



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



الرحمن  
علیه صاب

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

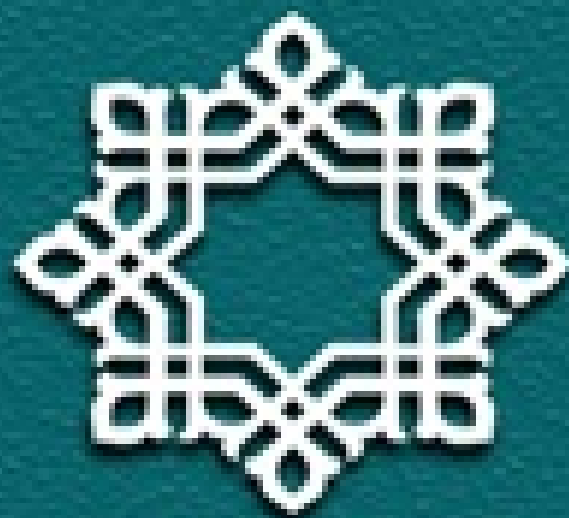
.com

.org

.net

.ir

# دروس حوزه علمیه



« پایه دهم »

مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# دروس حوزه علمیه جدید پایه اول تا دهم

نویسنده:

واحد تحقیقات مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

ناشر چاپی:

مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان



# فهرست

فهرست	٥
دروس حوزه علمیه جدید پایه ١٠	٥١
مشخصات کتاب	٥١
اصول	٥١
کفایه الأصول المجلد ١ (المقصد الثاني تا المقصد الخامس)	٥١
المقصد الثاني : في النواهي	٥١
اشاره	٥١
فصل : مفاد مادّه النهی وصیغته	٥٣
اشاره	٥٣
هل متعلق الطلب في النهی هو الکفّ أو مجرد الترك ؟	٥٣
عدم دلالتیغه النهی علی التکرار	٥٣
عدم دلالة النهی علی استمراره أو سقوطه فی فرض العصیان	٥٤
فصل : اجتماع الأمر والنهی	٥٥
اشاره	٥٥
تقديم أمور :	٥٥
اشاره	٥٥
الأمر الأول : المراد بالواحد	٥٥
الأمر الثاني :	٥٦
اشاره	٥٦
كلام الفصول في الفرق بين المسألتين والمناقشه فيه	٥٦
فرق آخر بين المسألتين والمناقشه فيه	٥٧
الأمر الثالث : مسأله الاجتماع من مسائل الأصول	٥٧
الأمر الرابع :	٥٨
الأمر الخامس :	٥٨
الأمر السادس :	٥٩

- ٦٠ ..... الأمر السابع :
- ٦١ ..... الأمر الثامن: الفرق بين مسأله الاجتماع وباب التعارض: -
- ٦١ ..... ١ - الفرق بحسب الثبوت
- ٦١ ..... ٢ - الفرق بحسب الإثبات
- ٦٢ ..... الأمر التاسع: حكم دليلي الأمر والنهي
- ٦٣ ..... الأمر العاشر: ثمره المسأله
- ٦٥ ..... الحقّ هو: القول بالامتناع
- ٦٥ ..... اشاره
- ٦٥ ..... مقدمات الاستدلال:
- ٦٥ ..... اشاره
- ٦٥ ..... ١ - تضادّ الأحكام الخمسه
- ٦٦ ..... ٢ - تعلّق الأحكام بأفعال المكلفين لا بعناوينها
- ٦٦ ..... ٣ - تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنون وجوداً
- ٦٧ ..... ٤ - الواحد وجوداً واحداً ماهيةً
- ٦٧ ..... مناقشه ماأفاده في الفصول في ابتناء المسأله
- ٦٨ ..... تقرير دليل الامتناع
- ٦٨ ..... إشاره إلى دليل الجواز والجواب عنه
- ٦٩ ..... إشاره إلى دليل آخر على الجواز والجواب عنه
- ٧٠ ..... أدلّه القول بجواز الاجتماع:
- ٧٠ ..... اشاره
- ٧٠ ..... الدليل الأول: الوقوع
- ٧٠ ..... اشاره
- ٧٠ ..... الجواب عنه إجمالاً
- ٧٢ ..... الجواب عنه تفصيلاً
- ٧٢ ..... أقسام العبادات المكروهه
- ٧٢ ..... تحقيق الكلام في القسم الأول
- ٧٤ ..... تحققة , الكلام في , القسم الثاني ,

٧٦	تحقيق الكلام فى القسم الثالث
٧٧	الدليل الثانى على جواز الاجتماع والجواب عنه
٧٧	اشاره
٧٨	القول بالجواز عقلاً والامتناع عرفاً والمناقشه فيه
٧٩	تنبيهات المسأله :
٧٩	التنبيه الأول :مناط الاضطرار الرافع للحرمه
٧٩	اشاره
٧٩	حكم الاضطرار بسوء الاختيار بناءً على الامتناع
٧٩	حكم الاضطرار بسوء الاختيار بناءً على الجواز :
٧٩	اشاره
٧٩	١ - مختار أبى هاشم والمحقق القمى
٨١	٢ - مختار المصنف
٨٢	٣ - مختار الشيخ الأنصارى
٨٢	اشاره
٨٣	الإشكال فى ما أفاده الشيخ الأنصارى
٨٤	حكم شرب الخمر علاجاً
٨٦	٤ - مختار الفصول وما يرد عليه
٨٦	اشاره
٨٦	الإيراد على مختار أبى هاشم والمحقق القمى
٨٧	استدلال المحقق القمى والإيراد عليه
٨٨	ثمره الأقوال فى المسأله
٨٩	التنبيه الثانى :صغرويّه المقام لكبرى التزاحم أو التعارض
٨٩	اشاره
٩٠	ترجيح أحد الدليلين لا يوجب خروج مورد الاجتماع عن المطلوبيه رأساً
٩٠	دفع الإشكال عن صحّه الصلاه فى موارد العذر
٩١	وجوه ترجيح النهى على الأمر وبيان ما يرد عليها :

اشاره ..... ٩١

١ - النهى أقوى دلاله من الأمر ..... ٩١

٢ دفع المفسده أولى من جلب المنفعه ..... ٩٢

٣ - الاستقراء ..... ٩٥

التنبيه الثالث : لحوق تعدد الإضافات بتعدد الجهات ..... ٩٧

فصل : فى أنّ النهى عن الشىء هل يقتضى فساده أم لا ؟ ..... ٩٨

تقديم أمور : ..... ٩٨

اشاره ..... ٩٨

١ - الفرق بين هذه المسألهومسأله الاجتماع ..... ٩٨

٢ - الوجه فى عد المسأله من مباحث الألفاظ ..... ٩٨

٣ - شمول ملاك البحث للنهى التنزيهى والغيرى ..... ٩٩

٤ - المراد من العباده فى محل النزاع ..... ٩٩

٥ - تحرير محل النزاع ..... ١٠٠

٦ - اختلاف الصحه والفساد بحسب الآثار والأنظار ..... ١٠١

اشاره ..... ١٠١

هل الصحه والفساد من الأمور المجموعوله أو العقلية أو الاعتبارية ؟ ..... ١٠٢

٧ - لا أصل فى المسأله ..... ١٠٤

٨ - أقسام متعلق النهى فى العبادات و أحكامها ..... ١٠٥

تحقيق المسأله فى مقامين ..... ١٠٦

اشاره ..... ١٠٦

الأول: فى العبادات ..... ١٠٦

النهى فى العباده يقتضى الفساد ..... ١٠٦

المقام الثانى: فى المعاملات ..... ١٠٨

النهى فى المعامله لا يقتضى الفساد ..... ١٠٨

توهم دلاله الروايات على الاقتضاء ..... ١٠٩

الجواب عن التوهم ..... ١١٠

- ١١١
- ١١٤ - ..... المقصد الثالث: فى المفاهيم
- ١١٤ - ..... اشاره
- ١١٤ - ..... مقدمه :
- ١١٤ - ..... تعريف المفهوم
- ١١٤ - ..... هل المفهوم من صفات المدلول أو الدلالة ؟
- ١١٧ - ..... موضع النزاع فى ثبوت المفهوم وعدمه
- ١١٧ - ..... فصل : مفهوم الشرط
- ١١٧ - ..... الملاك فى ثبوت المفهوم
- ١١٨ - ..... الوجوه فى دلالة الجملة الشرطية على انحصار العلة :
- ١١٨ - ..... ١ - دعوى التبادر وما يرد عليها
- ١١٨ - ..... ٢ - دعوى الانصراف وما يرد عليها
- ١١٩ - ..... ٣ - التمسك بالإطلاق :
- ١١٩ - ..... التقريب الأول وما يرد عليه
- ١١٩ - ..... التقريب الثانى والجواب عنه
- ١٢٠ - ..... التقريب الثالث والجواب عنه
- ١٢١ - ..... أدله المنكرين للمفهوم وما يرد عليها :
- ١٢١ - ..... اشاره
- ١٢١ - ..... ١ - إمكان نيابه شرط آخر عن الشرط المذكور فى القضييه
- ١٢٢ - ..... ٢ - انتفاء الدلالات الثلاث عن المفهوم
- ١٢٢ - ..... ٣ - الاستدلال بالآيه الشريفه
- ١٢٣ - ..... بقى هاهنا أمور :
- ١٢٣ - ..... ١ - المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم عند انتفاء الشرط
- ١٢٣ - ..... اشاره
- ١٢٣ - ..... عدم كون الانتفاء عند الانتفاء فى الوصايا ونحوها من المفهوم
- ١٢٤ - ..... توهم أن المعلق على الشرط هو شخص الحكم لا سنخه

١٢٥ - جواب الشيخ الأنصارى عن التوهم والكلام فيه - - - - -

١٢٦ - ٢ - إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء فلا بد من التصرف في ظهور الجملة - - - - -

١٢٦ - اشاره - - - - -

١٢٦ - وجوه التصرف في الظهور - - - - -

١٢٧ - مساعده العرف على الوجه الثانى وحكم العقل بتعيين الوجه الرابع - - - - -

١٢٧ - ٣ - إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء فهل يلتزم بتعدد الجزاء أم بتداخله ؟ - - - - -

١٢٧ - اشاره - - - - -

١٢٨ - التحقيق في المسأله: ضروره التصرف في الشرط على القول بالتداخل - - - - -

١٢٨ - وجوه التصرف في الشرط - - - - -

١٢٩ - ما يرد على وجوه التصرف في الشرط - - - - -

١٣١ - عدم ابتناء التداخل على كون الأسباب الشرعيه معرّفات - - - - -

١٣١ - التفصيل بين اختلاف الشروط بحسب الجنس وعدمه والجواب عنه - - - - -

١٣٢ - القول بالتداخل في ما إذا لم يكن الموضوع قابلاً للتعدد - - - - -

١٣٢ - فصل : مفهوم الوصف - - - - -

١٣٢ - عدم ثبوت المفهوم للوصف - - - - -

١٣٢ - التفصيل بين ما كان الوصف عله والذى لا يكون كذلك والإشكال عليه - - - - -

١٣٣ - الاستدلال على عدم دلالة الوصف على المفهوم والإيراد عليه - - - - -

١٣٤ - جريان النزاع في الوصف الأخص - - - - -

١٣٤ - الإشكال في جريان النزاع في مورد انتفاء الوصف والموصوف - - - - -

١٣٥ - فصل : مفهوم الغايه - - - - -

١٣٥ - الخلاف في ثبوت مفهوم الغايه - - - - -

١٣٥ - دلالة الغايه على المفهوم إذا كانت قيداً للحكم - - - - -

١٣٥ - عدم دلالة الغايه - - - - -

١٣٦ - على المفهوم إذا كانت قيداً للموضوع - - - - -

١٣٦ - هل الغايه داخله في المعنى أم لا ؟ - - - - -

- ١٣٧ فصل : مفهوم الحصر
- ١٣٧ مفاد أدوات الاستثناء -----
- ١٣٧ مفاد كلمة التوحيد -----
- ١٣٨ هل دلالة الاستثناء على الانتفاء بالمنطوق أم بالمفهوم ؟ -----
- ١٣٩ دلالة « إنَّما » على الحصر -----
- ١٣٩ مفاد كلمة « بل » الإضرائيه -----
- ١٤٠ دلالة المسند إليه المعرف باللام -----
- ١٤٢ المقصد الرابع : في العامّ والخاصّ -----
- ١٤٢ اشاره -----
- ١٤٤ فصل : تعريف العامّ وأقسامه -----
- ١٤٤ تعريف العامّ -----
- ١٤٥ أقسام العامّ بحسب عروض الحكم عليه -----
- ١٤٦ أسماء الأعداد ليست من أفراد العام -----
- ١٤٦ فصل : هل للعموم صيغه تخصّه أم لا ؟ -----
- ١٤٦ اشاره -----
- ١٤٦ دعوى وضع « كلّ » وما يرادفها للخصوص والكلام فيها -----
- ١٤٧ فصل : الألفاظ الدالّة على العموم -----
- ١٤٧ دلالة النكرهفي سياق النفي أو النهي على العموم -----
- ١٤٨ دلالة المحلّي باللام -----
- ١٤٩ فصل : حجّته العامّ المخصّص في الباقي -----
- ١٤٩ اشاره -----
- ١٤٩ احتجاج النافين والجواب عنه -----
- ١٥١ جواب آخر عن الاحتجاج والمناقشه فيه -----
- ١٥١ جواب الشيخ الأنصاري عن الاحتجاج -----
- ١٥١ المناقشه في جواب الشيخ الأعظم -----
- ١٥٢ فصل : هل يسرى إجمال الخاصّ إلى العامّ ؟ -----

- المختص اللفظي المجمل مفهوماً : ١٥٢
- المختص اللفظي المجمل مصداقاً : ١٥٣
- المختص اللبني المجمل مصداقاً: ١٥٤
- إحراز المشتبه بالأصل الموضوعي ١٥٦
- توهم جواز التمسك بالعام في غير الشك في التخصيص ١٥٧
- إزاحه الوهم ١٥٨
- الكلام في صحه الصوم في السفر والإحرام قبل الميقات بالندب ١٥٨
- الكلام في التمسك بأصالة العموم لإحراز عدم فردية المشتبه ١٦٠
- فصل : العمل بالعام قبل الفحص عن المختص ١٦١
- اشاره ١٦١
- تحديد محلّ البحث ١٦١
- التحقيق : عدم جواز التمسك في العمومات المعرضه للتخصيص ١٦١
- الكلام في مقدار الفحص اللازم ١٦٢
- عدم لزوم الفحص عن المختص المتصل ١٦٢
- الفرق في الفحص بين الأصول اللفظية والعملية ١٦٢
- فصل : هل الخطابات الشفاهية تعم غير الحاضرين ؟ ١٦٣
- اشاره ١٦٣
- بيان الوجوه التي يمكن أن تكون محللاً للنزاع ١٦٣
- حكم النزاع على الوجوه الثلاثة ١٦٤
- الكلام في ماؤضعت له أدوات الخطاب ١٦٥
- فصل : ثمره عموم الخطابات الشفاهية ١٦٧
- اشاره ١٦٧
- الثمره الأولى والإشكال عليها ١٦٧
- الثمره الثانية لإيراد عليها ١٦٨
- فصل : تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده ١٧٠
- اشاره ١٧٠



١٧٠	محلّ الخلاف في المسأله
١٧٠	تحقيق المسأله
١٧١	فصل : التخصيص بالمفهوم المخالف
١٧١	اشاره
١٧١	تحقيق المسأله: لزوم الأخذ بالأظهر وإلّا فالرجوع إلى الأصل العملي
١٧٣	فصل : الاستثناء المتعقب لجَمَلٍ متعاطفه
١٧٣	اشاره
١٧٣	لا إشكال في رجوع الاستثناء إلى الأخيره
١٧٣	لا إشكال في صحه رجوع الاستثناء إلى الكلّ
١٧٥	لا ظهور للاستثناء في الرجوع إلى الجميع أو خصوص الأخيره
١٧٦	فصل : تخصيص الكتاب بخبر الواحد
١٧٦	اشاره
١٧٦	الدليل على جواز التخصيص
١٧٦	أدلّه المانعين من التخصيص والجواب عنها
١٧٨	فصل : الخاص والعام المتخالفان
١٧٨	اشاره
١٧٨	صُور التخالف وأحكامها
١٨٠	حقيقه النسخ
١٨٠	النسخ لا يستلزم البدء المحال
١٨١	حقيقه البدء
١٨٢	الثمره بين التخصيص والنسخ
١٨٥	المقصد الخامس : في المطلق والمقيّد والمجمل والمبيّن
١٨٥	اشاره
١٨٧	فصل : ألفاظ المطلق
١٨٧	تعريف المطلق
١٨٧	ألفاظ المطلق :

١٨٧	١ - اسم الجنس
١٨٨	٢ - علم الجنس
١٨٩	٣ - المفرد المعزف باللام
١٨٩	اشاره
١٩٠	الجمع المعزف باللام
١٩١	٤ - النكره
١٩٣	فصل : مقدمات الحكمه
١٩٣	اشاره
١٩٤	شبهه عدم جواز التمسك بالإطلاق بعد الظفر بالقيد المنفصل والجواب عنها
١٩٥	الأصل عند الشك في كون المتكلم في مقام البيان
١٩٥	الانصراف و مراتبه
١٩٦	إذا كان للمطلق جهات عديده
١٩٧	فصل : المطلق والمقيد المتنافيان
١٩٧	اشاره
١٩٧	المطلق والمقيد المختلفان
١٩٧	المطلق والمقيد المتوافقان
١٩٩	الوجه في عدم حمل المطلق على المقيد في المستحبات
١٩٩	لا فرق في الحمل على المقيد بين المثبتين والمنفيين
٢٠٠	لا فرق في استظهار التنافي بين استظهاره من وحده السبب وغيرها
٢٠٠	لا فرق في الحمل على المقيد بين لحكم التكليفي والوضعي
٢٠٠	اختلاف نتيجة مقدمات الحكمه
٢٠٢	فصل : في المجمل والمبين
٢٠٢	تعريف المجمل والمبين
٢٠٢	موارد الاشتباه والخلاف في الإجمال والبيان
٢٠٤	كفايه الأصول المجلد ٢ (المقصد السادس)
٢٠٤	اشاره

- ٢١١ ..... [الجزء الثاني]
- ٢١١ ..... المقصد السادس : في بيان الأمارات المعتبره شرعاً أو عقلاً
- ٢١١ ..... اشاره
- ٢١١ ..... مباحث القطع
- ٢١١ ..... تمهيد
- ٢١١ ..... خروج مباحث القطع عن علم الأصول
- ٢١١ ..... أقسام حالات البالغ الذي وضع عليه قلم التكليف
- ٢١٤ ..... تقسيم آخر
- ٢١٥ ..... أحكام القطع وأقسامه
- ٢١٥ ..... الأمر الأوّل : لزوم العمل بالقطع عقلاً
- ٢١٥ ..... اشاره
- ٢١٥ ..... الحجّياتيه للقطع
- ٢١٥ ..... اختصاص حجّيه القطع بما إذا تعلّق بالحكم الفعلي
- ٢١٦ ..... الأمر الثاني : التجزى والانقياد
- ٢١٦ ..... اشاره
- ٢١٦ ..... استحقاق المتجزى للعقاب
- ٢١٧ ..... القطع غير المصيب لا يُحدث تغييراً في الواقع
- ٢١٨ ..... الإشكال في استحقاق العقاب على مخالفه القطع والجواب عنه
- ٢٢٠ ..... شهاده الآيات والروايات على استحقاق المتجزى للعقاب
- ٢٢٠ ..... استدلال المحقّق السبزواريّ على استحقاق المتجزى للعقاب المناقشهفي الدليل
- ٢٢١ ..... توهم استحقاق المتجزى عقابين متداخلين والجواب عنه
- ٢٢١ ..... الأمر الثالث أقسام القطع وأحكامها
- ٢٢١ ..... القطع الطريقيّ
- ٢٢١ ..... القطع الموضوعي وأقسامه
- ٢٢٣ ..... قيام الأمارات مقام القطع الطريقيّ وعدم قيامها مقام القطع الموضوعي

- ٢٢٤ ..... توهم قيام الأمارات مقام القطع الموضوعى المأخوذ على نحو الطريقيّ والجواب عنه
- ٢٢٤ ..... عدم قيام الأصول مقام القطع الطريقيّ إلّا الاستصحاب
- ٢٢٧ ..... عدم قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعى
- ٢٢٧ ..... العدول عما أفاده المصنّف في حاشيته على الفرائد
- ٢٢٩ ..... الأمر الرابع : امتناع أخذ القطع بحكم في موضوع نفسه أو مثله أو ضده
- ٢٢٩ ..... اشاره
- ٢٢٩ ..... امتناع أخذالظنّ بالحكم في موضوع نفسه وإمكان أخذه في موضوع مثله أو ضده
- ٢٣١ ..... الأمر الخامس : الموافقة الالتزامية
- ٢٣١ ..... اشاره
- ٢٣١ ..... ألحقّ : عدم وجوب الموافقة الالتزامية
- ٢٣١ ..... عدم الملازمة بين وجوب الموافقة الالتزامية ووجوب الموافقة العملية
- ٢٣٢ ..... الالتزام غير مانع عن جريان الأصول في أطراف العلم
- ٢٣٣ ..... الأمر السادس : حجّية القطع الطريقيّ مطلقاً
- ٢٣٣ ..... اشاره
- ٢٣٤ ..... حجّية قطع القطع
- ٢٣٤ ..... تبعية القطع الموضوعى لدليل الاعتبار
- ٢٣٤ ..... عموم حجّية القطع الطريقيّ
- ٢٣٤ ..... الكلام في ما نسب إلى بعض الأخباريين من عدم حجّيتهاالقطع الحاصل من المقدمات العقلية
- ٢٣٧ ..... الأمر السابع : حجّية العلم الإجمالى
- ٢٣٧ ..... اشاره
- ٢٣٧ ..... مختار المصنّف: اقتضاء العلم الإجمالى لوجوب موافقه وحرمة مخالفه
- ٢٣٩ ..... القول باقتضاء العلم الإجمالى بالنسبة إلى وجوب موافقه وعلّيته بالنسبة إلى حرمة مخالفه والمناقشه فيه
- ٢٣٩ ..... ما يناسب المقام وما لا يناسبه من بحث العلم الإجمالى
- ٢٤٠ ..... كفايه الامتثال الاجمالي في التوصلات والتعبّيات غير المستلزم للتكرار
- ٢٤١ ..... الكلام في الامتثال الاجمالي المستلزم للتكرار في العبادات
- ٢٤١ ..... الامتثال الظنى التفصيلى في العبادات

- ٢٤٣
- ٢٤٣ - تمهيد
- ٢٤٣ - اشاره
- ٢٤٣ - ١ - عدم اقتضاء الأماره للحجيه ذاتاً
- ٢٤٤ - ٢ - إمكان التعبد بالأمارات وقوعاً
- ٢٤٤ - اشاره
- ٢٤٤ - الإشكال في ما أفاده الشيخ الأنصاري في المقام
- ٢٤٤ - المقصود من الإمكان في كلام الشيخ الرئيس
- ٢٤٥ - محاذير التعبد بالأمارات
- ٢٤٥ - الجواب عن المحاذير وبيان وجوه الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري :
- ٢٤٧ - عدم كفايه الوجه الثاني بالنسبه إلى بعض الأصول العمليه
- ٢٤٨ - الإشارة إلى الوجه الرابع وما يرد عليه
- ٢٤٩ - الإشارة إلى الوجه الخامس وما يرد عليه
- ٢٤٩ - ٣ - الأصل في مشكوك الاعتبار هو عدم حجتيه جزماً
- ٢٤٩ - اشاره
- ٢٥٠ - المناقشه في ما أفاده الشيخ الأعظم في المقام
- ٢٥٢ - فصل حجتيه الظواهر
- ٢٥٢ - اشاره
- ٢٥٢ - حجتيه الظواهر مطلقاً
- ٢٥٢ - التفصيل بين من قُصد إفهامه وغيره والمناقشه فيه
- ٢٥٣ - التفصيل بين ظواهر الكتاب وغيرها والأدله على ذلك
- ٢٥٤ - الإشكال في أدله التفصيل
- ٢٥٧ - العلم الاجمالي بالتحريف لا يمنع عن التمسك بظواهر الكتاب
- ٢٥٨ - اختلاف القراءات وأثره في التمسك بظواهر الكتاب
- ٢٥٩ - فصل طُرُق إحراز الظهور
- ٢٥٩ - اشاره

٢٥٩	الشك في وجود القرينه وحكمه
٢٥٩	الشك في قرينته الموجود وحكمه
٢٦٠	الشك في ما هو الموضوع له لغه وحكمه
٢٦٠	الاستدلال على حججه قول اللغوى والمناقشه فيه
٢٦٢	فائده الرجوع إلى قول اللغوى
٢٦٣	فصل الاجماع المنقول
٢٦٣	اشاره
٢٦٣	تحقيق الكلام :
٢٦٣	اشاره
٢٦٣	١ - الملاك في حجته الإجماع
٢٦٣	اشاره
٢٦٣	المستند في كاشفته الاجماع عن رأى الإمام عليه السلام
٢٦٥	٢ - اختلاف نقل الإجماع واختلاف ألفاظه
٢٦٥	٣ - صور نقل الإجماع وحكم كل منها :
٢٦٥	اشاره
٢٦٧	خلاصه الكلام في حجتها الإجماع المنقول
٢٦٨	تنبيهات :
٢٦٨	اشاره
٢٦٨	١ - بطلان المستندات المتقدمه في كاشفتها الإجماع عن رأى المعصوم عليه السلام
٢٦٩	٢ - تعارض الإجماعات المنقوله
٢٦٩	٣ - نقل التواتر بخبر الواحد
٢٧٠	فصل الشهره في الفتوى
٢٧٠	اشاره
٢٧٠	أدلّه حججه الشهره في الفتوى ومناقشتها
٢٧٢	فصل حجته خبر الواحد
٢٧٢	اشاره

٢٧٢	المسأله أصوليه
٢٧٣	المنكرون لحجبه الخبر وأدلتهم
٢٧٤	الجواب عن الأدله
٢٧٥	أدله حجبه خبر الواحد
٢٧٥	فصل في الآيات التي استدلت بها
٢٧٥	١ - آيه النبأ
٢٧٨	٢ - آيه النفر
٢٨١	٣ - آيه الكتمان
٢٨١	٤ - آيه السؤال
٢٨٢	٥ - آيه الأذن
٢٨٤	فصل في الأخبار التي دلت على اعتبار أخبار الأحاد
٢٨٤	اشاره
٢٨٤	الإشكال في الاستدلال بالأخبار والجواب عنه
٢٨٥	فصل في الجماع على حجبه الخبر
٢٨٥	وجوه تقرير الإجماع :
٢٨٥	اشاره
٢٨٥	الوجه الأول: دعوى الإجماع القولي وما يرد عليها
٢٨٦	الوجه الثاني: دعوى الإجماع العملي وما يرد عليها
٢٨٦	الوجه الثالث: سيره العقلاء
٢٨٩	فصل في الوجوه العقلية التي أقيمت على حجته الواحد
٢٨٩	اشاره
٢٨٩	الوجه الأول : العلم الإجمالي بصدور كثير من الأخبار
٢٨٩	اشاره
٢٩٠	الجواب عن الوجه الأول
٢٩٠	الوجه الثاني: ثبوت كثير من الأحكام بخبر الواحد
٢٩٠	اشاره

- ٢٩١
- ٢٩٢ - إشكال المصتف على الوجه الثاني .....
- ٢٩٢ - الوجه الثالث: وجوب العمل بالظن في الكتاب والسنة عند انسداد باب العلم والعلمى .....
- ٢٩٢ - اشاره .....
- ٢٩٣ - الجواب عن الوجه الثالث .....
- ٢٩٣ - إيراد الشيخ الأنصارى على الوجه الثالث والكلام فيه .....
- ٢٩٤ - مباحث الظن .....
- ٢٩٤ - فصل في الوجوه التي أقاموها على حجّية الظن .....
- ٢٩٤ - اشاره .....
- ٢٩٤ - الوجه الأول: قاعده دفع الضرر المظنون .....
- ٢٩٤ - اشاره .....
- ٢٩٥ - الإشكال على الوجه الأول .....
- ٢٩٧ - الوجه الثاني: الملازمه بين عدم الأخذ بالظن وترجيح المرجوح على الراجح والردّ عليه .....
- ٢٩٧ - الوجه الثالث: لزوم العمل بالاحتياط في المظنونات دون المشكوكات والموهومات .....
- ٢٩٧ - اشاره .....
- ٢٩٨ - الإيراد على الوجه .....
- ٢٩٨ - الوجه الرابع: دليل الانسداد .....
- ٢٩٨ - اشاره .....
- ٢٩٨ - مقدمات دليل الانسداد .....
- ٣٠٠ - التحقيق في مقدمات الإنسداد: .....
- ٣٠٠ - ١ - انحلال العلم الإجمالى بالتكاليف بسبب الأخبار الواردة عن أهل البيت عليهم السلام .....
- ٣٠٠ - ٢ - انسداد باب العلم ، لا باب العلمى .....
- ٣٠١ - ٣ - المقدمه الثالثه - وهى عدم جواز الإهمال - قطعته .....
- ٣٠٢ - ٤ - عدم وجوب الاحتياط فى ما يوجب عُسرهُ اختلال النظام لا فى ما لا يوجبهُ .....
- ٣٠٢ - لا مانع من إجراء الأصول المثبتة فى أطراف العلم .....
- ٣٠٣ - لا مانع من إجراء الأصول النافية أيضاً مع الانحلال .....



- ٣٠٤
- ٣٠٤ - عدم جواز رجوع الانسدادى إلى المجتهد الانفتاحى -
- ٣٠٤ - اشاره -
- ٣٠٤ - ٥ - ترجيح المرجوح على الراجح قبيح قطعاً إلا أنّ النوبه لا تصل إليه -
- ٣٠٥ - فصل الظنّ بالطريق والظنّ بالواقع -
- ٣٠٥ - اشاره -
- ٣٠٥ - التحقيق: اعتبار الظنّ بالطريق والظنّ بالواقع -
- ٣٠٦ - الوجه في اختصاص الحجّيه بالظنّ بالواقع والجواب عنه -
- ٣٠٦ - الوجه الأوّل في اختصاص الحجّيه بالظنّ بالطريق -
- ٣٠٦ - اشاره -
- ٣٠٧ - الإشكال الأوّل على الوجه -
- ٣٠٩ - الإشكال الثانى -
- ٣٠٩ - شبهه أقربيه الظنّ بالطريق من الظنّ بالواقع مع صرف الواقع إلى المؤدّى والجواب عنها -
- ٣١١ - الوجه الثانى في اختصاص الحجّيه بالظنّ بالطريق -
- ٣١١ - اشاره -
- ٣١٢ - المناقشه الأولى في الوجه الثانى -
- ٣١٢ - المناقشه الثانيه -
- ٣١٤ - فصل الكشف والحكوميه -
- ٣١٤ - لا مجال لاستكشاف حجّيه الظنّ شرعاً -
- ٣١٤ - توهم إثبات حجّيه الظنّ شرعاً بقاعده الملازمه والجواب عنه -
- ٣١٥ - توهم آخر في المقام والجواب عنه -
- ٣١٥ - عدم الإهمال في النتيجة بناءً على الحكومه -
- ٣١٦ - التفصيل بين محتملات الكشف : الاحتمال الأوّل ونتيجته -
- ٣١٦ - الاحتمال الثانى ونتيجته -
- ٣١٧ - الاحتمال الثالث ونتيجته -
- ٣١٧ - طرق تعميم النتيجة على الكشف والكلام فيها -

٣١٩	
٣١٩	اشاره -----
٣١٩	تقرير الشيخ الأعظم للإشكال -----
٣٢٠	جواب المصنف عن الإشكال -----
٣٢١	إشكال آخر في خروج الظن القياسي عن النتيجة -----
٣٢١	دفع ما ذكره الشيخ الأعظم في تقرير الإشكال -----
٣٢٢	عدم اختصاص الإشكال بالقياس -----
٣٢٢	الوجوه المذكوره لدفع الإشكال والمناقشه فيها -----
٣٢٤	فصل لا فرق في نتیجه دليل الانسداد بين أقسام الظن بالحكم -----
٣٢٤	اشاره -----
٣٢٤	حجیه قول اللغوى مع الانسداد -----
٣٢٥	حجیه قول الرجالی في حال الانسداد -----
٣٢٥	لزوم تقليل الاحتمالات المنتظره إلى الروايه -----
٣٢٧	خاتمه يذكر فيها أمران -----
٣٢٧	الأول عدم اعتبار الظن في الاعتقادات -----
٣٢٧	اشاره -----
٣٢٧	عدم انسداد باب الانقياد في الاعتقادات ولو فرض انسداد باب العلم فيها -----
٣٢٨	وجوب تحصيل العلم في بعض الاعتقادات -----
٣٢٨	لا دليل على عموم وجوب معرفه -----
٣٢٩	عدم كفايه الظن في ما يجب معرفته -----
٣٣٠	لا دلالة للعقل ولا للنقل على وجوب تحصيل الظن مع اليأس عن العلم -----
٣٣٠	وجود القاصر في تحصيل العلم بالاعتقادات -----
٣٣١	الثاني الجبر والوهن والترجيح بالظن غير المعتبر -----
٣٣١	اشاره -----
٣٣٢	جبر ضعف السند بالظن -----
٣٣٢	عدم جبر ضعف الدلاله بالظن -----

٣٣٢ ..... عدم الترجيح بالظنّ .....

٣٣٣ ..... عدم حصول الجبر والوهن والترجيح بمثل القياس .....

٣٣٤ ..... فقه .....

٣٣٤ ..... فقه ٦ (المكاسب : از «القول في ماهية العيب» تا «الكلام في أحكام القبض») .....

٣٣٤ ..... المجلد ٥ .....

٣٣٤ ..... [القول في الخيار و أقسامه و أحكامه] .....

٣٣٤ ..... [في أقسام الخيار] .....

٣٣٤ ..... [السابع : في خيار العيب] .....

٣٣٤ ..... القول في ماهية العيب .....

٣٤٤ ..... الكلام في بعض أفراد العيب .....

٣٤٤ ..... مسأله لا إشكال و لا خلاف في كون المرض عيباً .....

٣٤٧ ..... مسأله الخَبَل عيبٌ في الإمام .....

٣٥٣ ..... مسأله الأكثر على أن الثيبوبه ليست عيباً في الإمام .....

٣٥٤ ..... مسأله ذكر في التذكرة و القواعد من جمله العيوب عدم الختان في العبد الكبير؛ .....

٣٥٨ ..... مسأله عدم الحيض ممتن شأنها الحيض بحسب السنّ و المكان و غيرهما من الخصوصيات التي لها مدخلٌ .....

٣٥٩ ..... مسأله الإباق عيبٌ بلا إشكالٍ و لا خلافٍ؛ .....

٣٦١ ..... مسأله الثفل الخارج عن العاده في الزيت و البذر و نحوهما عيبٌ .....

٣٦٤ ..... مسأله قد عرفت .....

٣٧٠ ..... خاتمه في عيوب متفرقه .....

٣٧٢ ..... القول في الأرش .....

٣٧٢ ..... اشاره .....

٣٨٤ ..... مسأله يُعرف الأرش بمعرفه قيمته الصحيح و المعيب ليعرف التفاوت بينهما، فيؤخذ من البائع بنسبه ذلك التفاوت .....

٣٨٤ ..... مسأله لو تعارض المقومون، .....

٣٩٩ ..... المجلد ٦ .....

٣٩٩ ..... اشاره .....

