون الاجتماع

أمرياً أو مأمورياً فعلى الأول لا يجوز ولا يمكن وعلى الثاني فيمكن من جهة كون الاجتماع بسوء اختيار المكلف ، ولا يخفى ما فيه ، فإنه إن كان تعدد الجهة كافياً في رفع محذور التضاد فيجوز ويمكن ولو كان الاجتماع أمرياً ، وإن لم يكف تعدد الجهة في رفع المحذور فلا يمكن ولو كان مأمورياً لأنه إما أن يسقط الأمر في مورد الاجتماع أو لا يسقط ، فإن سقط فمرجهه إلى الامتناع لأن المدعي للامتناع يدعي سقوط الأمر وإن لم يسقط مع كون الوجود واحداً والجهة واحدة يازم كون الشيء الواحد متعلقاً بالأمر والنهي بجهة واحدة وهو غير معقول فلا بد من سقوط الأمر ، مضافاً إلى أن اختيار المكلف لا يوجب إلا العقاب لا الخطاب إلا على قول أبي هاشم القائل بأن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار خطاباً كما لا ينافي الاختيار عقاباً (وقد استدلووا للجواز) بالعبادات المكروهة كالصلوة في مواضع التهمة أو في الحمام وكصوم يوم عاشوراء والنوافل المبتدئة عند طلوع الشمس ، فإنه لو لم يمكن اجتماع الأمر والنهي لما أمكن اجتماع الكراهة والوجوب أيضاً لكون الأحكام متضادة بأسرها ، مضافاً إلى أنه لا يمكن أن تكون العبادة مكروهة ومرجوحة ولا اشكال ولا كلام في صحة العبادات المكروهة في الموارد المذكورة فالحكم بالصحة مساوق للحكم بالجواز ، وأدلى دليل على الامكان هو الوقوع ، ولا يخفى ما فيه . (وملخص) الكلام في الجواب أن العبادات المكروهة على أقسام ثلاثة (الأول) ما إذا تعلق الأمر بشيء وتعلق النهي التبريضي بعنوان آخر وكان بينهما عموم من وجه كالنهي عن الكون في مواضع التهمة والأمر بالصلوة ، والكلام فيه هو الكلام في النهي التحريمي فبعد ما اخترناه من الجواز فلا بد من القول بالجواز فيما نحن فيه ، ونتيجته كراهة هذا الفرد من الصلوة والكراهة لا تنافي وجوب الصلوة أصلاً ويأتي توضيحه في القسم الثاني (الثاني) أن يتعلق الأمر بذات العبادة ويتعلق النهي بقسم وفرد منها

ولا تنافي بينهما لان ذلك الفرد وهو الصلوة في الحمام ليس بواجب بل هو
مرخص فيه بالترخيص العقلي، فان مقتضى اطلاق الامر بالصلوة هو تخيير
المكلف بين أفراد الصلوة على البدل فنشأ هذا التخيير هو ذلك الاطلاق، وظاهر
ان الكراهة ايضا متضمنة للترخيص فلا تنافي بينهما، نعم لو كان النهي عن
الفرد تحريمياً لكان موجباً لاجراء هذا الفرد عن الاطلاق لان المنع ينافي
الترخيص، وأما بخلاف النهي التنزيهي فانه حيث كان متضمناً بنفسه للترخيص
فلا تنافي بينهما، نعم لو كان هذا الفرد واجباً ايضا لكان منافياً للكراهة لتضاد
الاحكام، ولكن المفروض ان المطلوب بالامر هو صرف وجود الطبيعة ومن
اطلاق الامر يستكشف تساوي الافراد في كون الايمان بها مجزياً واذا نهى عنه
الشارع بالنهي التنزيهي فلا ينافي ذلك الترخيص الكراهة المتضمنة للترخيص
أصلاً، نعم بوجوب النهي عن خصوصية ذلك الفرد مرجوحيته في الخصوصية
المنظمة الى الطبيعة وهي الخصوصية الفردية ويلزم عدم كونه في عرض سائر
الخصوصيات الاخر، ولازمه كونه أقل ثوباً وهذا هو المراد بأقلية الثواب، نعم
لو كان الامر متعلقاً بمطلق الوجود فيكون نفس الفرد مأوراً به فيلزم منه
التنافي ولازمه تخصيص المأور به واجراء الفرد المنهى عنه عن دائرته، ومن
هنا ظهر ان القسم الاول ايضا لو قلنا بامتناع اجتماع الامر والنهي او قلنا
بالجواز لا بوجوب إلا كون الخصوصية الفردية المنظمة الى الطبيعة منهيماً عنها
فتخرج عن التساوي مع الافراد ويلزمه أقلية الثواب كما لا يخفى، فتكون نتيجة
النهي في كلا القسمين هو عدم كون الفرد المجامع لتلك الخصوصية المنهية بالنهي
التنزيهي واحدة كما لا يخفى، (وأما القسم الثالث) فاحسن الاجوبة التي اجيب
بها ما حكى عن الشيخ قدس سره واختاره استاذنا الاعظم في الكفاية وهو ان
النهي المتعلق بترك الصوم في 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 بيني أمية لعنهم الله او التشبه بعبدة الشمس وهو أمر وجودي ملازم لفعلها 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 ما يتعلق به الامر ولكن لا يخفى ما فيه من انه بعد ما كان فعل الصوم مأموراً به وتركه منهيًا عنه فلو كان من جهة انطباق عنوان ملازم له معه لا يمكن ان يكون شيئا واحدا فعله مأموراً به وتركه منهيًا عنه للزوم التناقض ، فلا محالة يقع بينهما الكسر والانكسار فكل منهما كان فهو المقدم ومع التساوي فيحكم بعدم الوجوب والكراهة وقد أجاب عنه الاستاذ سلمه الله تعالى بان الامر والنهي لم يتعلقا بذات الصوم ولا بالعنوان الملازم حتى لا يعقل اجتماعهما بل الامر متعلق بذات الصوم والنهي متعلق بالالتيان به متقربا به الى الله تعالى فالنهي عنه هو الصوم المأمور به الذي يؤتى به عبادياً ، كالامر المتعلق من ناحية عقد الاجارة بالعبادة التي وقع عليها العقد ، ضرورة ان عقد الاجارة إنما وقع على الصلوة التي يؤتى بها بداعي أمرها ، فان النائب إنما يؤجر نفسه للالتيان بها بداعي أمرها ، فالامر المتعلق بالصلوة متعلق بذاتها ، والامر الذي يكون من ناحية وجوب الوفاء بالعقد متعلق بالصلوة مع أمره ، بمعنى انه تعلق بالالتيان بها متقربا الى الله تعالى نيابة عن المنوب عنه ، ولا اشكال في عدم التنافي بينهما لامن جهة المتعلق ولامن جهة السنخية فان الامر المتعلق بالوفاء بالعقد يكون أمراً معاملياً انشاءه الشارع بلحاظ حقوق الناس ، ولو فرضنا كون الاجارة منهيًا عنها لما كانت منافاة بين النهي المتعلق بالاجارة مع الامر المتعلق بنفس الصلوة ، لاختلاف متعلق الامر فكذا فيما نحن

فيه فإن الأمر متعلق بذات العبادة وهي الصوم والنهي متعلق بالاتيان بها عبادياً ومتقرباً به إلى الله ، فإنه لولا التعبد به لما كان تشبهاً بهم لعنهم الله وكذا لولا الاتيان بالنافلة المبتدئة متقرباً بها إلى الله لما كان تشبهاً بعبدة الشمس ، فعلى هذا متعلق النهي التنزيهي هو التقرب والتعبد ومعه فلا يمكن ان يكون متعلقاً بذات العبادة ، بل العبادة المفروضة مأوراً بها والمفروضة صلاحيتها للتقرب والتعبد تعاقبها التنزيهي فلا يعقل تعلقه بنفس الصوم وحيث ان النهي تنزيهي لا تحريمي ومتضمن المرخصة فرجعه إلى مرجوحية التقرب بصوم يوم عاشوراء ، فيكون التقرب به مرجوحاً مع كونه مرخصاً فيه ويلزمه أقلية الثواب ، نعم لو كان النهي تحريمياً لما أمكن معه التقرب ، وأما التنزيهي فحيث أنه متضمن لترخيص في فعله ، وحيث أنه لم يتعلق بذات العبادة حتى ينافي رجحانها الذاتي بل تعلق بالعبادة المفروضة عبادتها كالامر بالعبادة المستأجر لها مع تضمنه للرخصة في العبادة بما هي عبادة ولازمه كونها مرجوحة وأقل ثواباً بالنسبة إلى سائر الافراد كما لا يخفى ، فتحصل مما ذكرنا ان الاستدلال بالعبادات المكروهة لا دلالة لها على الجواز أصلاً ، سواء قلنا بالامتناع او بالجواز فإنه لا يلزم محذور من ناحية كراهة العبادات أصلاً ، سره عدم تعلق الكراهة بنفس العبادة في أبواب العبادات المكروهة ، وإنما تعلق بامر لا ينافيه أصلاً ، إلا جعل الفرد مع تلك الخصوصية المنطبقة معه أقل ثواباً ومرجوحاً بالنسبة إلى سائر الافراد كما قلنا ،

« ويذبغي التذبية على أمرين »

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

جار ايضاً 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 انضمامياً بأن يكون متعلق الحكمين نفس العناوين المصدرية وكان مادة الاجتماع باعتبار جمعها في الوجود والابحاد فلا محالة في هذا المورد نقول بكفاية تعدد الجهة فلا اجتماع حيثئذ لكن فرض هذا مشكل حيث ان تعلق الامر بالعنوان المصدرى 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 ، فاكرم العالم الفاسق اذا كان تواضعاً له هو مورد الاجتماع حيث أن بين نفس الاكرام والتواضع عمومًا من وجه كما ان بين موضوعها عمومًا من وجه ايضاً ، 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 دائماً يكون بين المتعلقين تلازم حيث انه لا ينفك كل من متعلق الامر والنهي في مورد الاجتماع عن الآخر وقد قلنا بأن المتلازمين الدائمين ملحقان بالتعارض بخلاف ما اذا كان المطلوب بالامر هو صرف الوجود فإن التلازم اتفاقى لأن مورد الاجتماع ليس مطلوباً بالطلب المستقل بل هو فرد بدلي من افراد متعلق الأمر وابداله إلا اذا انحصر فيه اتفاقاً أما مع عدم الانحصار فلا تلازم بين متعلق الأمر والنهي وهذا بخلاف ما اذا كان الأمر به هو مطلق الوجود فان مورد الاجتماع ما يحوز الأمر 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 دائماً فيكون من

قبيل الامر باستقبال القبلة في العراق والنهي عن استنبار والجدي فان التلازم بينهما في العراق دائمياً، 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 الدائمين وهو ملحق بباب التعارض، وهذا بخلاف ما اذا كان المطلوب بالأمر هو صرف الوجود فان المجمع ليس مأموراً به دائماً إلا اذا انحصر به اتفاقاً وأما مع عدم الانحصار فهو من ابدال متعلق الأمر لا انه متعلق الأمر 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 دائماً بين متعلق الحكمين المتضادين، هذا بناء على الجواز « وأما بناء على الامتناع فيكون متعلق الامر مخصصاً بما عداه مخصصاً 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 أصلاً ، ولكن بناء على الامتناع فالمانع المجهول كالمانع المعلوم ، وذلك لأنه بناء على الجواز يجتمع الأمر والنهي في الوجود الواحد فيقع بينهما التزاحم للتلازم بينهما ومعه فلا يقدر المكاف على الفرد المأمور به معرى عن النهي عنه المجمع له في المجمع ، لما قلنا في صدر المسئلة من انه بناء على الجواز يتحقق موضوع التزاحم بين الخطابين ويكون كل من الخطابين تعجزاً مولوياً عن الآخر ، ولا اشكال في ان السالب للقدرة في عالم التشريع والتعجز المولوي هو الخطاب الفعلي المنجز وأما الخطاب المجهول فلا يمكن ان يعجز المكاف لان تعجزه عنه يكون بصرف القدرة الى نفسه وهو موقوف على العلم والاحراز فع عدمها فلا يمكن ان يكون الخطاب صارفاً للقدرة الى نفسه ومع عدم امكان كونه صارفاً 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 فإنه يقيد الأمور به واقعاً بغير مورد النهي ويخصه به ومع التخصيص الواقعي فلا يؤثر فيه العلم والجهل ، وعلى ما ذكرنا يصبح ما أجمعوا عليه من الحكم بصحة الصلوة في الدار المغصوبة مع الجهل بالغصب ، فإنه 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 المصلحة التي جعله (ره) مرتبة ثانية من مراتب الحكم عنده (غير موجه) أما أولاً فبأنه لا يكشف عن الملاك إلا وجود اطلاق الخطاب فبعد تقييد اطلاق الأمور به بما عدا مورد النهي فلا خطاب ، ومعه فلا يكشف عن وجود الملاك (ودعوى) ان فعلية الحكم قد قيدت لا نفس الحكم الانشائي المجمعول على طبق الملاك (مدفوعة) بأننا لا نتعقل انشاء آخر على طبق الملاك ، لانه لا محالة اما ان يكون مقيداً بعدم النهي في مقام الجهل وأما ان لا يكون فعلي الاول فلا يكون الخطاب الانشائي ايضاً موجوداً وعلى الثاني فاما ان يكون الخطاب مطلقاً بالنسبة اليه او مهملاً ، على الثاني فيلزم الاهمال النفس الامري وهو غير معقول نعم إنما يعقل الاهمال في مقام الاثبات وأما الاهمال في الواقع وفي مقام الثبوت فلا يمكن لانه يلزم جهل الجاعل والامر بموضوع حكمه (وأما على الاول) فلا يمكن ان يكون الحكم مطلقاً في مقام جملة 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 خارجاً ، بناء عليه فلا يعقل ان يكون

الخطاب مطلقا في رتبة انشائه وجعله ويكون مقيداً في رتبة فعلية ، كما لا يعقل العكس بأن يكون الخطاب في رتبة انشائه مقيداً بشي* 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) فإنه لا فائدة ترتب على هذا الجعل الانشائي الافتراضي كما يبناه في محله والحاصل ان ما اختاره (ره) مبني على مبناه الذي لا نعقله كما لا يخفى ، (وأما ثالثاً) فاي فرق بين ما نحن فيه وبين سائر الموارد التي تكون فيها النسبة بين المتعارضين عموماً من وجه ؟ ولم لا يقولون بالمقالة المذكورة في سائر الموارد واي دليل دل على الفرق بينها وبين المتعارضين فيما نحن فيه مع أنه لم يقل بوجود الملاك في سائر الموارد ومع أنه لم يتم دليل على الفرق إلا الاجماع على الصحة وهو كما يمكن أن يكون دليلاً على كون فعليته مشروطة بالعلم بالغصب او بحكمه فكذا يمكن ان يكون دليلاً على الجواز ، وكون المانع من متزعة عن التزام كما هو لازم القول بالجواز فظاهر ان حمله على الالتزام بمراتب الحكم وبما لا يمكن الالتزام به كما عرفت او على حمله على القول بالجواز ، فالثاني أولى هذا ما قال به الاستاذ سلمه الله تعالى ، ولكن لا يخفى ما فيه أنه لا يرد على استاذنا الاعظم قدس سره غير الاشكال الناشي عن الاختلاف في المبنى فتأمل تفهم (فان قلت) أنه كما يلزم بناء على الامتناع عدم صحة الصلوة في الدار المغصوبة والمانع المطلقة وهو خلاف الاجماع ، فكذا يلزم بناء على الجواز صحة الصلوة في الدار المغصوبة مع العلم بالغصبية وهو خلاف الاجماع ايضاً لأنه لم يقل أحد بصحة الصلوة في الدار المغصوبة مع العلم بالغصب ، فعلى هذا 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 في العبادة ان يكون الفعل بنفسه مقرباً ويكون ذا حسن وذا مصلحة في نفسه فكذا يشترط في صحتها أن يكون صدورها عن فاعلها احسنا وفيما نحن فيه بناء على القول بالجواز تكون الصلوة بنفسها ذات مصلحة وذات حسن ، ولكن حيث يكون صدورها عن الفاعل في الدار المغصوبة ملازماً للغصب ومجماً لارتكاب الحرام فيكون عدم صحتها من جهة قبحها الفاعلي الصدوري لا القبح 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 في المقام الاول وما يتعلق به .