- ٤٠٦----- [تتمه القول فى الخيار]
- ٤٠٦----- [تتمه القول فى أقسام الخيار]
- ٤٠٦----- [تتمه القول فى خيار العيب]
- ٤٠٦----- اشاره
- ٤٠٨----- فى الشروط التى يقع عليها العقد و شروط صحتها و ما يترتب على صحيحها و فاسدها
- ٤٠٨----- اشاره
- ٤١٠----- الشرط يطلق فى العرف على معنيين:
- ٤١٠----- أحدهما: المعنى الحدى،
- ٤١٢----- و أما استعماله فى ألسنه النجاه على الجملة الواقعة عقيب أدوات الشرط
- ٤١٤----- [مسأله]
- ٤١٤----- أحدها: أن يكون داخلاً تحت قدره المكلف،
- ٤١٨----- الثانى: أن يكون الشرط سائغاً فى نفسه،
- ٤١٩----- الثالث: أن يكون مما فيه غرض معتد به عند العقلاء نوعاً، أو بالنظر إلى خصوص المشروط له،
- ٤٢٠----- الرابع: أن لا يكون مخالفاً للكتاب و السنه،
- ٤٤٣----- الشرط الخامس: أن لا يكون منافياً لمقتضى العقد،
- ٤٥٠----- الشرط السادس: أن لا يكون الشرط مجهولاً جهالةً توجب الغرر فى البيع؛
- ٤٥٢----- الشرط السابع: أن لا يكون مستلزماً لمحال،
- ٤٥٣----- الشرط الثامن: أن يلتزم به فى متن العقد،
- ٤٥٦----- و قد يتوهم هنا شرط تاسع،
- ٤٥٨----- مسأله فى حكم الشرط الصحيح
- ٤٦٠----- و الكلام فيه يقع فى مسائل:
- ٤٦١----- الأولى فى وجوب الوفاء من حيث التكليف الشرعى
- ٤٦٥----- الثانى
- ٤٧٠----- الثالثه فى أنه هل للمشروط له الفسخ مع التمكن من الإجبار فيكون مختيراً بينهما، أم لا يجوز له الفسخ إلا مع تعذر الإجبار؟
- ٤٧٢----- الرابعه لو تعذر الشرط فليس للمشتري

- ٤٧٥ .....الخامسة لو تعدّر الشرط و قد خرج العين عن سلطنه المشروط عليه بتلفٍ أو بنقلٍ أو رهينٍ أو استيلاذٍ،
- ٤٧٨ .....السادسة للمشروط له إسقاط شرطه إذا كان ممّا يقبل الإسقاط، ..
- ٤٨٠ .....السابعة قد عرفت أنّ الشرط من حيث هو شرطاً لا يقتسط عليه الثمن عند انكشاف التخلّف على المشهور؛ ..
- ٤٨٨ .....[مسأله]
- ٤٨٨ .....[الأوّل]
- ٥٠١ .....الثاني لو أسقط المشروط له الشرط الفاسد على القول بإفساده، ..
- ٥٠٣ .....[الثالث]
- ٥٠٦ .....[الرابع]
- ٥٠٨ .....فى أحكام الخيار ..
- ٥٠٨ .....اشاره ..
- ٥٠٨ .....اشاره ..
- ٥٠٨ .....[فى أن الخيار موروث و الاستدلال عليه] ..
- ٥١٦ .....مسأله فى كيفيه استحقاق كلّ من الورثه للخيار- ..
- ٥١٦ .....اشاره ..
- ٥١٦ .....[وجوه فى كيفيه استحقاق الورثه للخيار] ..
- ٥١٦ .....الأوّل:ما اختاره بعضٌ - ..
- ٥١٦ .....الثاني:استحقاق كلّ منهم خياراً مستقلاً فى نصيبه، ..
- ٥١٧ .....الثالث:استحقاق مجموع الورثه لمجموع الخيار، ..
- ٥١٨ .....[مناقشات التى تكون فى الوجوه و مختار المؤلف]
- ٥٢٤ .....فرع: ..
- ٥٢٦ .....مسأله لو كان الخيار لأجنبيّ و مات، ..
- ٥٢٨ .....مسأله و من أحكام الخيار سقوطه بالتصرّف بعد العلم بالخيار. ..
- ٥٣٣ .....مسأله هل الفسخ يحصل بنفس التصرّف أو يحصل قبله متصلاً به؟ ..
- ٥٣٣ .....اشاره ..
- ٥٤٠ .....فرع: ..
- ٥٤٣ .....مسأله من أحكام الخيار عدم جواز تصرّف غير ذى الخيار تصرّفاً يمنع من استرداد العين عند الفسخ ..

- ٥٤٣
- ٥٥٣ ..... فرعان:
- ٥٥٣ ..... الأول: لو منعنا عن التصرف المتلف في زمان الخيار، فهل يمنع عن التصرف المعروض لفوات حق ذي الخيار من العين،
- ٥٥٤ ..... الثاني: أنه هل يجوز إجاره العين في زمان الخيار بدون إذن ذي الخيار؟
- ٥٥٩ ..... مسأله المشهور أن المبيع يملك بالعقد، وأثر الخيار تزلزل الملك بسبب قدره على رفع سببه،
- ٥٧٤ ..... مسأله و من أحكام الخيار، كون المبيع في ضمان من ليس له الخيار في الجملة،
- ٥٨٦ ..... مسأله و من أحكام الخيار ما ذكره في التذكرة، فقال: لا يجب على البائع تسليم المبيع و لا على المشتري تسليم الثمن في زمان الخيار،
- ٥٨٨ ..... مسأله قال في القواعد: «لا يسقط
- ٥٩٢ ..... مسأله لو فسخ ذو الخيار فالعين في يده مضمونه
- ٥٩٤ ..... القول في النقد و النسبه
- ٥٩٤ ..... اشاره
- ٥٩٦ ..... [أقسام البيع باعتبار تأخير و تقديم أحد العوضين]
- ٥٩٧ ..... مسأله إطلاق العقد يقتضى النقد،
- ٥٩٩ ..... مسأله يجوز اشتراط تأجيل الثمن مدّة معيّنه غير محتمله مفهوماً و لا مصداقاً للزيادة و النقصان الغير المسموح فيهما،
- ٦٠٣ ..... مسأله لو باع بثمن حالاً و بأزيد منه مؤجلاً،
- ٦١١ ..... مسأله لا يجب على المشتري دفع الثمن المؤجل قبل حلول الأجل
- ٦١٥ ..... مسأله إذا كان الثمن -بل كل دين- حالاً أو حل، وجب على مالكة قبوله عند دفعه إليه
- ٦٢٠ ..... مسأله لا خلاف -على الظاهر من الحدائق
- ٦٢٤ ..... مسأله إذا ابتاع عيناً شخصيّة بثمن مؤجلٍ جاز بيعه من بانه و غيره قبل حلول الأجل و بعده بجنس الثمن و غيره،
- ٦٣٨ ..... القول في القبض
- ٦٣٨ ..... اشاره
- ٦٤٠ ..... [القبض لغه]
- ٦٤٠ ..... و النظر في ماهيته، و وجوبه، و أحكامه يقع في مسائل:
- ٦٤٠ ..... مسأله اختلفوا في ماهية القبض في المنقول
- ٦٤٠ ..... اشاره
- ٦٤٠ ..... أحدها: أنها التخليه أيضاً،

- ٦٤١
- ٦٤١ ..... الثالث:ما في الدروس:من آته في الحيوان:نقله،
- ٦٤١ ..... الرابع:ما في الغنيه و عن الخلاف و السرائر و اللمعه:آته التحويل و النقل
- ٦٤١ ..... الخامس:ما في المبسوط:من آته إن كان مثل الجواهر و الدراهم و الدنانير و ما يتناول باليد فالقبض فيه هو التناول باليد،
- ٦٤٣ ..... السادس:آته الاستقلال و الاستيلاء عليه باليد،
- ٦٤٣ ..... السابع:ما في المختلف:من آته إن كان منقولاً فالقبض فيه النقل أو الأخذ باليد،
- ٦٤٣ ..... الثامن:آته التخليه مطلقاً بالنسبه إلى انتقال الضمان إلى المشتري، دون النهي عن بيع ما لم يقبض.
- ٦٤٣ ..... [رأى المؤلف في المسأله]
- ٦٤٤ ..... المناقشات في الأقوال المذكوره و بيان قول الأقوى].
- ٦٥٣ ..... فروع
- ٦٥٣ ..... اشاره
- ٦٥٣ ..... الأول:قال في التذكرة:لو باع داراً أو سفينة مشحونة بأمتعه البائع و مكّنه منها
- ٦٥٣ ..... الثاني:قال في المسالك:لو كان المبيع مكياً أو موزوناً
- ٦٤١ ..... القول في وجوب القبض
- ٦٤١ ..... مسأله يجب على كل من المتبايعين تسليم ما استحقّه الآخر بالبيع؛
- ٦٤٤ ..... مسأله يجب على البائع تفريغ المبيع من أمواله مطلقاً و من غيرها في الجملة.
- ٦٤٩ ..... مسأله لو امتنع البائع من التسليم،
- ٦٧٠ ..... الكلام في أحكام القبض و هي التي تلحقه بعد تحقّقه.
- ٦٧٠ ..... مسأله من أحكام القبض انتقال الضمان ممن نقله إلى القابض،
- ٦٧٨ ..... مسأله تلف الثمن المعين قبل القبض كتلف المبيع المعين في جميع ما ذكر،
- ٦٨١ ..... مسأله لو تلف بعض المبيع قبل قبضه،
- ٦٨٦ ..... مسأله الأقوى من حيث الجمع بين الروايات حرمة بيع المكيل و الموزون قبل قبضه إلّا تولية؛
- ٦٨٦ ..... اشاره
- ٦٩٥ ..... و ينبغى التنبيه على أمور:
- ٦٩٥ ..... الأول أنّ ظاهر جماعه عدم لحوق الثمن بالمبيع في هذا الحكم،فيصح بيعه قبل قبضه.
- ٦٩٦ ..... الثاني هل البيع كناية عن مطلق الاستبدال فلا يجوز جعله ثمناً و لا عوضاً في الصلح و لا اجرة و لا وفاء عمّا عليه،أم يختص بالبيع؟

٧٠٧ ..... الرابع ذكر جماعه

٧١٠ ..... مسأله لو كان له طعام على غيره فطالبه به في غير مكان حدوثه في ذمته،

٧١٠ ..... اشاره

٧١٠ ..... أحدها:

٧١٢ ..... الثانيه:

٧١٣ ..... الثالثه:

٧١٥ ..... تفسير

٧١٥ ..... الميزان في تفسير القرآن الكريم المجلد ١٣ (سوره كهف)

٧١٥ ..... اشاره

٧١٥ ..... اشاره

٧١٥ ..... [سوره الكهف (١٨): الآيات ١ الى ٨]

٧١٦ ..... اشاره

٧١٧ ..... بيان

٧٢٢ ..... بحث روائى

٧٢٣ ..... [سوره الكهف (١٨): الآيات ٩ الى ٢٦]

٧٢٣ ..... اشاره

٧٢٦ ..... بيان

٧٦٠ ..... بحث روائى

٧٧٢ ..... «كلام حول قصه أصحاب الكهف في فصول»

٧٧٢ ..... [١ الروايات]

٧٧٤ ..... ٢ قصه أصحاب الكهف في القرآن:

٧٧٦ ..... ٣ القصه عند غير المسلمين:

٧٧٧ ..... ٤ أين كهف أصحاب الكهف؟

٧٨٢ ..... [سوره الكهف (١٨): الآيات ٢٧ الى ٣١]

٧٨٢ ..... اشاره



٧٨٧ ..... «بحث روائي»

٧٨٨ ..... [سوره الكهف (١٨): الآيات ٣٢ الى ٤٦]

٧٨٨ ..... اشاره

٧٩١ ..... بيان

٨٠٢ ..... [سوره الكهف (١٨): الآيات ٤٧ الى ٥٩]

٨٠٢ ..... اشاره

٨٠٤ ..... «بيان»

٨١٨ ..... «بحث روائي»

٨١٩ ..... [سوره الكهف (١٨): الآيات ٦٠ الى ٨٢]

٨١٩ ..... اشاره

٨٢٠ ..... بيان

٨٣٣ ..... بحث تاريخي في فصلين

٨٣٣ ..... ١ قصة موسى و الخضر في القرآن:

٨٣٥ ..... ٢ قصة الخضر عليه السلام -

٨٣٧ ..... «بحث روائي»

٨٤١ ..... [سوره الكهف (١٨): الآيات ٨٣ الى ١٠٢]

٨٤١ ..... اشاره

٨٤٢ ..... بيان

٨٥٢ ..... بحث روائي

٨٦٢ ..... (كلام حول قصة ذي القرنين)

٨٦٢ ..... اشاره

٨٦٢ ..... ١ قصة ذي القرنين في القرآن:

٨٦٣ ..... ٢ ذكرى ذي القرنين و السد و يأجوج و مأجوج:

٨٦٥ ..... ٣ من هو ذو القرنين؟ و أين سده؟

٨٧٩ ..... و أما تسميته بذى القرنين

- ۸۸۰ ..... و أما بناؤه السد:
- ۸۸۱ ..... و أما يأجوج و مأجوج
- ۸۸۲ ..... [۴ معنی صیوره السد دکاء کما أخبر به القرآن]
- ۸۸۴ ..... [سوره الکهف (۱۸): الآيات ۱۰۳ الى ۱۰۸]
- ۸۸۴ ..... اشاره
- ۸۸۴ ..... بیان
- ۸۸۷ ..... (بحث روائی)
- ۸۸۹ ..... [سوره الکهف (۱۸): آیه ۱۰۹]
- ۸۸۹ ..... اشاره
- ۸۸۹ ..... بیان
- ۸۹۱ ..... (بحث روائی)
- ۸۹۱ ..... [سوره الکهف (۱۸): آیه ۱۱۰]
- ۸۹۱ ..... اشاره
- ۸۹۱ ..... بیان
- ۸۹۲ ..... (بحث روائی)
- ۸۹۵ ..... ترجمه تفسیرالمیزان (مکارم شیرازی) جلد ۱۳ (سوره کهف)
- ۸۹۵ ..... مشخصات کتاب
- ۸۹۵ ..... اشاره
- ۸۹۵ ..... سوره الکهف (۱۸): آیات ۱ تا ۸
- ۸۹۵ ..... اشاره
- ۸۹۶ ..... ترجمه آیات
- ۸۹۷ ..... بیان آیات آهنگ و مفاد کلی این سوره مبارکه
- ۸۹۷ ..... اشاره
- ۸۹۷ ..... توضیح مقصود از اینکه قرآن عوج (کجی) نداشته، قیم است و اشاره به اقوال مختلف مفسرین در ذیل جمله: "لَمْ يَجْعَلْ لَهُ عَوْجًا..."
- ۹۰۵ ..... قول و اعتقاد به فرزند داشتن خدا چه به نحو حقیقی و چه به نحو مجاز باطل و ممنوع است
- ۹۰۶ ..... هدف از خلق زینت بر روی زمین آزمایش انسان ها و تمیز نیک و بد بر اساس اعتقاد و عمل است

- ۹۰۸
- سوره الکهف (۱۸): آیات ۹ تا ۲۶ ----- ۹۱۰
- اشاره ----- ۹۱۰
- ترجمه آیات ----- ۹۱۱
- بیان آیات وجه اتصال و رابطه آیاتی که داستان اصحاب کهف را حکایت می کنند با آیات قبل ----- ۹۱۴
- اشاره ----- ۹۱۴
- بیان اینکه اصحاب رقیم نام دیگر اصحاب کهف است . ----- ۹۱۶
- مقصود از " رحمت " و " رشد " در دعای اصحاب کهف: " رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا " ----- ۹۱۹
- معنای جمله: " فَضَرْنَا عَلَىٰ آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا " ----- ۹۲۱
- معنای اینکه فرمود: سپس اصحاب کهف را بیدار کردیم " لِنَعْلَمَ أَيُّ الْجَرْبِيِّنَ أَحْسَى " ----- ۹۲۵
- اقرار به توحید پروردگار و نفی ربوبیت ارباب و آلهه در گفتگوی اصحاب کهف با خود ----- ۹۲۸
- جزئیاتی از داستان اصحاب کهف که از آیات استفاده می شود ----- ۹۳۰
- وضعیت جغرافیایی غار اصحاب کهف و کیفیت قرار گرفتن اصحاب کهف در آن ----- ۹۳۲
- بیان غایت و هدف از بعث (بیدار کردن) اصحاب کهف و اشاره به همانند بودن خواب آنان و مرگ اهل دنیا ----- ۹۳۷
- چند وجه دیگر در باره غایت بعث اصحاب کهف (لِيَتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ ...) ----- ۹۳۹
- معنای جمله: " لَيْسْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ " ----- ۹۳۹
- جمله: " رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَيْسْتُمْ " انحصار علم حقیقی به معنای احاطه بر عین موجودات و حوادث، به خدای تعالی را افاده می کند ----- ۹۴۲
- گفتگوی اصحاب کهف بعد از بیدار شدن در باره رفتن به شهر ----- ۹۴۳
- نگرانی اصحاب کهف از فاش شدن رازشان و دست یافتن کفار به آنان ----- ۹۴۵
- با اینکه تقیه و تظاهر به کفر از روی اضطرار جایز است سبب نگرانی و بیم اصحاب کهف چه بوده است؟ ----- ۹۴۸
- توضیح آیه: " فَقَالُوا ائْتُوا عَلَيْنَهُمُ بُنْيَانًا ... " که گفتگوی و مجادله مردم را در باره اصحاب کهف حکایت می کند ----- ۹۵۱
- وجه دلالت بیدار شدن اصحاب کهف بعد از خواب چند صد ساله، بر حق بودن معاد و قیامت ----- ۹۵۳
- مقصود از: " الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ " در آیه: " قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ ... " ----- ۹۵۵
- حکایت اختلاف مردم در عدد اصحاب کهف و بیان اینکه ایشان هفت نفر بوده اند ----- ۹۵۷
- توضیح در مورد اینکه باید کار فردا را به مشیت خدا (ان شاء الله) مشروط کرد و بیان اینکه هر عملی از هر عاملی موقوف به اذن و مشیت خدای تعالی است ----- ۹۶۰
- وجوه دیگری که در باره استثناء در آیه: " وَ لَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ ءِ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ " گفته شده است ----- ۹۶۴

معنای آیه: " وَادْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ ... " و وجوهی که در معنای آن گفته شده است ۹۶۷

توضیح آیه: " وَ لَبِئُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَ اذْدَادُوا تِسْعًا " که عدد سالهای اقامت اصحاب کهف را در غار حکایت می کند ..... ۹۶۹

بحث روایتی : روایتی در شرح داستان اصحاب کهف ..... ۹۷۳

اشاره ..... ۹۷۳

موارد و جهات اختلاف در روایات راجع به داستان اصحاب کهف ..... ۹۷۷

روایات دیگری پیرامون داستان اصحاب کهف ..... ۹۸۰

چند روایت حاکی از اینکه اصحاب کهف مدتی تقیه می کرده اند ..... ۹۸۲

روایت مشهوری از ابن عباس در نقل داستان ..... ۹۸۴

روایاتی متضمن ذکر اسماء اصحاب کهف ..... ۹۸۸

گفتاری در چند فصل پیرامون اصحاب کهف و سر گذشت ایشان ..... ۹۹۲

۱- داستان اصحاب کهف در تعدادی از روایات دو سبب عمده وجود اختلاف شدید در مضامین روایات راجع به اصحاب کهف: ..... ۹۹۲

۲- داستان اصحاب کهف از نظر قرآن: ..... ۹۹۴

۳- داستان از نظر غیر مسلمانان ..... ۹۹۷

۴- غار اصحاب کهف کجا است؟ ..... ۹۹۸

سوره الکهف (۱۸): آیات ۲۷ تا ۳۱ ..... ۱۰۰۵

اشاره ..... ۱۰۰۵

ترجمه آیات ..... ۱۰۰۵

بیان آیات مفاد کلی این آیات و ربط آنها با آیات قبل ..... ۱۰۰۶

اشاره ..... ۱۰۰۶

وظیفه پیامبر (صلی الله علیه و آله) تلاوت آیات و تبلیغ وحی است و جز خدا مرجعی ندارد ..... ۱۰۰۷

معنای " صبر " و " وجه " و مراد از " اراده و طلب وجه خدا " و " دعای صبح و شام " در آیه: " وَ اضْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ ... " ..... ۱۰۰۸

بیان عدم دلالت جمله: " لَا تُطِغْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ " بر جبر و اشاره به اینکه جبر مجازاتی ناشی از اختیار، با اختیار منافات ندارد ..... ۱۰۱۲

ای پیامبر! حق را بگو و از ایمان نیاوردن مردم تاسف مخور که ظالمان را آتش و مؤمنان صالح العمل را پاداش است ..... ۱۰۱۳

بحث روایتی ..... ۱۰۱۵

سوره الکهف (۱۸): آیات ۳۲ تا ۴۶ ..... ۱۰۱۸

اشاره ..... ۱۰۱۸

۱۰۲۱ ----- بیان آیات مثلی بیانگر حال دنیا طلبان که به مالکیت کاذب خود دل بسته اند

۱۰۲۱ ----- اشاره

۱۰۲۴ ----- فخر فروشی و تکبر مرد توانگر و ثروتمند غافل از مالکیت مطلقه خداوند، در برابر رفیق مؤمن خود

۱۰۲۶ ----- آدمی بالفطره به چیزی که آن را باقی و ماندگار بداند دل می بندد و چشم خود را بر فرض فناء محبوب خود می بندد.

۱۰۲۸ ----- توانگر غافل از خدا، خود را محق و شایسته بر خورداری و تنعم می داند حتی در قیامت!

۱۰۲۹ ----- توضیح جواب رفیق مؤمن آن مرد توانگر مغرور، به او که از دو جهت سخنان غرور آمیز او را رد و ابطال می کند

۱۰۳۰ ----- وجه اینکه مرد فقیر در جمله: "أَكْفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ" رفیق توانگر خود را کافر خواند

۱۰۳۶ ----- بیان اینکه در فرض مقایسه، نسبت به اسباب ظاهری، ولایت از آن خدای حق است و خدا از نظر ثواب و فرجام بهتر است

۱۰۳۸ ----- مثلی دیگر برای بیان حقیقت زندگی دنیا و زینت های سریع الزوال آن و اینکه "باقیات صالحات" بهتر است

۱۰۴۱ ----- سوره الکهف (۱۸): آیات ۴۷ تا ۵۹

۱۰۴۱ ----- اشاره

۱۰۴۲ ----- ترجمه آیات

۱۰۴۳ ----- بیان آیات

۱۰۴۳ ----- اشاره

۱۰۴۴ ----- یاد آوری قیام قیامت و عرضه گشتن مشرکین و همه مردم بر پروردگار، همراه با اعمالشان و دیگر هیچ

۱۰۴۵ ----- اشاره به چند نکته و خصوصیت در باره قیامت

۱۰۴۷ ----- از یاد بردن قیامت سبب اصلی اعراض از هدایت و فساد اعمال است

۱۰۴۹ ----- "وضع کتاب" در قیامت، کتابی که هیچ صغیره و کبیره ای را فرو گذار نکرده و مجرمان (چه مشرک و چه غیر مشرک) از آن بیمناکند

۱۰۵۲ ----- مراد از ولایت شیطان در جمله: "أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَدُرَيْتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ"

۱۰۵۳ ----- دو برهان که در آیه "مَا أَشْهَدْتَهُمْ خُلِقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ... " برای نفی ولایت ابلیس و ذریه اش اقامه شده است

۱۰۵۵ ----- وجوه مختلف دیگری که مفسرین در باره معنی و مفاد آیه فوق گفته اند

۱۰۵۹ ----- معنای اینکه فرمود: "در قیامت ما بین مشرکین و شرکاء محل هلاکت قرار داده ایم"

۱۰۶۳ ----- معنای جمله: "وَ رُبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ" و معنایی که در سیاق آیات تهدید افاده می کند

۱۰۶۶ ----- بحث روایتی (چند روایت در ذیل آیات گذشته)

۱۰۶۸ ----- سوره الکهف (۱۸): آیات ۶۰ تا ۸۲

۱۰۶۹ ..... ترجمه آیات

۱۰۷۰ ..... بیان آیات

آنچه از داستان موسی علیه السلام و همراه او و ملاقات با عالم به تاویل احادیث (خضر علیه السلام) استفاده می شود و آنچه در باره این داستان گفته شده است ۱۰۷۰

۱۰۷۵ ..... اشاره به اینکه انبیاء علیهم السلام از مطلق آزار و ایذاء شیطان مصون نیستند

۱۰۷۷ ..... ملاقات موسی علیه السلام با بنده ای از بندگان خدا خضر علیه السلام که به او رحمت و علم داده شده و تقاضای تعلیم از او و گفتگوی بین آن دو

۱۰۸۰ ..... ادب و تواضع فراوان موسی علیه السلام در برابر استاد (خضر- علیه السلام)

۱۰۸۱ ..... صبر نیاوردن موسی علیه السلام به سکوت در برابر اعمال خضر علیه السلام

۱۰۸۵ ..... جدا شدن موسی و خضر علیهما السلام و اخبار خضر علیه السلام موسی علیه السلام را به تاویل اعمال خود (سوراخ کردن کشتی، قتل نوجوان و بنای دیوار)

۱۰۹۰ ..... بحثی تاریخی در دو فصل

۱۰۹۰ ..... ۱- داستان موسی و خضر در قرآن

۱۰۹۲ ..... ۲- شخصیت خضر علیه السلام در روایات

۱۰۹۶ ..... بحث روایتی

۱۰۹۶ ..... اشاره

۱۱۰۲ ..... چند روایت در مورد اینکه خداوند بعد از مرگ بنده صالح، جانشین او در مال و اولاد او می شود

۱۱۰۵ ..... سوره الکهف (۱۸): آیات ۸۳ تا ۱۰۲

۱۱۰۵ ..... اشاره

۱۱۰۶ ..... ترجمه آیات

۱۱۰۸ ..... بیان آیات بیان آیات مربوط به شرح حال و بیان داستان ذو القرنین

۱۱۰۸ ..... اشاره

۱۱۱۱ ..... ظالمان را عذاب می کنیم و مؤمنان صالح العمل را جزای حسنی است

۱۱۱۴ ..... ساختن سد به وسیله ذو القرنین

۱۱۱۹ ..... وجوهی که در بیان مراد آیه شریفه: "أَفَحَسِبَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ يَتَّخِذُوا عِبَادِي مِنْ دُونِي أَوْلِيَاءَ ..." گفته شده است

۱۱۲۳ ..... بحث روایتی: اختلافاتی که از جهات متعدد در روایات مربوط به ذو القرنین وجود دارد

۱۱۲۳ ..... اشاره

۱۱۳۲ ..... روایاتی در ذیل برخی جملات آیات راجع به ذو القرنین

- ۱۱۳۶
- ۱- داستان ذو القرنین در قرآن ..... ۱۱۳۶
- ۲- داستان ذو القرنین و سد و یاجوج و ماجوج از نظر تاریخ ..... ۱۱۳۷
- ۳- ذو القرنین کیست و سدش کجا است؟ اقوال مختلف در این باره ..... ۱۱۴۰
- سخن صاحب تفسیر "جواهر" در اثبات اینکه ذو القرنین، کورش، پادشاه هخامنشی ایران، و یاجوج و ماجوج، اقوام مغول بوده اند ..... ۱۱۵۲
- سوره الکهف (۱۸): آیات ۱۰۳ تا ۱۰۸ ..... ۱۱۶۱
- اشاره ..... ۱۱۶۱
- ترجمه آیات ..... ۱۱۶۱
- بیان آیات معرفی زیانکارترین زیانکاران (اخسرین اعمالا) که کارهای بی نتیجه خود را نیکو می پندارند و اعمالشان حبط شده، در قیامت وزنی ندارد ..... ۱۱۶۲
- بحث روایتی ..... ۱۱۶۵
- سوره الکهف (۱۸): آیه ۱۰۹ ..... ۱۱۶۸
- اشاره ..... ۱۱۶۸
- ترجمه آیه ..... ۱۱۶۸
- بیان آیه ..... ۱۱۶۸
- اشاره ..... ۱۱۶۸
- اشاره به معنای "کلمه خدا" و بیان مقصود از اینکه اگر دریاها مرکب باشد کلمات خدا را با آن نتوان نوشت ..... ۱۱۶۹
- بحث روایتی : (روایتی در ذیل آیه گذشته) ..... ۱۱۷۱
- سوره الکهف (۱۸): آیه ۱۱۰ ..... ۱۱۷۲
- اشاره ..... ۱۱۷۲
- ترجمه آیه ..... ۱۱۷۲
- بیان آیه بیان آخرین آیه سوره، که به سه اصل: توحید، نبوت و معاد اشاره دارد ..... ۱۱۷۲
- بحث روایتی : (روایاتی در باره اخلاص در عمل و پرهیز از ریا کاری) ..... ۱۱۷۴
- فلسفه ..... ۱۱۷۶
- نهایه الحکمه (از المرحله الثامنه تا پایان کتاب) ..... ۱۱۷۶
- المرحله الثامنه : فی العله و المعلول ..... ۱۱۷۶
- اشاره ..... ۱۱۷۶

الفصل الأول في إثبات العليه و المعلوليه و أنهما في الوجود

١١٧٧

الفصل الثاني في انقسامات العله ..... ١١٧٨

الفصل الثالث في وجوب وجود المعلول عند وجود علتة التامه و وجوب وجود العله عند وجود معلولها ..... ١١٨٠

الفصل الرابع في أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد ..... ١١٨٦

الفصل الخامس في استحالة الدور و التسلسل في العلل ..... ١١٨٨

الفصل السادس في العله الفاعليه ..... ١١٩٢

الفصل السابع في أقسام العله الفاعليه ..... ١١٩٣

الفصل الثامن في أنه لا مؤثر في الوجود بحقيقه معنى الكلمه إلا الله سبحانه ..... ١١٩٧

الفصل التاسع في أن الفاعل التام الفاعليه أقوى من فعله و أقدم ..... ١١٩٨

الفصل العاشر في أن البسيط يمتنع أن يكون فاعلا و قابلا ..... ١١٩٩

الفصل الحادى عشر في العله الغائيه و إثباتها ..... ١٢٠١

اشاره ..... ١٢٠١

تنبيه ..... ١٢٠٥

الفصل الثانى عشر في أن الجزاف و القصد الضرورى و العاده و ما يناظرها من الأفعال لا تخلو عن غايه ..... ١٢٠٧

الفصل الثالث عشر في نفى الاتفاق و هو انتفاء الرابطه بين الفاعل و الغايه ..... ١٢١٠

الفصل الرابع عشر في العله الماديه و الصوريه ..... ١٢١٣

الفصل الخامس عشر في العله الجسمانيه ..... ١٢١٥

المرحله التاسعه : في القوه و الفعل ..... ١٢١٦

اشاره ..... ١٢١٦

مقدمه ..... ١٢١٧

الفصل الأول كل حادث زمانى فإنه مسبوق بقوه الوجود ..... ١٢١٨

الفصل الثانى في استيناف القول في معنى وجود الشىء بالقوه و وجوده بالفعل و انقسام الوجود إليهما ..... ١٢١٩

الفصل الثالث في زياده توضيح لحد الحركة و ما تتوقف عليه ..... ١٢٢٢

الفصل الرابع في انقسام التغير ..... ١٢٢٣

الفصل الخامس في مبدأ الحركة و منتهائها ..... ١٢٢٤

الفصل السادس في المسافه ..... ١٢٢٥



١٢٢٨ ----- الفصل الثامن فى تنقيح القول بوقوع الحركة فى مقوله الجوهر و الإشاره إلى ما يتفرع عليه من أصول المسائل

١٢٣١ ----- الفصل التاسع فى موضوع الحركة

١٢٣٣ ----- الفصل العاشر فى فاعل الحركة و هو المحرك

١٢٣٥ ----- الفصل الحادى عشر فى الزمان

١٢٣٨ ----- الفصل الثانى عشر فى معنى السرعة و البطء

١٢٣٩ ----- الفصل الثالث عشر فى السكون

١٢٤٠ ----- الفصل الرابع عشر فى انقسامات الحركة

١٢٤٠ ----- اشاره

١٢٤١ ----- خاتمه

١٢٤٤ ----- المرحله العاشره : فى السبق و اللقوق و القدم و الحدوث

١٢٤٤ ----- اشاره

١٢٤٥ ----- الفصل الأول فى السبق و اللقوق و هما التقدم و التأخر

١٢٤٧ ----- الفصل الثانى فى ملاك السبق و اللقوق فى كل واحد من الأقسام

١٢٥٠ ----- الفصل الثالث فى المعيه

١٢٥١ ----- الفصل الرابع فى معنى القدم و الحدوث و أقسامهما

١٢٥٢ ----- الفصل الخامس فى القدم و الحدوث الزمانيين

١٢٥٣ ----- الفصل السادس فى الحدوث و القدم الذاتيين

١٢٥٤ ----- الفصل السابع فى الحدوث و القدم بالحق

١٢٥٥ ----- الفصل الثامن فى الحدوث و القدم الدهريين

١٢٥٦ ----- المرحله الحاديه عشر : فى العقل و العاقل و المعقول

١٢٥٦ ----- اشاره

١٢٥٧ ----- الفصل الأول فى تعريف العلم و انقسامه الأولى و بعض خواصه

١٢٦١ ----- الفصل الثانى فى اتحاد العالم بالمعلوم و هو المعنون عنه باتحاد العاقل بالمعقول

١٢٦٤ ----- الفصل الثالث فى انقسام العلم الحصىلى إلى كلى و جزئى و ما يتصل به

١٢٦٤ ----- اشاره

- ١٢٤٤
- ١٢٤٧ - الفصل الرابع ينقسم العلم الحسولى إلى كلى و جزئى بمعنى آخر - - - - -
- ١٢٤٧ - اشاره - - - - -
- ١٢٤٨ - تنبيه - - - - -
- ١٢٤٨ - الفصل الخامس فى أنواع العقل - - - - -
- ١٢٤٩ - الفصل السادس فى مراتب العقل - - - - -
- ١٢٧٠ - الفصل السابع فى مفيض هذه الصور العلميه - - - - -
- ١٢٧١ - الفصل الثامن ينقسم العلم الحسولى إلى تصور و تصديق - - - - -
- ١٢٧٣ - الفصل التاسع ينقسم العلم الحسولى إلى بديهى و نظرى - - - - -
- ١٢٧٣ - اشاره - - - - -
- ١٢٧٤ - تنبيه - - - - -
- ١٢٧٧ - الفصل العاشر ينقسم العلم الحسولى إلى حقيقى و اعتبارى - - - - -
- ١٢٧٧ - اشاره - - - - -
- ١٢٧٩ - تنبيه - - - - -
- ١٢٨٠ - الفصل الحادى عشر فى العلم الحسورى و أنه لا يختص بعلم الشىء بنفسه - - - - -
- ١٢٨١ - الفصل الثانى عشر كل مجرد فإنه عقل و عاقل و معقول - - - - -
- ١٢٨٢ - الفصل الثالث عشر فى أن العلم بذى السبب لا يحصل إلا من طريق العلم بسببه و ما يتصل بذلك السبب - - - - -
- ١٢٨٤ - الفصل الرابع عشر فى أن العلوم ليست بذاتيه للنفس - - - - -
- ١٢٨٥ - الفصل الخامس عشر فى انقسامات أخر للعلم - - - - -
- ١٢٨٨ - المرحله الثانيه عشر : فى ما يتعلق بالواجب الوجود عز اسمه من المباحث - - - - -
- ١٢٨٨ - اشاره - - - - -
- ١٢٨٩ - الفصل الأول فى إثبات الوجود الواجبه - - - - -
- ١٢٩١ - الفصل الثانى فى بعض أخر مما أقيم على وجود الواجب تعالى من البراهين - - - - -
- ١٢٩١ - اشاره - - - - -
- ١٢٩٢ - تنبيه - - - - -
- ١٢٩٤ - الفصل الثالث فى أن الواجب لذاته لا ماهيه له - - - - -

١٢٩٦	الفصل الرابع في أن الواجب تعالى بسيط غير مركب من أجزاء خارجيه و لا ذهنيه
١٢٩٨	الفصل الخامس في توحيد الواجب لذاته و أنه لا شريك له في وجوب الوجود
١٣٠٠	الفصل السادس في توحيد الواجب لذاته في ربوبيته و أنه لا رب سواه
١٣٠٣	الفصل السابع في أن الواجب بالذات لا مشارك له في شيء من المفاهيم من حيث المصادق
١٣٠٤	الفصل الثامن في صفات الواجب بالذات على وجه كلي و انقسامها
١٣٠٥	الفصل التاسع في الصفات الذاتية و أنها عين الذات المتعاليه
١٣٠٨	الفصل العاشر في الصفات الفعليه و أنها زائده على الذات
١٣٠٩	الفصل الحادى عشر في علمه تعالى
١٣١٣	الفصل الثانى عشر في العنايه و القضاء و القدر
١٣١٧	الفصل الثالث عشر في قدرته تعالى
١٣٢١	الفصل الرابع عشر في أن الواجب تعالى مبدأ لكل ممكن موجود و هو المبحث المعنون عنه بشمول إرادته للأفعال
١٣٢١	اشاره
١٣٢٦	تنبيه
١٣٢٧	الفصل الخامس عشر في حياته تعالى
١٣٢٨	الفصل السادس عشر في الإراده و الكلام
١٣٢٩	الفصل السابع عشر في العنايه الإلهيه بخلقه و أن النظام الكونى فى غايه ما يمكن من الحسن و الإتيان
١٣٣١	الفصل الثامن عشر فى الخير و الشر و دخول الشر فى القضاء الإلهى
١٣٣٤	الفصل التاسع عشر فى ترتيب أفعاله و هو نظام الخلقه
١٣٣٦	الفصل العشرون فى العالم العقلى و نظامه و كيفيه حصول الكثره فيه
١٣٤٢	الفصل الحادى و العشرون فى عالم المثال
١٣٤٣	الفصل الثانى و العشرون فى العالم المادى
١٣٤٤	الفصل الثالث و العشرون فى حدوث العالم
١٣٤٧	الفصل الرابع و العشرون فى دوام الفيض
١٣٤٨	درايه
١٣٤٨	اصول الحديث و احكامه فى علم الدرايه
١٣٤٨	اشاره

١٣٤٨	اشاره
١٣٥٢	تمهيد
١٣٥٤	مقدمه : فى بيان أمور
١٣٥٤	اشاره
١٣٥٦	الأول: أول من أَلَّف فى علم الدرايه
١٣٦١	الثانى: تعريف علم الدرايه:
١٣٦٤	الثالث: فى موضوعه ومسائله وغاياته:
١٣٦٥	الرابع: فى معرفه بعض الاصطلاحات الراجحه:
١٣٦٨	الفصل الأول : تقسيم الأخبار
١٣٦٨	اشاره
١٣٧٠	تقسيم الخبر إلى المتواتر والأحاد
١٣٧٠	اشاره
١٣٧٠	المبحث الأول: فى حدّ التواتر
١٣٧٣	المبحث الثانى: فى إمكان وقوعه وحصول العلم به:
١٣٧٥	المبحث الثالث: فى كيفيه العلم الحاصل بالتواتر:
١٣٧٧	المبحث الرابع: فى شروط التواتر:
١٣٨٠	المبحث الخامس: فى أقل عدد التواتر:
١٣٨٢	تقسيم المتواتر إلى اللفظى والمعنوى:
١٣٨٢	تقسيم آخر للتواتر:
١٣٨٤	التواتر التفصيلى والاجمالى:
١٣٨٥	المستفيض والعزيز والغريب
١٣٨٦	تقسيم خبر الواحد إلى المحفوف بالقرينه وعدمه:
١٣٨٨	الفصل الثانى : فى بيان أصول الحديث الأربعه
١٣٨٨	اشاره
١٣٩٠	فى بيان أصول الحديث
١٣٩٠	اشاره

الجهة الأولى: لماذا أحدثوا هذه المصطلحات؟

١٣٩٠

الجهة الثانية: في تعريف الأقسام الأربعة حتى يتميّز كل قسم عن الآخر. ----- ١٣٩٥

تعريف الشهيد الأول: ----- ١٣٩٥

تعريف الشهيد الثاني: ----- ١٣٩٧

مناقشه صاحب المعالم كلام الشهيدين: ----- ١٣٩٧

ما هو المراد من الإمامي؟ ----- ١٣٩٨

التوسّع في اطلاق الصحيح: ----- ١٣٩٩

يلاحظ عليه بأمور: ----- ١٤٠٠

اعتبار عدم الشذوذ والعلّة في الصحيح و عدمه ----- ١٤٠٣

النتيجة تابعه لأخس المقدمات: ----- ١٤٠٥

الخبر الصحيح واضطراب الحديث: ----- ١٤٠٥

تقسيم الصحيح إلى ثلاثة أقسام: ----- ١٤٠٦

ماهو الحجّه من الأقسام الأربعة؟ ----- ١٤٠٧

الفصل الثالث : فيما تشترك فيه الأقسام الأربعة ----- ١٤١٠

اشاره ----- ١٤١٠

فيما تشترك فيه الأقسام الأربعة ----- ١٤١٣

اشاره ----- ١٤١٣

١ \_ المسند: ----- ١٤١٣

٢ \_ المتصل: ----- ١٤١٤

٣ \_ المرفوع : ----- ١٤١٤

اشاره ----- ١٤١٤

أ \_ يطلق على ما أُضيف إلى المعصوم من قول بأن يقول في الروايه أنه (عليه السلام) ----- ١٤١٤

ب \_ وقد يطلق على ما أُضيف إلى المعصوم بإسناد منقطع، قال والد الشيخ بهاء الدين العاملي: ----- ١٤١٥

٤ \_ المعنعن: ----- ١٤١٦

٥ \_ المعلق: ----- ١٤١٧

٦ \_ المفرد: ----- ١٤١٩

- ١٤٢٠ \_ المدرج :
- ١٤٢٠ \_ المشهور : .....
- ١٤٢٢ \_ الغريب: .....
- ١٤٢٣ \_ الغريب لفظاً: .....
- ١٤٢٤ \_ المتفق عليه : .....
- ١٤٢٥ \_ المصحف: .....
- ١٤٢٦ \_ العالی سنداً: .....
- ١٤٢٩ \_ الشاذ: .....
- ١٤٣٠ \_ المسلسل: .....
- ١٤٣٢ \_ المزيد: .....
- ١٤٣٣ \_ المختلف: .....
- ١٤٣٥ \_ الناسخ والمنسوخ: .....
- ١٤٣٧ \_ المقبول : .....
- ١٤٤٠ \_ المكاتب: .....
- ١٤٤٠ \_ المحكم و المتشابه: .....
- ١٤٤١ \_ المشتبه المقلوب: .....
- ١٤٤١ \_ المش ترك: .....
- ١٤٤١ \_ المؤلف والمختلف: .....
- ١٤٤٢ \_ المدتج وروايه الأقران: .....
- ١٤٤٢ \_ روايه الأکابر عن الأصاغر: .....
- ١٤٤٣ \_ السابق واللاحق: .....
- ١٤٤٣ \_ المطروح: .....
- ١٤٤٣ \_ المتروک: .....
- ١٤٤٤ \_ المشکل: .....
- ١٤٤٤ \_ الن ص: .....
- ١٤٤٤ \_ الظاهر: .....

١٤٤٥ ..... ٣٥ \_ الم\_ؤُول:

١٤٤٥ ..... ٣٦ \_ المُجَمَل:

١٤٤٥ ..... ٣٧ \_ المُبَيَّن:

١٤٤٧ ..... الفصل الرابع : فيما يختص من الأوصاف بالضعيف

١٤٤٧ ..... اشاره

١٤٤٩ ..... فى ما يختص من الأوصاف بالتقسم الضعيف

١٤٤٩ ..... ١ \_ الموقوف :

١٤٥٠ ..... ٢ \_ المقطوع :

١٤٥١ ..... ٣ \_ المنقطوع :

١٤٥٣ ..... ٤ \_ المعضل :

١٤٥٣ ..... ٥ \_ المُعَلَّق:

١٤٥٤ ..... ٦ \_ المُضْمَر:

١٤٥٥ ..... ٧ \_ المُرْسَل:

١٤٥٥ ..... اشاره

١٤٥٦ ..... الآراء فى حجته المرسل:

١٤٥٨ ..... مراسيل الفقيه:

١٤٦١ ..... ٨ \_ المُعَلَّل :

١٤٦١ ..... اشاره

١٤٦١ ..... أحدهما :

١٤٦٢ ..... وثانيهما:

١٤٦٢ ..... ٩ \_ المُدَلَّس :

١٤٦٥ ..... ١٠ \_ المُضْطْرَب:

١٤٦٦ ..... ١١ \_ المُقْلُوب:

١٤٦٦ ..... ١٢ \_ المُهْمَل:

١٤٦٧ ..... ١٣ \_ المُجْهول:

١٤٦٧ ..... ١٤ \_ المُوضوع:

١٤٦٧ ..... اشاره

١٤٦٨ ..... ما هو السبب في شيوع الأحاديث الموضوعه؟

١٤٧٢ ..... اكمال :

١٤٧٢ ..... خاتمه المطاف في تفسير الصحابه و الموالى :

١٤٧٢ ..... اشاره ..

١٤٧٣ ..... ١ \_ من هو «الصحابي»؟

١٤٧٤ ..... ٢ \_ عدد الصحابه:

١٤٧٥ ..... ٣ \_ المولى:

١٤٧٧ ..... الفصل الخامس : من تقبل روايته و من تردّ ..

١٤٧٧ ..... اشاره ..

١٤٧٩ ..... من تُقبَل روايته و من تُردّ ..

١٤٧٩ ..... اشاره ..

١٤٧٩ ..... ١ \_ الإسلام:

١٤٨٠ ..... ٢ \_ العقل:

١٤٨٠ ..... ٣ \_ البلوغ:

١٤٨٠ ..... ٤ \_ الإيمان:

١٤٨٢ ..... ٥ \_ العدالة:

١٤٨٣ ..... ٦ \_ الضبط:

١٤٨٣ ..... أدلّه حجّيه خبر الواحد ..

١٤٨٣ ..... اشاره ..

١٤٨٤ ..... أ \_ بناء العقلاء:

١٤٨٥ ..... ب \_ آيه النبأ وسعه دلالتها:

١٤٨٨ ..... ج \_ الأخبار التي يستفاد منها حجّيه أخبار الثقات:

١٤٨٨ ..... اشاره ..

١٤٨٩ ..... أ \_ إرجاع الناس إلى أشخاص ثقات:

١٤٩١ ..... ب \_ ما دلّ على وجوب الرجوع إلى الثقات والصادقين:



١٤٩٩ ..... الفصل السادس : الألفاظ المستعمله فى التعديل و الجرح

١٤٩٩ ..... اشاره

١٥٠١ ..... الألفاظ المستعمله فى التعديل و الجرح

١٥٠١ ..... اشاره

١٥٠١ ..... المقام الأول فى ألفاظ التزكيه والمدح:

١٥٠١ ..... اشاره

١٥٠١ ..... ١ \_ قول المعدل: «هو عدل أو ثقّه»

١٥٠٢ ..... ٢ \_ قوله «حجّه»:

١٥٠٢ ..... ٣ \_ قوله «هو صحيح الحديث»:

١٥٠٢ ..... اشاره

١٥٠٣ ..... ١ \_ «عدل إمامى ضابط»، أو «عدل من أصحابنا الإماميه ضابط»:

١٥٠٣ ..... ٢ \_ ثقّه:

١٥٠٣ ..... اشاره

١٥٠٤ ..... يقع الكلام فى دلالة لفظ «ثقّه» على أمور ثلاثه:

١٥٠٤ ..... اشاره

١٥٠٥ ..... أمّا الأول:

١٥٠٥ ..... أمّا الثانى:

١٥٠٥ ..... اشاره

١٥٠٨ ..... الطريق إلى التعزف على كون الراوى إمامياً:

١٥٠٩ ..... وأمّا الثالث:

١٥١٠ ..... ٣ و ٤ \_ وجه ، عى-ن:

١٥١١ ..... ٥ \_ وكى-ل:

١٥١٢ ..... ٦ \_ حج-ه:

١٥١٣ ..... ٧ \_ شيخ الإجازة:

١٥١٣ ..... اشاره

١٥١٣	أما الأول:
١٥١٥	وأما الثاني:
١٥١٦	وأما الثالث:
١٥١٧	ألفاظ المدح:
١٥١٧	المقام الثاني: في ألفاظ الجرح والذم:
١٥٢٠	خاتمه المطاف:
١٥٢٠	اشاره
١٥٢٠	المدائح التي يستدل بها على العدالة:
١٥٢٧	روايه الأجلآء عن الراوى المجهول:
١٥٣١	بعض المدايح الأخر التي يستفاد منها الوثاقه:
١٥٣٧	الفصل السابع: في فرق المسلمين
١٥٣٧	اشاره
١٥٤٠	في فرق المسلمين
١٥٤٠	اشاره
١٥٤١	زؤوس فرق أهل السنه:
١٥٤١	اشاره
١٥٤٢	١ _ أهل الحديث:
١٥٤٣	٢ _ الخـِـوارج:
١٥٤٥	٣ _ المرجئه:
١٥٤٥	٤ _ المعتزله:
١٥٤٥	اشاره
١٥٤٨	الأصول الخمسه للمعتزله:
١٥٤٩	٥ _ الأشعريه:
١٥٥١	فرق الشيعه:
١٥٥١	اشاره
١٥٥٤	١ _ الكيسانيه:

١٥٥٦ ..... ٢ \_ الزيديه:

١٥٥٦ ..... اشاره

١٥٥٩ ..... أ \_ الجاروديه:

١٥٥٩ ..... ب \_ السليمانيه أو الجريريته:

١٥٦٠ ..... ج \_ البتريته:

١٥٦٠ ..... ٣ \_ المغيريه:

١٥٦٢ ..... ٤ \_ المحمديه:

١٥٦٤ ..... ٥ \_ الناووسيه:

١٥٦٤ ..... ٦ \_ الإسماعيليه:

١٥٦٥ ..... ٧ \_ السميطيته:

١٥٦٦ ..... ٨ \_ الفطحيته:

١٥٦٦ ..... ٩ \_ الواقفيته:

١٥٦٨ ..... ١٠ \_ الخطابيه:

١٥٦٩ ..... ١١ \_ النصيريته:

١٥٦٩ ..... ١٢ \_ الغلاه:

١٥٧٢ ..... الفصل الثامن : في كيفيه تحتمل الحديث و طرق نقله

١٥٧٢ ..... اشاره

١٥٧٥ ..... في كيفيه تحتمل الحديث و طرق نقله

١٥٧٥ ..... اشاره

١٥٧٦ ..... ثم إن هذا القسم على وجوه:

١٥٧٦ ..... اشاره

١٥٧٧ ..... وهي على أقسام:

١٥٨١ ..... خاتمه المطاف:

١٥٨١ ..... اشاره

١٥٨١ ..... ١ \_ الجامع من كتب الحديث:

١٥٨٢ ..... ٢ \_ المسند:

١٥٨٢	٣ _ المعجم:
١٥٨٢	٤ _ والمستدرک:
١٥٨٢	٥ _ المستخرج:
١٥٨٣	٦ _ الجزء:
١٥٨٣	٢ _ الكتب الحديثيه لدى أهل السنه:
١٥٨٤	٣ _ ألقاب المحدثين:
١٥٩١	الفهارس
١٥٩١	اشاره
١٥٩٩	فهرس الآيات القرآنيه
١٦٠١	فهرس الرواه و الأعلام
١٦٠١	«حرف الألف»
١٦٠٤	«حرف الباء»
١٦٠٥	«حرف التاء»
١٦٠٥	«حرف الناء»
١٦٠٥	«حرف الجيم»
١٦٠٦	«حرف الحاء»
١٦٠٨	«حرف الخاء»
١٦٠٩	«حرف الدال»
١٦٠٩	«حرف الذال»
١٦٠٩	«حرف الراء»
١٦٠٩	«حرف الزاى»
١٦١٠	«حرف السين»
١٦١١	«حرف الشين»
١٦١١	«حرف الصاد»
١٦١١	«حرف الطاء»
١٦١١	«حرف الظاء»

١٦١٢	«حرف العين»
١٦١٥	«حرف الغين»
١٦١٦	«حرف الفاء»
١٦١٦	«حرف القاف»
١٦١٧	«حرف الكاف»
١٦١٧	«حرف الميم»
١٦٢٢	«حرف النون»
١٦٢٣	«حرف الهاء»
١٦٢٣	«حرف الواو»
١٦٢٤	«حرف الباء»
١٦٢٤	«الكنى»
١٦٢٩	فهرس المصادر
١٦٢٩	اشاره
١٦٢٩	«حرف الألف»
١٦٣٢	«حرف الباء»
١٦٣٣	«حرف التاء»
١٦٣٣	«حرف الحاء»
١٦٣٤	«حرف الخاء»
١٦٣٥	«حرف الذال»
١٦٣٥	«حرف الزاى»
١٦٣٥	«حرف السين»
١٦٣٧	«حرف الشين»
١٦٣٧	«حرف الصاد»
١٦٣٨	«حرف الطاء»
١٦٣٩	«حرف العين»
١٦٣٩	«حرف الغين»

- ١٦٣٩ ..... «حرف الفاء»
- ١٦٤١ ..... «حرف القاف»
- ١٦٤١ ..... «حرف الكاف»
- ١٦٤١ ..... «حرف الميم»
- ١٦٤٣ ..... «حرف النون»
- ١٦٤٥ ..... دربارہ مرکز

## دروس حوزه علمیه جدید پایه ۱۰

### مشخصات کتاب

سرشناسه : مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۸۷

عنوان و نام پدیدآور : دروس حوزه علمیه جدید پایه ۱۰/ واحد تحقیقات مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

مشخصات نشر : اصفهان : مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان ۱۳۹۹.

مشخصات ظاهری : نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع : حوزه و دانشگاه.

موضوع : حوزه های علمیه-- ایران.

موضوع : دانشگاه ها و مدارس عالی-- ایران.

شناسه افزوده : مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

توضیح : مجموعه حاضر، متن کتب متداول حوزه از پایه اول تا دهم می باشد.

ص: ۱

### اصول

## کفایه الأصول المجلد ۱ (المقصد الثانی تا المقصد الخامس)

المقصد الثانی : فی النواهی

اشاره

[شماره صفحه واقعی : ۲۰۵]

ص: ۱

[شماره صفحه واقعی : ۲۰۶]

ص: ۲



إشاره

الظاهر : أنّ النهى بمادّته وصيغته فى الدلاله على الطلب ، مثل الأمر بمادّته وصيغته ، غير أنّ متعلّق الطلب فى أحدهما الوجود ، وفى الآخر العدم ، فيعتبر فيه ما استظهرنا اعتباره فيه ، بلا تفاوتٍ أصلاً .

هل متعلق الطلب فى النهى هو الكفّ أو مجرد الترك ؟

نعم ، يختصّ النهى بخلافٍ ، وهو : أنّ متعلّق الطلب فيه هل هو الكفّ ، أو مجردُ الترك وأن لا يفعل ؟ والظاهر هو الثانى .  
وتوهّمُ : أنّ الترك ومجرّد أن « لا يفعل » خارجٌ عن تحت الاختيار ، فلا يصحّ أن يتعلّق به البعث والطلب .  
فاسدٌ ؛ فإنّ الترك أيضاً يكون مقدوراً ، وإلّا لما كان الفعل مقدوراً وصادراً بالإرادة والاختيار .  
وكون العدم الأزلى لا بالاختيار ، لا يوجب أن يكون كذلك بحسب البقاء والاستمرار الذى يكون بحسبه محلاً للتكليف .

عدم دلالة صيغته النهى على التكرار

ثمّ إنّه لا- دلالة لصيغته على الدوام والتكرار ، كما لا- دلالة لصيغته الأمر ، وإن كان قضيتيهما عقلاً يختلف (1) ولو مع وحده متعلّقهما ، بأن يكون طبيعاً

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٧]

ص: ٣

١- أثبتناها من « ر » ، وفى غيرها : تختلف .

واحدہ بذاتہا وقیدہا تعلقَ بها الأمر مرّةً ، والنہی أخرى؛ ضرورہ أنّ وجودہا يكون بوجود فردٍ واحدٍ ، وعدمہا لا يكاد يكون إلاّ بعدم الجميع ، كما لا يخفى .

ومن ذلك يظهر : أنّ الدوام والاستمرار إنّما يكون في النہی إذا كان متعلقہ طبعہ مطلقہ غير مقيدہ بزمان أو حال ، فإنّہ حينئذٍ لا يكاد يكون مثلُ هذه الطبعہ معدومہ إلاّ بعدم جميع أفرادها الدفعيہ والتدريجيہ .

وبالجملة: قضية النہی ليس إلاّ ترك تلك الطبعہ التي تكون متعلقہ له ، - كانت مقيدہ أو مطلقہ - ، وقضية تركها عقلاً إنّما هو ترك جميع أفرادها .

### **عدم دلالة النہی على استمراره أو سقوطه في فرض العصيان**

ثمّ إنّہ لا دلالة للنہی على إرادہ الترك لو خولف ، أو عدم إرادتہ ، بل لابدّ في تعيين ذلك من دلالةٍ ، ولو كان إطلاق المتعلق من هذه الجہہ ، ولا يكفي إطلاقها من سائر الجہات ، فتدبّر جيّدًا .

[شماره صفحہ واقعی : ۲۰۸]

إشارة

اختلفوا في جواز اجتماع الأمر والنهي في واحد و امتناعه على أقوال ، ثالثها : جوازه عقلاً و امتناعه عرفاً .

تقديم أمور :

إشارة

وقبل الخوض في المقصود يقدم أمور :

الأمر الأول : المراد بالواحد

الأول : المراد بالواحد مطلقاً ما كان ذا وجهين ، ومندرجاً تحت عنوانين ، بأحدهما كان مورداً للأمر ، وبالأخر للنهي ، وإن كان كلياً مقولاً على كثيرين ، كالصلاة في المغصوب (١) .

وإنما ذكر (٢) لإخراج ما إذا تعدد متعلق الأمر والنهي ، ولم يجتمعا وجوداً - ولو جمعتهما واحداً مفهوماً ، كالسجود لله - تعالى - ، والسجود للصنم مثلاً - ، لا لإخراج الواحد الجنسي أو النوعي (٣) ، كالحركة والسكون الكليين المعنويين بالصلاتي والغصبي .

[شماره صفحه واقعي : ٢٠٩]

ص : ٥

١- الأولى : عدم التمثيل للمجمع الكلي به ؛ حيث إنه لا بد من إخراج عنوان المأمور به والمنهي عنه عن ذلك ، كما لا يخفى . فالأولى في المثال قوله أخيراً : كالحركة والسكون ... ( كفايه الأصول مع حاشيه القوجاني : ١٢٩ ) ، وراجع كفايه الأصول مع حاشيه المشكيني ٢ : ٩٨ .

٢- في « ر » : ذكر هذا .

٣- تعريض بالمحقق القمي وصاحب الفصول ، فإنهما خصّيا النزاع بالواحد الشخصي . راجع القوانين ١ : ١٤٠ ، والفصول : ١٢٤ .

الفرق بين هذه المسألة ومسألة النهي في العبادة

الثاني : الفرق بين هذه المسألة ومسألة النهي في العبادة هو : أن الجبهه المبحوث عنها فيها - التي بها تمتاز المسائل - هي أن تعدد الوجه والعنوان في الواحد يوجب تعدد متعلق الأمر والنهي - بحيث يرتفع به غائله استحاله الاجتماع في الواحد بوجه واحد - أو لا يوجبه ، بل يكون حاله حاله ؟

فالنزاع في سرايه كل من الأمر والنهي إلى متعلق الآخر - لاتحاد متعلقيهما وجوداً - ، وعدم سرايته - لتعددتهما وجهاً - . وهذا بخلاف الجبهه المبحوث عنها في المسألة الأخرى؛ فإن البحث فيها عن أن النهي في العباده (١) يوجب فسادها ، بعد الفراغ عن التوجه إليها .

نعم ، لو قيل بالامتناع مع ترجيح جانب النهي في مسأله الاجتماع ، يكون مثل الصلاه في الدار المغصوبه من صغريات تلك المسأله .

فانقذح : أن الفرق بين المسألتين في غايه الوضوح .

### كلام الفصول في الفرق بين المسألتين والمناقشه فيه

وأما ما أفاده في الفصول من الفرق بما هذه عبارته :

«ثم اعلم : أن الفرق بين المقام والمقام المتقدم - وهو أن الأمر والنهي هل يجتمعان في شيء واحد أو لا ؟ - أما في المعاملات فظاهر ، وأما في العبادات فهو أن النزاع هناك في ما إذا تعلق الأمر والنهي بطبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقه ، وإن كان بينهما عموم مطلق ، وهنا في ما إذا اتحدتا حقيقه وتغايرتا بمجرد الإطلاق والتقييد ، بأن تعلق الأمر بالمطلق والنهي بالمقيّد» (٢) ، انته موضع الحاجه .

[شماره صفحه واقعى : ٢١٠]

ص : ٦

١- في « ن » ، « ق » ، « ش » وبعض الطبعات الأخرى : النهي في العباده أو المعامله .

٢- الفصول : ١٤٠ .

فاسدٌ (١)؛ فإنَّ مجرد تعدّد الموضوعات وتغايرها بحسب الذوات ، لا- يوجب التمايز بين المسائل ما لم يكن هناك اختلافُ الجهات ، ومعه لا حاجة أصلاً إلى تعدّدّها ، بل لابدّ من عقد مسألتين مع وحده الموضوع وتعدّد الجهة المبحوث عنها ، وعقد مسأله واحده في صوره العكس ، كما لا يخفى .

### فرق آخر بين المسألتين والمناقشه فيه

ومن هنا انقذ أيضاً : فساد الفرق بأنّ النزاع هنا في جواز الاجتماع عقلاً ، وهناك في دلالة النهي لفظاً .

فإنّ مجرد ذلك - لو (٢) لم يكن تعدّد الجهة في البين - لا يوجب إلّاتفصيلاً في المسأله الواحده ، لا عقّد مسألتين ، هذا . مع عدم اختصاص النزاع في تلك المسأله بدلاله اللفظ ، كما سيظهر .

### الأمر الثالث : مسأله الاجتماع من مسائل الأصول

الثالث : أنّه حيث كانت نتيجة هذه المسأله ممّا تقع في طريق الاستنباط ، كانت المسأله من المسائل الأصوليه ، لا من مبادئها الأحكاميه (٣) ، ولا التصديقيه ، ولا من المسائل الكلاميه (٤) ، ولا- من المسائل الفرعيه ، وإن كانت فيها جهاتها ، كما لا يخفى ؛ ضروره أنّ مجرد ذلك لا- يوجب كونها منها ، إذا كانت فيها جهه أخرى يمكن عقدها معها من المسائل ؛ إذ لا مجال حينئذ لتوهم عقدها من

[شماره صفحه واقعي : ٢١١]

ص: ٧

١- الصواب : « ففاسد » ، راجع منته الدرايه ٣ : ١٨ .

٢- في هامش « ق » و « ش » : « ما لو » نقلاً عن نسخه من الكتاب .

٣- وهو مختار الشيخ الأعظم الأنصاري حسب ما جاء في مطارح الأنظار ١ : ٥٩٤ ، وبعد استدلاله على ذلك قال : وذلك هو الوجه في ذكر العضدي ( شرح مختصر الأصول : ٣ و ٩٢ ) له في المبادئ الأحكاميه ، كشيخنا البهائي . ( زبده الأصول : ١٠٢ ) .

٤- وهو الذي ذهب إليه المحقق القمي في القوانين ١ : ١٤٠ .

غيرها في الأصول ، وإن عقدت كلامية في الكلام (١) ، وصح عقدها فرعياً أو غيرها بلا كلام .

وقد عرفت في أول الكتاب (٢): أنه لا ضير في كون مسأله واحده يبحث فيها عن جهه خاصه من مسائل علمين؛ لانطباق جهتين عامتين على تلك الجهه : كانت بإحدهما من مسائل علم ، وبالأخرى من آخر . فتذكر .

### الأمر الرابع :

مسأله الاجتماع عقليه لا لفظيه

الرابع : إنه قد ظهر من مطاوى ما ذكرناه: أن المسأله عقليه ، ولا اختصاص للنزاع في جواز الاجتماع والامتناع فيها بما إذا كان الإيجاب والتحریم باللفظ ، كما ربّما يوهمه التعبير ب « الأمر والنهي » الظاهرين في الطلب بالقول ، إلّا أنه لكون الدلاله عليهما غالباً بهما ، كما هو أوضح من أن يخفى .

وذهب البعض (٣) إلى الجواز عقلاً والامتناع عرفاً ، ليس بمعنى دلاله اللفظ ، بل بدعوى أن الواحد بالنظر الدقيق العقلي اثنان (٤) ، وأنه بالنظر المسامح العرفي واحد ذو وجهين ، وإلّا فلا يكون معنى محصلاً للامتناع العرفي .

غايه الأمر دعوى دلاله اللفظ على عدم الوقوع ، بعد اختيار جواز الاجتماع ، فتدبر جيداً .

### الأمر الخامس :

شمول النزاع لجميع أقسام الأمر والنهي

الخامس : لا يخفى أن ملاك النزاع في جواز الاجتماع والامتناع يعم جميع أقسام الإيجاب والتحریم ، كما هو قضيه إطلاق لفظ الأمر والنهي .

[شماره صفحه واقعي : ٢١٢]

ص : ٨

١- على هذا كان المناسب أن يقول : « هذه المسأله من المسائل الأصوليه وإن كانت كلاميه وفرعيه وغير ذلك » . لا نفى كونها فرعيه أو كلاميه ( حقائق الأصول ١ : ٣٥٤ ) .

٢- في الأمر الأول من مقدمه الكتاب .

٣- هو المحقق الأردبيلي في مجمع الفائده والبرهان ٢ : ١١٢ .

٤- في الأصل و « ن » : اثنين . وفي أكثر الطبعات مثل ما أثبتناه .

ودعوى الانصراف إلى النفسيين التعيينيين العيينيين في مادّتهما ، غير خاليه عن الاعتساف ، وإن سِيَلَم في صيغتهما ، مع أنّه فيها ممنوع .

نعم ، لا- يبعدُ دعوى الظهور والإنسباق من الإطلاق ، بمقدّمات الحكمه غير الجاربه في المقام؛ لما عرفت من عموم الملاك لجميع الأقسام ، وكذا ما وقع في البين من النقض والإبرام .

مثلاً: إذا أمر بالصلاه والصوم تخييراً بينهما ، وكذلك نهى عن التصرف في الدار ، والمجالسه مع الأغيار ، فصلّى فيها مع مجالستهم ، كان حال الصلاه فيها حالها كما إذا أمر بها تعييناً ، ونهى عن التصرف فيها كذلك ، في جريان النزاع في الجواز والامتناع ، ومجىء أدلّه الطرفين ، وما وقع من النقض والإبرام في البين ، فتفظن .

### الأمر السادس :

الكلام في اعتبار قيد المندوحه

السادس : أنّه ربما يؤخذ في محلّ النزاع قيد «المندوحه» في مقام الامتثال (١) . بل ربما قيل (٢) بأنّ الإطلاق إنّما هو للإتكال على الوضوح؛ إذ بدونها يلزم التكليف بالمحال .

ولكنّ التحقيق - مع ذلك - : عدم اعتبارها في ما هو المهمّ في محلّ النزاع من : لزوم المحال ، - وهو اجتماع الحكامين المتضادين ، وعدم الجدوى في كون موردهما موجّهاً بوجهين في دفع (٣) غائله اجتماع الضدين - ، أو عدم لزومه ، وأنّ تعدّد الوجه (٤) يجدى في دفعها (٥) . ولا يتفاوت في ذلك أصلاً

[شماره صفحه واقعى : ٢١٣]

ص : ٩

١- بل حكى اتفاق كلمتهم عليه ( حقائق الأصول ١ : ٣٥٦ ) .

٢- قاله صاحب الفصول في فصوله : ١٢٤ .

٣- في ظاهر « ن » وحقائق الأصول : رفع .

٤- في « ر » : تعدّد الجبهه .

٥- في « ن » وحقائق الأصول : رفعها .

وجودُ المندوحه وعدمُها . ولزوم التكاليف بالمحال بدونها محذورٌ آخرٌ ، لا دخلَ له بهذا النزاع .

نعم ، لابدٌ من اعتبارها في الحكم بالجواز فعلاً ، لمن يرى التكليف بالمحال محذوراً ومحالاً ، كما ربما لابدٌ من اعتبار أمر آخر في الحكم به كذلك أيضاً .

وبالجملة: لا وجه لاعتبارها إلا لأجل اعتبار قدره على الامتثال ، وعدم لزوم التكليف بالمحال ، ولا دخل له بما هو المحذور في المقام من التكليف المحال . فافهم واغتنم .

### الأمر السابع :

توهّمان في مبنى النزاع والمناقشه فيهما

السابع : أنه ربما يتوهّم:

تارة: أنّ النزاع في الجواز والامتناع يبتنى على القول بتعلّق الأحكام بالطبائع . وأمّا الامتناع على القول بتعلّقها بالأفراد فلا يكاد يخفى؛ ضروره لزوم تعلّق الحكمين بواحدٍ شخصيٍّ - ولو كان ذا وجهين - على هذا القول .

وأخرى : أنّ القول بالجواز مبنيٌّ على القول بالطبائع؛ لتعدّد متعلّق الأمر والنهي ذاتاً عليه ، وإن اتّحد (١) وجوداً ، والقول بالامتناع على القول بالأفراد؛ لاتّحاد متعلّقهما شخصاً خارجاً ، وكونه فرداً واحداً .

وأنت خير بفساد كلا التوهّمين؛ فإنّ تعدّد الوجه إن كان يُجدى - بحيث لا يضرّ معه الاتّحاد بحسب الوجود والإيجاد - ، لكان يُجدى ولو على القول بالأفراد؛ فإنّ الموجود الخارجيّ الموجّه بوجهين يكون فرداً لكلّ من الطبيعتين ، فيكون مجمعاً لفردين موجودين بوجودٍ واحد . فكما لا يضرّ وحده الوجود بتعدّد الطبيعتين ، لا يضرّ (٢) بكون المجمع اثنين بما هو مصداقٌ وفردٌ

[شماره صفحه واقعي : ٢١٤]

ص: ١٠

١- كذا في الأصل وأكثر الطباعات ، وفي بعضها : اتّحدا .

٢- في مصحّح « ق » و « ش » : كذلك لا يضرّ .



لكلّ من الطبيعتين ، وإلّا لما كان يُجدي أصلاً حتّى على القول بالطبائع ، كما لا يخفى؛ لوحده الطبيعتين وجوداً واتّحادهما خارجاً .

فكما أنّ وحده الصلاّتيه والغصبيّه فى الصلاه فى الدار المغصوبه وجوداً ، غيرُ ضائر بتعدّدهما وكونهما طبيعتين ، كذلك وحده ما وقع فى الخارج من خصوصيات الصلاه فيها وجوداً ، غيرُ ضائر بكونه فرداً للصلاه ، فيكون مأموراً به ، وفرداً للغصب ، فيكون منهياً عنه ، فهو - على وحدته وجوداً - يكون اثنين؛ لكونه مصداقاً للطبيعتين . فلا تغفل .

## الأمر الثامن: الفرق بين مسأله الاجتماع وباب التعارض:

### ١ - الفرق بحسب الثبوت

الثامن : أنّه لا يكاد يكون من باب الاجتماع ، إلّا إذا كان فى كلّ واحد من متعلّقى الإيجاب والتّحريم مناطُ حكمه مطلقاً ، حتّى فى مورد التّصادق والاجتماع ، كى يحكم على الجواز بكونه فعلاً- محكوماً بالحكمين ، وعلى الامتناع بكونه محكوماً بأقوى المناطين ، أو بحكم آخر غير الحكمين فى ما لم يكن هناك أحدهما أقوى ، كما يأتى تفصيله (١).

وأما إذا لم يكن للمتعلّقين مناطٌ كذلك ، فلا يكون (٢) من هذا الباب ، ولا يكون مورد الاجتماع محكوماً إلّا بحكم واحدٍ منهما إذا كان له مناطه ، أو حكم آخر غيرهما فى ما لم يكن لواحدٍ منهما ، قيل بالجواز أو الامتناع .  
هذا بحسب مقام الثبوت .

### ٢ - الفرق بحسب الإثبات

وأما بحسب مقام الدلاله والإثبات: فالروايتان الدالّتان على الحكمين متعارضتان ، إذا أُحرز أنّ المناط من قبيل الثانى ، فلا بدّ من عمل المعارضه

[شماره صفحه واقعى : ٢١٥]

ص: ١١

١- فى الأمر التاسع .

٢- فى « ر » : فلا يكاد يكون .

حينئذٍ بينهما من الترجيح أو التخيير (١) ، وإلا فلا تعارض في البين ، بل كان من باب التراحم بين المقتضيين . فربما كان الترجيح مع ما هو أضعف دليلاً ؛ لكونه أقوى منطاً ، فلا مجال حينئذٍ لملاحظه مرجحات الروايات أصلاً ، بل لا بد من مرجحات المقتضيات المتراحمات ، كما تأتي الإشارة إليها (٢) .

نعم ، لو كان كلٌّ منهما متكفلاً للحكم (٣) الفعلى لوقع بينهما التعارض ، فلا بد من ملاحظه مرجحات باب المعارضه ، لو لم يوفق بينهما بحمل أحدهما على الحكم الاقتضائي بملاحظه مرجحات باب المزاحمه ، فتفطن .

### الأمر التاسع : حكم دليلى الأمر والنهى

فى مقام الإثبات

التاسع (٤) : إنه قد عرفت : أن المعبر فى هذا الباب أن يكون كل واحد من الطبيعه المأمور بها والمنهى عنها مشتملاً على مناط الحكم مطلقاً ، حتى فى حال الاجتماع .

فلو كان هناك ما دلّ على ذلك من إجماع أو غيره فلا إشكال .

ولو لم يكن إلا إطلاق دليلى الحكمين ففیه تفصيل ، وهو :

أن الإطلاق لو كان فى بيان الحكم الاقتضائى لكان دليلاً على ثبوت المقتضى والمناطق فى مورد الاجتماع ، فيكون من هذا الباب .

ولو كان بصدد الحكم الفعلى فلا- إشكال فى استكشاف ثبوت المقتضى فى الحكمين على القول بالجواز ، إلا إذا علم إجمالاً بكذب أحد الدليلين ، فيعامل معهما معاملة المتعارضين .