(المقام الثاني) انه بعد الفراغ من كون تعدد الجهة كافياً في جواز الاجماع فهل تعتبر المندوحة في صحة الصلوة والعبادة للبتلاة بالمزاحم في المجمع أم لا وحاصل الكلام في هذا المقام انه بعد القول بالجواز وكفاية تعدد الجهة لاشكال في كون الموجودين بوجود واحد متلازمين في الوجود ، كما انه لا يمكن التفكيك بينهما بعد كون كليهما تحت إيجاد واحد واردة واحدة كما هو مفروض البحث في مقامنا ، فعلى هذا يقع التزاحم بينهما في رتبة الفعلية وفي مرحلة الامتثال لأنه لا يمكن ان يؤتى بالصلوة في المجمع معرأة عن الغصب ، ومع عدم القدرة فلا يمكن ان تكون تلك الصلوة مأموراً بها لعجز المكلف وعدم قدرته على اتيانها بلا ارتكاب الغصب ، حينئذ 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 في البين مندوحة وكان للطبيعة المأمور بها فرد مقدور فالطبيعة تكون مأموراً بها ويكفي في وجود الأمر بالطبيعة مجرد وجود فرد مقدور فانه يأتي بالفرد الغير المقدور المبني بالمزاحم بداعي الأمر بالطبيعة فاذا أتى به على وجهه يصكون الانطباق قهرياً والاجزاء عقلياً فيصح بخلاف ما اذا انحصر ولم يكن للطبيعة فرد غير مبتلى بالمزاحم كما اذا انحصر وجود الطبيعة بالفرد المجمع للحرام فان الطبيعة غير مقدورة بالكلية فيسقط الامر إلا اذا قلنا بجريان قاعدة الترتب فيه (والحاصل) ان اعتبار المندوحة مبني 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 للكلف ومخرجاً كالارادته يقتضي بذاته كون متعلقه بها مقدوراً فيقيد المتعلق بالمقدورية بنفس تعلق الامر ، فيكون نفس تعلق الامر موجبا لتقييده بالقدرة ، نظير المحمولات المترتبة على وجود الشيء فانه بنفس حملها على شيء يتضمن تقييداً موضوعه بالوجود ، كقولك زيد قائم او شاعر ، 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 لبتاً بعنوان المقدور عقلاً ومعاً فلا يمكن انطباق الطبيعة بما هي مأمور بها مع الفرد المجمع للحرام الذي هو خارج عن قدرة المكلف ، فاذا لم تنطبق عليه الطبيعة فلا يمكن أن يصح ، وحيث ان الاستاذ سلمه الله رجع هذا واختاره فلا وجه لاعتبار المندوحة ، ضرورة ان الطبيعة المأمور بها بما هي مأمور بها مقيدة ومعنونة بعنوان المقدورية ، ومعها لا يمكن ان ينطبق إلا على الفرد المقدور وأما الفرد الغير المقدور فلا يمكن ان تنطبق عليه ، كان في البين فرد آخر مقدور أم لم يكن فان وجود

الفرد المقذور 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 مقذور أم لم يكن ، وأما على ما ذكرنا فلا يعقل ان يكون الفرد المجمع مع الغصب مأموراً به ، فظهر مما ذكرنا انه وان قلنا في المقام الاول بكفاية تعدد الجهة في رفع غائلة التضاد وانه لا مانع من اجتماع الأمر والنهي في الوجود بالوجود الواحد لكنه لا بد لنا من القول بالامتناع في المقام الثاني من جهة ان القول بالجواز فيه مبني 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 البديل فيقدم ما ليس له البديل وهو النهي على ما له البديل من جهة وجود المندوحة (فتحصل) انه بناء على ما ذكرنا يكون وجود المندوحة سبباً لترجيح جانب النهي ولو كان الامر أهماً ، لأن المنهي عنه ليس له البديل والمأمور به مما له البديل فيقدم النهي حينئذ ، وهذا اذا كان المطلوب بالأمر هو صرف الوجود ، وأما اذا كان المطلوب به هو مطلق الوجود فالفرق بين وجود المندوحة وعدمه ويقع بينهما التعارض كما ذكرنا فتدبر ، نعم بناء على الامتناع من الجهة الاولى فلا يكون ملاك الامر ايضاً ، 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 او نحوه فترفع 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 التجز

ترفع 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 المنترزة من النهي النفسي كالمانعية المنترزة من النهي الغيري كمانعية غير المأكول فانه لا يستقط أصلا لا بالجهل ولا بعدم فعلية الحرمة إلا ان يقوم دليل ثانوي آخر يقيد بها بحال التمكن وإلا فالقاعدة تقتضي المانعية المطلقة ، نعم لو قلنا بأن الحرمة النفسية مع المانعية كالتأها معلولتان عن الفسدة الكامنة في الطبيعة النهي 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 جارياً فيما نحن فيه لا يمكن تصحيح العبادة بالأمر في الجمع ولكن حيث عرفت عدم جريان قاعدة الترتب فلا يمكن تصحيحها بالأمر كما بيناه في قاعدة الترتب ، وحينئذ فنحصر صحة العبادة فيما نحن فيه بالملك فيما اذا لم يكن وقوعه في المحرم 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 اتى بها بقصد الملك في صورة العلم بالغصبية في المثال المذكور ومع الاضطرار يرتفع اشكال قبج 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 قبج الغاءلي بمقدار ما كان مجبوراً بالنسبة اليه او يجوز ان يصلي كيف شاء لأنه لم يلزم شي زائد على كونه فيه فان جميع حر كاته 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 الغضب من حركاته الركوعية والسجودية فلا بد أن يقتصر على الابعاء ، لكن هذا مشكل جداً وإلا يلزم عدم تكلمه ايضاً وعدم القراءة لأنه تصرف في الهواء من حيث كون صوته موجباً لنموج الهواء ، اللهم إلا ان يقال ان هذا ليس بتصرف في المصوب كما هو كذلك فتدبر جيداً ، وأما على الثاني بأن يكون وقوعه فيه بسوء اختياره فيقع الكلام فيه في مقامين (الاول) في حكم الخروج (والثاني) في صحة صلوته أما (الاول) وهو في حكم الخروج فيما اذا كان الاضطرار الى الغضب بسوء اختيار المكلف فان فيه أقوالاً ثلاثة في اختيار المندوحة وعدمها بكونه منهيماً عنه او مأوراً به او كونه محكوماً بحكم المعصية وان سقط خطابه بواسطة طرّ والاضطرار كما اختاره استاذنا الاعظم في مجالس درسه وكفايته ، وأما القول بكونه منهيماً عنه بالنهي الفعلي فهو مبني على قاعدة ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار خطاباً وفساد المبني واضح حيث ان الخطاب بالممتنع فيبيح عقلاً كان امتناعه بالاختيار أم لا ضرورة ان الغرض من الخطاب هو بعث المكلف وتحريك ارادته نحو الفعل في عالم التشريع وهو متفرع على كون الفعل تحت قدرته واختياره ومع عدم القدرة والاختيار لا يعقل تحريكه في عالم التكوين فضلاً عن عالم التشريع فقبحه ظاهر لاخفاء فيه ، مضافاً الى ما يأتي من عدم ابتناء مسئلتنا على هذه القاعدة أصلاً لأنها ليست من صغرياتهما كما ستعرفه انشاء الله تعالى ، وأما ما يظهر من صاحب الفصول من كونه مأوراً به بعد الدخول ومنهيماً عنه قبل الدخول بأن يكون الخروج محكوماً بحكمين مختلفين في الزمانين ، ففيه ما لا يخفى حيث ان الفعل الواحد بعنوان واحد لا يمكن ان يكون محكوماً بحكمين في زمان واحد ، ومجرد تعدد زمان الحكمين مع عدم تعدد المتعلق غير كاف ، نعم

إنما يكون تعدد الزمان موجبا لجواز تعدد الحكم فيما اذا كان الزمان ملحوظا في ناحية المتعلق لافي ناحية الحكم ، هذا أولا وأما (ثانيا) فان أراد بكون الخروج منهيا عنه قبل الدخول بناء على القول بالواجب المعلق نظرا الى ان الخطاب المتعلق بالخروج كان فعليا قبل الدخول وقبل زمانه ، ففيه انه غير معقول بعد فرض كون الخروج بعد الدخول مأمورا به ولا بد في الواجب المعلق من كون الخطاب محفوظا في زمانه ولم يكن مانع من تنجزه وفعليته إلا تحقق زمانه المعلق عليه كالأمر بالحج ، وأما فيما نحن فيه فبعد فرض انقلاب النهي الى الأمر بعد الدخول فلا يمكن فرض نهي فعلي في زمانه حتى يكون منجزا 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 الخروحي كان فعليا قبل الدخول بسبب القدرة على امتثاله بواسطة القدرة على الدخول حيث ان المقدور بالواسطة مقدور ، فلذا يكون موجودا ، بخلاف زمان بعد الدخول فانه يسقط ، لعدم القدرة عليه ويكون مأمورا 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 مأمورا به شرعا فلا وجه له ، مضافا الى القول بأنه مأمورا به يلزمه خروجه عن صغريات قاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار كما تأتي الاشارة اليه انشاء الله تعالى ، كما ان لازم القول بكونه منهيا عنه قبل الدخول لكونه مقدورا يلزمه دخوله في كبرى القاعدة المذكورة ، فلا يمكن دعوى كلا الأمرين ، نعم لو ادعى كونه مأمورا به ومنهيا عنه فعلا ، ولكن النهي يسقط لعدم القدرة ، ويبقى الأمر على ما هو عليه وحينئذ فلا معنى لدعوى اختلاف زمان الحكمين ، لأن كل موضوع اجتماع فيه الأمر والنهي ، ويسقط أحدهما لمانع عقلي او شرعي يبقى الآخر سالما ، واذا

كان غرضه ذلك فيرجع كلامه الى ما ذهب اليه المحقق القمي رحمه الله ونسب الى ابي هاشم ، غايته انها يقولان ببقاء النهي ، وهو يدعى 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 والاعتبار وينطبق على مبناه في غير هذه المسألة فلا بد لنا من التأمل في كلامه وبقي في المقام القولان الآخران ، الاول كونه مأموراً به مطلقاً ، كما حكى عن شيخ مشايخنا الانصاري عليه رحمة الباري الثاني كونه منهيّاً 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 التمسك لازم شرعاً وعرفاً ، وعليه بناؤهم في غير هذه المسألة ايضاً ، كما ان نظر استاذنا الآخوند قدس سره ، الى انه كان قبل الدخول مكلفاً بامثال النهي المتعلق بالغصب بجميع أحواله 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 انها مقدوران بالواسطة فالنهي المتعلق بهما فعلي فاذا دخل عصي 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 نافاه خطاباً لسقوط الخطاب وبقاء عقابه ، فيكون حكم المعصية عليه جارياً ، كما في جميع صغيريات هذه القاعدة وموارها ، ولكن

النهي المتعلق بالبقاء يبقى على حاله لكونه تحت اختياره ، كما هو الحال في جميع أنحاء التصرفات المنصورة التي كانت تحت اختياره بعد الدخول ، وعلى أي تدبير 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 أقلها قبحاً وبناء على هذا التقرير يكون الخروج قبيحاً ذاتاً فيجري عليه حكم المعصية ، وحسناً بالنسبة ، ومأموراً به بأمر عقلي ارشادي كما لا يخفى .

ويرد عليه (أولاً) بأنه لا اشكال في أن رد المغصوب واجب شرعاً وعقلاً كما لا اشكال في ان الضابط في الرد هو الضابط في باب التسليم والتسليم في باب البيع ، ولا اشكال في أن الرد في المنقول هو تسليمه الى المالك وفي غير المنقول هو رفع اليد عنه وتخليته ، ولم يقل بجرمة رد المغصوب أحد ، ولا اشكال في ان الخروج من الغصب المساوق لرفع اليد عنه وتخليته القضاء والحيز عن وجوده الشاغل له رد للغصب وأداء للمغصوب الغير المنقول الى مالكه ، فيجب بناء على القاعدة ، ولا خصوصية لما نحن فيه أصلاً ، كما انه لم يفرق أحد في بابه بين كون الغصب عن اختيار والغصب عن غير اختيار في غير هذه المسألة ، بل قالوا بلزوم الرد مطلقاً بلا اجراء حكم المعصية عليه منهم ، فما هو الوجه في خصوص هذه المسألة (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 ذمها الواجب لو كان ذلك بلا اختيار منه ، وبالجملة لا علاقة بين ما نحن فيه وبين رد المغصوب الذي كان

وجوبه مجعماً عليه (قلت) إما (أولاً) فبأن لأزم ما قرره هو التفصيل بين القدم الاخير الذي يتحقق به التخلص من العصب ، وبين غيره من الأقدام وهو (ره) لم يلتزم به بل قال بجريان حكم العصبية عليه مطلقاً (وأما ثانياً) فبأننا 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 للمغصوب بالنسبة الى من توسط في أرض مغصوبة كالقدم الاخير الذي يتحقق به التخلص مطلقاً ، نعم عدم تحقق الرد في بعض الموارد التي كان ردها بتفريغها مطلقاً عرفاً ، لا تقاس بمورد كان كل قدم تخلية ورداً وأداء للمغصوب الى مالكه كما فيما نحن فيه ، فتحصل أن الخروج (حيث كان أداء ورداً للمغصوب الى مالكه) مأثور به مطلقاً قبل الدخول وبعده بلا اشكال ، كما في غير هذا المورد من موارد رد المغصوب كما لا يخفى .

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

فاجراؤها بالنسبة الى خصوص الحركة الخرجية لوجه 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 محذورا من الخروج لكونه أخف مؤنة، والمانع الشرعي كالمانع العقلي موجب للامتناع ايضا (مدفوع) بأن مجرى هذه القاعدة إنما هو الاضطرار العقلي لا الشرعي، فان أشد محذور البقاء من الخروج مانع آخر لا يقتضي ان يكون ترك الخروج ممتنعا بالاختيار فلا ربه بطله 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 ممتنعا بالاختيار وهو لا ينافي الاختيار عقابا، وأما اذا لم يمكن ان يكون الوجوب مطلقا بالنسبة اليها، بل لا بد ان يكون مشروطا بالنسبة اليها كجميع شرائط الوجوب التي عاق الوجوب على تقدير وجودها فنفوتها بالاختيار لا يوجب شيئا ويكون خارجا عن صفري هذه القاعدة، وما نحن فيه من هذا القبيل فان عنوان الخروج الذي يتعاق به النهي موقوف تحققه خارجا على الدخول، ويكون الدخول شرطا لتحقيقه، فالنهي فيصح قبل تحقق موضوعه، كما اذا قيل لمن لم يدخل مسجد الكوفة لا تخرج من مسجد الكوفة إلا اذا جهله مشروطا بالدخول، فانه بالاشتراط يخرج عن القبح، وأما جعل النهي مطلقا بالنسبة اليه قبل الدخول فقبیح 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 موجبا لحصول القدرة على الخروج، ومعه لا يمكن ان يكون النهي بالنسبة اليه فعليا ومطلقا قبل الدخول، حتى يكون ترك الدخول موجبا لتحصيل القدرة

على امتثال النهي المتعلق بالخروج ويكون فعله موجباً لعدم القدرة على امتثال نهييه ، 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 مطلقاً 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 امتثال التكليف من حيث توفف الامتثال عليه عقلاً لتوقف وجوده عليه ، كتوقف امتثال الحج في أشهره على السير الى مكة للتأني عنها ، فاذا ترك السير باختياره فوت قدرته على الامتثال باختياره ، وأما اذا لم يكن الشيء الذي لم يأت به المكلف مقدمة وجودية موجبة لتحصيل القدرة على امتثال التكليف فلا يمكن ان يكون تركه وعدم الاتيان به مفوتاً للقدرة على الامتثال 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 تحصيلاً 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 منهيّاً 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 مطلقاً 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 مضاد له بل كان سقوط الخطاب من جهة قبجه ، وأما اذا انقلب الخطاب المضاد 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 الفاضل به ، ومسرّه انه لا بد ان يكون الزاجر للمكلف 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 للمكلف الباعث على تحصيل مقدماته المتوقفة عليها القدرة في امثاله ، حيث كان المفروض انه بعد فرض الدخول ينقلب النهي الى الامر فما هو الخطاب المتعلق بنهيا 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 امثاله ، والحاصل أن مجرى تلك القاعدة إنما يكون فيما اذا كان في البين خطاب متعلق بشي* يبعث المكلف على تحصيل مقدماته الاعدادية ، فاذا لم يأت المكلف بمقدماته الموجبة للاقتدار عليه اختياراً و فوت على نفسه ، فانه بسقوط الخطاب بالعصيان ويكون معاقباً على ترك ذلك الشي* ، وأما اذا فرض انقلاب الخطاب الى ضده بتفويت مقدماته الاعدادية فانه يخرج عن صغرى هذه القاعدة ، كما فيما نحن فيه ، حيث انه بالدخول

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

(الخامس) إن ملاك حكم العقل بازوم الخروج وبيع 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 لتخلص عن المعصية موجود في كلتا صورتين ، والاضطرار الى الدخول لا يوجب تمييز حكم الخروج أصلاً ، غاية الامر انه لو كان الحرام مما لا يرضى الشارع بوقوعه في الخارج أصلاً 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 ايضاً ، فاذا جعل نفسه مضطراً باختياره لشرب الخمر للتداوي الذي رخصه الشارع ، فلا تكون مقدماته الموجبة لذلك المنتهقة منه باختياره محرمة ايضاً ، لأن الشارع رخص له فعله ، وما نحن فيه ايضاً كذلك حيث انه بعد كون الخروج مرخصاً فيه عقلاً وشرعاً ، فالحرام ليس إلا الدخول الذي كان غصباً ، فان اضطر اليه فلا حرمة له ايضاً ، وان كان بسوء اختياره فهو حرام فقط ، نعم لو لم يكن الخروج مما رخصه الشارع والعقل كان الدخول حراماً ايضاً ، لكونه مقدمة للغصب الخرجي 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 يرضى 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 اولاً

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 مطلقاً 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

[Faint, illegible handwriting throughout the page, possibly bleed-through from the reverse side.]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

في الغيبة

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

(مسألة في الغيبة) وينبغي أن يتكلم فيها في مقامين « الاول » في حرمتها
وقد استدلت عليها بالأدلة الأربعة ، أما الكتاب ، فآيات منه .

(منها) قوله تعالى : « ولا يغتب بعضكم بعضاً أبغضت أن يأكل لحم
أخيه ميتاً فكرهتموه » تقرب الاستدلال بالآية الكريمة يكون من وجوه
(الاول) النهي عن الغيبة ، الظاهر في الحرمة ، كما قرّر في محله ، من ان اطلاقه
يقضي المنع عن الفعل المتعلق به ، وكثرة استعماله في الكراهة في الاخبار لا ينافي
ظهوره في 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 مطلقاً ، واما عند المتكلم ، فاذا كان المتكلم الذي
ينكر على المخاطب فعل شبي ، فدلالته على كونه قبيحاً عقلياً ، ومذموماً عقلاً
ظاهرة ، بل تكفي دلالاته على عدم رضاه بوقوعه ، وكونه منكراً ، وباطلاقه يدل
على مطلوبة تركه مطلقاً ، المساوق لمفاد النهي ، الدال على التحريم ، إلا أن تكون
في البين قرينة تدل على عدم حرمة ، وحيث لم تكن في البين قرينة ، فدلالته

على المنع المطلق المساوق للتحريم ظاهرة جداً ، مضافاً الى أن تنزيل الغيبة منزلة
أكل لحم الأخر حال كونه ميتاً تنبيهه على شدة الانكار عليه ، وظهور
قبحة أمر بين فان الظاهر من الآية الكريمة أنه جعل نفس العيب الذي
كان في الأخر الذي بذره المغتاب بمنزلة لحمه ، وذكره وإذاعته بمنزلة أكله
وجعل عدم شعوره بذلك بمنزلة كونه ميتاً ، بناء على أن يكون ميتاً حالاً من
أخيه وأما لو كانت حالاً من اللحم فقد نزل التكلم بعينه خلفه بمنزلة أكل لحم الميتة
وظاهر قبحة وحرمة و (دعوى) ان غاية مفساد الاستفهام الانكاري
هو نفي ما بعده ؛ وان مدعيه كاذب ، وهو ليس بصريح في 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 مساوق
النهي عنه . وطلب الترك المطلق الصادر عن العالي يقتضي المنع المطلق المساوق
للحرمة . مضافاً الى أنه بعد كون هذا الانكار مسبقاً بالنهي ومتعقباً بالكراهة اللاحقة
بقوله : فكرهتموه . بالتقريب الذي يأتي . فلا مجال لانكار ظهوره في الحرمة
كما لا يخفى (الثالث) قوله تعالى : فكرهتموه . ومعنى الكراهة وان كان هو تنفر
الطبع وعدم الرغبة بالشيء . في مقابل الرغبة اليه . ولكن حيث كان في مقام إنشاء
الكراهة لا في مقام الاخبار عنها . فيكون معناه فأكرهوه . ومرجعاً الى الامر
بالكراهة . الراجع الى ايجاب منع النفس عنه . وإلا لا معنى للامر بالكراهة
فيكون الظاهر منه . ان الغيبة التي تكون منزلتها بمنزلة أكل لحم الأخر . امنعوا
أنفسكم عنها . وعن التفكه بأكل لحم الأخر وظاهر الامر هو الوجوب فدلالة
الآية المباركة على الحرمة بالوجوه المذكورة ظاهر . وان آية دلالة كل
واحد من الامور المذكورة على الحرمة . فدلالتها باعتبار تضمنها لفقرات
المذكورة . منضمة كل واحدة منها الى الأخرى مما لا مجال لانكاره . ثم لا يخفى

ان التنزيل المذكور مشعر بكون الغيبة من حقوق الناس . و ان المراد بالاخ هو الاخ الديني . لأن استعماله فيه شايع وذابح 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 آمنوا 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 شايعا في صدر الاسلام . كما في قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله) فالإيمان 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 العيب 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 وممولوه ، فبالمعول 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 قوئي جداً ، هذا مضافا الى ما ورد من ان المراد بالهمزة ، الذي يهزم الناس ويضربهم بيده ، واللمزة الذي يلزمهم بلسانه وعينه ، وقيل ان الهمزة هو

الذي يؤذي جليسه بسوء لفظه ، واللغة هو الذي يكسر عينيه على جليسه ويؤذي بطرفها ويشير برأسه اليه ، ومع هذا الاختلاف الوارد في معنى اللفظتين وامكان أن يكون قوله تعالى : الذي جمع مالا وعدده ، تفسيرها ، لا يبقى للآية الكريمة ظهور في المغتاب وحرمة ، 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) في مقام التعيب 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 والتعيب أم لم يكن ، كما يأتي إنشاء الله تعالى ، فيكون الدليل أخص من المدعي . (ومنها) قوله تعالى شأنه : « الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا فلهم عذاب أليم » وتقريب الاستدلال بها أن الغيبة ذكر المؤمن والتكلم عنه بسوء ، او كشف عيبه وهتك عرضه بشياع الفاحشة ، والظاهر من الآية المباركة ان الفاحشة شياعها يكون حراما للإبعاد فيها بالعذاب الأليم ، الذي هو لازم الحرمة ، وبالفحوى تدل على حرمة نفس شياعها ، ولو تمت دلالة هذه الآية على حرمة الغيبة لاستكشف منها كونها من الكبائر ، لا يعاد العذاب عليها كما لا يخفى ، ويمكن الخدشة فيها ، أما أولا فبان مجرد ذكر المؤمن بما يكرهه ليس شياعا نعم ربما يكون بعض مصاديقها شياعا ، وتشير اليه رواية محمد بن يعقل عن ابي الحسن « ع » (ولا تذبعن عليه شيئا يشينه ، وتمهدم 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 أخصا من المدعي ، وهذا أولا ، وأما (ثانيا)

فبأننا لانسلم أن كون مطلق الغيبة فاحشة لأن الفاحشة أما أن تكون عبارة عن القبايح العقلية والمعاصي الالهية كما فسّر قوله تعالى: « إنما حرّم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن » بها ، ويأتي إنشاء الله تعالى ، ان الغيبة بما هي هي مع قطع النظر عن إنطباق بعض العناوين المقبحة عليها كالظلم والايذاء والبهتان ونحوها ، ليس مما يستقل العقل بقبحها ، وأما كونها معصية فهو فرع كونها حراماً ومخالفتها 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 ، ومحصّل الاشكال على الآية الكريمة ان تمامية دلالة الآية على حرمة الغيبة موقوفة على كون الغيبة شياعاً للفاحشة ، وكلاهما ممنوعان كما عرفت ذلك .