[شماره صفحه واقعى : ٢١٦]

ص : ١٢

- ١- فى غير « ر » : من الترجيح والتخيير .
- ٢- فى التنبيه الثانى من تنبيهات الفصل .
- ٣- الأنسب : بالحكم .
- ٤- الأولى له : ذكره فى ذيل الأمر المتقدم ؛ لكونه راجعاً إلى مقام إثبات باب الاجتماع ( كفايه الأصول مع حاشيه المشكينى ٢ : ١٢١ ) ، وانظر منته الدرأيه ٣ : ٤٧ .

وأما على القول بالامتناع فالإطلاقان متنافيان ، من غير دلالة على ثبوت المقتضى للحكمين في مورد الاجتماع أصلاً؛ فإن انتفاء أحد المتنافيين كما يمكن أن يكون لأجل المانع مع ثبوت المقتضى له ، يمكن أن يكون لأجل انتفائه .

إلّا أن يقال: إنّ قضيه التوفيق بينهما (١) هو : حمل كل منهما على الحكم الاقتضائي لو لم يكن أحدهما أظهر ، وإلّا فخصوص الظاهر منهما .

فتلخص: أنّه كلّما كانت هناك دلالة على ثبوت المقتضى في الحكمين ، كان من مسأله الاجتماع ، وكلّما لم تكن هناك دلالة عليه ، فهو من باب التعارض مطلقاً ، إذا كانت هناك دلالة على انتفائه في أحدهما بلا تعيين ولو على الجواز ، وإلّا فعلى الامتناع .

### الأمر العاشر: نمره المسأله

العاشر (٢): أنّه لا إشكال في سقوط الأمر وحصول الامتثال بإتيان المجمع بداعي الأمر على الجواز مطلقاً ، - ولو في العبادات - ، وإن كان معصيةً للنهي أيضاً .

وكذا الحال على الامتناع مع ترجيح جانب الأمر ، إلّا أنّه لا معصية عليه .

وأما عليه وترجيح جانب النهي: فيسقط به الأمر به مطلقاً في غير العبادات؛ لحصول الغرض الموجب له .

وأما فيها فلا- ، مع الالتفات إلى الحرمة ، أو بدونه تقصيراً؛ فإنّه وإن كان متمكناً - مع عدم الالتفات - من قصد القرية ، وقد قصدها ، إلّا أنّه مع التقصير

[شماره صفحه واقعي : ٢١٧]

ص: ١٣

١- في نهايه الدرايه ٢ : ٣٠٣ : قضيه التوفيق عرفاً .

٢- من هنا إلى قوله : « ضروره أنّه لولا جعله » في الصفحه ٢٥٤ ساقط عن نسخه الأصل .

لا يصلح لأن يتقرب به أصلاً ، فلا يقع مقرباً ، وبدونه لا يكاد يحصل به الغرض الموجب للأمر به عبادةً ، كما لا يخفى .

وأما إذا لم يلتفت إليها قصوراً ، وقد قصد القربه بإتيانه ، فالأمر يسقط ؛ لقصد التقرب بما يصلح لأن (١) يتقرب به؛ لاشتماله على المصلحه ، مع صدوره حسناً؛ لأجل الجهل بحرمة قصوراً ، فيحصل به الغرض من الأمر ، فيسقط به (٢) قطعاً وإن لم يكن امتثالاً له ، بناءً على تبعيته الأحكام لما هو الأقوى من جهات المصالح والمفاسد واقعاً ، لا لما هو المؤثر منها (٣) فعلاً للحسن (٤) أو القبح؛ لكونهما تابعين لما علم منهما ، كما حُقق في محله .

مع أنه يمكن أن يقال بحصول الامتثال مع ذلك؛ فإنّ العقل لا يرى تفاوتاً بينه وبين سائر الأفراد في الوفاء بغرض طبيعه المأمور بها ، وإن لم تعمه بما هي مأمور بها ، لكنّه لوجود المانع ، لا لعدم المقتضى .

ومن هنا انقذح : أنه يجزئ ولو قيل باعتبار قصد الامتثال في صحه العباده ، وعدم كفايه الإتيان بمجرد المحبوبيه ، كما يكون كذلك في ضد الواجب ، حيث لا يكون هناك أمرٌ يُقصد أصلاً .

وبالجملة: مع الجهل - قصوراً - بالحرمة موضوعاً أو حكماً ، يكون الإتيان بالمجمع امتثالاً ، وبداعى الأمر بالطبيعه لا محاله . غايه الأمر أنه لا يكون ممّا تسعه (٥) بما هي مأمورٌ بها ، لو قيل بتزاحم الجهات في مقام تأثيرها للأحكام الواقعيه .

[شماره صفحه واقعي : ٢١٨]

ص : ١٤

١- أثبتنا الكلمه من « ر » ومنتته الدرايه وفي غيرهما : أن .

٢- أثبتنا « به » من « ق » ، « ش » وحقائق الأصول .

٣- في « ر » : منهما .

٤- الأولى : تبديل اللام ب « في » ( منتته الدرايه ٣ : ٧٠ ) .

٥- في « ر » ، « ق » و « ش » هنا وفي المورد التالي : يسعه .

وأما لو قيل بعدم التزام إلفي مقام فعليته الأحكام ، لكان ممّا تسعه ، وامتنالاً لأمرها بلا كلام .

وقد انقذ بذلك : الفرق بين ما إذا كان دليلاً الحرمة والوجوب متعارضين ، وقدم دليل الحرمة تخيراً أو ترجيحاً ، حيث لا يكون معه مجال للصحة أصلاً ، وبين ما إذا كانا من باب الاجتماع ، وقيل بالامتناع ، وتقديم جانب الحرمة ، حيث يقع صحيحاً في غير مورد من موارد الجهل والنسيان ؛ لموافقته للغرض بل للأمر .

ومن هنا علم: أنّ الثواب عليه من قبيل الثواب على الإطاعة ، لا الانقياد ومجرد اعتقاد موافقه .

وقد ظهر بما ذكرناه : وجه حكم الأصحاب بصحة الصلاة في الدار المغصوبه مع النسيان أو الجهل بالموضوع ، بل أو الحكم ، إذا كان عن قصور ، مع أنّ الجلل - لولا - الكل - قائلون بالامتناع وتقديم الحرمة ، ويحكمون بالبطلان في غير موارد العذر . فلتكن من ذلك على ذكر .

### الحق هو: القول بالامتناع

#### إشارة

إذا عرفت هذه الأمور فالحق هو : القول بالامتناع ، كما ذهب إليه المشهور . وتحقيقه - على وجه يتضح به فساد ما قيل أو يمكن أن يقال ، من وجوه الاستدلال لسائر الأقوال - يتوقف على :

#### مقدمات الاستدلال:

#### إشارة

تمهيد مقدمات :

### ١ - تضاد الأحكام الخمسه

إحداها : أنّه لا-ريب في أنّ الأحكام الخمسه متضاده في مقام فعليتها ، وبلوغها إلى مرتبه البعث والزجر؛ ضروره ثبوت المنافاه والمعانده التامه بين البعث نحو واحد في زمان ، والزجر عنه في ذاك الزمان ، وإن لم يكن بينها

[شماره صفحه واقعي : ٢١٩]

مضاده ما لم تبلغ إلى تلك المرتبه؛ لعدم المنافاه والمعانده بين وجوداتها الإنشائيه قبل البلوغ إليها ، كما لا يخفى .

فاستحاله اجتماع الأمر والنهى فى واحد لا تكون من باب التكليف بالمحال ، بل من جهه أنه بنفسه محال ، فلا يجوز عند من يجوز التكليف بغير المقدور أيضاً .

## ٢ - تعلق الأحكام بأفعال المكلفين لا بعناوينها

ثانيتها : أنه لا شبهه فى أن متعلق الأحكام هو فعل المكلف ، وما هو فى الخارج يصدر عنه ، وما هو فاعله وجاعله (١) ، لا ما هو اسمه - وهو واضح - ، ولا- ما هو عنوانه ممّا قد ائترع عنه - بحيث لولا انتزاعه تصوّراً واختراعه ذهنياً ، لَمَا كان بحدائه شىء خارجاً - ويكون خارج المحمول (٢) ، كالملكيه والزوجيه والرقيه والحرّيه والغصبيه ... إلى غير ذلك من الاعتبارات والإضافات؛ ضروره أن البعث ليس نحوّه ، والزجر لا يكون عنه ، وإنما يؤخذ فى متعلق الأحكام آله للحاظ متعلقاتها ، والإشاره إليها بمقدار الغرض منها والحاجه إليها ، لا بما هو هو وبنفسه ، وعلى استقلاله وحياله .

## ٣ تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنون وجوداً

ثالثتها : أنه لا- يوجب تعدّد الوجه والعنوان تعدّد المعنون ، ولا- ينتمل به وحدته؛ فإنّ المفاهيم المتعدّده والعناوين الكثيره ربما تنطبق على الواحد ، وتصدق على الفارد الذى لا كثره فيه من جهه ، بل بسيطاً من جميع الجهات ، ليس فيه « حيث » غير « حيث » ، وجهه مغايره لجهه أصلاً ، كالواجب - تبارك وتعالى - ، فهو على بساطته و وحدته وأحديته ، تصدق عليه مفاهيم الصفات

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٠]

ص: ١٦

١- أثبتنا العبارة من « ر » . وفى غيرها : وهو فاعله وجاعله .

٢- كذا ، والأوفق بمعنى الاصطلاح : الخارج المحمول .

الجلالِيَّة والجمالِيَّة ، له الأسماء الحسنى والأمثال العليا ، لكنَّها بأجمعها حاكيه عن ذاك (١) الواحد الفرد الأحد . عباراتنا شتى وحُسنك واحدٌ وكلُّ إلى ذاك الجمال يشير

#### ٤ - الواحد وجوداً واحداً ماهيةً

رابعتها : أنه لا- يكاد يكون للموجود بوجود واحد ، إلَّماهيَّة واحده وحقيقه فارهه ، لا يقع في جواب السؤال عن حقيقته بما هو إلَّاتلك الماهية ، فالمفهوم المتصادقان على ذاك لا يكاد يكون كلُّ منهما ماهيةً وحقيقه ، وكانت (٢) عينه في الخارج ، كما هو شأن الطبيعي وفرد ، فيكون الواحد وجوداً ، واحداً ماهيةً وذاتاً لا محاله ، فالمجمع وإن تصادق عليه متعلقاً الأمر والنهي ، إلَّأ أنه كما يكون واحداً وجوداً ، يكون واحداً ماهيةً وذاتاً ، ولا يتفاوت فيه القول بأصالة الوجود أو أصالة الماهية .

#### مناقشه ماأفاده في الفصول في ابتناء المسأله

ومنه ظهر : عدم ابتناء القول بالجواز والامتناع في المسأله على القولين في تلك المسأله ، كما توهم في الفصول (٣) .

كما ظهر : عدم الابتناء على تعدد وجود الجنس والفصل في الخارج ، وعدم تعدده (٤) ؛ ضرورة عدم كون العنوانين المتصادقين عليه من قبيل الجنس

[شماره صفحه واقعى : ٢٢١]

ص : ١٧

- ١- في « ر » ومنتته الدرايه : ذلك .
- ٢- الأولى : إسقاطه ( كانت ) ليكون « عينه » معطوفاً على « ماهيه » يعنى : ولا يكاد كل من المفهومين ماهيه وعينه في الخارج ، أو تبديل « كانت » ب « تكون » ليصير معطوفاً على « يكون » . ( منتته الدرايه ٣ : ١٨١ ) .
- ٣- راجع الفصول : ١٢٦ .
- ٤- المصدر السابق ، وصريح عبارته هو ابتناء الدليل الأول ( الذى ذكره ) للامتناع على الأصلين : أصالة الوجود واتحاد الجنس والفصل ، لا ابتناء الخلاف في المسأله عليهما . ومن هنا قال بعد ذلك : ولنا أن نقرّر الدليل على وجه لا يبتنى على هذا الأصل ، يعنى الأصل الثانى ، فلاحظ . ( حقائق الأصول ١ : ٣٧٢ ) وراجع كفايه الأصول مع حاشيه المشكينى ٢ : ١٣٨ .

والفصل له ، وأن (١) مثل الحركة في دار - من أى مقوله كانت - لا تكاد تختلف (٢) حقيقتها وماهيتها وتتخلف (٣) ذاتياتها ، وقعت جزءاً للصلاه ، أو لا ، كانت تلك الدار مغصوبه ، أو لا (٤)\* .

إذا عرفت ما مهّدناه عرفت:

### تقرير دليل الامتناع

أنّ المجمع حيث كان واحداً وجوداً وذاتاً ، كان تعلق الأمر والنهي به محالاً- ولو كان تعلقهما به بعنوانين؛ لما عرفت من كون فعل المكلف - بحقيقته وواقعيته الصادره عنه - متعلقاً للأحكام ، لا بعناوينه الطارئه عليه .

### إشارة إلى دليل الجواز والجواب عنه

وأنّ غائله اجتماع الضدّين فيه لانتكاد ترتفع بكون الأحكام تتعلّق بالطبائع لا الأفراد (٥)؛ فإنّ غايه تقريبه (٦) أن يقال:

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٢]

ص: ١٨

١- فى « ر » : من قبيل تصادق الجنس والفصل وأنّ .

٢- فى غير « ر » : لا يكاد يختلف .

٣- فى غير « ر » : يتخلف .

٤- (\*) وقد عرفت : أنّ صدق العناوين المتعدّده لا- تكاد تنثلم به وحده المعنون ، لا- ذاتاً ولا- وجوداً ، غايته أن تكون له خصوصية بها يستحقّ الاتّصاف بها ، ومحدوداً بحدودٍ موجبه لانطباقها عليه كما لا يخفى . وحدوده ومختصّاته لا توجب تعدّده بوجه أصلاً ، فتدبّر جيّداً . ( منه قدس سره ) .

٥- إشاره إلى الجزء الأول من الدليل الأول الذى ذكره المحقّق القمى على الجواز . ( القوانين ١ : ١٤٠ ) . وقال فى مطارح الأنظار ٢ : ٦٧٧ - بشأن الدليل - وقد سلك هذا المسلك غير واحد من المجوّزين ، وأوضحه المحقّق القمى .

٦- ورد هذا التقريب باختلاف يسير فى الفصول : ١٢٥ .



إنّ الطباع من حيث هي هي وإن كانت ليست إلهي ، ولا تتعلّق بها الأحكام الشرعيّه - كالأثار العاديّه والعقليّه - ، إلّا أنّها مقبدهً بالوجود - بحيث كان القيد خارجاً والتقيّد داخلًا - صالحهً لتعلّق الأحكام بها .

ومتعلّقاً الأمر والنهي على هذا لا يكونان متّحدين أصلاً ، لا في مقام تعلّق البعث والزجر ، ولا في مقام عصيان النهي وإطاعه الأمر بإتيان المجمع بسوء الاختيار :

أمّا في المقام الأوّل: فلتعدّدهما بما هما متعلّقان لهما ، وإن كانا متّحدين في ما هو خارج عنهما بما هما كذلك .

وأمّا في المقام الثاني: فلسقوط أحدهما بالإطاعه ، والآخر بالعصيان بمجرد الإتيان ، ففي أيّ مقام اجتمع الحكمان في واحد ؟

وأنت خير: بأنّه لا يكاد يُجدى بعد ما عرفت من أنّ تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنون ، لا وجوداً ولا ماهيّة ، ولا تنتم به وحدته أصلاً ، وأنّ المتعلّق للأحكام هو المعنونات لا العنوانات ، وأنّها إنّما تؤخذ في المتعلّقات بما هي حاكيات - كالعبارات - ، لا بما هي على حيالها واستقلالها .

### إشاره إلى دليل آخر على الجواز والجواب عنه

كما ظهر ممّا حقّقناه: أنّه لا يكاد يُجدى أيضاً كون الفرد مقدّمهً لوجود الطبيعيّ المأمور به أو المنهّي عنه (١) ، وأنّه لا ضير في كون المقدّمه محرّمه في صورته عدم الانحصار بسوء الاختيار (٢)؛ وذلك - مضافاً إلى

[شماره صفحه واقعي : ٢٢٣]

ص: ١٩

١- إشاره إلى الجزء الثاني من الدليل الأول للمحقّق القميّ . راجع القوانين ١ : ١٤١ .

٢- أيضاً إشاره إلى كلام آخر للمحقّق القميّ ، راجع المصدر : ١٤١ . لكنّه لم يقيد الانحصار بسوء الاختيار ، كما قيده المصنّف هنا . أنظر عنايه الأصول ٢ : ٦٨ .

وضوح فساده ، وأن الفرد هو عين الطبيعي في الخارج ، كيف ؟ والمقدمية تقتضى الإثنيته بحسب الوجود ، ولا تعدد كما هو واضح - أنه إنما يُجدي لو لم يكن المجمع واحداً ماهيته ، وقد عرفت - بما لا مزيد عليه - أنه بحسبها أيضاً واحد .

### أدله القول بجواز الاجتماع:

#### إشاره

ثم إنه قد استدلل على الجواز (١) بأمر:

### الدليل الأول: الوقوع

#### إشاره

منها: أنه لو لم يجز اجتماع الأمر والنهي لما وقع نظيره ، وقد وقع ، كما في العبادات المكروهه ، كالصلاه في مواضع التهمه وفي الحمام ، والصيام في السفر وفي بعض الأيام .

بيان الملازمه: أنه لو لم يكن تعدد الجبهه مجدياً في إمكان اجتماعهما ، لما جاز اجتماع حكيمين آخرين في مورد مع تعددها؛ لعدم اختصاصهما من بين الأحكام بما يوجب الامتناع من التضاد؛ بداهه تضادها بأسرها ، والتالي باطل؛ لوقوع اجتماع الكراهه والإيجاب أو الاستحباب في مثل الصلاه في الحمام ، والصيام في السفر وفي عاشوراء - ولو في الحضر - ، واجتماع الوجوب أو الاستحباب مع الإباحه أو الاستحباب في مثل الصلاه في المسجد أو الدار (٢) .

والجواب عنه:

### الجواب عنه إجمالاً

أما إجمالاً: فبأنه لا بد من التصرف والتأويل في ما وقع في الشريعه مما ظاهره الاجتماع ، بعد قيام الدليل على الامتناع؛ ضرورة أن الظهور

[شماره صفحه واقعي : ٢٢٤]

ص: ٢٠

١- حق العبارة أن تكون هكذا: ثم إنه قد استدلل على الجواز - مضافاً إلى الوجهين المزبورين - بأمر آخر .. ( منته الدرايه ٣: ١٠٢ ) .

٢- الدليل وتقريبه مذکوران فی القوانين ١ : ١٤٢ - ١٤٣ .

لا يصادم البرهان .

مع أنّ قضيه ظهور تلك الموارد : اجتماع الحكمين فيها بعنوان واحد ، ولا- يقول الخصم بجوازه كذلك ، بل بالامتناع ما لم يكن بعنوانين وبوجهين .

فهو أيضاً لا بد له من التفصي عن إشكال الاجتماع فيها ، لا سيما إذا لم يكن هناك مندوحه ، كما في العبادات المكروهه التي لا بدل لها ، فلا يبقى له مجال للاستدلال بوقوع الاجتماع فيها على جوازه أصلاً ، كما لا يخفى .

### الجواب عنه تفصيلاً

وأما تفصيلاً: فقد اجيب عنه بوجوه ، يوجب ذكرها - بما فيها من النقص والإبرام - طول الكلام بما لا يسعه المقام .

فالأولى : الاقتصار على ما هو التحقيق في حسم مادّه الإشكال ، فيقال - وعلى الله الاتكال - :

### أقسام العبادات المكروهه

إنّ العبادات المكروهه على ثلاثة أقسام:

أحدها: ما تعلق به النهى بعنوانه وذاته ، ولا بدل له ، كصوم يوم عاشوراء ، والنوافل المبتدأه في بعض الأوقات .

ثانيها: ما تعلق به النهى كذلك ، ويكون له البدل ، كالنهى عن الصلاه في الحمام .

ثالثها: ما تعلق النهى به لا بذاته ، بل بما هو مجامع معه وجوداً ، أو ملازمٌ له خارجاً ، كالصلاه في مواضع التهمه ، بناءً على كون النهى عنها لأجل اتّحادها مع الكون في مواضعها .

### تحقيق الكلام في القسم الأول

أمّا القسم الأول: فالنهى تنزيهاً عنه - بعد الإجماع على أنّه يقع صحيحاً (١)،

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٥]

ص: ٢١

ومع ذلك يكون تركه أرجح ، كما يظهر من مداومه الأئمه عليهم السلام على الترك (١) - :

إمّا لأجل انطباق عنوانٍ ذى مصلحه (٢) على الترك ، فيكون الترك - كالفعل - ذا مصلحه موافقه للغرض ، وإن كان مصلحه الترك أكثر ، فهما حينئذٍ يكونان من قبيل المستحبين المتزاحمين ، فيحكم بالتخير بينهما لو لم يكن أهمّ فى البين ، وإلا فيتعين الأهمّ ، وإن كان الآخر يقع صحيحاً ؛ حيث إنّه كان راجحاً وموافقاً للغرض ، كما هو الحال فى سائر المستحبات المتزاحمات ، بل الواجبات .

وأرجحيه الترك من الفعل لا- توجب حرازه ومنقصه فيه أصلاً (٣)\* ، كما يوجبها ما إذا كان فيه مفسده غالبه على مصلحته ، ولذا لا يقع صحيحاً على

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٤]

ص: ٢٢

١- وسائل الشيعه ١٠ : ٤٥٧ ، باب استحباب صوم يوم التاسع والعاشر من المحرم حزناً .

٢- فى نهايه الدرليه ٢ : ٣٣٠ : « راجح » بدل : ذى مصلحه .

٣- (\*) ربّما يقال: إنّ أرجحيه الترك وإن لم توجب منقصه وحرازه فى الفعل أصلاً ، إلّا أنّه توجب المنع منه فعلاً ، والبعث إلى الترك قطعاً ، كما لا يخفى . ولذا كان ضدّ الواجب - بناءً على كونه مقدّمه له - حراماً ، ويفسد لو كان عباده . مع أنّه لا حرازه فى فعله ، وإنّما كان النهى عنه وطلب تركه لما فيه من المقدّميه له ، وهو على ما هو عليه من المصلحه ، فالمنع عنه لذلك كافٍ فى فساده لو كان عباده . قلت: يمكن أن يقال: إنّ النهى التحريمى لذلك وإن كان كافياً فى ذلك بلا إشكالٍ ، إلّا أنّ التنزيهى غير كافٍ ، إلّا إذا كان عن حرازه فيه؛ وذلك لبداهه عدم قابليته الفعل للتقرّب به منه - تعالى - مع المنع عنه وعدم ترخيصه فى ارتكابه . بخلاف التنزيهى عنه إذا كان لا لحرازه فيه ، بل لما فى الترك من المصلحه الراجحه ، حيث إنّه معه مرخص فيه ، وهو على ما هو عليه من الرجحان والمحبوبيه له - تعالى - ، ولذلك لم تفسد العباده إذا كانت ضدّاً لمستحبّه أهمّ اتفاقاً ، فتأمل . ( منه قدس سره ) .

الامتناع؛ فإنَّ الحزازه والمنقصه فيه مانعه عن صلاحِيه التقَرُّب به ، بخلاف المقام ، فإنَّه على ما هو عليه من الرجحان وموافقهِ الغرض - كما إذا لم يكن تركه راجحاً - بلا حدوثِ حزازه فيه أصلاً .

وإمّا لأجل ملازمه الترك لعنوانٍ كذلك من دون انطباقه عليه ، فيكون كما إذا انطبق عليه من غير تفاوت ، إلّا في أنّ الطلب المتعلّق به حينئذٍ ليس بحقيقيٍّ ، بل بالعرض والمجاز ، فإنّما يكون في الحقيقه متعلّقاً بما يلازمه من العنوان . بخلاف صورهِ الانطباق ؛ لتعلّقه به حقيقهً ، كما في سائر المكروهات من غير فرق ، إلّا أنّ منشأه فيها حزازه ومنقصه في نفس الفعل ، وفيه رجحان في الترك ، من دون حزازه في الفعل أصلاً ، غايه الأمر كون الترك أرجح .

نعم ، يمكن أن يحمل النهي - في كلا القسمين - على الإرشاد إلى الترك الذي هو أرجح من الفعل ، أو ملازمٌ لما هو الأرجح وأكثر ثواباً لذلك ، وعليه يكون النهي على نحو الحقيقه ، لا بالعرض والمجاز ، فلا تغفل .

### تحقيق الكلام في القسم الثاني

وأما القسم الثاني: فالنهي فيه يمكن أن يكون لأجل ما ذكر في القسم الأوّل طابق النعل بالنعْل .

كما يمكن أن يكون بسبب حصول منقصه في الطبيعه المأمور بها ، لأجل تشخيصها في هذا القسم بمشخص غير ملائم لها ، كما في الصلاه في الحَمَام؛ فإنَّ تشخيصها بتشخيص وقوعها فيه لا يناسب كونها معراجاً ، وإن لم يكن نفس الكون في الحَمَام بمكروهٍ ، ولا حزازه فيه أصلاً ، بل كان راجحاً كما لا يخفى .

وربما يحصل لها - لأجل تخصّصها بخصوصيّته شديده الملائمه معها - مزيهٌ فيها ، كما في الصلاه في المسجد والأمكنه الشريفه؛ وذلك لأنَّ الطبيعه المأمور

[شماره صفحه واقعي : ٢٢٧]

بها في حدّ نفسها - إذا كانت (١) مع تشخيص لا تكون له شدّة الملائمه ، ولا عدم الملائمه - لها مقدار من المصلحه والمزيه ، كالصلاه في الدار - مثلاً - ، وتزداد تلك المزيه في ما كان تشخيصها بما له شدّه الملائمه ، وتنقص في ما إذا لم تكن له ملائمه . ولذلك ينقص ثوابها تارةً ، ويزيد أخرى . ويكون النهي فيه - لحدوث نقصان في مزيّتها فيه - إرشاداً إلى ما لا نقصان فيه من سائر الأفراد ، ويكون أكثر ثواباً منه .

وليكن هذا (٢) مراد من قال: إنّ الكراهه في العباده بمعنى أنّها تكون أقلّ ثواباً .

ولا- يردّ عليه : بلزوم اتّصاف العباده التي تكون أقلّ ثواباً من الأخرى بالكراهه (٣) ، ولزوم اتّصاف ما لا مزيه فيه ولا منقصه بالاستحباب؛ لأنّه أكثر ثواباً ممّا فيه المنقصه .

لما عرفت من أنّ المراد من كونه أقلّ ثواباً ، إنّما هو بقياسه إلى نفس الطبيعه المتشخصه ، بما لا يحدث معه مزيه لها ولا منقصه من المشخصات ، وكذا كونه أكثر ثواباً .

ولا- يخفى: أنّ النهي في هذا القسم لا- يصحّ إلّالإرشاد ، بخلاف القسم الأوّل ، فإنّه يكون فيه مولويّاً ، وإن كان حملة على الإرشاد بمكانٍ من الإمكان .

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٨]

ص: ٢٤

١- في « ق » و « ش » : كان . يلاحظ منته الدرايه ٣ : ١٢٢ .

٢- في « ر » : ولعلّ هذا .

٣- هذا الإيراد ذكره صاحب الفصول في فصوله : ١٣١ وتعرض له المحقق القمّي واعترف بعدم وروده ، كما ذكره الشيخ الأعظم - على ما في تقريراته - ثمّ أجاب عنه . راجع القوانين ١ : ١٤٣ ، ومطرح الأنظار ١ : ٦٣٦ - ٦٣٧ .

وأما القسم الثالث: فيمكن أن يكون النهى فيه عن العباده - المتَّحده مع ذاك العنوان ، أو الملازمه له - بالعرض والمجاز ، وكان المنهَى عنه به حقيقهً ذاك العنوان .

ويمكن أن يكون - على الحقيقه - إرشاداً إلى غيرها من سائر الأفراد ، ممّا لا- يكون متَّحداً معه أو ملازماً له؛ إذ المفروض : التمكن من استيفاء مزيه العباده بلا ابتلاءٍ بحزازه ذاك العنوان أصلاً .

هذا على القول بجواز الاجتماع .

وأما على الامتناع : فكذلك فى صوره الملازمه . وأما فى صوره الاتِّحاد وترجيح جانب الأمر - كما هو المفروض ، حيث إنّه صحّه العباده - فيكون حال النهى فيه حاله فى القسم الثانى ، فيحمل على ما حُمِل عليه فيه ، طابق النعل بالنعل ، حيث إنّه بالدقه يرجع إليه؛ إذ على الامتناع ليس الاتِّحاد مع العنوان الآخر إلّا من مخصّصاته ومشخصّاته ، التى تختلف طبيعه المأمور بها فى المزيه - زيادهً ونقيصهً - بحسب اختلافها فى الملائمه ، كما عرفت .

وقد انقدح بما ذكرناه: أنّه لا مجال أصلاً لتفسير الكراهه فى العباده بأقلّيه الثواب فى القسم الأوّل مطلقاً ، وفى هذا القسم على القول بالجواز .

كما انقدح حال اجتماع الوجوب والاستحباب فيها ، وأنّ الأمر الاستجابى يكون على نحو الإرشاد إلى أفضل الأفراد مطلقاً على نحو الحقيقه ، و مولوياً اقتضائياً كذلك ، وفعلياً بالعرض والمجاز فى ما كان ملاكها ملازمتها لما هو مستحبّ ، أو متَّحد معه (1) على القول بالجواز .

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٩]

ص: ٢٥

١- فى مصحّح « ن » : أو متَّحده معه . قال فى منته الدرايه ٣ : ٢٢٧ : العبارة لا تخلو عن اضطراب ؛ لأنّ قوله : « متَّحد » معطوف على « ملازمتها » ليكون المراد به مولويه الأمر الندبى اقتضاءً حقيقه ، كى يصير مثلاً- لقوله : « ومولوياً اقتضائياً كذلك » فالصواب حينئذ : تبديل « متَّحد » ب « اتحاد » . والحاصل : أنّ حقّ العبارة أن تكون هكذا : وفعلياً بالعرض والمجاز ، فى ما كان ملاكها ملازمتها أو اتحادها مع ما هو مستحب .



ولا- يخفى: أنَّهُ لا يكاد يأتي القسم الأول هاهنا (١)؛ فإنَّ انطباق عنوان راجح على الفعل الواجب الّذى لا بدل له إنّما يؤكّد إيجابه، لا أنّهُ يوجب استحبابه أصلاً، ولو بالعرض والمجاز، إلّا على القول بالجواز. وكذا فى ما إذا لزمَ مثلَ هذا العنوان، فإنّه لو لم يؤكّد الإيجاب لما يصحّح (٢) الاستحباب إلّا اقتضائياً بالعرض والمجاز. فتفطن.

### الدليل الثانى على جواز الاجتماع والجواب عنه

#### إشاره

ومنها: أنّ أهل العرف يعدّون من أتى بالمأمور به فى ضمن الفرد المحرّم، مطيعاً وعاصياً من وجهين، فإذا أمر المولى عبده بخياطه ثوب، ونهاه عن الكون فى مكان خاصّ - كما مثّل به الحاجبيّ والعضديّ (٣) - فلو خاطه فى ذاك المكان، عدّ مطيعاً لأمر الخياطه، وعاصياً للنهى عن الكون فى ذلك المكان (٤).

وفيه: - مضافاً إلى المناقشه فى المثال بأنّه ليس من باب الاجتماع؛ ضرورة أنّ الكون المنهَى عنه غيرُ متّحد مع الخياطه وجوداً أصلاً، كما لا يخفى - المنعُ إلّا عن صدق أحدهما: إمّا الإطاعه بمعنى الامتثال فى ما غلب جانب الأمر، أو العصيان فى ما غلب جانب النهى؛ لما عرفت من البرهان على الامتناع.

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٠]

ص: ٢٦

١- الظاهر: أنّهُ حُذف هنا جمله: « ما ذكر »، فالصواب أن يقال: لا يكاد يأتي ما ذكر فى القسم الأول هاهنا. ( منته الدرأيه ٣: ١٣٦ ).

٢- فى « ش »: « لما يصحّح ». ولعلّ الأنسب: لم يصحّح .

٣- شرح العضدى على مختصر الحاجبي ١: ٩٢ - ٩٣ .

٤- راجع القوانين ١: ١٤٨ .

نعم ، لا- بأس بصدق الإطاعة - بمعنى حصول الغرض - والعصيان في التوضيحيات . وأما في العبادات فلا يكاد يحصل الغرض منها إلّا في ما صدر من المكلف فعلاً غير محرّم وغير مبغوض عليه ، كما تقدّم (١) .

### القول بالجواز عقلاً والامتناع عرفاً والمناقشه فيه

بقي الكلام في حال التفصيل من بعض الأعلام ، والقول بالجواز عقلاً ، والامتناع عرفاً (٢) .

وفيه: أنّه لا- سبيل للعرف في الحكم بالجواز أو الامتناع إلماطريق العقل ، فلا- معنى لهذا التفصيل إلّا ما أشرنا إليه من النظر المسامحيّ غير المبني على التدقيق والتحقيق . وأنت خير بعدم العبره به ، بعد الإطلاع على خلافه بالنظر الدقيق .

وقد عرفت في ما تقدّم (٣) : أنّ النزاع ليس في خصوص مدلول صيغه الأمر والنهي ، بل في الأعمّ ، فلا مجال لأن يتوهم أنّ العرف هو المحكّم في تعيين المداليل ، ولعلّه كان بين مدلوليهما - حسب تعيينه - تنافٍ لا يجتمعان في واحد ولو بعنوانين ، وإن كان العقل يرى جواز اجتماع الوجوب والحرمة في واحد بوجهين ، فتدبّر .

[شماره صفحه واقعي : ٢٣١]

ص: ٢٧

- ١- في الأمر العاشر من مقدّمات هذا الفصل .
- ٢- قال في مطارح الأنظار ١ : ٦١١ : نسبه بعضهم إلى الأردبيلي في شرح الإرشاد ( مجمع الفائده والبرهان ٢ : ١١٠ - ١١٢ ) . ثمّ أنكر هذه الاستفاده من كلامه وقال : وقد يُنسب ذلك إلى فاضل الرياض ، وكأ أنّه مسموع منه شفاهاً . وقال في موردٍ آخر ( مطارح الأنظار ١ : ٦٩٥ ) : ويظهر ذلك من سلطان المحقّقين أيضاً في تعليقاته على المعالم ، والمحقّق القميّ .
- ٣- في الأمر الرابع من مقدّمات هذا الفصل .

وينبغي التنبيه على أمور:

## تنبيهات المسألة :

### التنبيه الأول: مناط الاضطرار الراجع للحرمه

#### اشاره

الأول: إنَّ الاضطرار إلى ارتكاب الحرام وإن كان يوجب ارتفاع حرمة والعقوبه عليه ، مع بقاء ملاك وجوبه - لو كان - مؤثراً له ، كما إذا لم يكن بحرام بلا كلام، إلّا أنّه إذا لم يكن الاضطرار إليه بسوء الاختيار ، - بأن يختار ما يؤدي إليه لا محاله - ، فإنَّ الخطاب بالزجر عنه حينئذٍ وإن كان ساقطاً ، إلّا أنّه حيث يصدر عنه مبغوضاً عليه ، وعصيانياً لذاك الخطاب ، ومستحقاً عليه العقاب ، لا يصلح لأن يتعلّق به الإيجاب . وهذا في الجملة ممّا لا شبهه فيه ولا ارتياب .

### حكم الاضطرار بسوء الاختيار بناءً على الامتناع

وإنّما الإشكال في ما إذا كان ما اضطرَّ إليه بسوء اختياره ، ممّا ينحصر به التخلّص عن محذور الحرام - كالخروج عن الدار المغصوبه في ما إذا توسّطها بالاختيار - في كونه منهيّاً عنه ، أو مأموراً به ، مع جريان حكم المعصيه عليه (١) أو بدونه (٢) ، فيه أقوال .

هذا على الامتناع .

### حكم الاضطرار بسوء الاختيار بناءً على الجواز :

#### اشاره

وأما على القول بالجواز:

#### ١ - مختار أبي هاشم والمحقق القمي

فعن أبي هاشم: أنّه مأمور به ومنهيّ عنه (٣) . واختاره الفاضل القميّ ،

- ١- وهو مختار الفصول : ١٣٨ ، ونسبه فى القوانين ١ : ١٥٣ إلى الفخر الرازى .
- ٢- وهذا ما اختاره الشيخ الأعظم الأنصارى على ما فى مطارح الأنظار ١ : ٧٠٩ ، واستظهره من كلمات الفقهاء أيضاً .
- ٣- نقله عنه العلامة فى نهايه الوصول : ١١٧ والعضدى فى شرح المختصر : ٩٤ . وقال المحقق الرشتى ( شرح كفايه الأصول ١ : ٢٣٦ ) : أقول : فى النسبه منع ، وجهه : أن صاحب الجواهر قال - فى مسأله الصلاه فى المكان المغصوب التى قد أفتى المحقق بصحّه الصلاه فى ضيق الوقت فى حال الخروج - : لكن عن أبى هاشم أن الخروج أيضاً تصرف فى المغصوب ، فىكون معصيه ، فلا تصحّ الصلاه حينئذ وهو خارج ، سواءً تضيّق الوقت أم لا ( جواهر الكلام ٨ : ٢٩٤ ) . وهو كما ترى صريح فى أن أبى هاشم لم يقل بصحّه الصلاه المزبوره ، ولو كان قائلاً فى مسأله الاجتماع بالجواز ؛ لأنّ القول بالجواز من الجهتين لا يستلزم صحّه الصلاه ؛ لعدم تعدّد الجهه عنده .

ناسباً له إلى أكثر المتأخرين وظاهر الفقهاء (١).

## ٢ - مختار المصنف

والحقّ: أنّه منهيّ عنه بالنهي السابق الساقط بحدوث الاضطرار إليه ، وعصياناً له بسوء الاختيار . ولا يكاد يكون مأموراً به - كما إذا لم يكن هناك توقّف عليه (٢)\* ، أو بلا- انحصار به - ؛ وذلك ضروره أنّه حيث كان قادراً على ترك الحرام رأساً ، لا يكون عقلاً معذوراً في مخالفته في ما اضطرّ إلى ارتكابه بسوء اختياره ، ويكون معاقباً عليه - كما إذا كان ذلك بلا توقّف عليه ، أو مع عدم الانحصار به - .

ولا يكاد يُجدي توقّف انحصار التخلّص عن الحرام به (٣)؛ لكونه بسوء الاختيار .

[شماره صفحه واقعي : ٢٣٣]

ص: ٢٩

١- القوانين ١ : ١٥٣ .

٢- (\*) لا يخفى : أنّه لا توقّف هاهنا حقيقةً؛ بداهة أنّ الخروج إنّما هو مقدّمه للكون في خارج الدار ، لا مقدّمه لترك الكون فيها الواجب ؛ لكونه ترك الحرام . نعم ، بينهما ملازمه ، لأجل التضادّ بين الكونين ، ووضوح الملازمه بين وجود الشيء وعدم ضده ، فيجب الكون في خارج الدار عَرَضاً ؛ لوجوب ملازمه حقيقةً ، فتجب مقدّمته كذلك . وهذا هو الوجه في المماشاه والجرى على أنّ مثل الخروج يكون مقدّمه لما هو الواجب من ترك الحرام ، فافهم . ( منه قدس سره ) .

٣- تعريض بالشيخ الأعظم الأنصاري ، حيث استدللّ على كون الخروج مأموراً به ب : أنّ التخلّص عن الغصب واجب ، ولا سبيل إلى التخلّص إلّا بالخروج . راجع مطارح الأنظار ١ : ٧٠٩ .

إن قلت: كيف لا يجديهِ ، ومقدّمه الواجب واجبه ؟

قلت: إنّما تجب المقدّمه لو لم تكن محرّمه ، ولذا لا- يترشّح الوجوب من الواجب إلّاعلى ما هو المباح من المقدّمات ، دون المحرّمه ، مع اشتراكهما فى المقدّميه .

وإطلاق الوجوب (١) بحيث ربما يترشّح منه الوجوب عليها مع انحصار المقدّمه بها ، إنّما هو فى ما إذا كان الواجب أهمّ من ترك المقدّمه المحرّمه ، والمفروض هاهنا وإن كان ذلك ، إلّما أنّه كان بسوء الاختيار ، ومعه لا يتغيّر عمّا هو عليه من الحرمة والمبغوضيه ، وإلّا لكانت الحرمة معلقه على إرادته المكلف واختياره لغيره ، وعدم حرّمته مع (٢) اختياره له ، وهو كما ترى ، مع أنّه خلاف الفرض ، وأنّ الاضطرار يكون بسوء الاختيار .

### ٣ - مختار الشيخ الأنصارى

#### إشاره

إن قلت: إنّ التصرّف فى أرض الغير بدون إذنه بالدخول والبقاء حرامّ بلا إشكال ولا كلام . وأمّا التصرّف بالخروج الذى يترتب عليه رفع الظلم ، ويتوقّف عليه التخلّص عن التصرّف الحرام ، فهو ليس بحرام فى حالٍ من الحالات ، بل حاله مثل حال (٣) شرب الخمر ، المتوقّف عليه النجاه من الهلاك ، فى الاتّصاف بالوجوب فى جميع الأوقات .

ومنه ظهر المنع عن كون جميع أنحاء التصرّف فى أرض الغير - مثلاً - حراماً قبل الدخول ، وأنّه يتمكّن من ترك الجميع حتّى الخروج؛ وذلك لأنّه

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٤]

ص: ٣٠

- ١- فى « ر » : وإطلاق الوجوب وأهمّيه الواجب .
- ٢- الظاهر : كون كلمه « مع » غلطاً ، وحقّ العبارة أن يقال : على اختياره له ( كفايه الأصول مع حاشيه المشكينى ٢ : ١٦٩ ) ، وراجع منته الدرايه ٣ : ١٥٥ .
- ٣- أثبتنا العبارة من « ر » ، « ق » ، « ش » وفى غيرها : بل حاله حال مثل .

لو لم يدخل لما كان متمكناً من الخروج وتركه . وترك الخروج بترك الدخول رأساً ليس في الحقيقة إلتارك الدخول . فمن لم يشرب الخمر ؛ لعدم وقوعه في المهلكة التي يعالجها به - مثلاً - لم يصدق عليه إلتا: أنه لم يقع في المهلكة ، لا: أنه ما شرب الخمر فيها ، إلتا على نحو السالبة المنتفيه بانتفاء الموضوع ، كما لا يخفى .

وبالجملة: لا- يكون الخروج - بملا-حظه كونه مصداقاً للتخلص عن الحرام أو سبباً له - إلتامطلوباً ، ويستحيل أن يتصف بغير المحبوبيه ، ويحكم عليه بغير المطلبويه .

قلت: هذا غايه ما يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال على كون ما انحصر به التخلص مأموراً به . وهو موافق لما أفاده شيخنا العلامة أعلى الله مقامه - على ما في تقارير بعض الأجله (١) - .

### الإشكال في ما أفاده الشيخ الأنصاري

لكنه لا- يخفى : أن ما به التخلص عن فعل الحرام أو ترك الواجب ، إنما يكون حسيّاً عقلاً ، ومطلوباً شرعاً بالفعل - وإن كان قبيحاً ذاتاً - إذا لم يتمكن المكلف من التخلص بدونه ، ولم يقع بسوء اختياره : إلتا (٢) في الاقتحام في ترك الواجب ، أو فعل الحرام ، وإلتا في (٣) الإقدام على ما هو قبيح وحرام ، لولا أن به (٤) التخلص بلا كلام ، كما هو المفروض في المقام؛ ضروره تمكّنه منه قبل اقتحامه فيه بسوء اختياره .

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٥]

ص: ٣١

١- مطارح الأنظار ١ : ٧٠٩ .

٢- شطب على « إلتا » في « ق » .

٣- شطب على « إلتا في » في « ق » .

٤- في « ق » و « ش » : لولا به .

وبالجملة : كان قبل ذلك متمكناً من التصرف خروجاً ، كما يتمكن منه دخولاً ، غايه الأمر يتمكن منه بلا واسطه ، ومنه بالواسطه . ومجرد عدم التمكّن منه إلبواسطه لا يُخرجه عن كونه مقدوراً ، كما هو الحال فى البقاء ، فكما يكون تركه مطلوباً فى جميع الأوقات ، فكذلك الخروج ، مع أنه مثله فى الفرعيه على الدخول ، فكما لا تكون الفرعيه مانعه عن مطلوبيته قبله وبعده ، كذلك لم تكن مانعه عن مطلوبيته ، وإن كان العقل يحكم بلزومه ، إرشاداً إلى اختيار أقل المحذورين وأخف القبيحين .

### حكم شرب الخمر علاجاً

ومن هنا ظهر حال شرب الخمر علاجاً وتخلصاً عن المهلكه ، وأنه إنما يكون مطلوباً على كل حال لو لم يكن الاضطرار إليه بسوء الاختيار ، وإلما فهو على ما هو عليه من الحرمة ، وإن كان العقل يلزمه ، إرشاداً إلى ما هو أهم وأولى بالرعايه من تركه؛ لكون الغرض فيه أعظم .

فمن ترك الاقتحام فى ما يؤدى إلى هلاك النفس ، أو شرب الخمر لتلما يقع فى أشد المحذورين منهما ، فيصدق (١) أنه تركهما ، ولو بتركه ما لو فعله لأدى - لا محاله - إلى أحدهما ، كسائر الأفعال التوليديه (٢) ، حيث يكون العمد إليها بالعمد إلى أسبابها ، واختياراً تركها بعدم العمد إلى الأسباب ، وهذا يكفى فى استحقاق العقاب على الشرب للعلاج ، وإن كان لازماً عقلاً ، للفرار عما هو أكثر عقوبه .

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٦]

ص : ٣٢

- ١- كذا ، والأولى : « يصدق » كما استظهر فى هامش « ق » و « ش » .
- ٢- كان الأولى أن يقول : نظير الأفعال التوليديه ؛ فإن شرب الخمر ليس من الأفعال التوليديه . ( حقائق الأصول ١ : ٣٩٧ )  
وراجع كفايه الأصول مع حاشيه المشكىنى ٢ : ١٧٣ .



ولو سلم عدم الصدق إلّا بنحو السالبة المنتفیه بانتفاء الموضوع ، فهو غير ضائر ، بعد تمكنه من الترك - ولو على نحو هذه السالبة - ، ومن الفعل بواسطه تمكنه مما هو من قبيل الموضوع في هذه السالبة ، فيوقع نفسه - بالاختيار - في المهلكه ، أو يدخل الدار ، فيعالج بشرب الخمر ، ويتخلص بالخروج ، أو يختار ترك الدخول والوقوع فيها (١) ، لئلا يحتاج إلى التخلص والعلاج .

إن قلت: كيف يقع مثل الخروج والشرب ممنوعاً عنه شرعاً ، ومعاقباً عليه عقلاً (٢) ، مع بقاء ما يتوقف عليه على وجوبه ، ووضوح سقوط الوجوب (٣) مع امتناع المقدمه المنحصره ، ولو كان بسوء الاختيار ، والعقل قد استقل بأن الممنوع شرعاً كالممتنع عادةً أو عقلاً ؟

قلت: أولاً: إنما كان الممنوع كالممتنع ، إذا لم يحكم العقل بلزومه ، إرشاداً إلى ما هو أقل المحذورين ، وقد عرفت لزومه بحكمه؛ فإنه مع لزوم الإتيان بالمقدمه عقلاً ، لا بأس في بقاء (٤) ذى المقدمه على وجوبه ، فإنه حينئذ ليس من التكليف بالممتنع ، كما إذا كانت المقدمه ممتنعه .

وثانياً: لو سلم ، فالساقط إنما هو الخطاب فعلاً بالبعث والإيجاب ، لا لزوم إتيانه عقلاً ؛ - خروجاً عن عهده ما تنجز عليه سابقاً - ؛ ضروره أنه لو لم يأت به لوقع في المحذور الأشد ، ونقض الغرض الأهم ؛ حيث إنه الآن كما

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٧]

ص: ٣٣

١- أثبتنا المصحح في « ن » ، وفي سائر الطبعات : فيهما .

٢- الأولى أن يقال: « ومستحقاً عليه العقاب عقلاً » ؛ لأن العقل يحكم باستحقاق العقاب ، وأما العقوبه الفعلية التكوينية فهي فعل الشارع دون العقل . ( منته الدرأيه ٣ : ١٧٠ ) .

٣- أثبتنا المصحح في « ن » ، وفي بعض الطبعات : لسقوط الوجوب .

٤- الأولى : ... لا بأس ببقاء . ( منته الدرأيه ٣ : ١٧٢ ) .

كان عليه من الملاك والمحبيّيه ، بلا حدوث قصورٍ أو طروء فتورٍ فيه أصلاً ، وإنّما كان سقوط الخطاب لأجل المانع ، وإلزام العقل به لذلك إرشاداً كافٍ ، لاحاجه معه إلى بقاء الخطاب بالبعث إليه والإيجاب له فعلاً ، فتدبّر جيداً .

#### ٤ - مختار الفصول وما يرد عليه

##### إشاره

وقد ظهر ممّا حقّقناه : فساد القول بكونه مأموراً به ، مع إجراء حكم المعصيه عليه ، نظراً إلى النهى السابق (١) .

مع ما فيه من لزوم اتّصاف فعلٍ واحدٍ بعنوانٍ واحدٍ بالوجوب والحرمة .

ولا يرتفع غائلته باختلاف زمان التحريم والإيجاب قبل الدخول وبعده - كما فى الفصول (٢) - ، مع اتّحاد زمان الفعل المتعلّق لهما ، وإنّما المفيد اختلاف زمانه ولو مع اتّحاد زمانهما . وهذا أوضح من أن يخفى ، كيف ؟ ولازمه وقوع الخروج بعد الدخول عصياناً للنهى السابق ، وإطاعه للأمر اللاحق فعلاً ، ومبغوضاً ومحبوباً كذلك بعنوانٍ واحدٍ ، وهذا ممّا لا يرضى به القائل بالجواز ، فضلاً عن القائل بالامتناع .

كما لا يُجدى فى رفع هذه الغائله : كونُ النهى مطلقاً وعلى كلّ حالٍ ، وكونُ الأمر مشروطاً بالدخول؛ ضرورة منافاه حرمة شىءٍ كذلك مع وجوبه فى بعض الأحوال .

#### الإيراد على مختار أبى هاشم والمحقّق القمى

وأما القول بكونه مأموراً به و منهياً عنه (٣) : ففيه - مضافاً إلى ما عرفت من امتناع الاجتماع فى ما إذا كان بعنوانين ، فضلاً عمّا إذا كان بعنوانٍ واحدٍ ، كما فى المقام ، حيث كان الخروج بعنوانه سبباً للتخلّص ، وكان بغير إذن المالك ،

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٨]

ص: ٣٤

١- الفصول : ١٣٨ .

٢- المصدر السابق .

٣- القوانين ١ : ١٥٣ .

وليس التخلّص إلّا منتزِعاً عن ترك الحرام المسبّب عن الخروج (١)\* ، لا- عنواناً له - : أنّ الاجتماع هاهنا لو سلّم أنّه لا يكون بمحالٍ - لتعدّد العنوان ، وكونه مجدّداً في رفع غائله التضادّ - كان محالاً؛ لأجل كونه طلب المحال ، حيث لا مندوحة هنا ؛ وذلك لضروره عدم صحّه تعلق الطلب والبعث حقيقة بما هو واجب أو ممتنع (٢) ، ولو كان الوجوب أو الامتناع بسوء الاختيار .

وما قيل : « إنّ الامتناع أو الإيجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار » ، إنّما هو في قبال استدلال الأشاعره للقول بأنّ الأفعال غير اختياريّه بقضيّه : أنّ الشئ ما لم يجب لم يوجد .

### استدلال المحقّق القمي والإيراد عليه

فانقدح بذلك : فساد الاستدلال (٣) لهذا القول بأنّ الأمر بالتخلّص والنهي عن الغضب دليلان يجب إعمالهما ، ولا موجب للتقييد عقلاً؛ لعدم استحاله كون الخروج واجباً وحراماً باعتبارين مختلفين؛ إذ منشأ الاستحاله :

[شماره صفحه واقعي : ٢٣٩]

ص : ٣٥

١- (\*) قد عرفت - ممّا علّقت على الهامش - : أنّ ترك الحرام غير مسبّب عن الخروج حقيقة ، وإنّما المسبّب عنه إنّما هو الملازم له ، وهو الكون في خارج الدار . نعم ، يكون مسبباً عنه مسامحه وعرضاً . وقد انقدح بذلك : أنّه لا دليل في البين إلّا على حرمة الغضب ، المقتضى لاستقلال العقل بلزوم الخروج من باب أنّه أقلّ المحذورين ، وأنّه لا دليل على وجوبه بعنوان آخر ، فحينئذٍ يجب إعماله أيضاً - بناءً على القول بجواز الاجتماع - ، كإعمال (١) النهي عن الغضب ليكون الخروج مأموراً به و منهيّاً عنه ، فافهم . ( منه قدس سره ) .

٢- في « ر » زياده : أو ترك كذلك .

٣- هذا الاستدلال ذُكر في القوانين ١ : ١٥٣ - ١٥٤ باختلاف يسير . - (١) في بعض الطبعات : كاحتمال .

إمّا لزوم اجتماع الضدّين ، وهو غير لازم مع تعدّد الجبهه ، وإمّا لزوم التكليف بما لا يطاق ، وهو ليس بمحال إذا كان مسبباً عن سوء الاختيار .

وذلك لما عرفت من ثبوت الموجب للتقييد عقلاً ولو كانا بعنوانين ، وأنّ اجتماع الضدّين لازمٌ ولو مع تعدّد الجبهه ، مع عدم تعدّدها هاهنا . والتكليف بما لا يطاق محالٌ على كلّ حالٍ . نعم ، لو كان بسوء الاختيار لا يسقط العقاب بسقوط التكليف بالتحريم أو الإيجاب .

### نمره الأقوال في المسأله

ثمّ لا يخفى: أنّه لا إشكال في صحّه الصلاه مطلقاً في الدار المغصوبه ، على القول بالاجتماع .

وأما على القول بالامتناع ، فكذلك ، مع الاضطرار (١) إلى الغصب لا بسوء الاختيار ، أو معه (٢) ولكنّها وقعت في حال الخروج ، على القول بكونه مأموراً به بدون إجراء حكم المعصيه عليه ، أو مع غلبه ملاك الأمر على النهي مع ضيق الوقت .

أما مع السعه فالصحّه وعدمها مبنيان على عدم اقتضاء الأمر بالشىء للنهي عن الضدّ واقتضائه؛ فإنّ الصلاه في الدار المغصوبه وإن كانت مصلحتها

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٠]

ص: ٣٦

١- من قوله : « مع الاضطرار » إلى قوله : « أمّا مع السعه » أدرج في هامش « ق » بعنوان « نسخه بدل » وأثبت بدلاً عنه - في المتن - ما يلي : فكذلك ، لو غلب ملاك الأمر على ملاك النهي مع ضيق الوقت ، أو اضطرّ إلى الغصب لا بسوء الاختيار ، أو بسوء الاختيار مع وقوعها في حال الخروج مطلقاً ، ولو على القول بكونه مأموراً به مع إجراء حكم المعصيه عليه ؛ فإنّ هذا لولا عروض وجه الصلاتيّ عليه ؛ إذ الفرض غلبه ملاك الأمر على ملاك النهي ، وإن لم يكن الخروج مأموراً به ، فضلاً عمّا لو قيل به . أما الصلاه فيها في سعه الوقت وعدم الاضطرار إلى الغصب فالصحّه وعدمها ...

٢- في « ر » : لا بسوء الاختيار مطلقاً ، أو بسوء الاختيار ولكنّها ...

غالبه على ما فيها من المفسده ، إلما أنه لا- شبهه في أن الصلاة في غيرها تُضادها ، بناءً على أنه لا يبقى مجال مع إحداهما للأخرى ، مع كونها أهم منها؛ لخلوها عن (١) المنقصة الناشئه من قبل اتحادهما مع الغصب .

لكنه عرفت (٢) : عدم الاقتضاء بما لا مزيد عليه ، فالصلاه في الغصب اختياراً في سعه الوقت صحيحه (٣) ، وإن لم تكن مأموراً بها .

## التنبیه الثاني : صغرويّه المقام لكبرى التزاحم أو التعارض

### إشاره

الأمر الثاني: قد مرّ - في بعض المقدمات (٤) - : أنه لا- تعارض بين مثل خطاب «صلّ» وخطاب «لا تغصب» على الامتناع ، تعارض الدليلين بما هما دليلان حاكيان ، كى يقدم الأقوى منهما دلالةً أو سنداً ، بل إنّما هو من باب تزاحم المؤثرين والمقتضيين ، فيقدم الغالب منهما ، وإن كان الدليل على مقتضى الآخر أقوى من دليل مقتضاه .

هذا في ما إذا أحرز الغالب منهما ، وإلّا كان بين الخطابين تعارضٌ ، فيقدم الأقوى منهما دلالةً أو سنداً ، و بطريق «الإن» يُحرز به أنّ مدلوله أقوى مقتضياً .

[شماره صفحه واقعى : ٢٤١]

ص: ٣٧

- ١- أثبتناها من « ر » ، وفي غيرها : من .
- ٢- في مسأله اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده .
- ٣- في « ر » : فالصلاه في سعه الوقت صحيحه . وفي منته الدرايه ٣ : ١٩٢ ليست هذه الكلمه ( اختياراً ) في جمله من النسخ ، والظاهر عدم الحاجه إليها ؛ إذ بعد فرض تماميه ملاك الأمر وغلبته على مناط النهى ، لا وجه لبطلان الصلاه في المغصوب في سعه الوقت إلّا للنهى الغيرى ، ولا فرق في هذا النهى - الملازم للأمر - بين الاختيار والاضطرار ، بعد فرض سعه الوقت وإمكان الاتيان بالصلاه في غير المغصوب .
- ٤- في الأمر الثامن والتاسع من مقدمات هذا الفصل .

هذا لو كان كل من الخطابين متكفلاً لحكم (١) فعلى ، وإلا فلا بد من الأخذ بالمتكفل لذلك منهما لو كان ، وإلا فلا محيص عن الانتهاء إلى ما تقتضيه الأصول العمليّة .

### ترجيح أحد الدليلين لا يوجب خروج مورد الاجتماع عن المطلوبه رأساً

ثم لا يخفى: أنّ ترجيح أحد الدليلين وتخصيص الآخر به فى المسأله ، لا يوجب خروج مورد الاجتماع عن تحت الآخر رأساً (٢) ، كما هو قضيه التقييد والتخصيص فى غيرها ، ممّا لا يحرز فيه المقتضى لكلا الحكمين ، بل قضيته ليس إلّا خروجه فى ما كان الحكم المذى هو مفاد الآخر فعلياً ؛ وذلك لثبوت المقتضى فى كلّ واحد من الحكمين فيها . فإذا لم يكن المقتضى لحرمة الغضب مؤثراً لها (٣) - لاضطرار أو جهل أو نسيان - كان المقتضى لصحة الصلاه مؤثراً لها فعلاً ، كما إذا لم يكن دليل الحرمة أقوى ، أو لم يكن واحد من الدليلين دالاً على الفعلية أصلاً .

### دفع الإشكال عن صحه الصلاه فى موارد العذر

فانقدح بذلك : فساد الإشكال فى صحه الصلاه - فى صوره الجهل أو النسيان ونحوهما - ، فى ما إذا قُدّم خطاب « لا تغضب » ، كما هو الحال فى ما إذا كان الخطابان من أوّل الأمر متعارضين ، ولم يكونا من باب الاجتماع أصلاً ؛ وذلك لثبوت المقتضى فى هذا الباب ، كما إذا لم يقع بينهما تعارض ، ولم يكونا متكفّلين للحكم الفعليّ .

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٢]

ص : ٣٨

١- الأنسب : « بحكم » ، وكذا الأمر فى الموردین التاليين .

٢- ردّ على مطارح الأنظار ١ : ٧٠١ ؛ إذ قال : إنّ ملاحظه الترجيح فى الدلاله يوجب المصير إلى أنّ مورد الاجتماع خارج عن المطلوب .

٣- الأولى : إبدال « لها » ب « فيها » هنا ، وكذا فى قوله : « مؤثراً لها فعلاً » . راجع منته الدرايه ٣ : ١٩٩ .

فيكون وزانُ التخصيص في مورد الاجتماع ، وزانُ التخصيص العقليّ الناشئ من جهة تقديم أحد المقتضيين وتأثيره فعلاً ، المختصّ بما إذا لم يمنع عن تأثيره مانع ، المقتضى لصحّه مورد الاجتماع مع الأمر ، أو بدونه في ما كان هناك مانع عن تأثير المقتضى للنهي له (١) ، أو عن فعليته ، كما مرّ تفصيله (٢) .

## وجوه ترجيح النهي على الأمر وبيان ما يرد عليها :

### إشاره

وكيف كان ، فلا بدّ في ترجيح أحد الحكمين من مرجح . وقد ذكروا لترجيح النهي وجوهاً :

### ١ - النهي أقوى دلالة من الأمر

منها: أنّه أقوى دلالة؛ لاستلزامه انتفاء جميع الأفراد ، بخلاف الأمر .

وقد أورد عليه (٣) : بأنّ ذلك فيه من جهة إطلاق متعلّقه بقريته الحكمه ، كدلاله الأمر على الاجتزاء بأيّ فردٍ كان .

وقد أورد عليه (٤) : بأنّه لو كان العموم المستفاد من النهي بالإطلاق بمقدمات الحكمه ، وغير مستند إلى دلالة عليه بالالتزام ، لكان استعمال مثل « لا- تعصب » في بعض أفراد الغضب حقيقةً ، وهذا واضح الفساد ، فتكون دلالة على العموم من جهة أنّ وقوع الطبيعه في حيز النفي أو النهي يقتضى عقلاً- سريان الحكم إلى جميع الأفراد؛ ضروره عدم الانتهاء عنها أو انتفائها إلّا بالانتهاء عن الجميع أو انتفائه .

قلت: دلالتهما على العموم والاستيعاب - ظاهراً - ممّا لا يُنكر ، لكنّه من

[شماره صفحه واقعي : ٢٤٣]

ص: ٣٩

١- الأولى : تبديل « له » ب « فيه » ؛ لتعلّق « له » ب « تأثير » . ( منته الدرايه ٣ : ٢٠٢ ) .

٢- في عاشر الأمور من مقدّمه الفصل .

٣- في القوانين ١ : ١٣٨ ، في مبحث دلالة النهي على التكرار .

٤- لم نظفر بالمورد .

الواضح : أنّ العموم المستفاد منهما كذلك ، إنّما هو بحسب ما يراد من متعلقهما ، فيختلف سعةً وضيقاً ، فلا يكاد يدلّ على استيعاب جميع الأفراد ، إلّا إذا أُريد منه الطبيعه مطلقهً وبلا قيدٍ . ولا يكاد يستظهر ذلك - مع عدم دلالاته عليه (1) بالخصوص - إلّا بالإطلاق وقرينه الحكمه ، بحيث لو لم يكن هناك قرينتها - بأن يكون الإطلاق في غير مقام البيان - لم يكد يستفاد استيعاب أفراد الطبيعه ، وذلك لا ينافي دلالتهما على استيعاب أفراد ما يراد من المتعلق؛ إذ الفرض عدم الدلاله على أنّه المقيد أو المطلق .

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ في دلالتهما على الاستيعاب كفايةً ودلالهً على أنّ المراد من المتعلق هو المطلق ، كما ربما يدعى ذلك في مثل: «كلّ رجل» ، وأنّ مثل لفظه «كلّ» تدلّ على استيعاب جميع أفراد الرجل ، من غير حاجهٍ إلى ملاحظه إطلاق مدخوله وقرينه الحكمه ، بل يكفي إرادته ما هو معناه - من الطبيعه المهمله ولا بشرط - في دلالاته على الاستيعاب ، وإن كان لا يلزم مجاز أصلاً لو أُريد منه خاصٌّ بالقرينه ، لافيه؛ لدلالتهم على استيعاب أفراد ما يراد من المدخول ، ولا فيه إذا كان بنحو تعدّد الدالّ والمدلول؛ لعدم استعماله إلّا في ما وضع له ، والخصوصيّة مستفاده من دالّ آخر ، فتدبر .

## ٢ دفع المفسده أولى من جلب المنفعه

ومنها: أنّ دفع المفسده أولى من جلب المنفعه .

وقد أورد عليه - في القوانين (٢) - بأنّه مطلقاً ممنوع؛ لأنّ في ترك الواجب أيضاً مفسده إذا تعيّن .

[شماره صفحه واقعي : ٢٤٤]

ص: ٤٠

١- الظاهر : أنّ أصل العبارة : عدم دلالاته عليه . ( حقائق الأصول ١ : ٤١٢ ) .

٢- القوانين ١ : ١٥٣ .



ولا- يخفى ما فيه؛ فإنَّ الواجب - ولو كان معيّنًا - ليس إلّالْأجل أنّ في فعله مصلحة يلزم استيفاؤها ، من دون أن يكون في تركه مفسده ، كما أنّ الحرام ليس إلّالْأجل المفسده في فعله بلا مصلحة في تركه .

ولكن يرد عليه : أنّ الأولويّه مطلقاً ممنوعه ، بل ربما يكون العكس أولى ، كما يشهد به مقياسه فعل بعض المحرّمات مع ترك بعض الواجبات ، خصوصاً مثل الصلاه وما يتلو تلوها .

ولو سلّم فهو أجنبيّ عن المقام (١)\*؛ فإنّه في ما إذا دار بين الواجب والحرام .

ولو سلّم فإنّما يُجدى في ما لو حصل به القطع .

ولو سلّم أنّه يُجدى ولو لم يحصل ، فإنّما يُجدى (٢) في ما لا يكون هناك مجالٌ لأصالة البراءة أو الاشتغال ، كما في دوران الأمر بين الوجوب والحرمة التعيّنين ، لا في ما تجرى ، كما في محلّ الاجتماع؛ لأصالة البراءة عن حرمة ، فيحكم بصحّته ، ولو قيل بقاعده الاشتغال في الشكّ في الأجزاء والشرائط ، فإنّه لا مانع عقلاً إلّالْفعلية الحرمة المرفوعه بأصالة البراءة عنها عقلاً ونقلًا (٣) .

نعم ، لو قيل (٤)\* بأنّ المفسده الواقعيّه الغالبه مؤثّره في المبعوضيه ولو لم

[شماره صفحه واقعي : ٢٤٥]

ص: ٤١

١- (\*) فإنّ الترجيح به إنّما يناسب ترجيح المكلف ، واختياره للفعل أو الترك ، بما هو أوفق بغرضه ، لا المقام ، وهو مقام جعل الأحكام؛ فإنّ المريجّح هناك ليس إلّالْحسنها أو قبّحها العقليّان ، لا موافقه الأغراض ومخالفتها ، كما لا يخفى ، تأمل تعرف . ( منه قدس سره ) .

٢- في « ق » و « ش » : يجرى .

٣- في « ق » : المرفوعه عقلاً ونقلًا بأصالة البراءة عنها .

٤- (\*\*\*) كما هو غير بعيد كلّه ، بتقريب: أنّ إحراز المفسده والعلم بالحرمة الذاتيه كافٍ في تأثيرها بما لها من المرتبه ، ولا- يتوقّف تأثيرها كذلك على إحرازها بمرتبها . ولذا كان العلم بمجرّد حرمة شيءٍ موجباً لتنجّز حرمة على ما هي عليه من المرتبه ، ولو كانت في أقوى مراتبها ، ولاستحقاق العقوبه الشديده على مخالفتها حسب شدّتها ، كما لا يخفى ، هذا . لكنّه إنّما يكون إذا لم يحرز أيضاً ما يحتمل أن يزاحمها ويمنع عن تأثيرها المبعوضيه . وأمّا معه فيكون الفعل كما إذا لم يحرز أنّه ذو مصلحة أو مفسده ممّا لا يستقلّ العقل بحسنه أو قبّحه ، وحينئذٍ يمكن أن يقال بصحّته عبادهً لو أتى به بداعي الأمر المتعلّق بما يصدق عليه من الطبيعه ، بناءً على عدم اعتبار أزيد من إتيان العمل قريباً في العباده ، وامتنالاً للأمر بالطبيعه ، وعدم اعتبار كونه ذاتاً راجحاً . كيف ؟ ويمكن أن لا- يكون جلّ العبادات ذاتاً راجحاً ، بل إنّما يكون كذلك في ما إذا أتى بها على نحو قريبٍ . نعم ، المعبر في صحّته عبادهً إنّما هو أن لا يقع منه مبعوضاً عليه ، كما لا يخفى . وقولنا: «فتأمل» إشاره إلى ذلك . ( منه قدس سره ) .



تكن الغلبه بمحرزه (١)، فأصالة البراءه غير جاريه (٢)، بل كانت أصاله الاشتغال بالواجب - لو كان عبادَه - محكمَه، ولو قيل بأصالة البراءه فى الأجزاء والشرائط؛ لعدم تأتى قصد القربه مع الشك فى المبعوضيه، فتأمل .

### ٣ - الاستقراء

ومنها: الاستقراء، فإنه يقتضى ترجيح جانب الحرمة على جانب الوجوب، كحرمة الصلاة فى أيام الاستظهار، وعدم جواز الوضوء من الإناءين المشتبهين .

وفيه: أنه لا دليل على اعتبار الاستقراء ما لم يُفد القطع .

ولو سلم فهو لا يكاد يثبت بهذا المقدار .

ولو سلم فليس حرمة الصلاة فى تلك الأيام، ولا - عدم جواز الوضوء منهما مربوطاً بالمقام؛ لأن حرمة الصلاة فيها إنما تكون لقاعده الإمكان

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٦]

ص: ٤٢

١- فى (ر) ولو تكن بمحرزه

٢- فى (ق) (ر) و (ش) غير مجيه

والاستصحاب المثبتين لكون الدم حيضاً ، فيحكم بجميع أحكامه ، ومنها حرمة الصلاة عليها ، لا لأجل تغليب جانب الحرمة كما هو المدعى .

هذا لو قيل بحرمتها الذاتية في أيام الحيض ، وإلا فهو خارج عن محل الكلام .

ومن هنا انقدح: أنه ليس منه ترك الوضوء من الإناءين؛ فإن حرمة الوضوء من الماء النجس ليس إلتشريعياً ، ولا تشريع في ما لو توضحاً منهما احتياطاً ، فلا حرمة في البين غلب جانبها . فعدم جواز الوضوء منهما ولو كذلك ، - بل إراقتها ، كما في النص (١) - ليس إلأمن باب التعييد ، أو من جهة الابتلاء بنجاسة البدن ظاهراً بحكم الاستصحاب؛ للقطع بحصول النجاسة حال ملاقاته المتوضئ من (٢) الإناء (٣) الثانيه : إمّا بملاقاتها ، أو بملاقاه الأولى وعدم استعمال مطهر (٤) بعده ، ولو طهر بالثانيه مواضع الملاقاه بالأولى .

نعم، لو طهرت - على تقدير نجاستها - بمجرد ملاقاتها، - بلا- حاجه إلى التعدد أو انفصال (٥) الغساله - لا يعلم (٦) تفصيلاً بنجاستها، وإن علم بنجاستها حين ملاقاه الأولى أو الثانيه إجمالاً ، فلامجال لاستصحابها ، بل كانت قاعده الطهاره محكمه .

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٧]

ص: ٤٣

- ١- وسائل الشيعه ١ : ١٥١ ، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ٢ .
- ٢- متعلق ب « ملاقاه » والأولى أن يقال : « للإناء الثانيه » . ( منته الدرايه ٣ : ٢٢٦ ) .
- ٣- في « ر » : الآنيه .
- ٤- الصواب أن يقال : « وعدم العلم باستعمال مطهر » ، لا نفى استعماله واقعاً ؛ لاحتماله مع كون ماء الأولى نجساً واقعاً . ( منته الدرايه ٣ : ٢٢٦ ) . ويؤيد ذلك كلامه في حاشيته على الفرائد : ٣٥٤ ؛ حيث قال : وعدم استعمال مطهر يقينى بعده .
- ٥- في بعض الطبعات : وانفصال .
- ٦- الأنسب : لم يعلم .

### التنبیه الثالث : لحوق تعدّد الإضافات بتعدّد الجهات

الأمر الثالث: الظاهر: لحوق تعدّد الإضافات بتعدّد العنوانات والجهات ، فى أنّه لو كان تعدّد الجهه والعنوان كافياً - مع وحده المعنون وجوداً - فى جواز الاجتماع ، كان تعدّد الإضافات مجدداً؛ ضروره أنّه يوجب أيضاً اختلاف المضاف بها بحسب المصلحه والمفسده ، والحسن والقبح عقلاً ، وبحسب الوجوب والحرمة شرعاً .

فيكون مثل «أكرم العلماء» و«لا تكرم الفساق» من باب الاجتماع ، ك «صلّ» و «لا تغصب» ، لا من باب التعارض ، إلّا إذا لم يكن للحكم فى أحد الخطابين فى مورد الاجتماع مقتضى ، كما هو الحال أيضاً فى تعدّد العنوانين .

فما يترأى منهم - من المعامله مع مثل «أكرم العلماء» و «لا تكرم الفساق» معاملة تعارض العموم من وجه - إنّما يكون بناءً على الامتناع ، أو عدم المقتضى لأحد الحكمين فى مورد الاجتماع .