ومنها قوله تعالى : « لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم » وجه الدلالة . ان الغيبة هي الجهر بالسوء المتعلق بالأخ المؤمن ، ودلالة الآية على ان 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 ، مضافاً 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 مطلقاً ، 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 أنه بعد ما كان الزنا حراماً وأنه من الكبائر ، فما كان أشد منه مفسدة وتبعه 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 وجهه 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 تبعاتها منوط بأمرين . عفو الله . وعفو المغتاب . فيكون أشدأ من حيث التبعة المسببة لأشدية الحكم . بخلاف الزنا فان كفارته وتبعته منحصرة بعفوه سبحانه كما لا يخفى .

ومنها عن النبي صلى الله عليه وآله انه 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 دلالة على الحرمة ظاهرة . ولا يخفى ما فيه من كونه متعرضاً لأعظمية خصوص عرض الرجل المسلم وهتكه . سواء كان تعرضه له بغيته أم بغيرها . فالغيبة المتعلقة بعرضه تكون شمولاً للخبر المذكور وأما الغيبة المتعلقة بغيره من سره مخصصاته الشخصية كاللباس والطول والعرض والنقص والزيادة والنسب وغير ذلك . فلا دلالة له على حرمة . 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 فلاشكال المذكور وارد عليه . وعلى كل تقدير فان دلالة الرواية على حرمة الغيبة في الجملة ظاهرة .

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

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

ومثلها عنه (ص) (من مشى في غيبة أخيه وكشف عورته كانت أول خطوة خطاها وضعها في 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 في 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 آكلاً للحسنات كما أكل النار للحطب فيمكن ان يكون المراد إضمحلال الحسنات وإبطالها ، وهو المراد بالاحباط ، الذي

أشار إليه 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 حسنة فيه ، فيقول : (إلهي ليس هذا كتابي ، لا أرى فيه حسنتي ، فيقال له ان ربك لا يضل ولا ينسى ، ذهب عملك باغتيال 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 الآتية المترتبة على الحطب ، وكيف كان فان كلا من الامور المذكورة ، وأعني بها الاحباط والانتقال وإبطال الثواب أمر ممكن عقلا ، بل واقع في الاعمال ضرورة ان بعض الاعمال السيئة ربما يبلغ عظم تبعثها وتأثيرها في 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 في قرب العبد الى المولى واستحقاقه للثواب وهذا بديهي لو تأملت في 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 والايان برسوله وبالولاية حسنة لا تضرها سيئة . كما ان التوبة التي تكفر بها السيئات وتنحطها 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 . لشدة عظم المعصية . وقوة تأثيرها في حصول البعد من الله تعالى شأنه . ومعها لا يمكن القرب منه . فلا محالة تضمحل الحسنة في السيئة . كاضمحلال الحطب في النار فان شدة حرقتها موجبة لاعدام حطبية الحطب وبما يتبدل به الحسنة سيئة كما في العجب والرياء . فان الحسنة معها تتبدل سيئة . وليس ذلك إلا من عظم الرياء والعجب وشدة تأثيرها في البعد . وان امكن أن يقال : ان العبادة مشروطة في هوية ذاتها بعد مها . كاشتراطها بتغيرها من الموانع . ولكن هذا المعنى تصحيح للعبادة بالصحة الظاهرية الفقهية . لكن حقيقة ولبه هو ما ذكرناه . فيكون حالها حال النار المؤثرة في الحطب من حيث كونها علة لاعدام المحروق واخراجه عن هويته . ولو تأملت في هذا التنظير لصدقت ما ذكرناه وأنه ممكن عقلا وواقع حتى في العبيد بالنسبة الى واليهم . وفي الاولاد بالنسبة الى آباؤهم . وبعد امكان هذا المعنى ووقوعه في الحسنات التي تكون كفارة للسيئات من دون ان يكون فيه اشكال بين المتكلمين . كذلك السيئات ايضا تكون كالحسنات محبطة لها كما صرح به في الاخبار والآيات . فتأويل الاحباط بالموازنة والموافاة كما يظهر ذلك في كلام جملة من المتكلمين من مخالفينا ، وبعض أصحابنا الامامية لا وجه له ، مضافا الى أنه اجتهاد في مقابل النص فإن التنظير بأكل النار الحطب وقوله تعالى : (ان شركت ليحبطن عمالك) نص في ابطال الحسنة واضمحلالها لا الموازنة بينها ، مضافا الى أنه يلزم تأثير الحسنة في السيئة وسقوطها بها عن الدرجة التي كانت عليها ، مثلا لو كان تأثير الشرك في 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 في التوبة المكفرة لجميع السيئات ايضا ، مع أنهم لا يقولون بها

مضافا الى مخالفتها للنص الناطق بالابطال والاضمحلال كمبطلية النار ، ومع
امكانه لا وجهه 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 ايضاً جوابه ، من انه بعد
ورود الدليل على الاحباط فان ذلك الدليل وارد على الآية المباركة ، لأن
مفاد الآية المباركة : أن عمل الخير الذي يعمله العبدان بقي برآه وبرى أثره ، وأما
الآية الكريمة فليست متعرضة لبقائه ، 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 بقاءه في ديوان عمله برى أثره وبرى 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 دلالة النبوي عليه كما ذكرنا ، وامكانه
عمالا اشكال فيه بلحاظ الاثر المترتب على الحسنة ، فانه بلحاظ النقص الوارد
على المنتاب 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 ، فتمتضي العدل تدارك هذا النقص بنقل حسنة 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 في القابلية في الوصول الى مراتب القرب بل يختلف الناس باختلافهم في السعادة والشقاوة ، فعلى هذا لو كان للمغتاب (بالكسر) حسنة لم ينلها المغتاب (بالفتح) لعدم قابليته لأن ينال قربها وثوابها ، فالغيبة تسدمه لعدم إمكان نقله وجعله ، ولبسط الكلام في هذه المعاني وفهم حقايقها مقام آخر وإنما تعرضنا اليها لآثبات إمكان الاحباط فقط (وفقنا الله لفهمها ، وأخرجنا من ظلمات الوهم الى نور الفهم) وفيما ذكرنا من الاخبار كفاية لآثبات الحرمة بها ولا بأس بالإشارة الى الامور المهمة في المقام التي تدل عليها الاخبار المذكورة . (منها) ان الظاهر من الاخبار كون الغيبة من الكبائر لوجهين (الاول) ابعاد النار عليها كما في بعضها وبعض الآيات لو تمت دلالتها ، وقد قرر في محله ان الابعاد من احدى الضوابط التي جعلت ضابطة لتمييز الكبائر عن الصغائر (الثاني) جعلها أشد وأعظم من الزنا والزبا ، ولا اشكال في كونها

من الكبار ، لتصريح بعض الاخبار المتكفلة لتعداد الكبار بها ، كما في صحيحة عبد العظيم الحسيني المروية في الكافي ، ويكفي في كونها من الكبار هذا الوجه لولم يتم الوجه الاول ، بناء على تخصيص الكبار بما أوعدها 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 ، فبعد القول بالفصل يثبت كون سائر أفرادها ايضاً كبيرة لعدم القول بالفصل قطعاً كما لا يخفى مضافاً الى أنه 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 والمسلة ، وبعضها بالمؤمن ، وبعضها بالناس وظاهر أنه لو أخذ بظهور لفظه الناس لعمت حرمة الغيبة جميع الناس ، كما أنه لو أخذ بظهور الأخ في الأخ الديني لعمت الحرمة المخالفين ايضاً ، 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 المقيّد وتخصيص العام بالخاص حتى يؤخذ فيما نحن فيه بما هو الاخص وهو المؤمن بالمنعنى الاخص ، لما قررنا في باب المطلق والمقيّد أن ملاك حمل المطلق على المقيّد هو التنافي كما اذا كان المطلوب من المطلق هو صرف الوجود وكان الاطلاق بدلاً فلا بد من حمله على المقيّد كما أشبعنا الكلام فيه في محله ، وأما اذا كان المطلوب منه هو مطلق الوجود وكان المطلق شمولياً فلا تنافي أصلاً ، لأنه لا يلزم من ارادة جميع ما تنطبق عليه الطبيعة من المطلق محذور أصلاً ، ولا يعلم من

الخارج عدم ارادة جميع الافراد حتى يلزم منه التنافي ايضا ، فاذا لم يكن تناف لا ذاتا ولا عرضا فلا وجه لحل 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 وشرعاً ، لقوله تعالى : إنما المؤمنون اخوة وهو إنما يتحقق فيمن لم يأمر الشارع بالاجتناب والتبري عنه ، وبعدم اتخاذه ولياً ومحباً له واتخاذة 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 أخاً عرفاً هو اتخاذه ولياً وصديقاً وعضداً له في الشدة والرخاء ، فجعل الشارع المؤمن أخاً للمؤمن مرجعه الى جعله محباً وصديقاً وعضداً له في دينه وديناه ، فأمر المؤمن بالتجنب عن أعداء الدين وباتخاذهم أعداء يكون ضداً للاخوة ونفياً لها ، بل مقتضى الحصر الاستفاد من قوله تعالى : (إنما المؤمنون اخوة) نفي الاخوة عن غيرهم ، وعلى هذا فلا يمكن أن يكون المراد من لفظة الناس عموم الناس ، لمناقاة تخصيص المغتاب في الادلة المذكورة في تحديد الغيبة بخصوص الاخ الديني الذي هو المؤمن خاصة ، وعلى هذا فلا بد من تخصيصه بخصوص المؤمنين واخراج غيرهم ، كما انه لا بد من تخصيص المسلم بالمؤمن ايضا بعد كونه مخالفا للمؤمن في عدم قبوله الولاية وضدآ 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 أخوا للمؤمن (حاشا وكلا) ومن هذا ظهر ان خروج المخالفين عن الادلة يكون خروجاً موضوعياً لا حكماً لما ذكرنا من تخصيص حقيقة الغيبة بخصوص الاخ الذي قد عرفت معناه وعرفت ان الاخوة منحصرة بالمؤمنين بالمعنى الاخص، ويؤيد ما ذكرنا استثناء الفاسق المتجاهر بالفسق من الادلة المذكورة وتخصيصها بغيره ، فان الظاهر من الادلة الدالة على جواز غيبته أن ملاك جواز غيبته وخروجه من الادلة هو أنه لا حرمة فلا غيبته له ويظهر من رواية ابي البخري (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 حرمة في الشرع ، ولا اشكال في أن المخالف لا حرمة له ، مضافاً الى أن المخالفين هم الفسقة المعلنون بفسقهم وهو مخالفتهم للائمة الاطهار «ع» فاي فسق أعظم من انكار الولاية ، فاذا استكشفنا من هذه الادلة تقييد 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 اخراجاً حكماً كخروج الفاسق منهم ، إلا أن يقال بأن التخصيصات الحكمية على ما بنينا عليه من تعنون العام بعنوان تقييد الخاص لبيان راجعة الى التخصيص في الموضوع ويكون مورد التخصيص خارجاً خروجاً موضوعياً كما لو استظهرنا من سياق الادلة دخل حرمة المغتاب في حرمة غيبته لكان خروج المخالفين خروجاً موضوعياً ايضاً كما لا يخفى .

ومنها ان الالفاظ المذكورة ، كاللفظة الناس ، والمسلم ، والمؤمن ، والاخ الواردة في الادلة وإن كانت منصرفه عن الصبي المميز الفطن ، لكن هذا

الانصراف بدوي لا اعتبار به . بداهة أنه ليس شمول الناس بمفهومه العرفي للصبي موقوفا على البلوغ بحيث كان الصبي المميز في آن قبل البلوغ غير مشمول لها ، وبعد آن البلوغ مشمولاً لها ، ضرورة ان الصدق العرفي ليس دائرة مداره أصلاً ، 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 الأدلة ، وقضية اسلام أمير المؤمنين صلوات الله عليه قبل بلوغه معروفة مشهورة ، فيصدق عليه المؤمن والمسلم ، وباسلامه وإيمانه يتحقق عقد الاخوة بينه وبين المؤمنين ، ولهذا أطبق الاخوة على الصبيان في قوله تعالى : « وإن تخلطوهم فأخوانكم في الدين » أما حقيقة لقبول اسلامهم وإيمانهم قبل البلوغ وأما حكماً وتنزيلاً لكونهم محكومين بحكم المسلم ، وعلى كل تقدير تشملهم الأدلة فتحرم غيبتهم كما تحرم غيبة الكافرين من المؤمنين ، نعم لا تحرم عليهم الغيبة لاشتراط الحرمة التكليفية بالبلوغ كما في سائر التكاليف لأنه من الشرائط العامة ، اللهم إلا أن يقال بأن المخاطبين بحرمة الغيبة هم المؤمنون وبعد الاعتراف بصدق عنوان المؤمن عليهم لقبول إيمانهم قبل البلوغ فيشمه الخطاب وفيه ما لا يخفى من تقييده كسائر أدلة التكاليف بالشرائط العامة للتكاليف ولم يتم 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 مؤمناً ومسلماً ، وحيث ان اقراره بالاسلام وقبوله له وللولاية يكون ملغى فمن هذه الجهة يشكل شمول الأدلة له ، ولكن بعد كونه محكوماً بحكم الاسلام والايمان ويجب على المكلف ان يعامله معاملة المسلم والمؤمن حياً وميتاً فيصدق عليه عنوان الاخ الديني وتحرم غيبته ايضاً و (دعوى) خروجه عن حد الغيبة لأنه عبارة عن ذكر الاخ بما يكرهه ، والمفروض ان

المجنون ليس له كراهة لكونه فاقداً للقوة المدركة والقوة الاندكائية فيكون خارجاً (مدفوعة) بأنه لو كان المراد بالوصول هو العيب والنقص الذي يكرهه نوع الطباع المستقيمة ولو لم يكرهه أحد من جهة اعوجاج سليقته وخروجه عن الطريقة المستقيمة، او لذهاب عقله فيشمل المجنون ايضاً لو كان ذلك العيب الذي ذكره المعتاب (بالكسر) عيباً وعورة يكون ذكره كشفاً له او هتكاً لعرضه لاسيما اذا كان ظلماً وايذاء له ولو في حال جنونه، فانه أشد حرمة من جهة انطباق عنوان الظلم عليه، وكيف كانت حرمة غيبة المجنون مبنية على ان المراد بالكراهة التي أخذت في تعريف الغيبة هو كراهة آحاد أشخاص المغتابين او كراهة نوع المغتابين كما يأتي الكلام فيه إنشاء الله هذا فيما اذا كان الجنون اطلاقاً، وأما اذا كان ادوارياً او كان في حال افاقته بحيث لو سمع ذكره بالسوء يكرهه فلا اشكال في حرمة غيبته لا تطلق قوله يكرهه بالنسبة الى حاله وادواره كما لا يخفى (وأما العقل) فلا اشكال في حكمه بقبح الغيبة لو انطبق عليها عنوان الظلم والايذاء والضرر على المعتاب (بالفتح) او الجنابة عليه فيما اذا كان المعتاب واجداً لذلك العيب وكان المعتاب (بالكسر) في مقام التنقيص والتعيب او البهتان عليه لو لم يكن واجداً له، فان هذه العناوين كلها من العناوين التي يحكم العقل بقبحها، وأما لو لم يكن في البين إلا ذكر المؤمن بما يسوؤه وفرض عدم انطباق العناوين المذكورة عليه، فحكم العقل بقبحه مع قصوره عن ادراك كونه أكلاً للحم الاخ ميتاً مشكل خصوصاً لو لم يكن المعتاب (بالكسر) في مقام التنقيص والتعيب ولم نقل باعتباره ايضاً كما يأتي الكلام فيه فانه لا وجه لقبحه، اللهم إلا أن يقال بالملزمة الدائمة بين الغيبة وبين انطباق احدى العناوين المذكورة عليه، ولعل لتلازمها مع احدى تلك العناوين او مع جميعها على اختلاف العيب الذي يذكروا على اختلاف المعتاب (بالكسر) وعلى اختلاف المخاطب الذي يسمعه بناء على اعتباره تكون الغيبة