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٨]

ص: ٤٤

تقديم أمور :

إشارة

وليقدم أمور:

١ - الفرق بين هذه المسألة ومسألة الاجتماع

الأول: أنه قد عرفت فى المسألة السابقة الفرق بينها وبين هذه المسألة ، وأنه لا دخل للجبهة المبحوث عنها فى إحداهما بما هو جبهة البحث فى الأخرى ، وأن البحث فى هذه المسألة فى دلالة النهى - بوجه يأتى تفصيله - على الفساد ، بخلاف تلك المسألة ، فإن البحث فيها فى أن تعدد الجبهة يجرى فى رفع غائله اجتماع الأمر والنهى فى مورد الاجتماع أم لا ؟

٢ - الوجه فى عد المسألة من مباحث الألفاظ

الثانى: أنه لا يخفى أن عد هذه المسألة من مباحث الألفاظ ، إنما هو لأجل أنه فى الأقوال قولٌ بدلالته على الفساد فى المعاملات ، مع إنكار الملازمة بينه وبين الحرمة التى هى مفاده فيها (١) .

ولا ينافى ذلك: أن الملازمة على تقدير ثبوتها فى العبادة إنما تكون بينه وبين الحرمة ولو لم تكن مدلوله بالصيغ ، وعلى تقدير عدمها تكون منتفية بينهما (٢)؛ لإمكان أن يكون البحث معه فى دلالة الصيغ بما تعم دلالتها بالالتزام ، فلا تقاس بتلك المسألة التى لا يكاد يكون لدلاله اللفظ بها مساس ، فتأمل جيداً .

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٩]

ص: ٤٥

١- لم نعثر على القائل به .

٢- هذا هو البيان الوارد فى مطارح الأنظار ١: ٧٢٨ للرد على إدراج المسألة فى مباحث الألفاظ .

### ٣ - شمول ملاك البحث للنهي التنزيهي والغيري

الثالث: ظاهر لفظ النهي وإن كان هو النهي التحريمي، إلا أن ملاك البحث يعم التنزيهي. ومعه لا وجه لتخصيص العنوان (١). واختصاص عموم ملاك بالعبادات لا يوجب التخصيص به، كما لا يخفى.

كما لا وجه لتخصيصه بالنفسي، فيعم الغيري إذا كان أصلياً. وأما إذا كان تبعياً فهو وإن كان خارجاً عن محل البحث -؛ لما عرفت أنه في دلالة النهي، والتبعي منه من مقوله المعنى -، إلا أنه داخل في ما هو ملاك؛ فإن دلالة على الفساد - على القول به في ما لم يكن للإرشاد إليه - إنما يكون لدلالته على الحرمة، من غير دخل لاستحقاق العقوبة على مخالفته في ذلك، كما توهمه القمي قدس سره (٢).

ويؤيد ذلك: أنه جعل ثمره النزاع في أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده: فساده إذا كان عبادة، فتدبر جيداً.

### ٤ - المراد من العبادة في محل النزاع

الرابع: ما يتعلق به النهي: إما أن يكون عبادة أو غيرها. والمراد بالعبادة هنا ما يكون بنفسه وبعنوانه عبادة له - تعالى -، موجباً بذاته للتقرب من حضرته - لولا حرمة -، كالسجود والخضوع والخشوع له وتسيحه وتقديسه، أو ما لو تعلق الأمر به كان أمره أمراً عبادياً، لا يكاد يسقط إلا إذا أتى به بنحو قربي، كسائر أمثاله، نحو صوم العيدين والصلوة في أيام العادة (٣).

[شماره صفحه واقعي: ٢٥٠]

ص: ٤٦

١- ردُّ على تخصيص الشيخ الأعظم الأنصاري عنوان البحث بالنهي التحريمي. راجع مطارح الأنظار ١: ٧٢٨.

٢- راجع القوانين ١: ١٠٢ ذيل المقدمه السادسه.

٣- الأولى: تبديل « العادة » ب « الحيض »؛ لعدم اختصاص الحيض بأيام العادة. ( منته الدرايه ٣: ٢٤٤ ).

لا ما أمر به لأجل التعيّد به (١)، ولا ما يتوقّف صحّته على التّيه (٢)، ولا ما لا يُعلم انحصار المصلحه فيه في شيء (٣) - كما عُرّفَتْ بكلِّ منها العبادة -؛ ضرورة أنّها بواحدٍ منها لا يكاد يمكن أن يتعلّق بها النهي .

مع ما أُورد عليها بالانتقاض طرداً أو عكساً، أو بغيره - كما يظهر من مراجعه المطوّلات (٤) - . وإن كان الإشكال بذلك فيها في غير محلّه؛ لأجل كون مثلها من التعريفات ليس بحدّ ولا برسم، بل من قبيل شرح الإسم، كما تّبهنّا عليه غير مرّه، فلا وجه لإطاله الكلام بالنقض والإبرام في تعريف العباده، ولا في تعريف غيرها كما هو العاده .

## ٥ - تحرير محلّ النزاع

الخامس: أنّه لا- يدخل في عنوان النزاع إلّما كان قابلاً للتّصاف بالصّحّه والفساد، بأن يكون تارة تامّاً، يترتّب عليه ما يُترقّب عنه من الأثر، وأخرى لا كذلك؛ لاختلال بعض ما يعتبر في ترتبه .

أمّا ما لا أثر له شرعاً، أو كان أثره ممّا لا يكاد ينفكّ عنه - كبعض أسباب الضمان - فلا يدخل في عنوان النزاع؛ لعدم طروء الفساد عليه، كي ينازع في أنّ النهي عنه يقتضيه أو لا .

فالمراد ب « الشيء » - في العنوان - هو: العباده بالمعنى العذّي تقدّم، والمعامله بالمعنى الأعمّ، ممّا يتّصف بالصّحّه والفساد، عقداً كان أو إيقاعاً أو غيرهما، فافهم .

[شماره صفحه واقعي : ٢٥١]

ص: ٤٧

١- وهذا ما جعله هو الأجود في مطارح الأنظار ١ : ٧٢٩ .

٢- وهو مختار المحقّق القمّي في القوانين ١ : ١٥٤ .

٣- تعريف آخر عن المحقّق القمّي، راجع المصدر السابق .

٤- يراجع الفصول : ١٣٩ - ١٤٠، ومطارح الأنظار ١ : ٧٢٨ - ٧٣٠ .



السادس: إنَّ الصحه والفساد وصفان إضافيان ، يختلفان بحسب الآثار والأنظار ، فربما يكون شىء واحد صحيحاً بحسب أثرٍ أو نظرٍ ، وفساداً بحسب آخر .

ومن هنا صحَّح أن يقال: إنَّ الصحه فى العباده والمعامله لا تختلف ، بل فيهما بمعنى واحد وهو « التماميه » ، وإنَّما الاختلاف فى ما هو المرغوب منهما ، من الآثار التى بالقياس عليها (١) تتَّصف بالتماميه وعدمها .

وهكذا الاختلاف بين الفقيه والمتكلم فى صحه العباده (٢) . إنَّما يكون لأجل الاختلاف فى ما هو المهمم لكُلِّ منهما من الأثر ، بعد الاتفاق ظاهراً على أنَّها بمعنى التماميه ، كما هى معناها لغه وعرفاً .

فلما كان غرض الفقيه هو : وجوب القضاء أو الإعاده ، أو عدمُ الوجوب ، فسَّر صحه العباده بسقوطهما . وكان غرض المتكلم هو : حصول الامتثال - الموجب عقلاً لاستحقاق المثوبه - فسَّرها بما يوافق الأمر تارةً ، وبما يوافق الشريعه أُخرى .

وحيث إنَّ الأمر فى الشريعه يكون على أقسام - من الواقعيِّ الأوَّليِّ والثانويِّ ، والظاهريِّ - ، والأنظار تختلف فى أنَّ الأخيرين يفيدان الإجزاء ، أو لا يفيدان ، كان الإتيان بعبادهٍ موافقهً لأمرٍ ، ومخالفهً لآخر ، أو مسقطاً للقضاء والإعاده بنظرٍ ، وغير مسقطٍ لهما بنظرٍ آخر .

فالعباده الموافقه للأمر الظاهريِّ تكون صحيحهً عند المتكلم والفقيه ، بناءً

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٢]

ص : ٤٨

١- الأولى : تبديل « عليها » ب « إليها » . ( منته الدرايه ٣ : ٢٥١ ) .

٢- هذا تعريض بمن نسب الاختلاف إلى الفقهاء والمتكلمين فى معنى الصحه ، كالمحقِّق القمى فى القوانين ١ : ١٥٧ .

على أن « الأمر » فى تفسير الصحه بموافقه الأمر ، أعمّ من الظاهريّ (١) مع اقتضائه للإجزاء ، وعدم اتّصافها بها (٢) عند الفقيه بموافقته (٣) ، بناءً على عدم الإجزاء ، وكونه مراعى بموافقته الأمر الواقعيّ عند المتكلم (٤) ، بناءً على كون الأمر فى تفسيرها خصوصاً الواقعيّ (٥) .

### هل الصحه والفساد من الأمور المجعوله أو العقليه أو الاعتباريه ؟

تنبيه :

وهو أنّه لا شبهه فى أنّ الصحه والفساد عند المتكلم وصفان اعتباريان ، ينتزعان من مطابقه المأتى به مع الأمور به وعدمها .  
وأما الصحه - بمعنى سقوط القضاء والإعاده - عند الفقيه: فهى من لوازم الإتيان بالأمور به بالأمر الواقعيّ الأوّلى عقلاً ؛ حيث لا يكاد يعقل ثبوت الإعاده أو القضاء معه جزماً .

[شماره صفحه واقعي : ٢٥٣]

ص : ٤٩

- ١- فى « ر » و « ش » : يعمّ الظاهريّ .
- ٢- لا يخفى عدم صحه تركيبه النحوى ، والأولى أن يقول : وغير متصفه بها ( كفايه الأصول مع حاشيه المشكينى ٢ : ٢٢٥ ) .
- ٣- لا يخفى استدراكها ( بموافقته ) والاستغناء عنها . ( منته الدرايه ٣ : ٢٥٦ ) .
- ٤- فى « ق » و « ش » : وعند المتكلم .
- ٥- حقّ العبارة أن تكون هكذا : فالعباده الموافقه للأمر الظاهريّ تكون صحيحه عند المتكلم والفقيه ، بناءً على أن « الأمر » فى تفسير الصحه ب « موافقه الأمر » ، أعم من الظاهريّ مع اقتضائه للإجزاء ، ولا تكون صحيحه عند الفقيه ، بناءً على عدم الإجزاء فى الأمر الظاهريّ ، وكذا عند المتكلم ، بناءً على إرادته خصوصاً الأمر الواقعيّ ، إلّا إذا انكشف وجود الأمر الواقعيّ فى موردّه . ( منته الدرايه ٣ : ٢٥٦ - ٢٥٧ ) .

فالصَّحَّة بهذا المعنى فيه وإن كان ليس بحكم وضعيٍّ مجعولٍ بنفسه أو بتبع تكليفٍ ، إلَّا أنَّه ليس (١) بأمرٍ اعتباريٍّ يُنتزع - كما توهم (٢) - ، بل ممَّا يستقلُّ به العقل ، كما يستقلُّ باستحقاق المثوبه به .

وفى غيره ، فالسقوط ربما يكون مجعولاً ، وكان الحكم به تخفيفاً ومنه على العباد ، مع ثبوت المقتضى لثبوتهما - كما عرفت فى مسأله الإجزاء (٣) - كما ربما يحكم بثبوتهما ، فيكون الصَّحَّة والفساد فيه حكمن مجعولين ، لا وصفين انتزاعيين .

نعم ، الصَّحَّة والفساد فى الموارد الخاصه لا يكاد يكونان مجعولين ، بل إنَّما هى تتَّصف بهما بمجرّد الانطباق على ما هو المأمور به (٤) .

هذا فى العبادات .

وأما الصَّحَّة فى المعاملات: فهى تكون مجعوله ؛ حيث كان ترتب الأثر على معاملة إنَّما هو بجعل الشارع ، وترتيبه عليها ولو إمضاءً ؛ ضروره أنَّه لولا جعله (٥) لما كان يترتب عليه ؛ لأصالة الفساد .

نعم ، صحَّه كلِّ معاملة شخصيَّه وفسادها ليس إلَّا لأجل انطباقها مع ما

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٤]

ص : ٥٠

- 
- ١- الأولى : « وإن كانت ليست بحكم وضعيٍّ ... إلَّا أنَّها ليست » ؛ لرجوع الضمائر إلى الصَّحَّة . راجع منته الدرايه ٣ : ٢٦٠ .
  - ٢- فى مطارح الأنظار ١ : ٧٣٧ .
  - ٣- فى إجزاء المأمور به الاضطرارى عن الأمر الواقعى ؛ حيث قال : وإن لم يكن وافياً ، وقد أمكن تدارك الباقي ... راجع الصفحه : ١٢٣ .
  - ٤- حقَّ العبارة أن تكون هكذا : بمجرّد انطباق المأمور به عليها . ( منته الدرايه ٣ : ٢٦٢ ) .
  - ٥- من قوله فى الصفحه : ٢١٧ : العاشر : « أنَّه لا إشكال فى سقوط الأمر ... » . إلى هنا سقط من الأصل .

هو المجعول سبباً وعدمه (١) ، كما هو الحال في التكليفية من الأحكام؛ ضروره أنّ اتّصاف المأْتى به بالوجوب أو الحرمة أو غيرهما ، ليس إلّالانطباقه مع ما هو الواجب أو الحرام (٢) .

## ٧ - لا أصل في المسأله

السابع: لا يخفى: أنّه لا أصل في المسأله يعوّل عليه لو شكّ في دلالة النهى على الفساد . نعم ، كان الأصل في المسأله الفرعيه : الفساد ، لو لم يكن هناك إطلاق أو عموم يقتضى الصحه في المعامله .  
وأما العباده فكذلك؛ لعدم الأمر بها مع النهى عنها ، كما لا يخفى (٣) .

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٥]

ص: ٥١

- ١- الأولى أن يقال : ليس إلّالانطباق ما هو المجعول سبباً أو عدم انطباقه عليها . راجع منته الدرايه ٣ : ٢٦٤ .
- ٢- الأولى - كما عرفت - أن يقال : لانطباق ما هو الواجب أو الحرام عليه . ( المصدر السابق : ٣٦٣ ) .
- ٣- هذه العبارة وردت في « ق » في الهامش ، وكُتِبَ آخرها : « نسخه بدل » . وأدرج في المتن بدلها ما يلي : وأما العباده فكذلك ، لو كان الشك في أصل ثبوت الأمر ، أو في صحه المأْتى به وفساده ، لأجل الشك في انطباقه مع ما هو المأمور به حين إتيانه ، وإلّا فأصالة الصحه بعد فراغه متّبعه . وأما لو كان الشك لأجل دوران الواجب بين الأقل والأكثر ، فقضيه الأصل بحكم العقل وإن كانت هو الاشتغال - علي ما حقّقناه في محلّه - إلّا أنّ النقل - مثل حديث الرفع - يقتضى صحه الأقل والبراءه عن الأكثر ، فتدبّر جيّداً . وقال في حقائق الأصول ١ : ٤٣٢ : ثمّ إنّ في بعض النسخ بدل قوله : « وأما العباده فكذلك لعدم الأمر بها مع النهى عنها » قوله : « وأما العباده فلذلك لو كان الشك في أصل ثبوت الأمر ... » وقد ضرب عليها في بعض النسخ . ولعلّ الوجه فيه: أنّ الصور المذكوره فيها كلّها مشتركه في كون الشك في الصحه من جهه الشك في المشروعيه، وهو خارج عن محل الكلام ؛ لأنّ الكلام في الشك في اقتضاء النهى ، فلاحظ .

الثامن: إن متعلق النهى : إمّا أن يكون نفس العباده ، أو جزأها ، أو شرطها الخارج عنها ، أو وصفها الملازم لها ، كالجهر والإخفات للقراءه (١)\* ، أو وصفها غير الملازم ، كالغصبيّه لأكوان الصلاه المنفكّه عنها .

لا- ريب فى دخول القسم الأوّل فى محلّ النزاع، وكذا القسم الثانى، بلحاظ أنّ جزء العباده عباده ، إلّا أنّ بطلان الجزء لا يوجب بطلانها إلّا مع الاقتصار عليه ، لا مع الإتيان بغيره ممّا لا نهى عنه ، إلّا أنّ يستلزم محذوراً آخر .

وأمّا القسم الثالث: فلا تكون حرمة الشرط والنهى عنه موجباً لفساد العباده إلّا فى ما كان عباداً ، كى تكون حرمة موجبه لفساده ، المستلزم لفساد المشروط به .

وبالجملة: لا يكاد يكون النهى عن الشرط موجباً لفساد العباده المشروطه به لو لم يكن موجباً لفساده ، كما إذا كان عباداً .

وأمّا القسم الرابع: فالنهى عن الوصف اللازم مساوقاً للنهى عن موصوفه ، فىكون النهى عن الجهر فى القراءه - مثلاً - مساوقاً للنهى عنها؛ لاستحاله كون القراءه التى يجهز بها مأموراً بها ، مع كون الجهر بها منهيّاً عنه فعلاً ، كما لا يخفى .

وهذا بخلاف ما إذا كان مفارقاً - كما فى القسم الخامس - ؛ فإنّ النهى عنه لا يسرى إلى الموصوف إلّا فى ما إذا اتّحد معه وجوداً ، بناءً على امتناع الاجتماع . وأمّا بناءً على الجواز فلا يسرى إليه ، كما عرفت فى المسأله السابقه .

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٦]

ص: ٥٢

١- (\*) فإنّ كلّ واحد منهما لا يكاد ينفكّ عن القراءه ، وإن كانت هى تنفكّ عن أحدهما ، فالنهى عن أيّهما يكون مساوقاً للنهى عنها ، كما لا يخفى . ( منه قدس سره ) .

هذا حال النهى المتعلق بالجزء أو الشرط أو الوصف .

وأمّا النهى عن العبادة لأجل أحد هذه الأمور: فحاله حال النهى عن أحدها إن كان من قبيل الوصف بحال المتعلق ، وبعبارة أخرى: كان النهى عنها بالعرض .

وإن كان النهى عنها (١) على نحو الحقيقة والوصف بحاله - وإن كان بواسطة أحدها ، إلّا أنّه من قبيل الواسطه في الثبوت ، لا العروض - كان حاله حال النهى في القسم الأوّل ، فلا تغفل .

وممّا ذكرنا في بيان أقسام النهى في العبادة يظهر حال الأقسام في المعامله ، فلا يكون بيانها على حده بمهم . كما أنّ تفصيل الأقوال في الدلاله على الفساد وعدمها - التي ربما تزيد على العشره ، على ما قيل (٢) - كذلك .

### تحقيق المسأله في مقامين

#### إشاره

إنّما المهمّ بيان ما هو الحقّ في المسأله ، ولا بدّ في تحقيقه - على نحو يظهر الحال في الأقوال - من بسط المقال في مقامين:

#### الأوّل: في العبادات

#### النهى في العباده يقتضى الفساد

فقول - وعلى الله الاتكال - : إنّ النهى المتعلق بالعباده بنفسها ، ولو كانت

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٧]

ص: ٥٣

١- في الأصل و « ن » و « ر » كما أثبتناه وفي « ق » ، « ش » ، حقائق الأصول ومنته الدرايه : عنه ، وقال في منته الدرايه ٣ : ٢٧٤ :

ضمير « عنه » راجع إلى العباده ، والصواب تأنيث الضمير .

٢- قاله في مطارح الأنظار ١ : ٧٤٩ .

جزء عباده بما هو عباده - كما عرفت (١) - مقتضى لفسادها؛ لدلالته على حرمتها ذاتاً، ولا يكاد يمكن اجتماع الصحه - بمعنى موافقه الأمر أو الشريعة - مع الحرمة، وكذا بمعنى سقوط الإعادة؛ فإنه مترتب على إتيانها بقصد القربه، وكانت مما يصلح لأن يتقرب به (٢)، ومع الحرمة لا تكاد تصلح لذلك، ولا يتأتى (٣) قصدُها من الملتفتِ إلى حرمتها، كما لا يخفى .

#### الإشكال في الاقتضاء

لا يقال: هذا لو كان النهى عنها دالاً على الحرمة الذاتية، ولا يكاد يتّصف بها العبادة؛ لعدم الحرمة بدون قصد القربه، وعدم قدره عليها مع قصد القربه بها إلتاشريعاً، ومعه تكون محرّمه بالحرمة التشريعيّه لا محاله، ومعه لا تتّصف بحرمة أخرى؛ لامتناع اجتماع المثليّن كالضدّين .

#### الجواب الأول عن الإشكال

فإنّه يقال: لا- ضير في اتّصاف ما يقع عبادةً - لو كان مأموراً به - بالحرمة الذاتية، مثلاً: صوم العيدين كان عبادةً منهيّاً عنها، بمعنى أنّه لو أمر به كان عبادةً، لا يسقط الأمر به إلا إذا أتى به بقصد القربه، كصوم سائر الأيام .

□  
هذا في ما إذا لم يكن ذاتاً عبادةً، كالسجود لله - تعالى - ونحوه، وإلّا كان محرّمًا مع كونه فعلاً عبادةً، مثلاً: إذا نُهي الجنبُ أو الحائض عن السجود له - تبارك وتعالى -، كان عبادةً محرّمه ذاتاً حينئذٍ؛ لما فيه من المفسده والمبغوضيه في هذا الحال .

[شماره صفحه واقعي : ٢٥٨]

ص: ٥٤

١- في أوائل الأمر الثامن من هذا الفصل؛ إذ قال: وكذا القسم الثاني، بلحاظ أنّ جزء العبادة عباده. راجع الصفحه: ٢٥٦.

٢- كذا في الأصل و « ن ». وفي سائر الطبعات: بها .

٣- أثبتناها من « ر » ومنته الدرايه . وفي غيرهما: ويتأتى .

الجواب الثاني مع أنه لا ضير في اتصافه بهذه الحرمة مع الحرمة التشريعيه ، بناءً على أن الفعل فيها لا يكون في الحقيقة متصفاً بالحرمة ، بل إنما يكون المتصفاً بها ما هو من أفعال القلب ، كما هو الحال في التجري والانتقاد ، فافهم ، هذا .

الجواب الثالث مع أنه لو لم يكن النهي فيها دالاً على الحرمة لكان دالاً على الفساد؛ لدلالته على الحرمة التشريعيه ، فإنه لا أقل من دلالته على أنها ليست بمأمورٍ بها ، وإن عمها إطلاق دليل الأمر بها أو عمومه .

نعم ، لو لم يكن النهي عنها إلّا عرضاً ، كما إذا نهى عنها في ما كانت ضدّاً لواجبٍ - مثلاً - لا يكون مقتضياً للفساد ، بناءً (١) على عدم اقتضاء الأمر بالشئ للنهي عن الضدّ إلّا كذلك - أي عرضاً - ، فيخصّص به أو يقيد (٢) .

## المقام الثاني: في المعاملات

### النهي في المعامله لا يقتضى الفساد

ونخبه القول: أنّ النهي الدالّ على حرمتها لا يقتضى الفساد؛ لعدم الملازمه فيها - لغه ولا عرفاً - بين حرمتها وفسادها أصلاً : كانت الحرمة متعلّقه بنفس

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٩]

ص: ٥٥

١- ظاهره : - بمقتضى الأقربيه - كونه علّه لعدم اقتضاء النهي العرضى للفساد ، لكنّه غير سديد ؛ إذ لا عليه في النهي العرضى - الذى يقتضيه الأمر بالشئ - لعدم الفساد ، بل علّه عدم الفساد : عدم الملازمه بين النهي العرضى وبين الفساد ، فقله : « بناءً على عدم الاقتضاء » علّه لكون النهي عن ضدّ الواجب نهياً عرضياً . فحقّ العبارة أن تكون هكذا : « في ما كانت ضدّاً لواجب مثلاً ، - بناءً على عدم الاقتضاء للأمر بالشئ للنهي عن الضدّ إلّا كذلك ، أي : عرضاً - لا يكون مقتضياً للفساد » . ( منته الدرايه ٣ : ٢٨٤ ) وراجع حقائق الأصول ١ : ٤٣٨ .

٢- الظاهر : أنّ هذا فى أصل العبارة واقع قبل قوله : نعم لو لم ... . ( حقائق الأصول ١ : ٤٣٩ ) .



المعامله بما هي فعلٌ بال مباشره ، أو بمضمونها بما هو فعلٌ بالتسيب ، أو بالتسبب بها إليه ، وإن لم يكن السبب ولا المسبب - بما هو فعل من الأفعال - بحرام .

وإنما يقتضى الفساد فى ما إذا كان دالاً على حرمه ما لا يكاد يحرم مع صحتها ، مثل النهى عن أكل الثمن أو المثلن فى بيع ، أو بيع شىء .

نعم ، لا- يبعد دعوى ظهور النهى عن المعامله فى الإرشاد إلى فسادها ، كما أن الأمر بها يكون ظاهراً فى الإرشاد إلى صحتها ، من دون دلالتة على إيجابها أو استحبابها ، كما لا يخفى . لكنّه فى المعاملات بمعنى العقود والإيقاعات ، لا المعاملات بالمعنى الأعمّ المقابل للعبادات .

فالمعول هو : ملاحظه القرائن (١) فى خصوص المقامات ، ومع عدمها لا محيص عن الأخذ بما هو قضيه صيغه النهى من الحرمة ، وقد عرفت أنّها غير مستتبعه للفساد لا لغه ولا عرفاً .

### توهم دلالة الروايات على الاقتضاء

نعم ، ربما يتوهم (٢) استتباعها له شرعاً من جهه دلالة غير واحد من الأخبار عليه :

منها: ما رواه فى الكافى والفقيه عن زراره عن الباقر عليه السلام : سألته عن مملوك تزوّج بغير إذن سيده ، فقال: «ذاك إلى سيده ، إن شاء أجازته وإن شاء

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٠]

ص: ٥٦

١- هذا ينافى قوله : « نعم لا- يبعد دعوى ظهور النهى عن المعامله فى الإرشاد إلى فسادها » فكيف يجعله متفرعاً عليه ؟ إذ مع الظهور لا- حاجه إلى القرينه ، ليكون عند عدم القرينه محكوماً بالتحريم فقط ، إلما أن يكون مراده : الاحتياج إلى القرينه فى المعاملات بالمعنى الأعم ، لكن ينافيه ذيل العبارة ، والتمسك لاستتباع الفساد شرعاً بأخبار نكاح العبد . (نهايه النهايه ١ : ٢٥٣) ، وراجع منته الدرايه ٣ : ٢٨٩ .

٢- كما فى الفصول : ١٤٤ .

فَرَّقَ بينهما . قلت : - أصلحك الله تعالى - إِنَّ الْحَكَمَ بن عُمَيْتِيَه (١) وإبراهيم النَّخَعِيَّ وأصحابَهُما يقولون: «إِنَّ أصل النكاح فاسدٌ ولا يحلُّ (٢) إجازة السيد له» . فقال أبو جعفر عليه السلام : «إِنَّه لم يعصِ الله ، إنما عصى سيِّده ، فإذا أجاز (٣) فهو له جائز» (٤)؛ حيث دلَّ بظاهرة على (٥) أَنَّ النكاح لو كان ممَّا حرّمه الله - تعالى - عليه كان فاسداً .

## الجواب عن التوهم

ولا يخفى: أَنَّ الظاهر أن يكون المراد بالمعصية المنفيّة هاهنا : أَنَّ النكاح ليس ممَّا لم يمضه الله ولم يُشرعه كهي يقع فاسداً ، ومن المعلوم استتباع المعصية بهذا المعنى للفساد ، كما لا يخفى . ولا بأس بإطلاق المعصية على عمل لم يمضه الله ولم يأذن به ، كما اطلق عليه بمجرّد عدم إذن السيد فيه أنه معصية (٦)(٧) \* .

[شماره صفحه واقعي : ٢٦١]

ص: ٥٧

- ١- في الأصل و « ن » و « ر » : حكم بن عتبه . وفي حقائق الأصول ومنتها الدرايه : الحكم بن عيينه . وفي مصادر الحديث وبعض طبقات الكتاب مثل ما أثبتناه .
- ٢- في الكافي : ولا تحلّ ، وفي الفقيه : فلا تحلّ .
- ٣- في المصدرين : أجازته .
- ٤- الكافي ٥ : ٤٧٨ ، الفقيه ٣ : ٥٤١ .
- ٥- أثبتنا « على » من « ر » ، حقائق الأصول ومنتها الدرايه .
- ٦- ذكر هذا الجواب في الفوائد الحائريه : ١٧٦ ، والقوانين ١ : ١٦٢ .
- ٧- (\*) وجه ذلك: أَنَّ العبوديّة تقتضي عدم صدور فعلٍ عن (١) العبد إلّا عن أمر سيِّده وإذنه؛ حيث إِنَّه كَلُّ عليه لا يقدر على شيءٍ ، فإذا استقلَّ بأمرٍ كان عاصياً ؛ حيث أتى بما ينافيه مقامُ عبوديته ، لا سيما مثل التزوُّج الذي كان خطيراً . وأمّا وجه أَنه لم يعص الله فيه: فلاجل كون التزوُّج بالنسبه إليه أيضاً كان مشروعاً ماضياً، غاية أنه يعتبر (١- في « ن » وبعض الطبقات : عدم صدور العبد ، وأثبتنا الجملة كما وردت في « ر » ومنتها الدرايه . في تحقّقه إذن سيِّده ورضاه ، وليس كالنكاح في العده غير مشروع من أصله ، فإذا أجاز ما صدر عنه بدون إذنه، فقد وجد شرط نفوذه، وارتفع محذور عصيانه، فعصيانه لسَيِّده . ( منه قدس سره ) .

وبالجملة: لو لم يكن ظاهراً في ذلك ، لما كان ظاهراً في ما توهم .

وهكذا حال سائر الأخبار الواردة في هذا الباب ، فراجع وتأمل .

### الكلام في دلاله النهى على الصّحّه

تذنيب:

حُكي عن أبي حنيفة والشيبانى (١): دلاله النهى على الصّحّه ، وعن الفخر (٢): أنّه وافقهما في ذلك .

والتحقيق (٣)\*: أنّه في المعاملات كذلك ، إذا كان عن المسبّب أو التسبب (٤) ؛

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٢]

ص: ٥٨

١- انظر المستصفي : ٢٢٢ ، والإحكام للآمدى ٢ : ١٩٢ .

٢- فخر المحققين نجل العلامة الحلى ، حكاه عنه الكلباسى في إشارات الأصول : ١٠٩ ، وانظر مطارح الأنظار ١ : ٧٦٣ .

٣- (\*) ملخصه: أنّ الكبرى - وهى أنّ النهى حقيقة إذا تعلّق بشيء ذى أثر ، كان دالماً على صحّته وترتب أثره عليه؛ لاعتبار قدره فى ما تعلّق به النهى كذلك - وإن كانت مسلّمه، إلّا أنّ النهى كذلك لا يكاد يتعلّق بالعبادات؛ ضرورة امتناع تعلّق النهى كذلك بما تعلّق به الأمر كذلك . وتعلّقه بالعبادات بالمعنى الأوّل وإن كان ممكناً ، إلّا أنّ الأثر (١) المرغوب منها عقلاً أو شرعاً غير مترتب عليها مطلقاً ، بل على خصوص ما ليس بحرام منها . وهكذا الحال فى المعاملات ، فإن كان الأثر فى معاملة مترتباً عليها ولازمًا لوجودها ، كان النهى عنها دالاً على ترتبه عليها؛ لما عرفت . ( منه قدس سره ) .

٤- فى بعض الطبعات : التسبب . - (١) أثبتناها من « ر » وفى غيرها : أثر .

لاعتبار قدره فى متعلق النهى ، كالأمر ، ولا يكاد يقدر عليهما إلفى ما كانت المعامله مؤثرةً صحيحه .

وأما إذا كان عن السبب ، فلا؛ لكونه مقدوراً وإن لم يكن صحيحاً . نعم ، قد عرفت : أنّ النهى عنه لا ينافيها .

وأما العبادات: فما كان منها عبادةً ذاتيةً - كالسجود والركوع والخشوع والخضوع له « تبارك وتعالى » - فمع النهى عنه يكون مقدوراً ، كما إذا كان مأموراً به . وما كان منها عبادةً لاعتبار قصد القربه فيه لو كان مأموراً به ، فلا يكاد يقدر عليه إلا إذا قيل باجتماع الأمر والنهى فى شىءٍ ولو بعنوان واحد ، وهو محال . وقد عرفت : أنّ النهى فى هذا القسم إنما يكون نهياً عن العبادة ، بمعنى أنّه لو كان مأموراً به ، كان الأمر به أمر عبادة لا يسقط إلبقصد القربه ، فافهم .

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٣]

ص : ٥٩

[شماره صفحه واقعی : ۲۶۴]

ص: ۶۰



[شماره صفحه واقعی : ۲۶۶]

ص: ۶۲

## تعريف المفهوم

وهي: أنّ المفهوم - كما يظهر من موارد إطلاقه - هو عبارة عن حكم إنشائي أو إخباري، تستتبعه خصوصية المعنى الذي أُريد من اللفظ بتلك الخصوصية، ولو بقريته الحكمه، وكان يلزمه لذلك، وافقه في الإيجاب والسلب، أو خالفه .

فمفهوم «إن جاءك زيد فأكرمه» مثلاً - لو قيل به - قضية شرطية سالبه بشرطها وجزائها، لازمة للقضية الشرطية التي تكون معنى القضية اللفظية، ويكون لها خصوصية، بتلك الخصوصية كانت مستلزمة لها .

فصح أن يقال: إنّ المفهوم إنّما هو حكم غير مذكور؛ لا- أنّه حكم غير مذكور - كما فسّر به (١) - ، وقد وقع فيه النقص والإبرام بين الأعلام (٢) ، مع أنّه لا- موقع له ، - كما أشرنا إليه في غير مقام - ؛ لأنّه من قبيل شرح الاسم، كما في التفسير اللغوي .

ومنه قد انقدح حال غير هذا التفسير ممّا ذكر في المقام، فلا يهّمنا التصدي

## هل المفهوم من صفات المدلول أو الدلالة ؟

لذلك، كما لا يهّمنا بيان أنّه من صفات المدلول أو الدلالة؛ وإن كان بصفات المدلول أشبهه، وتوصيف الدلالة به - أحياناً - كان من باب التوصيف بحال المتعلّق .

[شماره صفحه واقعي : ٢٦٧]

ص: ٦٣

١- كما عن العضدي في شرح المختصر : ٣٠٦ .

٢- يراجع الفصول : ١٤٥ ، والقوانين ١ : ١٦٧ ، ومطرح الأنظار ٢ : ١٢ - ١٨ .



وقد انقدح من ذلك: أنّ النزاع في ثبوت المفهوم وعدمه في الحقيقة، إنّما يكون في أنّ القضيّة الشرطيّة أو الوصفيّة أو غيرهما، هل تدلّ - بالوضع أو بالقرينة العامّة - على تلك الخصوصيّة المستتبعه لتلك القضيّة الأخرى، أم لا؟

### فصل : مفهوم الشرط

#### الملاك في ثبوت المفهوم

الجملة الشرطيّة هل تدلّ على الانتفاء عند الانتفاء - كما تدلّ على الثبوت عند الثبوت بلا كلام - أم لا؟ فيه خلاف بين الأعلام.

لاشبهه في استعمالها وإرادته الانتفاء عند الانتفاء في غير مقام، إنّما الإشكال والخلاف في أنّه بالوضع أو بقرينه عامّة، بحيث لا بدّ من الحمل (1) عليه، لو لم يقيم على خلافه قرينته من حالٍ أو مقالٍ؟

فلا بدّ للقائل بالدلالة من إقامه الدليل على الدلالة - بأحد الوجهين - على تلك الخصوصيّة المستتبعه لترتب الجزاء على الشرط، نحو ترتّب المعلول على علته المنحصره.

وأما القائل بعدم الدلالة ففي فسّحه؛ فإنّ له منع دلالتها على اللزوم - بل على مجرد الثبوت عند الثبوت، ولو من باب الاتّفاق -، أو منع دلالتها على الترتّب، أو على نحو الترتّب على العلّة، أو العلّة المنحصره، بعد تسليم اللزوم أو العلّيته.

[شماره صفحه واقعي : ٢٦٨]

ص: ٦٤

١- في « ر » : الجرى .

لكن منع دلالتها على اللزوم ، ودعوى كونها اتفاقية في غاية السقوط؛ لانسباق اللزوم منها قطعاً .

وأما المنع عن أنه بنحو الترتب على العلة - فضلاً عن كونها منحصرة - فله مجال واسع .

### الوجه في دلالة الجملة الشرطية على انحصار العلة :

#### ١ - دعوى التبادر وما يرد عليها

ودعوى : تبادر اللزوم والترتب بنحو الترتب على العلة المنحصرة - مع كثره استعمالها في الترتب على نحو الترتب على غير المنحصرة منها ، بل في مطلق اللزوم - بعيدة ، عهدتها على مدعيها .