من أعظم المعاصي وأشدّها ، ولكن هذا اعتراف بأن الغيبة بما هي هي ليست
 قبيحة عقلاً 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 ، وسنتلو عليك تلك الاخبار وتعرض
 لمفادها بعون الله تعالى ، وهي بين طائفتين ، ومن الطائفة الاولى قوله « ع »
 وقد سأل 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)
 ان مرجع الضمير في قوله (ص) يكرهه هل هو ظهور العيب كني 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 يغتمه 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 لطوع 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 في
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 ونحوها من المعاصي ، او متعلقا بدنياه
كما اذا قيل فلان عجول في أمر دنياه ونحوه ، او متعلقا بدينه كما اذا قيل فلان
طويل القامة او أعور العين او أعمشها ونحوها ، او متعلقا بصفاته وأخلاقه كما
اذا قيل فلان سي الخلق او وهام ونحوها ، او متعلقا بكسبه كما اذا قيل فلان
حائك او دلال ونحوها ، او متعلقا بنسبه كما اذا قيل فلان أبوه فاسق او خسيس
ونحوها ، 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 الاولى بين الضمير والمرجع ، فارادة ظهور العيب
منه تحتاج الى التقدير وهو محتاج الى قرينة حال او مقال او سياق ، كما ان ارادة
التكلم بالعيب وذكره ايضا يحتاج الى تلك القرائن ومع عدمها فلا وجه لتقديره
واضاره ، 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 خارجاً عن موضوع الغيبة ، مع انه غيبته قطعاً ، بل عد 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 أولاً فلا نسلم كون المرتكب للمعاصي مانلاً لها حقيقة ، كيف وأن المؤمن بما هو مؤمن لا يمكن أن يكون راغباً الى المعاصي حقيقة ، لأن نفس إيمانه بالله تعالى مانع عنه وموجب للكراهية ، ولكن الهوى والشهوة قد غلبا كما ورد في الادعية المأثورة (وما عصيتك إذ عصيتك واسكن غلبت علي شقوتي) فعلى هذا يكون المؤمن بما هو مؤمن كارهاً لنفس المعاصي ووجودها حيث 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 أصلاً ، فهو فاسق لا يكره ظهور فسقه ، إذ يتجاهر بتلك المعصية وعليه لا تحرم غيبته ، نعم لو قام اجماع قلنا بتامة دلالة تلك الرواية وصحة سندها فلا بد من الالتزام بتقدير الظهور للقرينة وأما مع عدم القرينة فالمراد هو كراهة نفس وجود العيب ، وأما (ثانياً) النقص بانكاره لنفس وجود المعصية بما هي من جهة كونها مخالفة لأمر الله تعالى مع عدم مبالاة وكرهته عن ظهوره عند الناس ، فيلزم أن لا يكون ذكره

بتلك المعصية غيبة ، إلا ان يلزم بعدم كونه غيبة وهو بعيد ، وعلى هذا فما ذكرنا من التوجيه المذكور وان المؤمن بما هو مؤمن كاره للمعصية ، ولا تنافيه الرواية المذكورة أصلاً هو المتعين ، فتحصل ان المراد بالموصول هو نفس العيوب وان المراد بالمرجع ايضاً هو نفس وجودها لظهورها ، فما يظهر من الشيخ (ره) في هذا المقام لا بد من التأمل فيه ، ويمكن ان يكون نظر الشيخ من ارادة الظهور من المرجع الى الاخبار الدالة على اعتبار السترف في 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 اليه ، فان المكروه للطابع السليم غالباً هو ظهور العيب المستور ، وأما العيب بنفسه فلا يكرهه الانسان غالباً كما لا يخفى .

(الثانية) ان الظاهر من العيب الذي أريد من الموصول هو ما يكون نقصاً في حق المقتاب ، فلو فرض عدم كون ما ذكره المقتاب (بالكسر) نقصاً في نفسه او لم يكن نقصاً في حق المقتاب (بالفتح) وان كان بنفسه نقصاً فلا يكون ذكره غيبة وان كان المقتاب (بالفتح) كارهاً له او كارهاً لظهوره ، كمن في الاجتهاد او الشجاعة او المناعة من شخص ، فان نفي هذه الامور ليس عيباً ونقصاً في نفسه لو خلي وطبعه لاختلاف الناس فيها ، نعم لو كان الشخص الذي ينفي عنه شخصاً ينبغي له عرفاً او شرعاً أن يكون واحداً لتلك الصفات من جهة العناوين الطارئة عليه عرضاً ، بحيث كان فيها عنه عيباً ونقصاً له عرفاً او شرعاً فنفيها عنه حينئذ غيبة ، وبالجملة ليس المراد بالعيب هو الخروج عن الخلق الاصلية بل المراد به هو العيب العرفي او الشرعي ، والعيب العرفي يختلف باختلاف الاشخاص ، فمثل من تصدى لتحصيل العلم في سنين عديدة يكون نفي العلم عنه عيباً عرفياً بخلاف غيره ، فيكون ذكره بنفسه غيبة إلا أن يكون في مقام طر ووصاحة في نفيه

كارشاد الناس وصددهم عن الضلالة ونحوه فإنه يجوز كما سيأتي إنشاء الله تعالى، ومن هنا ظهر أنه لو لم يكن ذكر السي* بنفسه نقصاً لا عرفاً ولا شرعاً ولكن المغتاب يكره ظهوره، كما إذا ذكر في مقام مدحه: أنه مجتهد أو تقي أو أنه يصلي صلوة الليل وهو يكره ظهوره لم يكن ذلك غيبة، أما بناء على ما ذكرنا في الجهة الأولى من أن المرجع هو نفس وجود العيب فظاهر، لأن نفس الأمور المذكورة ليست بعيب، وأما على ما يظهر من الشيخ قدس سره من كون المرجع هو ظهوره فكذلك لأن هذا ليس ظهوراً للعيب، مضافاً إلى ما ذكرنا من أن المراد بالكراهة هو كراهة نوع الطباع المستقيمة لا كراهة الطبع المعوج الشاذ الخارج عن النوع كما لا يخفى.

(الثالثة) أن الظاهر من الاخبار المذكورة هو كون ذكر الشخص المؤمن بالعيب الذي يكرهه غيبة، سواء كان المغتاب (بالكسر) في مقام التنقيص والتعيب أم لم يكن لا إطلاق الخبرين بالنسبة إليه، اللهم إلا أن يقال بأن الإطلاق وارد مورد الغالب، وحيث أن الغالب هو كون المغتابين في مقام التنقيص وعليه يكون وجوده بمنزلة التقييد، ولكن ما بنى عليه استاذنا الاعظام (ره) من أن غلبة الوجود وشيوع بعض أفراد المطلق موجب لانصراف المطلق إليها حسن متين، وأما بناء على ذلك المبني وان غلبة الوجود لا يوجب إلا الانصراف البدوي لانس الذهن به، ولا يعتني به في تقييد الإطلاق فلا يقيد هذه الغلبة أصلاً، وعلى هذا لا وجه لاعتبار كون المغتاب (بالكسر) في مقام التنقيص في الغيبة بعد إطلاق الأدلة، نعم يمكن دعوى سياق أخبار الغيبة مما ذكرنا وما يأتي في كون المغتاب في مقام تنقيص الاخ المؤمن كونه نزل الغيبة بمنزلة آكل لحم الاخ ميتاً، فلو لم يكن في مقام التنقيص فلا وجه لهذا التنظير، فهل ترى نفسك ان من ذكر المؤمن بسوء وبصفة ذميمة فيه كسوء خلقه أو عدم ذكوره وكياسته

في الامور الباعثة الى الفقر والمسكنة استرحاماً له وعطفاً عليه ، يكون هذا الذاكراً
 آكلاً 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 ، مضافاً 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 يتعاقق 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 لا بد

وأن يكون متعلقاً بدينه ، سواء فوله كما يظهر من الفقرة الثانية ، او لم يفعله كما هو صريح الفقرة الاولى وعلى كل حال دلالتها 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 في اعتبار الاذاعة والافشاء ، لا مجرد القول به ، كما ان ظاهرها اعتبار الستر فيه ، و (ومنها) رواية أبان (عن رجل لا يعرفه إلا بجي الازرق ، بمعنى أن أبان كان يعلم ويعلمون بأنه هو بجي الازرق ، قال قال لي ابو الحسن « ع » من ذكر رجلاً 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 في ان الغيبة عبارة عن ذكر ما في المغتاب (بالفتح) وكان مستوراً على الناس ، فدلتها على اعتبار الستر فيما كان فيه ظاهر ، كما ان الفقرة الاولى ظاهرة في نفي الغيبة عن ذكر ما يعرفه الناس ، فدلتها على اعتبار الستر فيه في الغيبة نفيًا واثباتًا ظاهرة ، ويوافق الخبرين الاولين في 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 في خبر داود ، ثم ان الظاهر من خبر داود اعتبار الاذاعة والافشاء في العيب المستورة ضرورة ان اظهار الأمر المستور بنفسه اذاعة وافشاء للامر المستور ، وان كان له مراتب تختلف باختلاف الموارد ، وبالجملة وان كان ظاهر البث الوارد هو الاشاعة بين الناس واردة مجرد الذكر عند مخاطب واحد خلاف الظاهر منه ، ولكن أظهرية الاخبار المشتملة على الذكر منه ظاهرة فيحمل الظاهر على الاظهر ، و (ومنها) حسنة عبد الرحمن بن سبابة بابن هاشم قال قال

سمعت أبا عبد الله «ع» يقول : الغيبة أن تقول في 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 اثباتاً كما هو مقتضى الفقرة الأولى ونفيًا كما هو مقتضى الفقرة الثانية وهي قوله وأما الأمر الظاهر ، فإن المتحصل من الفقرة الثانية نفي الغيبة عن ذكر العيوب الظاهرة كالحدة والعجلة ، وجعل البهتان في مقابل الغيبة ولا ينافيه إطلاق الغيبة عليه في الخبر السابق ، وفي رواية علقمة عن الصادق «ع» (من اغتاب مؤمناً بما ليس فيه ، فقد انقطعت العصمة بينهما ، وكان المغتاب خالداً في النار وبئس المصير) فإنه يظهر منه أن النسبة بينهما عموم من وجه ، فإن ذكر العيب الذي لم يكن في المغتاب خلفه غيبة من جهة وهو ذكره بما يسوؤه ، وبهتان من جهة وهو نسبه ما لم يكن فيه إليه ، ويكون المغتاب (بالكسر) في مورد اجتماع العنوانين ذا عقابين لتعدد سببه ، فالمتحصل من هذه الاخبار هو ان الغيبة عبارة عن ذكر العيب المستور مطلقاً ، 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 فلا بد من تقييد اطلاق كل من الطائفتين بالمفيد الوارد في 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 فإنه 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 لأنفسه كما أشرنا اليه ، وبناء على هذه فهذه الطائفة من الاخبار المدالة 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 وبناء عليه يكون التقييد بالستر من باب التقييد بالافراد الغالبة كما لا يخفى ، وكيف كان لا بد في تحقيق حقيقة الغيبة المحرمة من كون العيب الذي يذكروه 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 ، حينئذ لو كان العيب مما لم يعرفه الناس وإما عرفه المخاطب فذكروه غيبة بمقتضى الرواية ، وكذا العيب الذي يكون معروفاً بين الناس ولكن المخاطب لم يعرفه فان ذكره له ليس بغيبة ذكره له ، فالمدار في تحقق الغيبة هو كون ما يذكروه مستوراً عن الناس سواء عرفه المخاطب أم لم يعرفه ، ولذا يكون المتجاهر بالفسق خارجاً موضوعاً عن الغيبة كما لا يخفى .

(الخامسة) انه هل الغيبة تنحقق بالاشارة او الكتابة او الفعل المشعر على العيب المستور في الاخ ، أم يختص بتحققها بخصوص القول كما في بعض الاخبار أم الذكر كما في بعض آخريتها وجهان ، الظاهر تحققها بالاشارة والفعل الموجبين لتذكر المخاطب العيب المستور ، أما الكناية فظاهر فان الكناية قول و ذكر فتشملها الاخبار كشمولها الالفاظ والاقوال الصريحة ، لأن الكنايات من مقولة الالفاظ ، وكذا الاشارة المفهومة للمقصود ، فانها وإن لم تكن قولاً ولكنها ذكر حقيقة وقول تنزيلاً 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 تذكر المخاطب وانتقاله الى المقصود والمراد

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

ثم لا يخفى أنه لا اشكال في تحقق الغيبة بذكر اللازم واردة المزموم أو بالعكس ، أو ذكر اللازم واردة ملازمه فيما إذا المتكلم قاصداً للمزموم أو اللازم أو الملازم التي هي عيوب المغتاب (بالفتح) ، وكان المخاطب بها يفهمها وينقل منها إلى العيوب المقصودة للمتكلم ، وإنما الاشكال والكلام فيما إذا قصدها المتكلم ولم ينتقل إليها المخاطب ، أو انتقل إليها ولم يقصدها المتكلم ، ففي المقام صورتان الأولى أنه هل تتحقق الغيبة بمجرد الذكر ولو لم ينتقل منها المخاطب إلى العيوب المقصودة من الكناية ، أو لا تتحقق إلا بانتقال المخاطب من ذكر اللازم أو المزموم أو الملازم إلى المزموم واللازم والملازم ، الظاهر عدم تحققها لأنه ليس المراد بالذكر مجرد التكلم بل المراد منه هو تذكرة المخاطب وتذنيه عليه بناء على ما يأتي من اعتبار المخاطب في تحقق الغيبة ، وعليه لو لم ينتقل المخاطب ولم يفهم من كلام المتكلم ذلك العيب المستور ، فحال المتكلم حينئذ كما إذا لم يذكر شيئاً ، أو كما إذا حدث بها نفسه ، فلو قلنا أنه ليس بغيبة محرمة نقول في المقام أنه ليس غيبة محرمة ، مضافاً إلى أنه لو اعتبرنا في الغيبة كون الذكر كشف عورة وإظهار عيب مستور للمغتاب (بالفتح) ، فمع عدم انتقال المخاطب إلى ذلك العيب فلا يتحقق في البين ظهور عيب وكشف عورة كما لا يخفى ، وأما

الصورة الثانية وهي ما اذا لم يقصد المتكلم بذكر الازم ملزومه وهو العيب الذي يكون في المغتاب (بالفتح) ، ولكن المخاطب ينتقل اليه فان اعتبرنا في الغيبة المحرمة كون المتكلم في مقام التنقيص واظهار عيب المغتاب ونقصه ، فلا اشكال في عدم كونه غيبة ، لأن المتكلم ليس في 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 في التكلم صفة او انه فعل شيئاً او صدر عنه أمر انتقل الناظر اليه بواسطة المقدمات الحاضرة في ذهنه الى عيب في ولده او في أصحابه ، مع ان المتكلم كان غافلاً عنه بالمرّة ولم يقصد انتقاله لفعله أصلاً ، فلا اشكال في انه ليس هذا ذكراً من الفاعل لذلك العيب ولا يصدق عليه عرفاً انه ذكره فكذا لو تكلم بكلام له لازم لم يقصده المتكلم أصلاً ، 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 غيبية ، مع انه على تقدير ذلك تمنع حرمة لأن النية ليست عنواناً أولياً لهذا القول حتى يكون قصد نفس الفعل بعنوانه الاولي قصداً لها حتى يصح تعلق النهي به ، بل هو عنوان ثانوي يكون لازماً او ملزوماً له لا يمكن أن تتعلق به ارادة الفاعل إلا بقصده وعنوانه ، وأما اذا لم يقصده ولم يخطر بباله فلا يمكن أن تتعلق به الارادة ، ومعه لا يمكن نحرجه على المتكلم ونهيه عنه كما في صورة الغفلة ، ولذا نقول بعدم حرمة الافعال الصادرة عن شخص الموجبة لانتقال المشاهد لها الى عيوب في أحبته وأصحابه لم يقصدها الفاعل كما لا يخفى ، ومما ذكرنا ظهر ان من ذكر القاباً مشعرة بدم الاخ المؤمن

في غيبته فلو كان قاصداً ذمه ومريداً له بذكر تلك الالقب فهو غيبية محرمة واما اذا لم يكن قاصداً ذمه فيشكل كونه غيبة محرمة نعم لو كان ذكر تلك الالقب المشعرة بالذم على وجه لو ذكر 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 الالقب حراماً من جهتين كما لا يخفى .

(السادسة) انه هل يعتبر في 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 واطهاراً للعيب الذي ستره الله عليه ، بل ذكره على وجه يكون اظهاراً للامر المستور وكشفاً للعيب الخفي ، ولا يتحقق ذلك إلا اذا كان في البين من مخاطبه ، وأما اذا لم يكن مخاطب ، فان مجرد ذكر العيب لا يكون اذاعة واطهاراً له ، لانصراف الاخبار عنه ، مضافاً الى ان المفهوم من سياق الاخبار المذكورة هو كون ذكر ذلك العيب كشفاً لعورة الاخ واذاعة لها على وجه يوجب انتقاص المغتاب (بالفتح) ، فاذا لم يكن في البين مخاطب فلا يكون مجرد الذكر هتكاً له ولا كشفاً لعورته ولا يترتب على ذكره نقص أبدأ ، كان المغتاب (بالكسر) في 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 في مقام حديث النفس لداع من الدواعي النفسية ، وكان غافلاً عن استماع الغير غير قاصداً لفهامه أصلاً ولكن الغير كان يسمع ما يقوله كما اذا كان قاصداً له ، فهل هو غيبية أولاً ، 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 آنفاً فليس بغيبية محرمة ، ونظراً الى انه قصد ذلك العيب من ذكر الكلام الذي يحدث به نفسه غاية الأمر لم يكن ملتفتاً

الى المخاطب ، وغفلته عنه بعد ارادة ذلك العيب المستور من كلامه لا يخرج الكلام عن كونه ذكراً للاخ المؤمن بما يكرهه وعن كونه ذكراً لذلك العيب بكلامه ، فظهر الفرق بين ما نحن فيه وبين ذكر اللازم وعدم ارادة الملزوم وإنما انتقل اليه السامع ، وذلك لأن في المقام قصداً و ارادة لذكر الأخر بما يسوؤه في كلامه الذي يحدث به نفسه ، بخلاف الصورة الاولى ، الظاهر هو الوجه الثاني وهو تحقق الغيبة فانه ذكر للاخر بما يسوؤه ، ولا دليل على اعتبار كونه قاصداً لفهام السامع ، وبعبارة أخرى لم يكن المتكلم مذكراً له واكتنه كان ذكراً له بكلامه ، فيصدق عليه ذكر الاخر بما يكرهه من العيب المستور فافهم ، ومع الشك في اعتبار قصد افهام السامع في الغيبة فاطلاق الاخبار المسذكرة 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 باعتبارها في الغيبة ، لا يمكن دعوى انه مع عدم الالتفات الى السامع لا معنى لكونه في مقام التنقيص من هذه الجهة ، ولا يمكن القول بأنه ليس غيبة محرمة وكيف كان لا تخلو هذه الصورة عن الاشكال .