كيف ؟ ولا يرى في استعمالها فيهما (١) عناية ورعاية علاقته ، بل إنما تكون إرادتهما (٢) - كإرادته الترتب على العلة المنحصرة - بلا عناية . كما يظهر على من (٣) أمعن النظر وأجال البصر (٤) في موارد الاستعمالات ، وفي عدم الإلزام والأخذ بالمفهوم في مقام المخاصمات والاحتجاجات ، وصحة الجواب ب : أنه لم يكن لكلامه مفهوم ، وعدم صحته لو كان له ظهور فيه ، معلوم .

#### ٢ - دعوى الانصراف وما يرد عليها

وأما دعوى الدلالة ، بادعاء انصراف إطلاق العلاقة اللزومية إلى ما هو أكمل أفرادها ، وهو اللزوم بين العلة المنحصرة ومعلولها ، ففاسده جداً؛ لعدم كون الأكمليته موجهة للانصراف إلى الأكمل ، لا سيما مع كثره الاستعمال في غيره ، كما لا يكاد يخفى ، هذا .

[شماره صفحه واقعی : ٢٦٩]

ص : ٦٥

١- في « ن » وبعض الطبقات الأخرى : فيها .

٢- صُحِّحت الكلمه في الأصل بما أثبتنا أعلاه . وفي أكثر الطبقات : إرادته .

٣- كذا ، والأولى : يظهر لمن .

٤- في « ق » : البصيره .

مضافاً إلى منع كون اللزوم بينهما أكمل ممّا إذا لم تكن العلّه بمنحصره؛ فإنّ الانحصار لا يوجب أن يكون ذاك الربط الخاصّ - الذي لا بدّ منه في تأثير العلّه في معلولها - آكدّ وأقوى .

### ٣ - التمسك بالإطلاق :

#### التقريب الأول وما يرد عليه

إن قلت: نعم ، ولكنّه قضيه الإطلاق بمقدّمات الحكمه ، كما أنّ قضيه إطلاق صيغه الأمر هو الوجوب النفسى .

قلت: أوّلاً: هذا فى ما تمّت هناك مقدّمات الحكمه ، ولا تكاد تتمّ فى ما هو مفاد الحرف ، كما هاهنا ، وإلّا لما كان معنى حرفياً ، كما يظهر وجهه بالتأمّل .

وثانياً: تعيّن من بين أنحاءه بالإطلاق المسوق فى مقام البيان بلا معيّن .

ومقايسته مع تعيّن الوجوب النفسى بإطلاق صيغه الأمر مع الفارق؛ فإنّ النفسى هو الواجب (١) على كلّ حالٍ ، بخلاف الغيرى ، فإنّه واجب على تقديرٍ دون تقدير ، فيحتاج بيانه إلى مؤونه التقييد بما إذا وجب الغير ، فيكون الإطلاق فى الصيغه مع مقدّمات الحكمه محمولاً عليه . وهذا بخلاف اللزوم والترتب بنحو الترتّب على العلّه المنحصره؛ ضروره أنّ كلّ واحد من أنحاء اللزوم والترتب ، محتاج فى تعيّنه إلى القرينه مثل الآخر بلا تفاوت أصلاً ، كما لا يخفى .

#### التقريب الثانى والجواب عنه

ثمّ إنّه ربما يتمسك للدلاله على المفهوم بإطلاق الشرط ، بتقريب : أنّه

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٠]

ص: ٦٦

---

١- الأولى : تبديله ب « الوجوب » ، كما أنّ تبديل قوله : « واجب » به أولى ؛ لأنّ الكلام فى الوجوب ، لا-الواجب . ( منته الدرايه ٣ : ٣٢٣ ) .

لولم يكن بمنحصر يلزم (١) تقييده؛ ضروره أنه لو قارنه أو سبقه الآخر لما أثار وحده (٢)، وقضيته إطلاقه أنه يؤثر كذلك مطلقاً .

وفيه: أنه لا تكاد تُنكر الدلالة على المفهوم مع إطلاقه كذلك، إلا أنه من المعلوم ندره تحقّقه، لولم نقل بعدم اتّفاقه .

فتلخّص - بما ذكرناه - : أنه لم ينهض دليل على وضع مثل «إن» على تلك الخصوصية المستتبعه للانتفاء عند الانتفاء، ولم تقم عليها قرينه عامه .

أمّا قيامها أحياناً - كانت مقدّمات الحكمه أو غيرها - ممّا لا يكاد ينكر، فلا يجدى القائل بالمفهوم: أنه قضيته الإطلاق في مقام من باب الاتّفاق .

### التقريب الثالث والجواب عنه

وأمّا توهم: أنه قضيته إطلاق الشرط، بتقريب: أن مقتضاه تعيّنهُ، كما أن مقتضى إطلاق الأمر تعيّن الوجوب .

ففيه: أن التعيّن ليس في الشرط نحو (٣)، يغيّر نحوه في ما إذا كان متعدّداً، كما كان في الوجوب كذلك، وكان الوجوب في كلّ منهما متعلّقاً بالواجب بنحو آخر، لا بدّ في التخييريّ منهما من العدل . وهذا بخلاف الشرط،

[شماره صفحه واقعي : ٢٧١]

ص: ٦٧

- ١- في « ر » زياده : على المتكلم .
- ٢- ظاهره : أن الشرط في صورتى التقارن وسبق الآخر يكون جزء السبب المؤثر، ويكون المؤثر هو الجامع بينهما، مع انه ليس كذلك؛ لأنّ الأثر في صورته السابق واللاحق يستند إلى السابق، ويلغو اللاحق . فالصواب : إسقاط قوله : « أو سبقه الآخر » . ( منته الدرايه ٣ : ٣٢٥ ) .
- ٣- كذا في الأصل « ن »، « ر »، « ق » و « ش »، وفي حقائق الأصول ومنته الدرايه : نحواً .

فإنه - واحداً كان أو متعدداً - كان نحوّه واحداً ، ودخله في المشروط بنحو واحد ، لا تتفاوت الحال فيه ثبوتاً ، كى تتفاوت عند الإطلاق إثباتاً ، وكان الإطلاق مثبتاً لنحو لا يكون له عدل؛ لاحتياج ما له العدل إلى زياده مؤونه ، وهو ذكره بمثل : «أو كذا» .

واحتياج ما إذا كان الشرط متعدداً إلى ذلك إنما يكون لبيان التعدد ، لا لبيان نحو الشرطيه . فنسبه إطلاق الشرط إليه لاتختلف ، كان هناك شرط آخر أم لا ، حيث كان مسوقاً لبيان شرطيته بلا إهمال ولا إجمال . بخلاف إطلاق الأمر؛ فإنه لو لم يكن لبيان خصوص الوجوب التعييني ، فلا محاله يكون في مقام الإهمال أو الإجمال ، تأمل تعرف . هذا .

مع أنه لو سلم لا يُجدي القائل بالمفهوم؛ لما عرفت أنه لا يكاد ينكر في ما إذا كان مفاد الإطلاق من باب الاتفاق .

### أدلة المنكرين للمفهوم وما يرد عليها :

#### إشاره

ثم إنه ربما استدلل المنكرون للمفهوم بوجوه:

#### ١ - إمكان نيابه شرط آخر عن الشرط المذكور في القضيّه

أحدها: ما عُرِى إلى السيد (١) من أن تأثير الشرط إنما هو تعليق الحكم به ، وليس بممتنع أن يخلفه وينوب منابه شرط آخر يجرى مجراه ، ولا يخرج عن كونه شرطاً؛ فإن قوله تعالى: «وَأَشْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ» (٢) يمنع من قبول الشاهد الواحد حتى ينضم إليه شاهد آخر ، فانضمام الثانى إلى الأول شرط فى القبول ، ثم علمنا: أن ضم امرأتين إلى الشاهد الأول شرط فى القبول ، ثم علمنا: أن ضم اليمين يقوم مقامه أيضاً . فنيابه بعض الشروط عن بعض أكثر

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٢]

ص: ٦٨

١- الذريعه ١ : ٤٠٦ .

٢- البقره : ٢٨٢ .

من أن تحصى ، مثل الحراره ؛ فإنّ انتفاء الشمس لا يلزم منه (١) انتفاء الحراره (٢)؛ لاحتمال قيام النار مقامها . والأمثله لذلك كثيره شرعاً وعقلاً .

الجواب عنه

والجواب: أنه قدس سره إن كان بصدد إثبات (٣) إمكان نيابه بعض الشروط عن بعض فى مقام الثبوت وفى الواقع ، فهو ممّا لا يكاد ينكر؛ ضروره أنّ الخصم يدعى عدّم وقوعه فى مقام الإثبات ، ودلاله القضيّه الشرطيّه عليه .

وإن كان بصدد إبداء احتمال وقوعه ، فمجرد الاحتمال لا يضرّه ، ما لم يكن بحسب القواعد اللفظيّه راجحاً أو مساوياً ، وليس فى ما أفاده ما يثبت ذلك أصلاً ، كما لا يخفى .

## ٢ - انتفاء الدلالات الثلاث عن المفهوم

ثانيها: أنه لو دلّ لكان بإحدى الدلالات ، والملازمه - كبطلان التالى - ظاهره .

الجواب عنه

وقد أُجيب عنه (٤) بمنع بطلان التالى ، وأنّ الالتزام ثابت . وقد عرفت بما لا مزيد عليه ما قيل أو يمكن أن يقال فى إثباته أو منعه ، فلا تغفل .

## ٣ - الاستدلال بالآيه الشريفه

ثالثها: قوله تبارك وتعالى: «وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا» (٥).

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٣]

ص: ٦٩

- 
- ١- أثبتنا كلمه « منه » من « ق » و « ش » .
  - ٢- فى « ش » ادرجت الجمله المثبتة أعلاه فى الهامش نقلاً عن نسخه من الكتاب ، وجعل بدلها فى المتن هذه العبارة : مثل الشمس ؛ فإنّ انتفاءها لا يستلزم انتفاء الحراره .
  - ٣- فى « ر » : بصدد بيان .
  - ٤- فى مطارح الأنظار ٢ : ٣٣ .
  - ٥- النور : ٣٣ .

وفيه ما لا يخفى؛ ضروره أنّ استعمال الجملة الشرطيّه في ما لا مفهوم له أحياناً وبالقرينه لا يكاد ينكر ، كما في الآيه وغيرها .  
وإنّما القائل به إنّما يدعى ظهورها في ما له المفهوم وضعاً أو بقرينه عامّه ، كما عرفت .

### بقي هاهنا أمور :

#### ١ – المفهوم هو انتفاء نسخ الحكم عند انتفاء الشرط

#### إشاره

الأمر الأول: أنّ المفهوم هو : انتفاء نسخ الحكم المعلق على الشرط عند انتفائه ، لا انتفاء شخصه (١)؛ ضروره انتفائه عقلاً بانتفاء موضوعه ولو ببعض قيوده ، فلا (٢) يتمشى الكلام في أنّ للقضيّه الشرطيّه مفهوماً أو ليس لها مفهومٌ ، إلّا في مقام كان هناك ثبوت نسخ الحكم في الجزاء ، وانتفاؤه عند انتفاء الشرط ممكناً . وإنّما وقع النزاع في أنّ لها دلالة على الانتفاء عند الانتفاء ، أو لا يكون لها دلالة .

#### عدم كون الانتفاء عند الانتفاء في الوصايا ونحوها من المفهوم

ومن هنا انقذح : أنّه ليس من المفهوم دلالة القضيّه (٣) على الانتفاء عند الانتفاء في الوصايا والأوقاف والندور والأيمان ، كما توهم (٤) ، بل عن الشهيد

[شماره صفحه واقعي : ٢٧٤]

ص: ٧٠

- ١- في « ر » : ولا إلى انتفاء شخصه .
- ٢- أثبتناها من الأصل و « ر » ، وفي أكثر الطبعات : ولا .
- ٣- أثبتنا الجملة كما هي في « ر » ومنته الدرايه . وفي الأصل وأكثر الطبعات : ليس من المفهوم ودلاله القضيّه . قال في منته الدرايه ٣ : ٣٤٣ : في بعض النسخ : « ودلاله » مع الواو ، فيكون معطوفاً على المفهوم ومفسّراً له ، وهو مشكل ؛ إذ يلزم حينئذٍ خلوّ « ليس » عن الإسم ... يراجع أيضاً نهايه النهايه ١ : ٢٥٨ .
- ٤- في مطارح الأنظار ٢ : ٣٧ .

فى تمهيد القواعد: أنه لا إشكال فى دلالتها على المفهوم (١).

وذلك لأنّ انتفاءها عن غير ما هو المتعلّق لها ، - من الأشخاص التى تكون بألقابها ، أو بوصف شىءٍ ، أو بشرطه ، مأخوذةً فى العقد ، أو مثل العهد - ليس بدلاله الشرط أو الوصف أو اللقب عليه ، بل لأجل أنّه إذا صار شىءٌ وفقاً على أحدٍ ، أو اوصى به ، أو نذر له - إلى غير ذلك - لا يقبل أن يصير وفقاً على غيره أو وصيّه أو نذراً له . وانتفاء شخص الوقف أو النذر أو الوصيّ عن غير مورد المتعلّق ، قد عرفت أنّه عقليّ مطلقاً ، ولو قيل بعدم المفهوم فى موردٍ صالح له .

### توهم أنّ المتعلّق على الشرط هو شخص الحكم لا سنخه

إشكال ودفع :

لعلّك تقول: كيف يكون المناط فى المفهوم هو سنخ الحكم ، لا نفس شخص الحكم فى القضيّه ، وكان الشرط فى الشرطيّه إنّما وقع شرطاً بالنسبه إلى الحكم الحاصل بإنشائه دون غيره ؟ فغايه قضيّتها انتفاء ذاك الحكم بانتفاء شرطه ، لا انتفاء سنخه . وهكذا الحال فى سائر القضايا التى تكون مفيده للمفهوم (٢).

### الجواب عن التوهم

ولكنّك غفلت عن أنّ المتعلّق على الشرط إنّما هو نفس الوجوب الذى

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٥]

ص: ٧١

١- تمهيد القواعد: ١٤ .

٢- ورد هذا الإشكال فى مطارح الأنظار ٢ : ٣٨ .



هو مفاد الصيغه ومعناها ، وأما الشخص والخصوصيه الناشئه من قبل استعمالها فيه ، لا تكاد (١) تكون من خصوصيات معناها المستعمله فيه ، كما لا يخفى ، كما لا تكون الخصوصيه الحاصله من قبل الإخبار به ، من خصوصيات ما اخبر به واستعمل فيه إخباراً لا إنشاءً .

وبالجملة: كما لا يكون المخبر به المعلق على الشرط خاصاً بالخصوصيات الناشئه من قبل الإخبار به ، كذلك المنشأ بالصيغه المعلق عليه ، وقد عرفت بما حققناه فى معنى الحرف وشبهه (٢): أن ما استعمل فيه الحرف عام كالموضوع له ، وأن خصوصيه لحاظه بنحو الآليه والحاليه لغيره من خصوصيه الاستعمال ، كما أن خصوصيه لحاظ المعنى بنحو الاستقلال فى الاسم كذلك ، فيكون اللحاظ الآلى - كالأستقلالى - من خصوصيات الاستعمال ، لا المستعمل فيه .

### جواب الشيخ الأنصارى عن التوهم والكلام فيه

وبذلك قد انقذ فساد ما يظهر من التقريرات (٣) - فى مقام التفصي عن هذا الإشكال - من التفرقه بين الوجوب الإخبارى والإنشائى ، بأنّه كليّ فى الأول وخاصّ فى الثانى ، حيث دفع الإشكال بأنّه لا يتوجّه فى (٤) الأول ؛ لكون الوجوب كلياً (٥) ، وعلى الثانى بأن ارتفاع مطلق الوجوب فيه من فوائد العليه المستفاده من الجملة الشرطيّه؛ حيث كان ارتفاع شخص الوجوب ليس مستنداً إلى ارتفاع العله المأخوذه فيها ، فإنّه يرتفع ولو لم يوجد فى حيال أداء الشرط ، كما فى اللقب والوصف .

وأورد (٦) على ما تُفصّى به عن الإشكال ، بما (٧) ربما يرجع إلى ما ذكرنا

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٤]

ص: ٧٢

- ١- كذا ، والأولى : « فلا تكاد » كما استظهره فى « ش » .
- ٢- تقدّم ذلك فى الصفحه : ٢٥ وما بعدها .
- ٣- مطارح الأنظار ٢ : ٣٨ - ٣٩ .
- ٤- الأولى : تبديل « فى » ب « على » . ( منته الدرايه ٣ : ٣٥١ ) .
- ٥- حقّ العبارة أن تكون هكذا : « حيث دفع الإشكال على الأول بكون الوجوب كلياً ... » . ( المصدر السابق : ٣٥٠ ) .
- ٦- فى مطارح الأنظار ٢ : ٣٩ .
- ٧- الظاهر أن أصل العبارة : « ممّا ربما » ؛ ليكون بياناً لما تُفصّى . ( حقائق الأصول ١ : ٤٥٨ ) .

بما حاصله: أنّ التفصّي لا يبتنى على كُليّه الوجوب ؛ لما أفاده . وكونُ الموضوع له فى الإنشاء عامّاً لم يقم عليه دليل ، لو لم نقل بقيام الدليل على خلافه؛ حيث إنّ الخصوصيّات بأنفسها مستفاده من الألفاظ .

وذلك لما عرفت من أنّ الخصوصيّات فى الإنشاءات والإخبارات ، إنّما تكون ناشئه من الاستعمالات بلا تفاوتٍ أصلاً بينهما .

ولعمري لا- يكاد ينقضى تعجّبي ، كيف تُجعل خصوصيّات الإنشاء من خصوصيّات المستعمل فيه ؟ مع أنّها - كخصوصيّات الإخبار - تكون ناشئه من الاستعمال ، ولا يكاد يمكن أن يدخل فى المستعمل فيه ما ينشأ من قبيل الاستعمال ، كما هو واضح لمن تأمل .

## ٢ - إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء فلا بدّ من التصرّف فى ظهور الجملة

### إشاره

الأمر الثانى: أنّه إذا تعدّد الشرط مثل: «إذا خفى الأذنان فقصر» و «إذا خفى الجدران فقصر» ، فبناءً على ظهور الجملة الشرطيّه فى المفهوم ، لا بدّ من التصرّف ورفع اليد عن الظهور:

### وجوه التصرّف فى الظهور

- إنّما بتخصيص مفهوم كلّ منهما بمنطوق الأخرى ، فيقال بانتفاء وجوب القصر عند انتفاء الشرطين .

- وإمّا برفع اليد عن المفهوم فيهما ، فلا دلالة لهما على عدم مدخلية شىء آخر فى الجزاء ، بخلاف الوجه الأوّل ، فإنّ فيهما الدلالة على ذلك .

- وإمّا بتقييد إطلاق الشرط فى كلّ منهما بالآخر ، فيكون الشرط هو خفاء الأذنان والجدران معاً ، فإذا خفيا وجب القصر ، ولا يجب عند انتفاء خفائهما ، ولو خفى أحدهما .

- وإمّا بجعل الشرط هو القدر المشترك بينهما ، بأن يكون تعدّد الشرط قرينه على أنّ الشرط فى كلّ منهما ليس بعنوانه الخاصّ ، بل بما هو مصداق لما

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٧]

يعمّهما من العنوان .

### مساعدته العرف على الوجه الثانى وحكم العقل بتعيين الوجه الرابع

ولعلّ العرف يساعد على الوجه الثانى ، كما أنّ العقل ربما يعيّن هذا الوجه ، بملاحظه أنّ الأمور المتعدّده - بما هي مختلفه - لا يمكن أن يكون كلّ منها (١) مؤثراً فى واحد؛ فإنّه لا بدّ من الربط الخاصّ بين العله والمعلول ، ولا يكاد يكون الواحد بما هو واحد مرتبطاً بالاثنين - بما هما إثنان - ، ولذلك أيضاً لا يصدر من الواحد إلّا الواحد .

فلا بدّ من المصير إلى أنّ الشرط فى الحقيقه واحد ، وهو المشترك بين الشرطين ، بعد البناء على رفع اليد عن المفهوم ، وبقاء إطلاق الشرط فى كلّ منهما على حاله ، وإن كان بناء العرف والأذهان العاميه على تعدّد الشرط ، وتأثير كلّ شرط بعنوانه الخاصّ ، فافهم (٢) .

### ٣ - إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء فهل يلتزم بتعدّد الجزاء أم بتداخله ؟

#### إشاره

الأمر الثالث: إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء ، فلا إشكال على الوجه الثالث . وأمّا على سائر الوجوه ، فهل اللازم الإتيان (٣) بالجزاء متعدّداً ، حسب تعدّد الشروط ، أو يتداخل ، ويكتفى بإتيانه دفعهً واحدهً ؟ فيه أقوال :

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٨]

ص : ٧٤

- ١- فى « ر » و « ش » : كلّ منهما .
- ٢- هنا زياده مشطوبٌ عليها فى الأصل و « ن » ، ولكنها مثبتة فى « ق » و « ش » ، وهى : « وأمّا رفع اليد عن المفهوم فى خصوص أحد الشرطين وبقاء الآخر على مفهومه ، فلا وجه لأن يصار إليه ، إلّا بدليل آخر ، إلّا أن يكون ما أبقى على المفهوم أظهر ، فتدبر جيّداً » . وقد علّق المصنّف عليها بقوله : « ولازمه تقييد منطوقها بمفهوم الآخر ، فلا يكون عند ثبوت شرطها ثبوت الجزاء إلّا إذا كان شرط الآخر يلزم ثانياً » . وفى نهايه الدرايه ٢ : ٤٢٢ تعقيباً على زياده : « ضُرب عليه خطّ المحو فى النسخه المصحّحه ، ولعله أنسب » . أيضاً يراجع نهايه النهايه ١ : ٢٦٣ .
- ٣- فى الأصل وبعض طبعاته : فهل اللازم لزوم الإتيان . وفى « ر » وحقائق الأصول ومنته الدرايه مثل ما أثبتناه .

والمشهور: عدم التداخل .

وعن جماعه - منهم المحقق الخوانساري (١) - : التداخل .

وعن الحلّي (٢) : التفصيل بين اتحاد جنس الشروط وتعدده .

### التحقيق في المسأله: ضرورة التصرف في الشرط على القول بالتداخل

والتحقيق: أنه لما كان ظاهر الجملة الشرطيّه حدوث الجزاء عند حدوث الشرط بسببه ، أو بكشفه عن سببه ، وكان قضيتّه تعدّد الجزاء عند تعدّد الشرط ، كان الأخذ بظاهرها - إذا تعدّد الشرط حقيقةً أو وجوداً - محالاً؛ ضروره أنّ لازمه أن تكون الحقيقة الواحدة - مثل الوضوء - بما هي واحدة - في مثل : إذا بُلت فتوضّأ ، و : إذا نمت فتوضّأ ، أو في ما إذا بال مكرراً ، أو نام كذلك - محكوماً (٣) بحكمين متماثلين ، وهو واضح الاستحاله كالمتضادين .

فلا بدّ على القول بالتداخل من التصرف فيه:

### وجوه التصرف في الشرط -

إمّا بالالتزام بعدم دلالتها في هذا الحال على الحدوث عند الحدوث ، بل على مجرد الثبوت .

- أو الالتزام بكون متعلّق الجزاء وإن كان واحداً صورةً ، إلّا أنّه حقائق متعدّده - حسب تعدّد الشرط - ، متصادقةً على واحد . فالذمّه وإن اشتغلت بتكاليف متعدّده حسب تعدّد الشروط ، إلّا أنّ الاجتزاء بواحد؛ لكونه مجعماً لها ، كما في : أكرم هاشمياً وأضيف عالماً ، فأكرم العالم الهاشمي بالضيفه؛ ضروره أنّه بضيفته بداعي الأمرين يصدق أنّه امتثلهما ، ولا محاله يسقط الأمر بامتثاله

[شماره صفحه واقعي : ٢٧٩]

ص: ٧٥

١- مشارق الشموس : ٦١ .

٢- السرائر ١ : ٢٥٨ .

٣- الصحيح : محكومه .

وموافقته ، وإن كان له امثال كل منهما على حده ، كما إذا أكرم الهاشمي بغير الضيافة ، وأضاف العالم غير الهاشمي .

إن قلت: كيف يمكن ذلك - أي الامثال بما تصادق عليه العنوانان - مع استلزامه محذور اجتماع الحكمين المتماثلين فيه ؟

قلت: انطباق عنوانين واجبين على واحد لا يستلزم اتصافه بوجوبين ، بل غايته أن انطباقهما عليه يكون منشئاً لاتصافه بالوجوب ، وانتزاع صفته له .

مع أنه - على القول بجواز الاجتماع - لا محذور في اتصافه بهما ، بخلاف ما إذا كان بعنوان واحد ، فافهم .

- أو الالتزام بحدوث الأثر عند وجود كل شرط ، إلا أنه وجوب الموضوع في المثل عند الشرط الأول ، وتأكد وجوبه عند الآخر .

### ما يرد على وجوه التصرف في الشرط

ولا يخفى: أنه لا وجه لأن يصار إلى واحدٍ منها؛ فإنه رفع اليد عن الظاهر بلا وجه . مع ما في الأخيرين من الاحتياج إلى إثبات أن متعلق الجزاء متعدّد متصادق على واحد ، وإن كان صورةً واحداً سُمي باسم واحدٍ كالغسل ، وإلى إثبات أن الحادث بغير الشرط الأول تأكد ما حدث بالأول ، ومجرد الاحتمال لا يُجدي ، ما لم يكن في البين ما يشبهه .

إن قلت: وجه ذلك هو لزوم التصرف في ظهور الجملة الشرطيّة؛ لعدم إمكان الأخذ بظهورها ، حيث إن قضيتّه اجتماع الحكمين في الموضوع في المثل ، كما مرّت الإشارة إليه (١) .

قلت: نعم ، إذا لم يكن المراد بالجملة - في ما إذا تعدّد الشرط ، كما في

[شماره صفحه واقعي : ٢٨٠]

ص: ٧٦

١- آنفاً ، عند قوله : ضروره أن لازمه أن يكون الحقيقه الواحده مثل الموضوع ... .

المثال - هو وجوب وضوء (١) - مثلاً - بكل شرط غير ما وجب بالآخر ، ولا ضمير في كون فرد محكوماً بحكم فرد آخر أصلاً ، كما لا يخفى .

إن قلت: نعم ، لو لم يكن تقدير تعدد الفرد على خلاف الإطلاق .

قلت: نعم ، لو لم يكن ظهور الجمله الشرطيّه في كون الشرط سبباً أو كاشفاً عن السبب ، مقتضياً لذلك - أي لتعدد الفرد - ، وإلّا كان بياناً (٢) لما هو المراد من الإطلاق .

وبالجمله: لا دوران بين ظهور الجمله في حدوث الجزاء وظهور الإطلاق؛ ضروره أنّ ظهور الإطلاق يكون معلقاً على عدم البيان ، وظهورها في ذلك صالح لأن يكون بياناً ، فلا ظهور له مع ظهورها ، فلا يلزم على القول بعدم التداخل تصرف أصلاً ، بخلاف القول بالتداخل كما لا يخفى (٣)\* .

فتلخص بذلك: أنّ قضيّه ظاهر الجمله الشرطيّه هو القول بعدم التداخل عند تعدد الشرط .

[شماره صفحه واقعى : ٢٨١]

ص: ٧٧

١- كذا في الأصل ، « ن » و « ر » . وفي « ق » ، « ش » ، حقائق الأصول ومثته الدرايه : وجوب الوضوء .

٢- كذا في الأصل وبعض الطبعات . وفي « ن » وبعض الطبعات الأخرى : لتعدد الفرد وبياناً .

٣- (\*) هذا واضح بناءً على ما يظهر من شيخنا العلامة : من كون ظهور الإطلاق معلقاً على عدم البيان مطلقاً ، ولو كان منفصلاً . وأمّا بناءً على ما اخترناه في غير مقام - من أنّه إنّما يكون معلقاً على عدم البيان في مقام التخاطب ، لا مطلقاً - فالدوران حقيقه بين الظهورين حينئذٍ وإن كان ، إلّا أنّه لا دوران بينهما حكماً؛ لأنّ العرف لا يكاد يشكّ - بعد الإطلاع على تعدد القضيّه الشرطيّه - أنّ قضيّته تعدد الجزاء ، وأنّه في كلّ قضيّه وجوب فرد غير ما وجب في الأخرى ، كما إذا اتّصلت القضايا وكانت في كلام واحد ، فافهم . ( منه قدس سره ) .

## عدم ابتناء التداخل على كون الأسباب الشرعيه معرفات

وقد انقذح ممّا ذكرناه: أنّ المُجدي للقول بالتداخل هو أحد الوجوه التي ذكرناها ، لا مجرد كون الأسباب الشرعيه معرفات لا مؤثرات .

فلا وجه لما عن الفخر (١) وغيره (٢) من ابتناء المسأله على أنّها معرفات أو مؤثرات . مع أنّ الأسباب الشرعيه حالها حال غيرها ، في كونها معرفات تارة ، ومؤثرات أخرى؛ ضروره أنّ الشرط للحكم الشرعيّ في الجمل الشرطيّه ربما يكون ممّا له دخل في ترتّب الحكم ، بحيث لولاه لما وجدت له علّه ، كما أنّه في الحكم غير الشرعيّ قد يكون أماره على حدوثه بسببه ، وإن كان ظاهر التعليق أنّ له الدخل فيهما ، كما لا يخفى .

نعم ، لو كان المراد بالمعرفيه في الأسباب الشرعيه : أنّها ليست بدواعي الأحكام التي هي في الحقيقه علل لها ، وإن كان لها دخل في تحقّق موضوعاتها ، بخلاف الأسباب غير الشرعيه ، فهو وإن كان له وجه ، إلّا أنّه ممّا لا يكاد يتوهم أنّه يُجدي في ما همّ و أراد .

## التفصيل بين اختلاف الشروط بحسب الجنس وعدمه والجواب عنه

ثمّ إنّ لا وجه للتفصيل بين اختلاف الشروط بحسب الأجناس وعدمه ، واختيار عدم التداخل في الأوّل ، و التداخل في الثاني (٣) ، إلّا توهم عدم صحّه التعلّق (٤) بعموم اللفظ في الثاني؛ لأنّه من أسماء الأجناس ، فمع تعدّد أفراد شرط واحد لم يوجد إلّا السبب الواحد ، بخلاف الأوّل؛ لكون كلّ منها سبباً ، فلا وجه لتداخلها .

[شماره صفحه واقعي : ٢٨٢]

ص : ٧٨

- ١- راجع إيضاح الفوائد ١ : ١٤٥ .
- ٢- كالمحقّق النراقيّ في عوائد الأيام : ٢٩٤ .
- ٣- ذهب إليه ابن إدريس الحلّي في السرائر ١ : ١٤٤ - ١٤٥ و ٢٥٨ .
- ٤- في « ر » : التعليق .

وهو فاسد؛ فإنَّ قضِيَّه إطلاق الشرط في مثل: « إذا بُلت فتوضَّأ » هو حدوث الوجوب عند كلِّ مرَّه لو بال مرَّات ، وإلَّا فالأجناس المختلفه لا بدَّ من رجوعها إلى واحد ، في ما جعلت شروطاً وأسباباً لواحد؛ لما مرَّت إليه الإشاره (١): من أنَّ الأشياء المختلفه بما هي مختلفه لا تكون أسباباً لواحد .

### القول بالتداخل في ما إذا لم يكن الموضوع قابلاً للتعدّد

هذا كلّه في ما كان موضوع الحكم في الجزاء قابلاً للتعدّد ، وأما إذا لم يكن قابلاً له (٢) ، فلا بدَّ من تداخل الأسباب في (٣) ما لا يتأكّد المسبّب ، ومن التداخل فيه في ما يتأكّد .

### فصل : مفهوم الوصف

#### عدم ثبوت المفهوم للوصف

الظاهر : أنَّه لا مفهوم للوصف وما بحكمه مطلقاً؛ لعدم ثبوت الوضع، وعدم لزوم اللغويّه بدونه؛ لعدم انحصار الفائده به ، وعدم قرينه أُخرى ملازمه له .

#### التفصيل بين ما كان الوصف علّه والذي لا يكون كذلك والإشكال عليه

وعليّته - في ما إذا استفيدت - غير مقتضيه له ، كما لا يخفى (٤) . ومع كونها بنحو الانحصار وإن كانت مقتضيه له ، إلّا أنَّه لم يكن من مفهوم الوصف؛ ضروره أنَّه قضيه العله الكذائيه المستفاده من القرينه عليها في خصوص مقام ،

[شماره صفحه واقعي : ٢٨٣]

ص : ٧٩

١- في الأمر الثاني من تنبيهات هذا الفصل ، عند قوله : بملاحظه أنَّ الأمور المتعدّده بما هي مختلفه ، لا يمكن أن يكون كلٌّ منها مؤثراً في واحد . انظر الصفحه : ٢٧٨ .

٢- أثبتنا العبارة من « ر » . وفي غيرها : وأما ما لا يكون قابلاً لذلك .

٣- في « ق » و « ش » : الأسباب فيه في ... .

٤- إشاره إلى التفصيل المنسوب إلى العلامة الحلّي . راجع هدايه المسترشدين ٢ : ٤٩٨ ، ومفاتيح الأصول : ٢٢٠ .



وهو ممّا لا إشكال فيه ولا كلام ، فلا وجه لجعله تفصيلاً في محلّ النزاع ، وموردًا للنقض والإبرام .

ولا ينافي (١) ذلك ما قيل من أنّ الأصل في القيد أن يكون احترازياً؛ لأنّ الاحترازيّه لا توجب إلتصيق دائره موضوع الحكم في القضيه، مثل ما إذا كان هذا الضيق (٢) بلفظ واحد . فلا فرق أن يقال: جننى بإنسان ، أو : بحيوان ناطق .

كما أنّه لا يلزم من (٣) حمل المطلق على المقيّد - في ما وُجد شرائطه - إلّا ذلك ، من دون حاجه فيه إلى دلالتة على المفهوم (٤)؛ فإنّ (٥) من المعلوم أنّ قضيه الحمل ليس إلّا أنّ المراد بالمطلق هو المقيّد ، وكأ أنّه لا يكون في البين غيره . بل ربما قيل (٦): إنّه لا-وجه للحمل لو كان بلحاظ المفهوم ؛ فإنّ ظهوره فيه ليس بأقوى من ظهور المطلق في الإطلاق كى يحمل عليه ، لو لم نقل بأنّه الأقوى ؛ لكونه بالمنطوق ، كما لا يخفى .

### الاستدلال على عدم دلالة الوصف على المفهوم والإيراد عليه

وأما الاستدلال على ذلك - أى: عدم الدلالة على المفهوم - بآيه « وَرَبَّائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ » (٧)، ففيه: أنّ الاستعمال في غيره أحياناً مع القرينه ممّا لا يكاد ينكر ، كما في الآيه قطعاً .

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٤]

ص: ٨٠

- ١- ذكر المحقق التّقى توهم هذه المنافاه وأجاب عنه . انظر هدايه المسترشدين ٢ : ٤٧١ .
- ٢- أدرجنا ما هو المثبت في « ر » . وفي الأصل وبقية الطبعات : بهذا الضيق .
- ٣- أثبتنا « من » من « ر » ، وفي غيرها : في حمل .
- ٤- إشاره إلى أمر آخر يتوهم إيجابه للمفهوم ، منسوب إلى الشيخ البهائي . انظر هدايه المسترشدين ٢ : ٤٧٣ ومطرح الأنظار ٢ : ٨٢ - ٨٣ .
- ٥- في غير « ر » ومتمته الدرايه : فإنّه .
- ٦- في مطرح الأنظار ٢ : ٨٣ .
- ٧- النساء : ٢٣ .

مع أنه يعتبر في دلالته عليه - عند القائل بالدلاله - أن لا- يكون وارداً مورد الغالب - كما في الآيه - ، ووجه الاعتبار واضح؛ لعدم دلالته معه على الاختصاص ، وبدونها لا يكاد يتوهم دلالته على المفهوم ، فافهم .

## جريان النزاع في الوصف الأخص

تذنيب:

لا- يخفى أنه لا- شبهه في جريان النزاع في ما إذا كان الوصف أخص من موصوفه ولو من وجه ، في مورد الافتراق من جانب الموصوف .

## الإشكال في جريان النزاع في مورد انتفاء الوصف والموصوف

وأما في غيره: ففي جريانه إشكال، أظهره عدم جريانه . وإن كان يظهر ممّا عن بعض الشافعيه (١) - حيث قال: قولنا: في الغنم السائمه زكاه ، يدلّ على عدم الزكاه في معلوفه الإبل - جريانه فيه، ولعلّ وجه استفاده العليّه المنحصره منه .