(السابعة) هل يعتبر علم المخاطب بالمغتاب (بالفتح) لشخصه وعينه علماً تفصيلاً او يكفي العلم به بوجه ، وبعبارة أخرى هل يعتبر في تحقق الغيبة معروفة المغتاب عند المخاطب بعينه او يكفي مجرد العروفة عنده بوجه ؛ ولا يخفى أنه ليس لنا دليل على علم المخاطب بالمغتاب إلا الحدود التي عرفتها فالضابط هو صدقها ، ولا اشكال في أنه لو كان المغتاب (بالفتح) مجهولاً عند المخاطب ، كما اذا قال المغتاب (بالكسر) رأيت رجلاً بخيلاً ، لا يصدق عليه تعريف الغيبة لعدم انتقال المخاطب الى الشخص المذكور ، ليكون هذا الكلام تنقيصاً له وكشفاً

لعورته وهتكاً لعيبه المستور ولا ذكرآ له بما يكرهه ، كما أنه لا اشكال في اصدقه فيما اذا كان المغتاب (بالفتح) معروفاً تفصيلاً عند السامع ، فلا بد 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 أنه هل يكفي في تحقق الغيبة مجرد انتقال السامع اليه بوجه ، سواء كان تفصيلاً أم لا او لا بد في تحققها من الانتقال التفصيلي المتوقف على المعرفة التفصيلية ، وظاهر أنه لو بنينا على الجود 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 أنه لو كان المغتاب (بالفتح) في أطراف لا ينتقل اليها المخاطب بوجه من الوجوه بل لا يمكن انتقاله اليه عادة لاجن الذكور ولا بعده فلا يكون ذلك غيبة ، ولا معنى لكراهة المغتاب ظهور عيبه ايضاً بعد فرض ترده في أطراف تكون كراهة كل منها لذكر ذلك العيب على خلاف العادة العقلانية ، ولعلّ هذا هو الضابط في الشبهة الغير المحصورة فيما نحن فيه لا ما قرر في مقامه ، بل ضابط المحصورة في المقام هو بلوغ القلة حداً لم يكن تأثير المغتاب وكراهته لو سمعه على خلاف العادة العقلانية ، وبعبارة اخرى لو بلغت قلة الاطراف حداً ينتقل السامع فيها الى المغتاب بوجه ولو كان مردداً وكان تأثير كل منها من القول المذكور بعد السماع عادياً عقلاً ، لكون ذلك العيب المستور نقصاً لهم واساءة اليهم فهذه هي الشبهة المحصورة ، وإلا فاشبهه غير محصورة

فعلى هذا لا اشكال في عدم تحقق الغيبة لو فرض كون المغتاب في 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 العقلاني بوجه بعد صاحبه وسواسياً لكثرة الاطراف ، فاذا فرض كون انتقال السامع الى المغتاب (بالفتح) المررد بين أطراف غير محصورة انتقالاً خارجاً عن المتعارف وكذا كراهة كل منها ، لاحتمال انطباق العيب المذکور عليها على خلاف المتعارف ، يكون خارجاً عن الغيبة بلا اشكال ، وأما اذا لم يكن كذلك بل كانت قلة الاطراف بوجه كان انتقال السامع الى المغتاب في محله لعله به اجمالاً في الاطراف ، كما ان تأثر المغتاب ايضاً وكراهته للعيب المستور في محله يكون ذلك غيبة ، كما اذا قيل أحد هذين الشخصين ، او أحد أبناء زيد ، او احدى زوجاته من السراق يكون مشمولاً لأخبار الغيبة ، بعد فرض كون معرفة السامع للمغتاب معرفة اجمالية خارجاً 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 في كون القول المذکور هتكاً لستر أحدهم بوجه وذكر آله بسوء يكرهه ، بعد كون كراهته له في محله ، ولو كان صاحبه ايضاً يكرهه اذا كان فيه العيب المذکور او لم يكن ولكنه كان بالنسبة اليه بهتاناً ، وقد عرفت اطلاق عنوان الغيبة على البهتان ايضاً ، نعم لا بد في تحقق الغيبة المحرمة بالنسبة الى المغتاب المررد بين اطراف محصورة أن لا يكون في الاطراف من نجوز غيبته ، وأما مع وجوده فيها فيشكل بتحقيق الغيبة المحرمة ، كما اذا كان بينهما من يتجاهر بالعيب المذکور ، فحينئذ لا تتحقق المحرمة 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 اوقااتها على حد محصور لا تفيد في مقامنا شيئاً ، وعرفت أن المناط في تحقق الغيبة المحرمة هو كون انتقال السامع الى المعتاب (بالفتح) عقلاً ، كما انه لا بد وأن تكون كراهة المعتاب ايضاً بعد سماعها عقلاً ، فلو فرضنا كون الشبهة محصورة ، ولكن الانتقال الى المعتاب كان بالعلم الاجمالي بوجوده في الاطراف مما لا ينبغي عند العقلاء الانتقال اليه ، وكذا كراهة المعتاب منها ايضاً ، 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 لا يخفى انه يختلف صدق الغيبة فيما اذا كان المعتاب مردداً بين أطراف محصورة باختلاف المقامات ، بل يختلف باختلاف المعتاب (بالكسر) مثلاً لو كانت له عظمة ومنزلة يكون ذكره أشد تأثيراً في المعتاب ، وكذا يختلف باختلاف نفس العيب فربما في ذكر عيب شخص له منزلة عند الناس يكون تأثيره في كشف عورة المعتاب أشد وأقوى من غيره ، فتأثر جميع الاطراف منه الذي يحتمل أشد وأقوى كما لا يخفى ، هذا تمام الكلام فيما اذا كان المعتاب شخصاً مردداً بين أطراف محصورة أم غير محصورة ، وأما اذا كان المعتاب نوعاً او صنفاً من الاصناف . كما اذا قيل العرب او العجم بخلاء . او ان أهل البلدة الفلانية مراق . 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 معيناً معروفاً عند المخاطب ولا عند النوع فلم يكن غيبية ، هذا كله اذا لم يرد المغتاب (بالكسر) المتجاهر من ذلك النوع او الصنف ، وأما اذا أراد منه المتجاهر منهم فلا اشكال في عدم حرمة أصلاً ، وأما مع الشك في الحرمة للشك في كفاية هذا المقدار من العلم في تحقق الغيبة فاصالة البرائة جارية ، وكذلك مقتضى الاصل هو البرائة في كل ما شككنا باعتباره في ماهية الغيبة ، نعم لو كانت الشبهة مصداقية فمقتضى الاصل هو الحرمة ويجب الاحتياط ، كما قرر في محله .

(الثامنة) في كفارة الغيبة المساحية لها ، ولا بد أولاً 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 بصير ملكاً ، كما ان الملك لو ضعف ولو لخروج طرفه من الماينة يصير حقاً كما في الثانية ، فيكون اعتباراً خاصاً من الاعتبارات العقلانية وازافة مخصوصة من الاضافات التي يعتبرها العرف والعقلاء بين الملاك وأموالهم وما يكون تحت سلطانهم ، ولهذا خصصنا الضابط في—ه بأن يكون قابلاً للسطوط بالاسقاط ، فهو من مقولة الاضافة الاعتبارية او الجدة الاعتبارية ولا ينافي تعلقه بما لا يتعلق به الملك كالخمر كما في حق الخيانة وحق القصاص وحق التقسم بين الزوجات بعد ما كان مناط عدم تعاق الملك يمثل هذه الامور اقوائية الاضافة الملكية وعدم قابليتها لتعلقها بها كما قرر في محله ، وهذا الحق اعتبار من الاعتبارات العقلانية كالملك ، وقد يطلق الحق ويراد منه ما ينزع من الاحكام التكليفية المجعولة برعاية حفظ الاخوة الدينية او الامور النظامية كحق الجار على

1865
The first of the year was a very
dry one, and the crops were
very poor. The weather was
very hot, and the ground was
very dry. The crops were
very poor, and the weather
was very hot. The ground
was very dry, and the crops
were very poor. The weather
was very hot, and the ground
was very dry. The crops
were very poor, and the
weather was very hot.

The second of the year was a
very wet one, and the crops
were very good. The weather
was very cool, and the ground
was very wet. The crops
were very good, and the
weather was very cool. The
ground was very wet, and
the crops were very good.
The weather was very cool,
and the ground was very
wet. The crops were very
good, and the weather was
very cool. The ground was
very wet, and the crops
were very good. The
weather was very cool, and
the ground was very wet.
The crops were very good,
and the weather was very
cool. The ground was very
wet, and the crops were
very good. The weather
was very cool, and the
ground was very wet. The
crops were very good, and
the weather was very cool.

The first part of the book is devoted to a history of the
 English language from its origin to the present time. It
 traces the language back to its roots in the
 Indo-European family, and shows how it has
 been modified by the influence of other
 languages, and by the changes which have
 taken place in its own development. The
 author discusses the various dialects of the
 language, and the influence of the
 different periods of its history on its
 grammar and vocabulary. He also
 discusses the influence of the
 different periods of its history on its
 syntax and morphology. The book is
 written in a clear and concise style,
 and is well illustrated with examples
 from the language. It is a valuable
 work for all those who are interested
 in the history of the English language.

ويمكن من الاستحلال منه ، وبتقييد اطلاق رواية السكوني بما اذا لم تبلغه ولم يتمكن من الاستحلال منه ، وبما ذكرنا برتفع التنافي بين الاخبار المذكورة بأجمعها ، وبين ماورد في الصحيفة السجادية في الموردين المتضمنة لاستغفاره صلوات الله عليه للمظلوم ، ولكن دلالة ماورد في الموضوعين على كون كفارة الغيبة هي الاستغفار مبني على امرين (الاول) كون الغيبة بما هي هي ظلماً فانه صلوات الله عليه كان في مقام الاستغفار عن ناله من ناحيته صلوات الله عليه ظلامة او سوء او اذى مباشرة او تسبياً وقد عرفت سابقاً ان الغيبة بما هي هي من حيث كونها ذكراً للاخ المؤمن بما يسوؤه ليس ظلماً ولا اذى ، نعم يمكن أن يكون كذلك فيكون حال ما ورد منه « ع » في الموضوعين حال رواية السكوني وهي (من ظلم أحداً) الخبر وقد عرفت التكلم فيها « الثاني » كون نفس قوله « ع » ودعائه دالاً على كون استغفاره واسترحامه له كفارة ، وهو في حيز المنع لعدم دلالة عليه ، لأن الاستغفار للمغتاب والدعاء له والسؤال عن الله تبارك وتعالى بأن يرضى المغتاب عنه أمر راجح مستحسن ، ولا ينافيه كون كفارتها هو الاستحلال منه فتدبر هذا . ولكن لا يخفى ما في الجمع المذكور من انه خلاف الحصر المذكور المستفاد من خبر الكراچكي والنبوي ورواية السكوني ، بأن حمل الحصر على الاضافي لا معنى له في المقام أصلاً ، 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 اعيبه وذكر لنقصه فله حق على المغتاب (بالاكسر) ولا يتداركها إلا الاستحلال منه ، وجهة راجعة الى الله تعالى وهي مخالفة نهيه ولا تتداركها إلا التوبة والاستغفار ، فعلى هذا لا بد من الجمع بين الامرين مع الامكان ، ومع عدمه فلا بد 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 مفاد الاخبار 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 الرجعة الى المعتاب ، غاية الأمر ان الظاهر من احدى الطائفتين هو انحصار كفارتها بالاستبراء والاستحلال من المعتاب كما يظهر خبر الكراچكي والنبوي ، حيث انه ورد في الاول انه لا برائة له منها إلا بأدائها او العفو عنها فان ظاهره عدم حصول البرائة للمعتاب (بالكسر) إلا بالاستبراء من المعتاب (بالفتح) او العفو عنها ، وهذا يتنافى انحصار كفارتها بالاستغفار لصاحب الغيبة كما هو ظاهر رواية السكوني ، وقد يجمع بينهما بكفاية كل من الامرين مع التمكن منها وأما مع عدم التمكن فيتعين ما هو ممكن له والى هذا يشير قوله « ع » : (من ظلم أحداً ففاته فليستغفر الله ، فان الاستغفار هو الممكن منها لأحدهما في ظرف فوت الآخر ، ولا يخفى ان هذا خلاف ظاهر الحصر المستفاد من كل من الطائفتين ، لأن ظاهر قوله : لا برائة إلا بأدائها ، نفي ما سواها ، مضافا الى ان هذا الجمع لا يلائم المراسلة التي مفادها التفصيل بين بلوغ الغيبة الى المعتاب 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 المعتاب الثاني الاحسان اليه فان بالاحسان الى المعتاب ايضا تحصل البرائة ، بل هو اولى من الاستحلال ، والاستغفار هو أعلى مراتب الاحسان اليه ، وأي احسان أعظم من الاستغفار له كلما تذكره المعتاب ، فان طالب المغفرة للاخ الديني من أعظم مصاديق الاحسان اليه ، وعلى هذا لا تنافي بينهما أصلا ، لا جمعاً ولا

The first thing I did was to go to the
 bank and get some money. I had
 a very small amount of money
 with me, but I was able to get
 some more. I then went to the
 store and bought some things.
 I was very happy to see
 the things I had bought.
 I then went to the
 school and saw the
 children. They were
 very happy to see me.
 I then went to the
 church and saw the
 people. They were
 very happy to see me.
 I then went to the
 house and saw the
 people. They were
 very happy to see me.
 I then went to the
 school and saw the
 children. They were
 very happy to see me.
 I then went to the
 church and saw the
 people. They were
 very happy to see me.
 I then went to the
 house and saw the
 people. They were
 very happy to see me.

The first part of the report is devoted to a general
 description of the country and its resources. It
 is followed by a detailed account of the
 various industries and occupations of the
 people. The third part of the report
 contains a list of the principal towns and
 villages of the country. The fourth part
 contains a list of the principal rivers and
 streams of the country. The fifth part
 contains a list of the principal mountains
 and hills of the country. The sixth part
 contains a list of the principal lakes and
 ponds of the country. The seventh part
 contains a list of the principal forests
 and woods of the country. The eighth part
 contains a list of the principal minerals
 and metals of the country. The ninth part
 contains a list of the principal animals
 and birds of the country. The tenth part
 contains a list of the principal plants
 and trees of the country. The eleventh part
 contains a list of the principal fruits
 and vegetables of the country. The twelfth part
 contains a list of the principal fishes
 and shells of the country. The thirteenth part
 contains a list of the principal insects
 and reptiles of the country. The fourteenth part
 contains a list of the principal diseases
 and ailments of the country. The fifteenth part
 contains a list of the principal customs
 and manners of the country. The sixteenth part
 contains a list of the principal laws
 and regulations of the country. The seventeenth part
 contains a list of the principal officers
 and officials of the country. The eighteenth part
 contains a list of the principal courts
 and tribunals of the country. The nineteenth part
 contains a list of the principal schools
 and colleges of the country. The twentieth part
 contains a list of the principal churches
 and synagogues of the country. The twenty-first part
 contains a list of the principal public
 buildings of the country. The twenty-second part
 contains a list of the principal public
 works of the country. The twenty-third part
 contains a list of the principal public
 institutions of the country. The twenty-fourth part
 contains a list of the principal public
 offices of the country. The twenty-fifth part
 contains a list of the principal public
 services of the country. The twenty-sixth part
 contains a list of the principal public
 utilities of the country. The twenty-seventh part
 contains a list of the principal public
 works of the country. The twenty-eighth part
 contains a list of the principal public
 institutions of the country. The twenty-ninth part
 contains a list of the principal public
 offices of the country. The thirtieth part
 contains a list of the principal public
 services of the country. The thirty-first part
 contains a list of the principal public
 utilities of the country. The thirty-second part
 contains a list of the principal public
 works of the country. The thirty-third part
 contains a list of the principal public
 institutions of the country. The thirty-fourth part
 contains a list of the principal public
 offices of the country. The thirty-fifth part
 contains a list of the principal public
 services of the country. The thirty-sixth part
 contains a list of the principal public
 utilities of the country. The thirty-seventh part
 contains a list of the principal public
 works of the country. The thirty-eighth part
 contains a list of the principal public
 institutions of the country. The thirty-ninth part
 contains a list of the principal public
 offices of the country. The fortieth part
 contains a list of the principal public
 services of the country. The forty-first part
 contains a list of the principal public
 utilities of the country. The forty-second part
 contains a list of the principal public
 works of the country. The forty-third part
 contains a list of the principal public
 institutions of the country. The forty-fourth part
 contains a list of the principal public
 offices of the country. The forty-fifth part
 contains a list of the principal public
 services of the country. The forty-sixth part
 contains a list of the principal public
 utilities of the country. The forty-seventh part
 contains a list of the principal public
 works of the country. The forty-eighth part
 contains a list of the principal public
 institutions of the country. The forty-ninth part
 contains a list of the principal public
 offices of the country. The fiftieth part
 contains a list of the principal public
 services of the country.

شرعا وإنما اطلق عليها عنوان الحق بعناية كون المجهول أمراً ترجع فائدته
 الى حفظ الاخوة الدينية وبقاء كلمة الجامعة الاسلامية ، ولا يمكن سقوطها
 بالاستقاط وهكذا الغيبة ، مضافا الى ان المذكور في الخبر هو رد الغيبة لانفس
 الغيبة وكون رد الغيبة حقا لا ربط له بأصل الغيبة إلا بتقويض المناط القطعي
 وكيف كان لا يظهر من هذا الخبر كون الغيبة حقا من حقوق الناس ، وأما سر
 الاخبار فليس فيها ما يدل على كونها حقا إلا دلالتها على ان كفارتها
 الاستغفار من صاحبها او عفو صاحب الغيبة عنها ، وظاهرها وان كان موهما
 للحقية ولكن يمكن منعه ، لأن مجرد جعل الاستغفار كفارة لا يستلزم كون
 الغيبة حقا من حقوق الناس بل يمكن أن يكون حكما يكون مخالفة موجبة للاستغفار
 بيان ذلك أن بعض الاحكام الشرعية التكليفية المجهولة رعاية لحفظ العلاقة
 بين شخصين ، كلاحكام المجهولة للاب والابن رعاية بهما ، كالزوم اطاعة
 الوالدين واستحباب اكرامهما واحترامهما وحرمة ابدانها ، والاحكام المجهولة
 للاخوة الدينية رعاية لحفظ علاقة الاخوة . فهي وظائف قررها الشارع لحفظ
 العلاقة وهي في 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
 ناشئاً عن أمر آخر ، ومن هذا القبيل ما ورد في خبر الكراجكي فان كلاهما
 وظائف مقررة برعاية حفظ علاقة الاخوة وابقائها ، ويصح اطلاق عنوان الحقوق
 عليهما باعتبار ملاك الحكم فجعل الاستغفار له والعفو عنه تداركاً لتركها يكون ايضاً
 باعتبار حفظ العلاقة ورعاية الاخوة ، وكلاهما أمران ناشئان عن الاخوة الدينية

وما دامت الاخوة باقية تكون هذه الوظائف والاحكام باقية ايضاً ولا يعقل سقوط تلك الاحكام إلا بسقوط الاخوة ، كلاحكام المجمعولة 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 ملاك ملاك حرمة الغيبة ، وعلى ما ذكرنا لا مجال لتوهم كون حق الغيبة من مراتب الملك قابلاً للاسقاط مع بقاء ملاك ، وبالجملة الحق المقابل للحكم كما عرفت هو مرتبة من مراتب الملك الذي تلزمه السلطنة العقلية ، وظاهر ان جعل الاستغفار لصاحب الغيبة كجمل الاستحلال منه مجعولان كجعل نفس حرمة الغيبة رعاية لحفظ علاقة الاخوة الدينية ولا دلالة له على كون الغيبة سبباً لحدوث حق المعتاب (بالفتح) على المعتاب (بالكسر) ، بل الظاهر من الاخبار كون الاستغفار والاستحلال على تقدير حدوثها ماحياً للتبعة الحادثة من الغيبة وأما دلالتها على أن الغيبة حدث حق وسلطنة المعتاب (بالفتح) على المعتاب (بالكسر) فممنوع جداً بل الظاهر منها كما عرفت خلاف ذلك وان حرمة الغيبة والاستغفار والاستحلال على تقدير حدوثها ناشدان 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 لفظاً 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 حقاً فمقتضى الاصل بقاء ذلك الحق الى ان يقطع بسقوطه ، وحينئذ لو شككنا في 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 ليست علة تامة للقبح عقلاً، بل هي مقتضية له إلا اذا طرء عليها عنوان آخر من العناوين المقتضية كالظلم او الايذاء او الافتراء على الأخ المؤمن فانها قبيحة عقلاً ، وحينئذ لا يعقل خروجها عن القبح العقلي إلا اذا خرج عن كونه ظلماً وايذاءً واقتراءً ، وأما شرعاً فان لم يعتبر فيها كون المغتاب في مقام التنقيص فالمحرم هو الغيبة بما هي هي فلا يمكن خروجها عن الحرمة إلا بدليل خاص دال على استثنائها عن الادلة الدالة على تحريمها — كما صورة الاضطرار الموجبة لاباحة المخطورات وسائر المحرمات كحفظ النفس والعرض ، وأما لو اعتبرنا في الغيبة كون المغتاب في مقام تنقيص أخيه المؤمن كما اعتبرنا سابقاً وقلنا بأن موضوع المحرم الشرعي هو الغيبة الصادرة عن المغتاب تنقيصاً وهتكاً وايذاءً له ، وعليه ان طرء عليها ما يخرجها عن كونها تنقيصاً وهتكاً له ، بأن كان في مقام الاحسان اليه كحفظ نفسه او ماله او عرضه ونحوه مما يرجع الى احترامه بحيث لولاها لم تحفظ شوؤنه ونفسه او ماله فيخرج عن كونها تنقيصاً وايذاءً له ، واذا خرجت عن ذلك لا تكون محرمة بل ربما تكون واجبة او راجحة ، كما في سائر المحرمات التي يضطر اليها لحفظ النفس او المال او العرض كذم الامام عليه السلام زواره 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 الأدلة الدالة على احترام المؤمن ولأبجال لملاحظة النسبة بين الدليلين ولا تعارض نعم لو طرأ عليها عنوان مشكوك أهميته من الغيبة ، كنصح المستشير مثلاً لعدم احراز أهمية ملاك ، فلا وجه لتقدمه عليها لولم يكن لسان الحكومة والتخصيص للدليل الغيبة بل بكونان متعارضين حينئذ ومقتضى الاصل بعد سقوط المتعارضين هو حرمة الغيبة لاستصحابها ، والحاصل أنه لا بد في الحكم بجواز الغيبة فيما اذا طرأ عليها عنوان ذو مصلحة كاحراز كون ذلك العنوان أهمياً ملاكاً من ملاك الغيبة وأما مع عدم الاحراز فلا يمكن الحكم به كما لا يخفى ، اذا عرفت هذا (فاعلم) أنه قد استثنى عن الغيبة المحرمة موارد (منها) اذا كان المغتاب متجاهراً بالفسق ، والمراد به من تجاهر بفعل كان قبيحاً وموجباً للفسق شرعاً ولم يبال بظهوره بين الناس واطلاعهم عليه ؛ فلو كان ممن لا يجب ظهوره بينهم وكان له محل يعتذر به ، فلا يكون ذلك متجاهراً بالفسق بل لا بد ان يكون غير مبال بظهوره على الناس ، حينئذ يكون خروجه عن أدلة الغيبة خروجاً موضوعياً لا حكماً بناء على ما اعتبرنا في الغيبة المحرمة من كون العيب المذكور مستوراً على الناس كما قلنا باعتباره فيها للدالة الدالة عليه حينئذ يكون خروجه منها على القاعدة ولكن تجاهره بالفسق يوجب جواز غيبته في الفسق المتجاهره 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 ، فإن تجاهره بالمعصية الملزومة لمعصية أخرى عند العرف تجاهر بكلتا المعصيتين ، فمن تجاهر بقطع الطريق تلمزه السرقة عرفاً ومن عدم مبالاه بقطع الطريق يلزم عدم مبالاه بالسرقة وبأكل مال المسلمين ، وأما اذا لم يكن بينها

تلازم عرفي او عقلي فلا تجوز غيبته فيه على القاعدة لوجوب احترام المؤمن إلا اذا دل عليه دليل ، وقد استدلل له باخبار ، منها قوله « ع » في رواية هارون الجهم (اذا جاهر الفاسق بنفسه فلا حرمة له ولا غيبة) فان ظاهر هذه الرواية ان المتجاهر بالفسق ليست له حرمة ولا غيبة ، فني الغيبة عنه دال على جوازها له مطلقا سواء كان بالنسبة الى تلك المعصية أم الى غيرها ، فان نفي الطبيعة نفي لجميع وجوداتها في 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 في 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 بانساق ، كما ان الظاهر من التعليق عليه التجاهر بالفسق لنفي الحرمة عنه ، ولا اشعار لاضافته الى الضمير الى كون العلة هو نفس الفسق المتجاهر به أصلاً ، ولا فرق بين ذكره معرفة او نكرة ، فلا احترام للفاسق المتجاهر بالفسق في عالم التشريع مطلقاً ، نعم يظهر من الرواية ان نفي الحرمة والغيبة إنما يدور مدار التلبس بالتجاهر فاذا اتنى عنه المبدء وأخفى فسقه وتأذى من ظهوره بين الناس تحرم غيبته ، كما اذا لم يكن متجاهراً به وهذا ما يستفاد من عليّة الوصف لا كون نفي الحرمة بالنسبة الى خصوص العيب المتجاهر به ، و (منها) قوله « ع » : (من أتى جلباب الحياء فلا غيبة له) وظاهر هذه الرواية ان كلما كان من العيوب التي يستحي المؤمن من ظهورها بين الناس ، سواء كان عيباً عرفياً يكوّن الحياء مانعاً من ظهوره او شرعياً لا يرضى الشارع بوجوده ويستحي المؤمن منه ومن ظهوره ، فلو أن

المؤمن التي جلباب الحياء بينه وبين الخالق والخلق وهتك هذا الستر الستر الذي جعله الله تعالى ساتراً للعيوب فلا غيبة له في عالم التشريع فتجوز غيبة مثل هذا الشخص مطلقاً سواء كانت بالنسبة الى هذا العيب او بالنسبة الى سائر عيوبه ولا وجه لتخصيصه بخصوص العيب المكشوف المتجاهر فيه ، ولا ينبغي ان لسان الروايتين لسان الحكومة بالنسبة الى أدلة حرمة الغيبة وأدلة لزوم احترام المؤمن بالضابط الذي قررناه للحكومة في محله ، ومن هنا ظهر انه لا وجه لتخصيص جوازها بخصوص الفسق المتجاهر فيه كما حكى عن الشهيد الثاني، لاطلاق الروايتين وعدم المقيّد لهما ، وكذا لا وجه للتعدي منه الى ما دونه في القبح من المعاصي كما يظهر من الشيخ رحمه الله ، إلا اذا كانت بينهما ملازمة عرفية فان الرواية تدل عليه بالدلالة الالتزامية ، ولا وجه للملازمة إلا كون الاجهار بالمعصية وعدم المبالاة كاشفاً عن رفع ستر الحياء بينه وبين ربه وخلقه ، فاذا كان المتجاهر بالمعصية الكبيرة لم يبالي بجهرها وشيوعها فلم يبالي بما دونه في القبح وبالمعاصي الصغيرة ، ولا ينبغي ان هذه الملازمة لو تمت لتمت بالنسبة الى جميع المعاصي الالهية فان الرادع عن ارتكاب المعصية هو ملكة التقوى والايان بالله والحياء منه تبارك وتعالى ، فان هذه 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 انها قد انعدمت ، فلا يبالي الفاقد لملكة الحياء بارتكاب جميع المعاصي والجهر بها فلا وجه لتخصيص بمعصية دون المعصية المتجاهر فيها فتأمل جيداً .

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

كما اذا كان معترفا ومقرراً 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 في سياق الامام الجائر والمبتدع يدل على ان المراد بنفي الحرمة في الثلاثة أمر واحد ، وظاهر ان صاحب الهوى المبتدع لا حرمة له في الشرع وتجاوز غيبته وهتكه ، سواء كان متعلقا ببدعته في الدين أم لم يكن ، وكذا الامام الجائر ، فلا بد أن يكون المراد بنفي الحرمة من الفاسق هو المراد في أخويه ، وهوان المعلن بفسقه لا احترام له في الشرع ، فتجاوز غيبته مطلقا ، سواء كان متعلقا بما أعلنه أم لم يكن ، ومناسبة الحكم والموضوع في غير المقام من الاحكام المترتبة على الفاسق من عدم الاطمينان به وعدم ترويبه ولعنه كما يظهر من الشيخ قدس سره في هذا المقام ، حيث يقول ما هذا لفظه (لكن المذمة على الفسق المتجاهر به لا تحرم كما لا يحرم لعنه) فان الاستفادة 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 في مقام رده 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) تقريبا الاستدلال به ان لفظه من الوصول متضمنة لمعنى الشرط ، والمراد بقوله عامل الناس فلم يظلمهم هو جريان سيرته على عدم الظلم وجريان عاداته على ذلك ، الكاشفة عن ملكة العدالة والتقوى فيه فهو ممن حرمت غيبته ، ومفهومه أن من لم تجر سيرته وعاداته وسجيته على ذلك بأن يكون من عاداته الظلم وخالف 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 اتفاقاً مرة واحدة او مرتين بل ثلاث مرات لم يكن متجاهراً عند الناس بالفسق فلا بد 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 سيقف 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 عادلاً فآكرمه ، وقد قرر في محله انه لا مفهوم لمثل هذه القضية ، ثم لا يخفى انه لو قلنا بأن له مفهوماً وأنه يدل على جواز غيبة المتجاهر بالفسق ، لكان ذلك مختصاً بجواز غيبة الظالم الكذاب الخفاف للوعد ، وأما غيره فلا يشمله إلا بالقول بعدم الفصل كما لا يخفى (الثاني) ما ورد 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 عثرانه) وجه الاستدلال هو دلالة على كون حرمة التفتيش مترتبة على كون الرجل ساتراً لعيوبه ، وحيث انه « ع » جعل الستر بالعيوب دليلاً على ملكة العدالة ، ولا معنى لجعله دليلاً إلا أن تكون بينها ملازمة واقعاً فن الستر يستكشف ملكة العدالة فيحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثرانه ، ومفهومه انه لو لم يكن الرجل ساتراً لعيوبه فلا يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك ، أي انه يجوز تفتيش عثرانه ، وذلك بأن يسأل من جبرانه وأصحابه ومعاشره وغيرهم عن معاصيه ومآثمه ، وظاهر ان عدم الستر من

العيوب ملازم لتظاهره بالعيب ، ولا يخفى ما فيه من عدم الملازمة أصلاً وإلا لما كان مجال لترتب عدم الحرمة على التفتيش ، فإن المتجاهر بالفسق الغير الساتر لعيوبه معلن نفسه ، مضافاً الى ما ذكرنا 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 جزاء له ، وقوله ومن اغتابه عطف على الجزاء ، ومفادها أنه إن لم تره بعينك يرتكب ذنباً ولم يشهد عليه شاهدان فمن اغتابه بما فيه فهو خارج عن ولاية الله ، الملازمة لحرمة غيبة ، كما أنه من أهل العدالة والستر ، ومفهومه ان من رأته بعينك يرتكب ذنباً أو شهد عليه شاهدان تجوز غيبته ، ولم يخرج عن ولاية الله ، وهذا الجزاء وان كان مطلقاً بالنسبة الى المتجاهر وغيره ولكن يخرج منه غير المتجاهر للدليل الدال عليه ولو كان ذلك هو الاجماع ، ويبقى المتجاهر تحته فتجوز غيبته ، ولا يخفى ما فيه أما (أولاً) فلأنه ليس له مفهوم كما بيناه في الخبرين السابقين وأما (ثانياً) فلاحتمال أن يكون قوله : ومن اغتاب ، جملة مستأنفة متفرعة على الجزاء ، والانصاف ان الظاهر منه كونه متفرعاً 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 أنه جعل هذا الاحتمال خلاف الظاهر مع ظهور ان القضية سيقمت 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 فتجاوز 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 واطلاقتها ، لعدم ثبوت التخصيص والمقيد لها كما لا يخفى فتدبر جيداً .

ومنها تظلم المظلوم وقد استدلل به بوجوه (منها) (ولما انتصر بعد ظلمه فاولئك ما عليهم من سبيل) وظاهر هذه الآية المباركة نفي السبيل عن صار مظلوماً للانتصار لا مطلقاً ويستكشف من هذه الآية أن عنوان الانتصار عنوان راجح اذا طرأ على الغيبة بوجوب تنيرها 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 المغيبة ، ولولاها لما كان للعقل طريق لاحتراز كونه من العناوين الراجحة التي هي أقوى من مفسدة الغيبة ، لما ذكرنا من أن القدر المتيقن في حكم العقل من العناوين المغيبة هو حفظ النفس والعرض والمال وأما غيرها فلا حكم للعقل فيه ، إلا اذا قام دليل عليه وإلا كانت اطلاقات أدلة الغيبة محكمة واصالة احترام المؤمن جارية ، ثم لا يخفى انه بناء على عمومية 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 المظلوم بالنسبة إلى ظالمه ، وقول السوء أعم من الغيبة والهتك والشتم كما يظهر من الأخبار الواردة في تفسير هذه الآية المباركة ، فدلالة الآية على جواز الأجهار بقول السوء للمظلوم سواء كان غيبة أو هتكاً أو شتماً ظاهرة ، ولا اشكال أيضاً في أنه يجوز الهتك والشتم والغيبة في مقام الانتصار للآية السابقة وللخبر المحكي عن الإمام الباقر « ع » في تفسيرها ، وإنما الاشكال في جواز الغيبة ولو في غير مقام الانتصار وردع الظالم عن ظلمه تشفياً لنفس وعدم جوازها ، وجهان مبنيان على أن المستفاد من الرواية هل هو عليّة الظلم لسلب الاحترام منه كما في المتجاهر بالفسق ويؤيده نفي الحرمة والغيبة عن الإمام الجائر لجوره كما في الرواية السابقة التي جعلت الإمام الجائر ردفاً للمعلن فسقه ولصاحب هوى مبتدع ، أو أن المستفاد من سياق الآية المباركة هو الرخصة في الجهر بالسوء للمظلوم فيما إذا كان في مقام الانتصار أو في مقام ردع الظالم بعد الرخصة المطلقة في الأمر القبيح ولكن الانصاف أن إطلاق الآية والرواية الواردة في تفسيرها من تفسير القمي والعياشي بالنسبة إلى مبنى الوجهين يقتضي الرخصة في الجهر بالسوء من القول مطلقاً ، ويشهد عليه ماورد في تفسير العياشي فإن قوله « ع » : فلا جناح عليهم يقتضي نفي الحرج عن المظلوم وتخصيصه بخصوص ما إذا كان في مقام الانتصار تقييد يحتاج إلى الدليل ، ولا دليل إلا ماورد من التفسير المحكي عن الإمام الباقر عليه السلام وهو لا ينافي التفسيرين الآخرين : لعدم استفادة الحصر منه بل تكون جميع التفسيرات تفسيراً لإطلاق الآية الكريمة ، فمن نفس التفسيرات الواردة يستكشف إطلاق الآية المباركة ، بحيث لو فرض كون الآية المباركة في مقام الإهمال لكني استكشاف الإطلاق منها بالروايات الواردة في تفسيرها ، ولا ينافي الإطلاق 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 ، وبؤيده ما ورد في الامام الجائر ، فعلى هذا اطلاق الآية المباركة
يقضي جواز غيبة الظالم مطلقا ويكون مخصوصا لاطلاق أدلة الغيبة وأدلة احترام

المؤمن ، فتجوز المؤمن غيبة الظالم وهتك احترامه وشتمه مطلقا كما

لا يخفى ، نعم لو فرض افعال الآية المباركة وتعارض التفسير

الواردة ، والتساقط فالمرجع هو اطلاق أدلة

حرمة الغيبة وحرمة المؤمن كما لا يخفى

فتدبر جيداً

هذا ما ترشح به فلم سيدي ومولاي الوالد دام ظله وفضله في بحث الغيبة وهو

تنسيق منه لما قرره في مجلس تدريسه في شهر رمضان المبارك سنة ١٣٤٧ الهجرية

وأنا العبد الآثم الحاج سيد محمد الهاشمي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مسائل متفرقة

الحمد لله رب العالمين وأفضل صلواته ونحياته على محمد وآله الطاهرين الى يوم الدين . وبعد هذه نبذة من المسائل التي يسئلتني بها سيدي ومولاي الوالد مد ظله الأقدس ، مع الاجوبة التي يحررها سماحته متعنا الله بوجوده الشريف .
(مسئلة : ١) اذا بال المكلف وتوضأ ثم خرج منه بلل مررد بين البول والمني ، فما حكمه وهل يختلف الحكم بين خروج البلل قبل الوضوء او بعده او كونه مستبره قبل البول او غير مستبراً ؟

(الجواب) بسم الله الرحمن الرحيم : البلل الخارج بعد البول المررد بين كونه بولا او منياً لا اشكال في نجاسته ، وأما سببته للغسل فيه تفصيل فانه إن كان خروجه بعد الاستبراء الموجب للعلم او الظن المتأخيم للعلم بمحصول تقاء المخرج عن المنى 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 بأحدها ومقتضاه لزوم الاحتياط ، وإن كان قبل الوضوء فلا يجب عليه إلا الوضوء لانحلال العلم الاجمالي باستصحاب الحدث الاصغر الثابت لاحدى طرفي العلم الاجمالي وهو وجوب الوضوء واستصحاب عدم حدوث الحدث الاكبر النسافي لوجوب الغسل الذي هو الطرف الآخر للعلم الاجمالي ، وقد بينا

في محله ان العلم الاجمالي ينحل بالاصلين الجارين في طرفي العلم الاجمالي لو كان مؤدى أحدهما اثبات أحد طرفيه ومؤدى الآخر نفي طرفي الآخر فيحكم بوجود 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 حينئذ يوجب العلم بتنجز الخطاب الواقعي المردد بين وجوب الغسل او الوضوء فيلزمه الاحتياط كما لا يخفى ، وقد يتوهم انحلال العلم الاجمالي فيما اذا توضع بعد خروج البلب بالوضوء الواقع للحدث الاصغر وبإصالة عدم حدوث الحدث الاكبر لأنه ان كان بولاً 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 بولاً 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 تبديل الصورة الترددية 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 سابقاً الباقي فعلاً هو الاصغر ومنه يصير الشك في حدوث الاكبر بدوياً لكن بخلاف فعل الوضوء فانه طارٍ ولا يمكن أن يكون سارياً 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 الثاني 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 قد عرفت معنى الانحلال وحقيقة رفع الصورة الترددية وتبدله في ظرف حدوثه الى العلم التفصيلي والشك البدوي في لوح النفس وظاهر عدم انحلاله بهذا المعنى كما عرفت من كون الموضوع رافعاً لأحد طرفي العلم على تقدير كون المعلوم بالاجمال بولا في ظرف حدوثه والمفروض ان هذا التقدير مشكوك في ظرف الحدوث واصالة عدم الحدوث الاكبر. معارض باصالة عدم حدوث الحدوث الاصغر في رتبة الشك في الحدوث وتنجز العلم الاجمالي فاذا سقط هذا الاصل في مرتبة منجزية العلم الاجمالي وحدثه فلا يجري بعد فقدان أحد الطرفين او ارتكابه لو كان المعلوم حراماً او بالاثبات به لو كان المعلوم هو وجوب أحد الأمرين كما ان ترك أحد الطرفين وابقاء الآخر لا يوجب الانحلال إلا اذا دل دليل كان مفاده اقتناع الشارع بامتنال المعلوم بالاجمال بترك أحد الطرفين او باتيانه وبالجملة الاصل الساقط بالتعارض لا يجبي بعد ذلك كما قرر في محله . جمال الموسوي الكلبايكاني

(مسألة : 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 جاهلاً بفساد البيع

وملثفتا 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 وملثفتا الى الوصية ففي كونه رجوعاً اشكال ، فنظراً الى كون الموصي

في مقام التصرف المخرج عن ملكه حقيقة فهو فسخ ورجوع منه ولو ان الشارع

لم يعضه لأن مصداقته الرجوع وكونه فسخاً 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 رجوعاً وفسخاً ، وبالجملة هل فاسخية البيع يكون متوقفاً على صحته شراءً أولاً يتوقف إلا على صدور فعل عن الموصى المنافي لابقائه من دون أن يكون لحكمه دخل فيه ففيه اشكال وإن كان عدم كونه رجوعاً لا يخلو عن قوة والله العالم . جمال الموسوي الكلبايكاني

(مسألة : ٣) اذا سافر انسان وقيل 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 تفصيلاً واجمالاً الموجبة لتوجه النفس الى طيها وقطعها ، فالجامع لشتات هذه المسافة هو هذه الارادة الكلية المحزونة في النفس والحافظ لوحدة تلك القطعات المتشعبة هو قطع تلك المسافة بهذه الارادة الكلية المنبعثة منها الارادة الجزئية المتعلقة بكل قطعة من قطعاتها من مبدئها الى منتهائها ، فحينئذ اذا تعلقت الارادة الكلية بقطع مسافة معينة دخلت جميع قطعها 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 اخرى 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 كلتاها 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 فتتضم القطعة الايبية الى الباقي من القطعة الذهابية لو كانت مسافة ولم تتخلل بين الذهاب والايب قواطع السفر والله العالم .

جمال الموسوي الكلبا يكتاني

(مسألة : ٤) لو علم اجمالاً قبل الدخول في ركوع الثالثة بفوات سجدين

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

السجدين ثم قضاء سجدي 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 بالسجدين لكون محلّه 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 أنها مختصة بصورة النسيان ومفروض السؤال هو صورة الجهل فإذا لم تشمله الصحيحة فلا وجه لهدم القيام، والمتروك فيما نحن فيه يكون مجبولاً بالتفصيل ومعلومًا بالاجمال مرددًا بين طرفين أو بين أطراف ثلاثة لاحتمال فوتها من الركعة الأولى أو من الركعة الثانية أو فوتها من الركعتين، والقاعدة الجارية في المقام هي قاعدة التجاوز وحيث أنها معارضة بنفسها بالنسبة إلى الأطراف المحتملة تسقط بالمعارضة فيرجع إلى استصحاب عدم الاتيان بهما في الركعة الأولى أو الثانية فيسقط أيضًا بالمعارضة فتصل الزوبة إلى الاحتياط والبرائة المحكومان بالاستصحاب المحكوم بقاعدة التجاوز فإذا سقط الاصلان الحاكان بواسطة فتصل الزوبة إلى الاصل المحكوم وهو الاحتياط والبرائة وظاهر ان مقتضى الاحتياط لزوم الاعادة لقاعدة الاشتغال كما ان مقتضى البرائة نفي وجوب قضاء السجدين فلو لا كون قاعدة الاشتغال الجارية في المقام من مقتضيات نفس العلم الاجمالي لينحل العلم الاجمالي بها وبالاصل الثاني في الطرف الآخر ولكن حيث ان جريانها في المقام من مقتضيات العلم الاجمالي فلا يعقل الانحلال به كما ينشأ في محله فيسقط الأصل الثاني وحيث يحتمل صحة الصلوة من جهة احتمال فوتها من الركعتين فلا وجه لابطالها فينبذ يتم الصلوة ويقضي السجدين ثم يسجد سجدي السهو مرتين ثم تعاد الصلوة، هذا اذا قلنا بعدم شمول صحيحة لا تعاد لصورة الجهل، وأما لو قلنا بشمولها لها فيجب عليه هدم القيام فيأتي بالسجدين ثم يتم الصلوة ويقضي سجدة واحدة ويعيد الصلوة لاحتمال فوتها من الركعة لو لم نقل بجريان قاعدة التجاوز بالنسبة إلى الركعة الأولى وأما لو قلنا بعود المحل بمجرد هدم القيام فان حالها كحال من شك في السجدين بعد الجلوس ولا اشكال في لزوم الاتيان بهما لكون الشك في محلها كما لا اشكال في جريان قاعدة التجاوز بالنسبة إلى الشك

في فوتها عن الركعة الأولى فيجريان قاعدة التجاوز بالنسبة الى الركعة الأولى والاتيان بها في الركعة الثانية لبقاء محلها بعد عدم القيام تصح الصلوة ولا حاجة الى شيء آخر اكن 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 ستوطها بالتعارض في حال القيام قبل هدمه فان الاصل الساقط بالتعارض لا يعود كما لا يخفى .

(مسئلة : ٥) اذا باع المالك عقاراً وكان له الخيار فيه ثم مات في زمن الخيار وكانت له ورثة قد اختار بعضهم الفسخ وبعضهم عدمه فهل يفسخ البيع مطلقاً او يلزم مطلقاً او تنبعض الفسخ والزم بمقدار حصصهم من المبيع ثم هل ترث الزوجة من هذا الخيار أو لا ؟

(الجواب) بسم الله الرحمن الرحيم : الظاهر ان الخيار موروث بالحصص كورثية 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 دعوا ثلاثة ، أمامدرك الدتوى الأولى هو قوله «ع» ما ترك الميت فلوارثه او فلورثة بصيغة الجمع كما في خبر آخر ظاهر ان شمولها للحق كشمولها للمال 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 قابلاً 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 استقلالاً خياراً مستقلاً بنحو العموم الاستغراقي او كون كل واحد منهم قائماً مقام الميت

في قيام حق الخيار به لكن كان كل واحد منهم شريكاً للآخر 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 وحياً 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 امراء الحكم الى كل فرد فرد من أفراد الطبيعة في الخارج و ارادة 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 فالحمول هو ملكية طبيعية الورثة بلحاظ وجودها الخارجي فكما ان المراد بالموصول هو كل فرد من أفراد المتروك مالا كان أم حقا، فكذا المراد بالوارث كل فرد من أفراد هذا وينطبق مع العموم الاستغراقي، أما ارادة الوجه الاول فهو متعذر لأن الخيار أمر واحد بسيط قائم بالموارث ولا يمكن أن يتعدد بتعدد الوارث إلا أن يقال بانحلال العقد الى عقود متعددة كما اذا كان البائع او المشتري متعدداً فيقال بعدم الفرق بين التعدد الطارئ وبين التعدد الابتدائي، لكن الفرق بينهما مما لا يخفى لأن ملاك التعدد الابتدائي هو كون البائع الذي يخرج عن ملكه المثلث ويدخل فيه الثمن هو المنشأ لايجاب البيع فاذا تعدد البائع المذكور فكل منهما كان بايعاً والخيار المرتب على عنوان البائع او عنوان المشتري كما في خيار

المجلس والحيوان ، يترتب عليهما وهذا هو معنى الانحلال لأن البائع متعدد
 والمشتري متعدد كما لو اشترى الاثنان شيئاً أماناً بائع واحد او من 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 ييماً وعاقداً
 ولا ممن خرج عن ملكه الثمن او المثلن فما هو ملاك الانحلال منحصر في التعدد
 الابتدائي فاذا لم ينحل فع كون الخيار أمراً بسيطاً لا يمكن أن بتعدد فإزادة
 الاستغراق بهذا المعنى من أدلة الارث غير معتول فبقي الوجه الثاني من الوجهين
 وهو اشتراك كل منهما في الخيار كما في الجوهرة التي لا يمكن أن تنقسم ، بقي الكلام
 في وجه كون كل من الوارث شريكاً الاخر في الخيار على حسب سببه المقدر
 من المال المنتقل الى الورثة بالفسخ ، وذلك لأنه بعد البناء على ان الخيار حق مالكي
 لا أنه حكم شرعي لا يخفى ان ملاك حقيقة الخيار وماليته ودخوله فيما ترك كونه
 طريقاً وسبيلاً لاستجلاب المال واسترداد ما انتقل من ذي الخيار بالعقد الى
 ملكه ولا ينافي هذا تعلقه بالعقد حيث ان العقد هو قيوم ملكية المتعاقدين
 حدوداً وبقاء وبجمله يرجع كل من الثمن والمثلن الى ملك من خرج عنه ، فالملك
 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 منزهة ، فحال هذا الحق كحال حق
 التحجير فان صاحبه مالك لأن يجعل متعلقه ملكاً ومالاً له باحيائه وصاحب
 الخيار مالك لأن يدخل ما انتقل عنه في ملكه بالفسخ ، ويؤيد ما ذكرنا كون
 تصرف ذي الخيار فيما انتقل عنه فسحاً والتصرف فيما انتقل اليه مسقطاً لخياره
 فلو لا كونه طريقاً لاستجلاب المال لا معنى لكون نفس التصرف فاسخاً وبدل

عليه قوله «ع» وذلك رضا منه مشيراً إلى التصرف فيما انتقل إليه ، ويؤيده التعبير بكون الخيار نظارة للمشتري في خيار الحيوان ، مضافاً إلى ما ذكرنا المراجعة إلى العرف والعقلاء يجعل الخيار في معاملاتهم لاسيما البيع الخياري المشروط ببرد مثل الثمن فإن ملاك جعل الخيار عندهم ليس إلا جعل السلطنة لهم على استرداد ما انتقل عنهم واسترجاعه فإلا جعل الخيار عندهم هو السلطنة على استرداد المال المنتقل عنهم بفسخ العقد ولذا لا يجوز للمشتري في البيع الخياري المشروط ببرد مثل الثمن التصرف المتبقي للرد في المبيع ، والشاهد على هذا أن العرف إنما يقدر مائة الخيار بمقدار مائة المال المسترد إلى صاحبه ، وما ذكرنا ظاهر لمن انصف عن نفسه ، فإذا تحقق ذلك تحقق أن موروثية الخيار يكون باعتبار مائة المال المنتقل إليه بالفسخ فإذا فرض أن ذلك المال مشترك بينهم على حساب ما في كتاب الله من التقدير فكذلك الخيار أيضاً مشترك بينهم بتلك النسبة الأشاعية من الثلث والرابع والنصف وهذا هو معنى أن الخيار موروث بالحصص كما لا يخفى ويتفرع على ما ذكرنا أنه لا أثر لفسخ أحد الورثة إلا باجتماعهم على الفسخ فإن مقتضى وحدة الخيار وشركة الورثة فيه هو عدم تأثير فسخ كل واحد منهم في حل العقد ، نعم يكون لكل منهم اسقاط حقه باقرار العقد من طرفه ولا يقص هذا الحق بحق الشفعة وحق القصاص وحق الفذف لما بيننا من الفرق بينها في محله والمقام لا يقتضي التعرض له فراجع محله ، وبعد الاحاطة بجميع ما ذكرنا يظهر لك أن الحق في الزوجة غير ذات الولد عدم الارث من الخيار فيما إذا كان المنتقل عن الميت عقاراً كما هو مورد السؤال بخلاف صورة العكس فانها ترث هذا ما يقتضيه نظري تبعاً لشيخنا وشيخنا وغيره من الاساطين قدس الله أسرارهم ، ولولا ملاحظة الانصاف ومجانبة البحث والجدل كان مجال الايراد والاشكال واسعاً أما من جهة الاشكال في حقيقة الخيار أو من جهة دعوى كون الخيار تابعاً للمال

او من 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 مطلقاً لأنه بعد ما كان الخيار متروكاً ومشمولاً لعموم ما ترك فلا وجه لرفع اليد عن عمومه إلا لخصص والمخصص المتوهم فيما نحن فيه ليس إلا أدلة حرمان الزوجة عن العقار وهو لا يوجب تخصيص أدلة الخيار اذا كان الخيار متعلقاً بالعقد وكون الملحوظ في جعله حبسه واقرارته فيأزمه ميراث الزوجة من الخيار مطلقاً 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 بآرث 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 المنزلة القائمة بالمورث بالورثة ، بخلاف ما اذا كان المنتقل عن الميت ما لا يملكه الزوجة إلا بالفسخ ودخوله في ملك الميت ثم في ملك الورثة فانها لا تملك شيئاً 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 شيئاً ومقتضى قيام الوارث مقام ورثته هو هذا ، والحاصل ان باب الاشكال واسع والاقوال مختلفة ولكن الحق هو الذي اخترناه وبيناه والله العالم .

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

وقع قبل تعلق الوجوب او بعده وكذا المشتري كان شاكاً ايضاً وكان زمن التعلق وزمن البيع مجهولاً لهما فعلى من تجب الزكاة منها ؟

(الجواب) بسم الله الرحمن الرحيم : الظاهر انه تجب على المشتري الذي كان المال تحت تصرفه وساطانه ويريد أن يتصرف فيه فعليه تخليصه من حق الفقراء المتعلق بعينه وإلا لا يجوز له 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 الزكاة بالعين ولو كان المخاطب بالأداء في الواقع هو البائع كما لو علم المشتري بعد الشراء بتعلق الزكاة عليه في ملك البائع وعلم بعدم أداء البائع فإنه يجب عليه أداء الزكاة وتخليص المال لو أراد التصرف فيه وكذا في المقام فإن المبتلى به هو المشتري ويتوقف التصرف فيه عليه ولو كانت غرامته في الواقع على البائع ، وبعبارة أخرى لو أمكنه احراز التكلف بأداء الزكاة بأصل او امانة 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 فلا اثر المطلوب لم يثبت بالأصلين وعلى تقدير الاثبات متعارضان فيسقطان ، والعلم الاجمالي بكون أحدهما مكلفاً بالأداء لا أثر له لتردد المكلف كما في واجدي المني في الثوب فحينئذ يرجع الى ما يقتضيه حكم المقام ، ونوهم كون الزكاة على البائع والمشتري معاً للعلم بكون أحدهما مكلفاً به حيث اننا لا نشك بانعقاد الحب في ملك أحدهما لا على التعيين ، فاسد لأنه ليس في العين إلا العلم الاجمالي وهو لا

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

جمال الموسوي الكلبا يكتاني

(مسألة : ٧) للمرأة المتوفى زوجها الغائب هل عدتها من حين الموت او

من حين بلوغها الخبر ؟ وهل يفرق بين الحرمة والأمة ؟

(الجواب) بسم الله الرحمن الرحيم : الظاهر ان مبدء عدة المرأة المتوفى

عنها زوجها من حين بلوغها خبر وفاته للمشهور والاخبار الصحيحة الدالة عليه

كصحيحة البرزطي وغيره كما لا يخفى على الراجع اليها ولا فرق في ذلك بين

الحرمة والأمة لا مطلق الاخبار والله العالم . جمال الموسوي الكلبا يكتاني

(مسألة : ٨) المرأة اذا غاب عنها زوجها ، ولم يعلم حياته او وفاته ورفعت

أمرها الى الحاكم الشرعي ، فهل يعتبر بعد الفحص أربع سنوات طلاقها باذن

الحاكم الشرعي اولا يعتبر ، وهل تعتد عدة طلاق او عدة وفات وعلى تقدير أن

تكون عدة طلاق فهل يتوارثان اذا مات أحدهما قبل انتهاء العدة افتونا مأجورين

(الجواب) بسم الله الرحمن الرحيم : اذا انقطع خبر الزوج الغائب عن زوجته

ولم يعلم حياته ولا موته فع 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 عدة الوفاة ولا يتوارثان ، هذا هو المشهور 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 وتدلل عليه روايات من جملة روايات 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 فلتصریح موثقة سماعة وغيرها بها ، وعليها يحمل ظهور الاخبار الدالة على الطلاق من دون تعرض لبيان العدة ، وظاهرها عدة الطلاق فبصراحة موثقة سماعة يرفع اليد عن ذلك الظهور فتكون العدة عدة الوفاة ، فظاهر مما ذكرنا انها لا يتوارثان لأن التوارث مبني على كون العدة عدة الطلاق الظاهر في كونه رجعيًا كما هو ظاهر بعض الاخبار لكن بعد ما عرفت من حمل الظاهر على النص فلا وجه لكونه رجعيًا بل انها عدة وفات ومعها لا وجه للتوارث بينها والله العالم (مسئلة : ٩) المنكر بعد اليمين هل يحتاج الى انشاء حكم الحاكم وكذا الحال اذا اقام المدعي بينه 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 بينة ، لأن الحكم هو الفاصل دون اليمين بنفسه لقوله « ع » إنما أفضي بينكم بالبينات والايان ، وفي قبول بينة المنكر اشكال من جهة كونها بينة الزني ولكن الأقوى قبولها لاطلاق أدلة اعتبارها فيما كان الزني أمرًا 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 لزوجها الغائب أربع سنوات الى أمر الحاكم الشرعي أو 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 السؤال الثامن لزوم رفع أمرها الى الحاكم الشرعي وعدم كفاية تربص الزوجة أربع سنوات بنفسها وان كان بعض الاخبار دالًا عليه بسكونه عنه مع كونه في مقام البيان لكن صراحة

بعض الاخبار بلزوم رفع الامر الى الحاكم بيان له ومعناه 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 لا يخفى على من راجع أدتها والله العالم .

(مسألة : ١١) اذا كان عند شخص مال مودوع ونوفي 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 يفوا دينه ولا يقدمون بما عليه فينثذ لو امكن منهم الاستيذان او اجبارهم بالاقدام عليه او بالاذن منهم فليس له رده اليهم وهو يقوم بابراء ذمته باذنتهم 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 وكان خائفا لا يقوم بتفريغ ذمته فيرجع الى الحاكم فهو وليه ويستنيب بأذنه ولا يجوز أن يستنيب بنفسه فيه إلا اذا تعذر المراجعة الى الحاكم والله العالم .

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

(الجواب) بسم الله الرحمن الرحيم : نعم تجرى 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 مالية 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 .

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

(الجواب) بسم الله الرحمن الرحيم : الظاهر انه يأتي بركعة يعلم فوتها ويضمها الى الثانية ثم يسجد سجدة 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 منشأه غير النسيان فالاحوط اعادة الصلوتين والله العالم .

جمال الموسوي الكلبايكاني

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

(الجواب) بسم الله الرحمن الرحيم : الظاهر ان الغسالة الغير المزيله للعين بعد البناء على انفعال ماء القليل بلاقات 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 لاخبر الوارد فيه والمستفاد منه هو عدم لزوم الاجتناب عن ملاقي غسالة الاستنجاء فقط من دون أن يرفع به الحدث والحديث فمعنى طهارة غسالة الاستنجاء هو عدم لزوم الاجتناب عن ملاقيه فملاقيه طاهر به. هذا المعنى فان شئت أن تعبر 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 فساد فزوى 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 مناف للعزم على الامساك ويهدم استدامة نية الصوم لأنه يلزم من ذلك وقوع الامساك في ذلك الحال عن غير نية فيبطل صومه ، أما لو نوى الاكل في الزمان الثاني فلا تضر حينئذ بنية الامساك الواقعة في الحال والمفروض عدم وقوع الأكل 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 المجهولة 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 بالمعاطة وبالفعل بل لا بد 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 ولا اطلاق أدلة الخيارات مثل اطلاق قوله البيعان بالخيار شامل لجميع أفراد البيع سواء كان محققه هو الفاعل أم القول، ثم ان الاقوى اعتبار جميع ما يعتبر في صحة البيع في المعاطة بناء على القول بكونها مفيدة للإباحة 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 في محله والله العالم .

(مسألة : 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 مطلقاً وأجاز 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 المعجز لا عليه بدوى ان عدم اجازته الى اسقاط شرطه لأنه صاحب الشرط واسقاطه لا يوجب عدم التطابق والله العالم .

(مسألة : ١٨) اذا باع فضولياً باعتقاد أنه ملك الغير فأنكشف أنه ملكه

فهل البيع صحيح أو لا وعلى تقدير الصحة فهل يحتاج الى اجازة أو لا ؟

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

لأن الركن في المبادلة البيعية هو العوضان لا المالكان والمفروض تحققها وقصدتها
 وصدور انشائها عن مالكتها ولا يضر عدم العلم بالمالك بصحة المبادلة بعد صدورها
 عن مالكة 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 الكلبايكاني

(مسئلة : ١٩) هل تحرم أم المرضعة 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
 فيبقي فيها على القول بعموم المنزلة وحيث لم نقل به فلا وجه للحرمة والله العالم .

جمال الموسوي الكلبايكاني

(مسئلة : ٢٠) اذا كانت المرأة المعتدة عدة شبهة او عدة طلاق وتوفى

زوجها فهل تعدد عدتها او تتداخل ؟

(الجواب) بسم الله الرحمن الرحيم الاحوط بل الاقوى عدم التداخل وان كان

التداخل لا يخلو عن قوة ايضا لما عليه جماعة من متأخري المتأخرين وفاقا للصدوق

وابن الجنيد وجملة من الاخبار الدالة عليه المصراحة بالتداخل لكن المشهور لم

يعملوا بها وأعرضوا عنها مع كونها مخالفة للعامة وعملوا بالأخبار الدالة على عدم

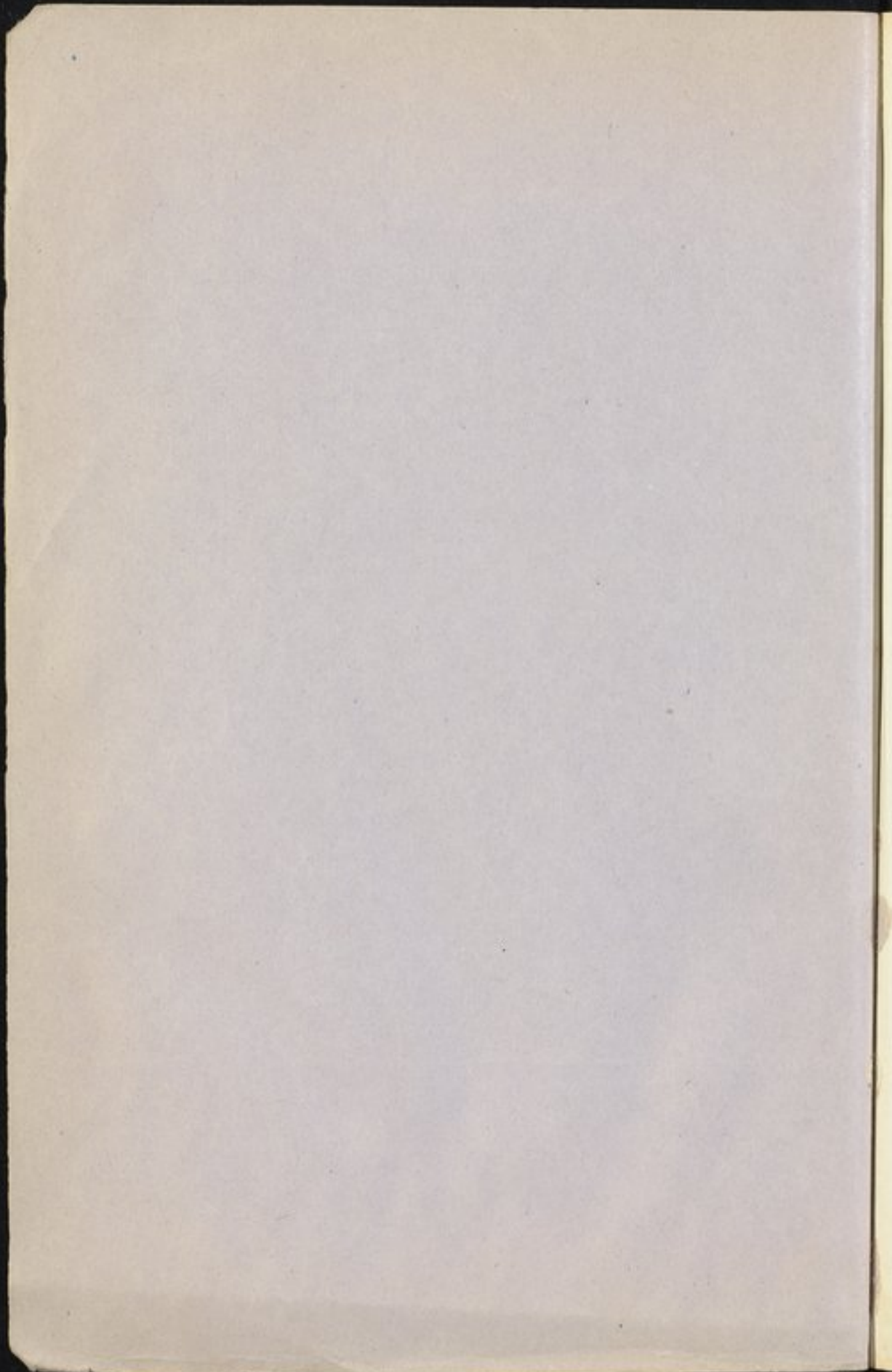
التداخل فلو لا عمل المشهور بالأخبار الدالة على عدم التداخل لكانت الاخبار

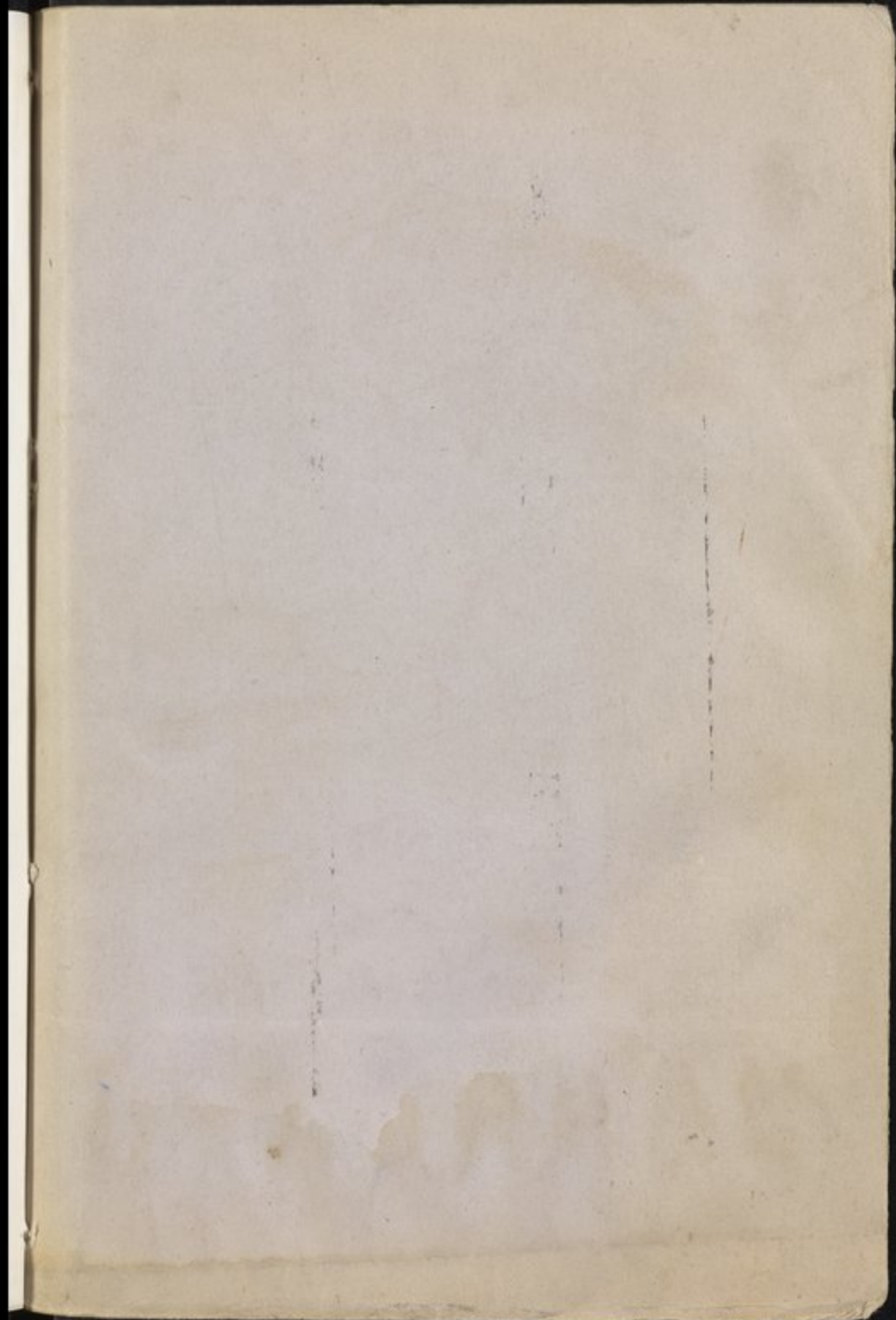
الدالة على التداخل أولى بالخذ لكونها مخالفة للعامة فعدم التداخل هو الاحوط

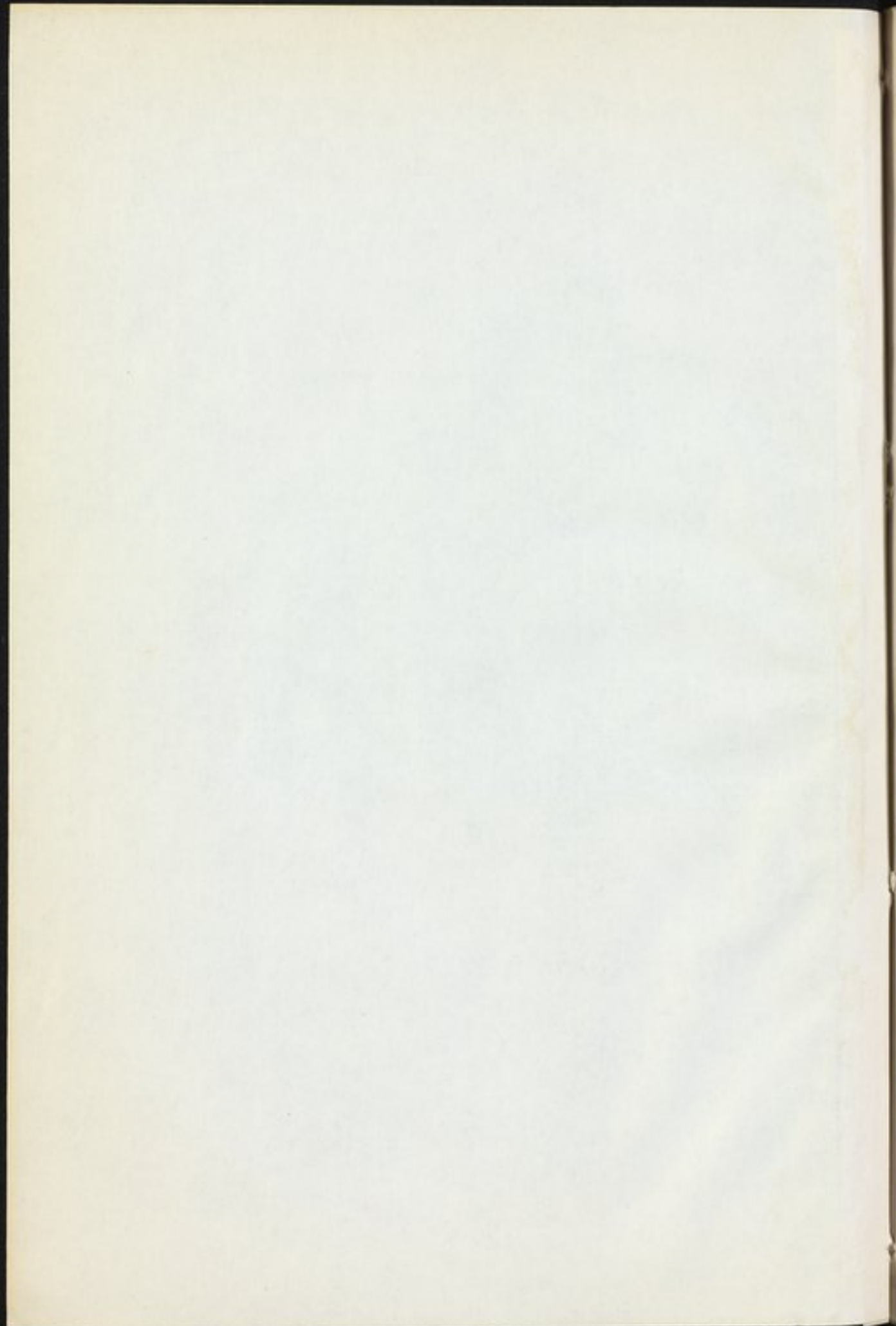
كما هو مقتضى الاصل لولا الاخبار . جمال الموسوي الكلبايكاني

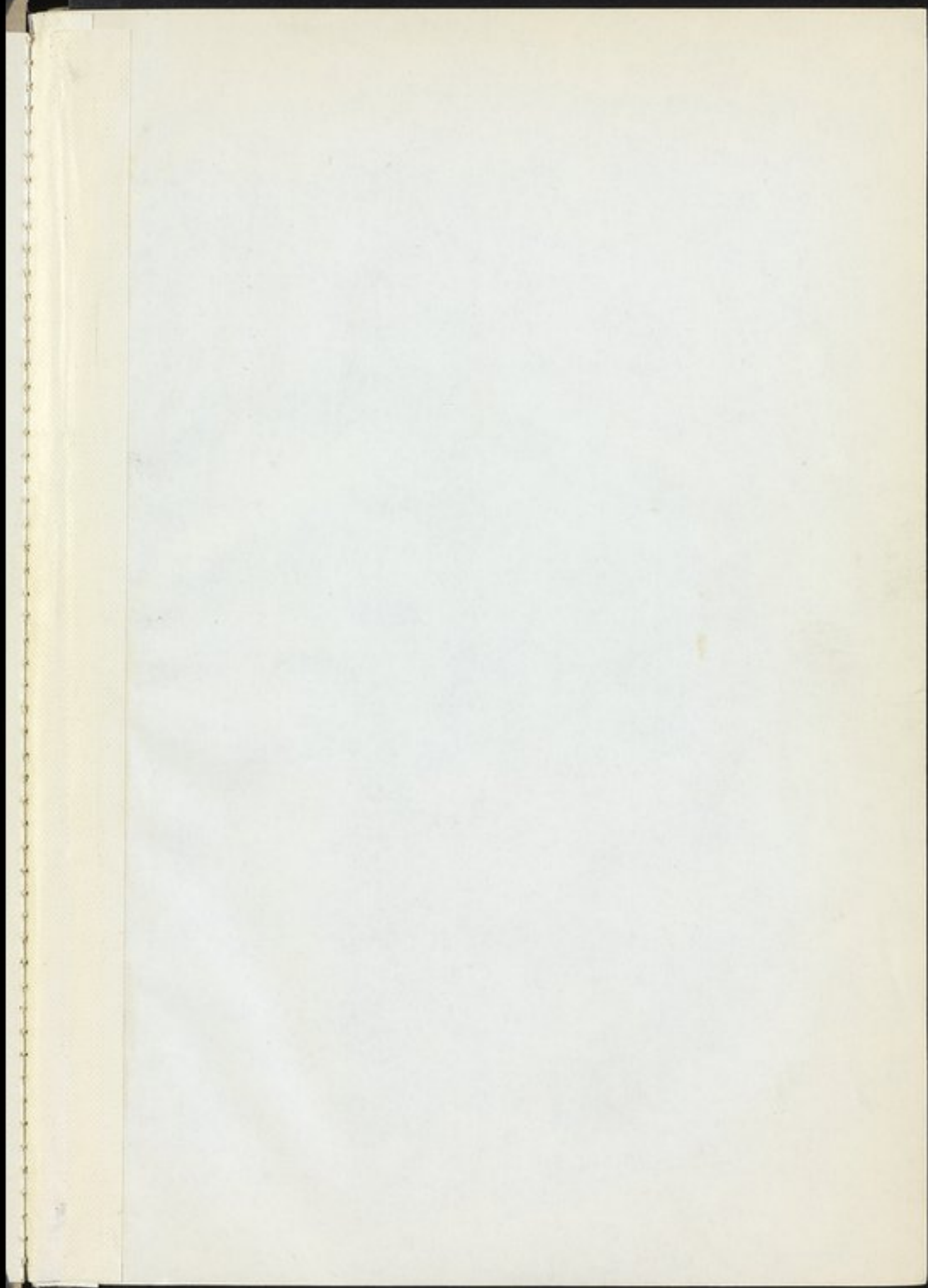
حررها في سنة ١٣٦٥ هـ

وقد جمعتهما وأنا الأحرر أحمد الموسوي الكلبايكاني









LIBRARY
OF
PRINCETON UNIVERSITY

Princeton University Library



32101 072535477