وعليه فيجربى في ما كان الوصف مساوياً أو أعمّ مطلقاً أيضاً ، فيدلّ على انتفاء سنخ الحكم عند انتفائه ، فلا وجه في التفصيل بينهما وبين ما إذا كان أخص من وجه ، - في ما إذا كان الافتراق من جانب الوصف (٢) - بأنّه لا وجه للنزاع فيهما ، معللاً بعدم الموضوع ، واستظهار جريانه من بعض الشافعيه فيه (٣) ، كما لا يخفى ، فتأمل جيّداً .

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٥]

ص: ٨١

١- انظر المنحول ( للغزالي ) : ٢٩٧ .

٢- قد عبّر في التقريرات ( مطارح الأنظار ٢ : ٨٠ ) أيضاً ، والظاهر أنه سهو من القلم ؛ إذ افتراقه في الإبل السائمه ، ولا إشكال في عدم جريان النزاع فيه من جهة الوصف ، والمراد : ما لم يصدق عليه واحد من الموصوف والصفه ، وهى الإبل المعلوفه ... ( كفايه الأصول مع حاشيه المشكينى ٢ : ٣٢٣ ) .

٣- تعريض بالتفصيل الوارد في مطارح الأنظار ٢ : ٨٠ - ٨١ . قال في نهايه النهايه ١ : ٢٦٩ : ولو راجعته لعلمت أنّ التعريض في غير محلّه ؛ لوقوع التصريح فيه بعدم الوجه للنزاع في الجميع . نعم ، أفاد أولاً- عدم الجريان في قسمين منه ، وآخر بيان عدم الجريان في الثالث ، قاصداً الردّ على الشافعى الظاهر منه الجريان .

الخلاف فى ثبوت مفهوم الغايه

هل الغايه فى القضيئه تدلّ على ارتفاع الحكم عمّياً بعد الغايه - بناءً على دخول الغايه فى المعنى - أو عنها وبعدها - بناءً على خروجها - أو لا ؟

فيه خلافٌ . وقد نُسب إلى المشهور : الدلاله على الارتفاع (١) ، وإلى جماعه - منهم : السيد (٢) والشيخ (٣) - : عدم الدلاله عليه .

دلاله الغايه على المفهوم إذا كانت قيداً للحكم

والتحقيق : أنّه إذا كانت الغايه بحسب القواعد العربيه قيداً للحكم ، - كما فى قوله عليه السلام : «كلُّ شىءٍ حلالٌ حتّى تعرف أ نه حرامٌ» (٤) ، و : «كلُّ شىءٍ طاهرٌ حتّى تعلم أنّه قَدِرٌ» (٥) - كانت دالّه على ارتفاعه عند حصولها (٦) ؛ لانسباق ذلك منها ، كما لا يخفى ، وكونه قضيئه تقييده بها ، وإلّا لما كان (٧) ما جعل غايه له بغايه ، وهو واضح إلى النهايه .

عدم دلاله الغايه

وأما إذا كانت بحسبها قيداً للموضوع - مثل : سير من البصره إلى الكوفه -

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٦]

ص : ٨٢

- ١- كما فى مطارح الأنظار ٢ : ٩٨ .
- ٢- الذريعه ١ : ٤٠٧ - ٤٠٨
- ٣- عدّه الأصول ٢ : ٤٧٨ .
- ٤- وسائل الشيعه ١٧ : ٨٨ ، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به ، الحديث الأول .
- ٥- أرسله الصدوق فى المقنع : ٥ ، وفيه : إلّاما علمت .
- ٦- فى « ر » : حصولهما .
- ٧- أثبتناها من حقائق الأصول ومنتها الدرايه . وفى غيرهما : لما كانت .

فحالها حال الوصف في عدم الدلالة ، وإن كان تحديده بها بملاحظه حكمه ، وتعلق الطلب به ، وقضيته ليس إلّا عدم الحكم فيها إلّابالمغنيا ، من دون دلالة لها أصلاً على انتفاء سنخه عن غيره؛ لعدم ثبوت وضع لذلك ، وعدم قرينه ملازمه لها - ولو غالباً - دلت على اختصاص الحكم به . وفائدة التحديد بها - كسائر أنحاء التقييد - غير منحصره بإفادته ، كما مرّ في الوصف (١) .

### هل الغايه داخله في المغنيا أم لا ؟

ثمّ إنّه في الغايه خلاف آخر - كما أشرنا إليه - ، وهو أنّها هل هي داخله في المغنيا بحسب الحكم ، أو خارجه عنه ؟

والأظهر: خروجها؛ لكونها من حدوده، فلا تكون محكومته بحكمه. ودخوله (٢) فيه في بعض الموارد إنّما يكون بالقرينه . وعليه تكون كما بعدها بالنسبه إلى الخلاف الأول ، كما أنّه على القول الآخر تكون محكومته بالحكم منطوقاً .

ثمّ لا يخفى : أنّ هذا الخلاف لا يكاد يعقل جريانه في ما إذا كانت (٣) قيداً للحكم ، فلا تغفل (٤)\* .

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٧]

ص : ٨٣

١- إذ قال في بدايه البحث عنه : لا مفهوم للوصف ... لعدم انحصار الفائده به .

٢- كذا في الأصل وطبعاته والصحيح : « دخولها » كما استظهر في « ش » .

٣- أثبتنا المصحح من الأصل ، وفي طبعته : كان .

٤- (\*) حيث إنّ المغنيا حينئذٍ هو نفس الحكم ، لا- المحكوم به ليصحّ أن ينازع في دخول الغايه في حكم المغنيا ، أو خارج

عنه (١) ، كما لا- يخفى . نعم ، يعقل أن ينازع في أنّ الظاهر هل هو انقطاع الحكم المغنيا بحصول غايته الاصطلاحى (٢) - أى

مدخول « إلى » أو « حتّى » - أو استمراره في تلك الحال ؟ ولكن الأظهر هو انقطاعه ، فافهم واستقم . ( منه قدس سره ) . - (١)

كذا في الأصل وأكثر طبعته . وفي « ر » : أو خارجاً . والأنسب : أو خروجها عنه . (٢) في « ق » و « ش » : غايته في الاصطلاح .

لا شبهه في دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم - سلباً أو إيجاباً - بالمستثنى منه ، ولا يعمّ المستثنى . ولذلك يكون الاستثناء من النفي إثباتاً ، ومن الإثبات نفيًا ؛ وذلك للانسباق عند الإطلاق قطعاً .

فلا يُعبأ بما عن أبي حنيفة من عدم الإفاده (١) ، محتجاً بمثل: «لا صلاة إلا بطهور» (٢) .

ضروره ضعف احتجاجة:

أولاً:- بكون المراد من مثله (٣)\* : أنه لا- تكون الصلاة التي كانت واجدة لأجزائها وشرائطها المعتبره فيها صلاةً إلا إذا كانت واجدة للطهاره ، وبدونها لا تكون صلاةً على وجه ، وصلاةً تامّة مأموراً بها على آخر .

وثانياً: بأن الاستعمال مع القرينه - كما في مثل التركيب ، ممّا علم فيه الحال - لا دلالة له على مدّعاها أصلاً ، كما لا يخفى .

### مفاد كلمه التوحيد

□  
ومنه قد انقدح: أنه لا موقع للاستدلال على المدعى بقبول رسول الله صلى الله عليه وآله إسلام من قال كلمه التوحيد (٤)؛  
لإمكان دعوى أن دلالتها على التوحيد

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٨]

ص: ٨٤

١- راجع المحصول ٣ : ٢٩ ، والإحكام للآمدى ٢ : ٣٠٨ .

٢- وسائل الشيعة ١ : ٣١٥ ، الباب ٩ من أبواب أحكام الخلوه ، الحديث الأول .

٣- (\*) بل المراد من مثله في المستثنى منه نفي الإيمان ، وأنه لا يكاد يكون بدون المستثنى ، وقضيته ليس إلا إمكان ثبوته معه ، لا ثبوته فعلاً ؛ لما هو واضح لمن راجع أمثاله من القضايا العرفية . ( منه قدس سره ) .

٤- استدلل بذلك صاحب الفصول في فصوله : ١٩٥ والشيخ الأعظم الأنصارى على ما في مطارح الأنظار ٢ : ١٠٦ .

كان بقرينه الحال أو المقال (١).

والإشكال (٢) في دلالتها عليه : بأنّ خبر «لا» : إمّا يقدر : «ممكن» ، أو : «موجود» ، وعلى كلّ تقدير لا دلالة لها عليه :

أمّا على الأوّل: فلاّ أنّه (٣) حينئذٍ لا دلالة لها إلّا على إثبات إمكان وجوده - تبارك وتعالى - ، لا وجوده .

وأمّا على الثانى: فلاّ أنّها وإن دلت على وجوده - تعالى - ، إلّا أنّّه لا دلالة لها على عدم إمكان إلهٍ آخر .

مندفع : بأنّ المراد من الإله هو واجب الوجود ، ونفى ثبوته ووجوده فى الخارج ، وإثباتُ فردٍ منه فيه - وهو الله - يدلّ بالملازمه البينه على امتناع تحقّقه فى ضمن غيره - تبارك وتعالى - ؛ ضروره أنّّه لو لم يكن ممتنعاً لوجد؛ لكونه من أفراد الواجب .

### هل دلالة الاستثناء على الانتفاء بالمنطوق أم بالمفهوم ؟

ثمّ إنّ الظاهر : أنّ دلالة الاستثناء على الحكم فى طرف المستثنى بالمفهوم ، وأنّه لازمٌ خصوصيّة الحكم فى جانب المستثنى منه التى دلت عليها الجملة الاستثنائية .

نعم ، لو كانت الدلالة فى طرفه بنفس الاستثناء ، - لا بتلك الجملة - ، كانت بالمنطوق ، كما هو ليس ببعيد ، وإن كان تعيين ذلك لا يكاد يفيد .

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٩]

ص: ٨٥

١- هذه الدعوى جعلها فى مطارح الأنظار ٢ : ١٠٦ فى غايه السخافه .

٢- الإشكال والجواب عنه مذكوران فى مطارح الأنظار ٢ : ١٠٧ - ١٠٨ .

٣- أثبتناها من مصحح « ن » . وفى الأصل وسائر الطبعات : « فإنّه » . والأنسب : « فلاّ أنّها » كتاليها .

## دلاله «إنما» على الحصر

ومِمَّا يدلُّ على الحصر والاختصاص: «إنما»؛ وذلك لتصريح أهل اللغة بذلك (١)، وتبادره منها قطعاً عند أهل العرف والمحاورة.

ودعوى: «أنَّ الإنصاف أنَّه لا سبيل لنا إلى ذلك؛ فإنَّ موارد استعمال هذه اللفظه مختلفه، ولا يعلم بما هو مرادف لها في عرفنا، حتَّى يستكشف منها ما هو المتبادر منها» (٢).

غير مسموعه؛ فإنَّ السبيل إلى التبادر لا ينحصر بالانسباق إلى أذهاننا؛ فإنَّ الانسباق إلى أذهان أهل العرف أيضاً سبيلٌ.

## مفاد كلمه «بل» الإضرائيه

وربما يُعدُّ ممَّا دلَّ على الحصر كلمه: «بل» الإضرائيه.

والتحقيق: أنَّ الإضراب على أنحاء:

منها: ما كان لأجل أنَّ المُضْرَبَ عنه إنَّما أتى به غفلةً، أو سَبَقَه به لسانه، فيضرب بها عنه إلى ما قصد بيانه، فلا دلاله له على الحصر أصلاً، فكأنَّه أتى بالمُضْرَبِ إليه ابتداءً، كما لا يخفى.

ومنها: ما كان لأجل التأكيد، فيكون ذكر المُضْرَبِ عنه كالتوطئه والتمهيد لذكر المُضْرَبِ إليه، فلا دلاله له عليه أيضاً.

ومنها: ما كان في مقام الردع وإبطال ما أثبت أولاً، فيدلُّ عليه\*، وهو واضح (٣).

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٠]

ص: ٨٦

١- راجع تاج العروس ٩: ١٢٩.

٢- هذا ما ادَّعاه في مطارح الأنظار ٢: ١١٠.

٣- إذا كان بصدد الردع عنه ثبوتاً. وأما إذا كان بصدده إثباتاً - كما إذا كان مثلاً بصدد بيان أنَّه إنَّما أثبتهُ أولاً بوجه لا يصحَّ معه الإثبات اشتباهاً (١) - فلا دلاله له على الحصر أيضاً، فتأمل جيّداً. (منه قدس سره). (١) في «ر» ومثته الدرايه زياده: منه.

ومما يفيد الحصر - على ما قيل (١) - تعريف المسند إليه باللام .

والتحقيق: أنه لا يفيد إلمافى ما اقتضاه المقام؛ لأن الأصل فى اللام أن تكون لتعريف الجنس ، كما أن الأصل فى الحمل - فى القضايا المتعارفه - هو الحمل المتعارف ، الذى ملاكه مجرد الاتحاد فى الوجود ، فإنه الشائع فيها ، لا الحمل الذاتى ، الذى ملاكه الاتحاد بحسب المفهوم ، كما لا يخفى . وحمل شىء على جنس وماهية كذلك ، لا يقتضى اختصاص تلك الماهية به وحصرها عليه .

نعم ، لو قامت قرينه على أن اللام للاستغراق ، أو أن مدخوله أخذ بنحو الإرسال والإطلاق ، أو على أن الحمل عليه كان ذاتياً ، لأفيد حصر مدخوله على محموله واختصاصه به .

وقد انقذ بذلك : الخلل فى كثير من كلمات الأعلام فى المقام ، وما وقع منهم من النقض والإبرام . ولانطيل بذكرها ، فإنه بلاطائل ، كما يظهر للمتأمل ، فتأمل جيداً .

فصل مفهوم اللقب والعدد

لا- دلاله للقب ولا للعدد على المفهوم ، وانتفاء سنخ الحكم عن غير موردهما أصلاً . وقد عرفت (٢) : أن انتفاء شخصه ليس بمفهوم .

[شماره صفحه واقعى : ٢٩١]

ص : ٨٧

١- راجع المطول : ١٤٥ - ١٤٦ والقوانين ١ : ١٩٠ .

٢- فى أول مبحث المفاهيم .



كما أنّ قضيه التقييد بالعدد منطوقاً عدم جواز الاقتصار على ما دونه؛ لأنّه ليس بذاك الخاصّ والمقيّد .

وأما الزيادة فكالتقيصه ، إذا كان التقييد به للتحديد بالإضافه إلى كلا طرفيه .

نعم ، لو كان لمجرّد التحديد بالنظر إلى طرفه الأقلّ ، لما كان في الزيادة ضميراً أصلاً ، بل ربما كان فيها فضيله وزياده ، كما لا يخفى .

وكيف كان ، فليس عدم الاجتراء (١) بغيره من جهه دلالته على المفهوم ، بل إنّما يكون لأجل عدم الموافقه مع ما أخذ في المنطوق ، كما هو معلوم .

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٢]

ص : ٨٨

---

١- في « ر » : الاجزاء .

## المقصد الرابع : في العام والخاص

اشاره

[شماره صفحه واقعي : ٢٩٣]

ص: ٨٩

[شماره صفحه واقعی : ۲۹۴]

ص: ۹۰

تعريف العام

قد عرّف العام بتعاريف ، وقد وقع من الأعلام فيها النقص - بعدم الأطراد تارةً ، والانعكاسِ أُخرى - بما لا يليقُ بالمقام؛ فإنّها تعاريف لفظيّة تقع في جواب السؤال عنه ب «ما» الشارحه ، لا واقعه (1) في جواب السؤال عنه ب «ما» الحقيقيه . كيف ؟ وكان المعنى المركوز منه في الأذهان أوضح ممّا عرّف به مفهوماً ومصداقاً ، ولذا يجعل صدقُ ذاك المعنى على فردٍ وعدمُ صدقه ، المقياسَ في الإشكال عليها بعدم الأطراد أو الانعكاس ، بلا-ريب فيه ، ولا شبهه تعتريه من أحد ، والتعريفُ لا بدّ أن يكون بالأجلى ، كما هو أوضح من أن يخفى .

فالظاهر : أنّ الغرض من تعريفه إنّما هو بيان ما يكون بمفهومه جامعاً بين ما لا شبهه في أنّها أفراد العام ، ليشار به إليه في مقام إثبات ما له من الأحكام ، لا بيان ما هو حقيقته وماهيته؛ لعدم تعلق غرضٍ به - بعد وضوح ما هو محلّ الكلام بحسب الأحكام من أفرادهِ ومصاديقه - ؛ حيث لا يكون

[شماره صفحه واقعي : ٢٩٥]

ص : ٩١

---

١- الأولى : إسقاط كلمه « واقعه » ؛ لعدم الحاجه إليها . ( منته الدرايه ٣ : ٤٥١ ) .

بمفهومه العام (١) محلاً لحكم من الأحكام .

### أقسام العام بحسب عروض الحكم عليه

ثم الظاهر : أن ما ذكر له من الأقسام - من الاستغراقى والمجموعى والبدلى - إنما هو باختلاف كيفية تعلق الأحكام به (٢) \* ، وإلّا فالعموم فى الجميع بمعنى واحد ، وهو: شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق (٣) عليه . غايه الأمر أن تعلق الحكم به :

تارة بنحو يكون كل فرد موضوعاً على حده للحكم .

وأخرى بنحو يكون الجميع موضوعاً واحداً ، بحيث لو أخل بإكرام واحدٍ فى : « أكرم كل فقيه » - مثلاً - لَمَا امتثل أصلاً ، بخلاف الصورة الأولى ، فإنه أطاع وعصى .

وثالثه بنحو يكون كل واحدٍ موضوعاً على البدل ، بحيث لو أكرم واحداً منهم لقد (٤) أطاع وامتثل ، كما يظهر لمن أمعن النظر وتأمل .

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٦]

ص : ٩٢

١- الظاهر استدراكه ( العام ) لكفايه قوله : « بمفهومه » فى الوفاء بالمقصود .. ( منته الدرايه ٣ : ٤٥٦ ) . وفى « ر » : بمفهوم العام

٢- (\*) إن قلت: كيف ذلك؟ ولكل واحد منها لفظ غير ما للآخر ، مثل « أى رجل » للبدلى ، و « كل رجل » للاستغراقى . قلت: نعم، ولكنّه لا يقتضى أن تكون هذه الأقسام له، ولو (١) بملاحظه اختلاف كيفية تعلق الأحكام؛ لعدم إمكان تطرق هذه الأقسام إلّا بهذه الملاحظه ، فتأمل جيداً . ( منه قدس سره ) .

٣- الظاهر : أن الصواب : دخول اللام على « أن » ؛ لأن « يصلح » لازم ، و « أن ينطبق » مفعول له ، فلا بد من تعديته بحرف الجرّ ... ( منته الدرايه ٣ : ٤٥٩ ) .

٤- الأولى : فقد (١) فى « ر » : لا .

وقد انقدح: أن مثل شمول «عشره» وغيرها (١) لأحاديها المندرجه تحتها ليس من العموم؛ لعدم صلاحيتها بمفهومها للانطباق على كل واحدٍ منها ، فافهم .

فصل : هل للعموم صيغه تخصه أم لا ؟

إشاره

لا شبهه في أن للعموم صيغه تخصه - لغه وشرعاً (٢) - ، كالخصوص ، كما يكون ما يشترك بينهما ويعمهما (٣)؛ ضروره أن مثل لفظ «كل» وما يرادفه - في أي لغه كان - يخصه ، ولا يخص الخصوص ولا يعمه .

ولا ينافي اختصاصه به استعماله في الخصوص عنايه ، بادعاء أنه العموم ، أو بعلاقه العموم والخصوص .

دعوى وضع « كل » ومايرادفها للخصوص والكلام فيها

ومعه لا يصغى إلى أن إرادته الخصوص متيقنه ولو في ضمنه ، بخلافه ، وجعل اللفظ حقيقه في المتيقن أولى .

ولا إلى أن التخصيص قد اشتهر وشاع حتى قيل: ما من عام إلاوقد خصّ ، والظاهر يقتضى كونه حقيقه لما هو الغالب ، تقليلاً للمجاز (٤) .

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٧]

ص: ٩٣

- ١- في « ر » زياده : كالعقود الأخر .
- ٢- إشاره إلى النزاع بين الأصوليين في أنه هل للعموم صيغه تخصه أم لا ؟ انظر الفصول: ١٦١ .
- ٣- لا توجد كلمه « ويعمهما » في « ر » .
- ٤- قال في الفصول : ١٦١ : « حجه من جعلها حقيقه في الخصوص فقط أمران ... » وذكر الوجهين المدرجين في المتن . وأفاد الآمدى في الإحكام ٢ : ٢٠١ الوجه الأول منهما لإثبات الاختصاص ، وهو مختاره .

مع أن تيقن إرادته لا يوجب اختصاص الوضع به (١)، مع كون العموم كثيراً ما يراد .

واشتهار التخصيص لا- يوجب كثره المجاز؛ لعدم الملازمه بين التخصيص والمجازيه ، كما يأتي توضيحه (٢) ، ولو سلم فلا محذور فيه أصلاً إذا كان بالقرينه ، كما لا يخفى .

## فصل : الألفاظ الدالّة على العموم

### دلاله النكره في سياق النفي أو النهي على العموم

ربما عُدّ من الألفاظ الدالّة على العموم : النكره في سياق النفي أو النهي .

ودالته على لا ينبغي أن تنكر عقلاً؛ لضروره أنه لا يكاد يكون (٣) طبيعاً معدومه إلا إذا لم يكن فرداً منها بوجود ، وإلا كانت موجوده .

لكن لا يخفى: أنها تفيده إذا أخذت مرسله (٤)\* - لا مبهمه - قابله للتقييد ، وإلا فسلبها لا يقتضى إلا استيعاب السلب لما أُريد منها يقيناً ، لا استيعاب ما يصلح انطباقها عليه (٥) من أفرادها .

[شماره صفحه واقعي : ٢٩٨]

ص: ٩٤

١- في « ر » : له .

٢- في الفصل الآتي .

٣- في « ر » : لا يكون .

٤- (\*) وإحراز الإرسال في ما اضيفت إليه إنما هو بمقدمات الحكمه ، فلولاها كانت مهمله ، وهي ليست إلا بحكم الجزئيه ، فلا تفيد إلا نفي هذه الطبيعه في الجمله ولو في ضمن صنفٍ منها ، فافهم ، فإنه لا يخلو من دقه . ( منه قدس سره ) .

٥- حقّ العبارة أن تكون هكذا : ولا يقتضى استيعاب ما تصلح لانطباقها عليه وفاعل « تصلح » ضمير راجع إلى النكره . ( منته الدرايه ٣ : ٤٧١ ) .

وهذا لا ينافي كونَ دلالتها عليه عقليَّةً ، فإنَّها بالإضافة إلى أفراد ما يراد منها ، لا الأفراد التي يصلح (١) لانطباقها عليها .

كما لا ينافي دلالة مثل لفظ «كلّ» على العموم وضعاً ، كونُ عمومه بحسب ما يراد من مدخوله ، ولذا لا ينافيه تقييد المدخول بقيود كثيرة . نعم ، لا يبعد أن يكون ظاهراً - عند إطلاقها - في استيعاب جميع أفرادها .

## دلالة المحلّي باللام

وهذا هو الحال في المحلّي باللام ، جمعاً كان أو مفرداً ، - بناءً على إفادته للعموم - . ولذا لا ينافيه تقييد المدخول بالوصف وغيره .

وإطلاق التخصيص على تقييده ليس إلّامن قبيل : ضَيِّقْ فم الرّكبه .

لكن دلالته على العموم وضعاً محلّ منْع ، بل إنّما يفيد في ما إذا اقتضته الحكمة أو قرينه أخرى ؛ وذلك لعدم اقتضائه وضع «اللام» ولا مدخوله ، ولا وضع (٢) آخر للمركّب منهما (٣) ، كما لا يخفى . وربما يأتي في المطلق والمقيّد بعض الكلام ممّا يناسب المقام (٤) .

[شماره صفحه واقعي : ٢٩٩]

ص : ٩٥

١- الأولى أن يقال: «تصلح»؛ لأنّ فاعله ضمير يرجع إلى النكره ... (منته الدرايه ٣: ٤٧٢).

٢- في «ر» : ولا ثبت وضع .

٣- الأولى أن يقال : « لعدم اقتضاء وضع اللام ولا مدخوله ولا المركّب منهما للعموم » ، بل الصواب : إسقاط « اقتضاء » ... ؛ إذ لا معنى لعدم المقتضى في وضع اللام للعموم ... ثمّ إنّ « اقتضائه » مصدر أضيف إلى المفعول المراد به العموم ، وقوله : « وضع فاعله ، يعني : لعدم اقتضاء وضع اللام للعموم . وإضافه المصدر إلى الضمير المفعول ، ثمّ ذكر الفاعل بعده باسم الظاهر غير معه ده في المحاورات . ( منته الدرايه ٣ : ٤٧٦ ) .

٤- راجع الفصل الأول من مباحث المطلق والمقيّد ، في بيان ألفاظ المطلق ، منها : المفرد المعرّف باللام . الصفحه : ٣٣٩ .



لا- شبهه في أنّ العام المخصّص - بالمتّصل أو المنفصل - حجّة في ما بقى ، ممّا (١) علم عدم دخوله في المخصّص مطلقاً ولو كان متّصلاً ، وما احتمل دخوله فيه أيضاً إذا كان منفصلاً ، كما هو المشهور بين الأصحاب ، بل لا ينسب الخلاف إلّا إلى بعض أهل الخلاف (٢) .

وربما فضّل بين المخصّص المتّصل ، فقيل بحجّيته فيه ، وبين المنفصل ، فقيل بعدم حجّيته فيه (٣)(٤) .

### احتجاج النافين والجواب عنه

واحتجّ النافى بالإجمال؛ لتعدّد المجازات حسب تعدّد (٥) مراتب الخصوصيّات ، وتعيّن (٦) الباقي من بينها بلا معيّن ، ترجيح بلا مرجح (٧) .

والتحقيق في الجواب أن يقال: إنّه لا يلزم من التخصيص كون العام مجازاً:

أمّا في التخصيص بالمتّصل : فلما عرفت من أنّه لا تخصيص أصلاً ، وأنّ

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٠]

ص: ٩٦

- ١- في غير « ر » : في ما .
- ٢- وإليه ميل الغزالي وكثير من المعتزله وأصحاب أبي حنيفة ، كعيسى بن أبان وغيره . راجع الأحكام ( للآمدى ) ٢ : ٢٢٧ .
- ٣- لا توجد « فيه » في غير « ر » .
- ٤- وهو اختيار القاضى أبى بكر ، كما فى المصدر المتقدم .
- ٥- لا توجد « تعدّد » فى غير « ر » .
- ٦- أثبتنا الكلمه من حقائق الأصول ومنتته الدرايه ، وفى غيرهما : تعيّن .
- ٧- ذكره فى الفصول : ١٩٩ .

أدوات العموم قد استعملت فيه ، وإن كان دائرته - سعةً وضيقةً - يختلف (١) باختلاف ذوى الأدوات ، فلفظه «كلّ» فى مثل «كلّ رجل» و «كلّ رجل عالم» قد استعملت فى العموم ، وإن كان أفراد أحدهما بالإضافة إلى الآخر ، - بل فى نفسها - فى غاية القلّة .

وأما فى المنفصل : فلأنّ إرادته الخصوص واقعاً لا- تستلزم استعماله فيه ، وكوّن الخاصّ قرينته عليه ، بل من الممكن - قطعاً - استعماله معه فى العموم قاعدهً ، وكوّن الخاصّ مانعاً عن حجّيته ظهوره ، تحكيماً للنصّ - أو الأظهر - على الظاهر ، لا مصادماً لأصل ظهوره ، ومعه لا مجال للمصير إلى أنّه قد استعمل فيه مجازاً ، كى يلزم الإجمال .

لا يقال: هذا مجرد احتمالٍ ولا يرتفع به الإجمال؛ لاحتمال الاستعمال فى خصوص مرتبه من مراتبه .

فإنّه يقال: مجرد احتمال استعماله فيه لا-يوجب إجماله بعد استقرار ظهوره فى العموم ، والثابت من مزاحمته بالخاصّ إنّما هو بحسب الحجّية ، تحكيماً لما هو الأقوى ، كما أشرنا إليه آنفاً (٢) .

وبالجملة: الفرق بين المتّصل والمنفصل وإن كان بعدم انعقاد الظهور فى الأوّل إلأفى الخصوص ، وفى الثانى إلأفى العموم ، إلأ أنّّه لا-وجه لتوهم استعماله مجازاً فى واحدٍ منهما أصلاً ، وإنّما اللازم الالتزام بحجّية الظهور فى الخصوص فى الأوّل ، وعدم حجّية ظهوره فى خصوص ما كان الخاصّ حجّةً فيه فى الثانى ، فتفظن .

[شماره صفحه واقعى : ٣٠١]

ص: ٩٧

١- فى «ق» ، «ر» و «ش» : تختلف . والأولى أن يقال : وإن كانت دائرته .. تختلف .

٢- قبل أسطر ، حيث قال : تحكيماً للنصّ أو الأظهر على الظاهر .

## جواب آخر عن الاحتجاج والمناقشه فيه

وقد أُجيب (١) عن الاحتجاج : بأنّ الباقي أقرب المجازات .

وفيه: أنّه (٢) لا اعتبار في الأقربيّه بحسب المقدار ، وإنّما المدار على الأقربيّه بحسب زياده الأُنس الناشئه من كثره الاستعمال (٣)

## جواب الشيخ الأنصاري عن الاحتجاج

وفى تقارير بحث شيخنا الأستاذ قدس سره - فى مقام الجواب عن الاحتجاج - ما هذا لفظه: «والأولى أن يجاب - بعد تسليم مجازيّه الباقي - بأنّ دلالة العامّ على كلّ فردٍ من أفرادهِ غيرُ منوطه بدلالته على فردٍ آخر من أفرادهِ ، ولو كانت دلالة مجازيّه؛ إذ هى إنّما بواسطة عدم شموله للأفراد المخصوصه ، لا بواسطة دخول غيرها فى مدلوله ، فالمقتضى للحمل على الباقي موجود والمانع مفقود؛ لأنّ المانع فى مثل المقام إنّما هو ما يوجب صرفَ اللفظ عن مدلوله ، والمفروض انتفاؤه بالنسبه إلى الباقي؛ لاختصاص المخصّص بغيره ، فلو شكّ فالأصل عدمه» (٤) . انته موضع الحاجه .

## المناقشه فى جواب الشيخ الأعظم

قلت: لا- يخفى أنّ دلالته على كلّ فردٍ إنّما كانت لأجل دلالته على العموم والشمول ، فإذا لم يستعمل فيه واستعمل فى الخصوص - كما هو المفروض - مجازاً ، وكان إرادته كلّ واحده (٥) من مراتب الخصوصيات - ممّا جاز انتهاء التخصيص إليه ، واستعمال العامّ فيه مجازاً - ممكناً ، كان تعيين (٦) بعضها بلا معيّن

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٢]

ص: ٩٨

١- فى القوانين ١ : ٢٦٦ ، والفصول : ٢٠٠ .

٢- أثبتنا « أنّه » من « ر » ، « ق » و « ش » وبعض الطبقات الأخرى . وفى الأصل و « ن » : وفيه لا اعتبار .

٣- أصل هذا الردّ من الشيخ الأعظم على ما فى مطارح الأنظار ٢ : ١٣٢ .

٤- مطارح الأنظار ٢ : ١٣٢ .

٥- أثبتنا الكلمه كما هى فى حقائق الأصول ومنتته الدرايه ، وفى غيرهما : كلّ واحد .

٦- أثبتناها من « ن » ، « ر » و « ش » . وفى الأصل وسائر الطبقات : تعيّن .

ترجيحاً بلا مرجح ، ولا مقتضى لظهوره فيه؛ ضرورة أنّ الظهور إمّا بالوضع ، وإمّا بالقرينه ، والمفروض أنّه ليس بموضوع له ، ولم يكن هناك قرينه ، وليس له موجب آخر .

ودلالته على كلّ فردٍ على حده - حيث كانت في ضمن دلالاته على العموم - لا توجب ظهوره في تمام الباقي بعد عدم استعماله في العموم ، إذا لم تكن هناك قرينه على تعيينه (1) . فالمانع عنه وإن كان مدفوعاً بالأصل ، إلّا أنّه لامقتضى له بعد رفع اليد عن الوضع . نعم ، إنّما يُجدي إذا لم يكن مستعملاً إلّا في العموم ، كما حقّقناه (2) في الجواب ، فتأمل جيّداً .

### فصل : هل يسرى إجمال الخاص إلى العام ؟

#### المخصّص اللفظي المجمل مفهوماً :

عدم سرايه الإجمال من الخاص المنفصل المرّدّد بين الأقلّ والأكثر إذا كان الخاصّ بحسب المفهوم مجملاً ، بأن كان دائراً بين الأقلّ والأكثر ،

[شماره صفحه واقعي : ٣٠٣]

ص : ٩٩

١- في « ر » : تعينه .

٢- في غير « ر » : كما في ما حقّقناه .

وكان منفصلاً ، فلا- يسرى إجماله إلى العام ، لا حقيقةً ، ولا حكماً ، بل كان العامّ متّبعاً في ما لا يتّبع فيه الخاصّ؛ لوضوح أنّه حجّه فيه بلا مزاحم أصلاً؛ ضرورة أنّ الخاصّ إنّما يزاحمه في ما هو حجّه على خلافه ، تحكيمياً للنصّ أو الأظهر على الظاهر ، لا في ما لا يكون كذلك ، كما لا يخفى .

سرايه الاجمال في غيره وإن لم يكن كذلك ، بأن كان دائراً بين المتباينين مطلقاً ، أو بين الأقلّ والأكثر في ما كان متّصلاً ، فيسرى إجماله إليه حكماً في المنفصل المرّد بين المتباينين ، وحقيقته في غيره :

أمّا الأوّل: فلأنّ العامّ - على ما حقّقناه (١) - كان (٢) ظاهراً في عمومه ، إلّا أنّه لا يتّبع ظهوره في واحدٍ من المتباينين اللذين علم تخصيصه بأحدهما .

وأمّا الثاني: فلعدم انعقاد ظهور من رأس للعامّ؛ لاحتفاف الكلام بما يوجب احتمال له لكلّ واحدٍ من الأقلّ والأكثر ، أو لكلّ واحدٍ من المتباينين ، لكنّه حجّه في الأقلّ؛ لأنّه المتيقّن في البين .

فانقح بذلك : الفرق بين المتّصل والمنفصل . وكذا في المجمل بين المتباينين ، والأكثر والأقلّ ، فلا تغفل .

### المخصّص اللفظي المجمل مصداقاً :

عدم جواز التمسك بالعام سواءً كان المخصّص متصلاً أو منفصلاً وأمّا إذا كان مجملاً بحسب المصداق - بأن اشتبّه فردٌ ، وتردّد بين أن يكون فرداً له أو باقياً تحت العامّ - فلا- كلام في عدم جواز التمسك بالعامّ لو كان متّصلاً به (٣)؛ ضرورة عدم انعقاد ظهورٍ للكلام إلّا في الخصوص ، كما عرفت (٤) .

وأمّا إذا كان منفصلاً عنه ، ففي جواز التمسك به خلافٌ .

[شماره صفحه واقعي : ٣٠٤]

ص: ١٠٠

- ١- في أوائل الفصل السابق ، الصفحة : ٣٠١ ، إذ قال : وأمّا في المنفصل ، فلأنّ إرادته الخصوص واقعاً ، لا تستلزم استعماله فيه .
- ٢- الأولى أن يقال : « وإن كان » حتى يلائمه قوله : « إلّا أنّه لا يتّبع ظهوره » . ( منته الدرايه ٣ : ٥٠١ ) .
- ٣- قد يظهر من مطارح الأنظار ٢ : ١٣٦ دخوله في محلّ النزاع . يراجع أيضاً حقائق الأصول ١ : ٤٩٦ .
- ٤- آنفاً ، إذ قال : أو بين الأقلّ والأكثر في ما كان متّصلاً فيسرى إجماله إليه .

والتحقيق : عدم جوازه؛ إذ غايه ما يمكن أن يقال في وجه جوازه: أنّ الخاصّ إنّما يزاحم العامّ في ما كان فعلاً حجّجاً فيه (١) ، ولا يكون حجّجاً في ما اشتبه أنّه من أفرادهِ ، فخطاب «لا تكرم فساق العلماء» لا يكون دليلاً على حرمة إكرام مَنْ شكّ في فسقه من العلماء ، فلا يزاحم مثل «أكرم العلماء» ولا يعارضه؛ فإنّه يكون من قبيل مزاحمه الحجّج بغير الحجّج .

وهو في غايه الفساد؛ فإنّ الخاصّ وإن لم يكن دليلاً في الفرد المشتبه فعلاً ، إلّا أنّه يوجب اختصاص حجّج العامّ بغير (٢) عنوانه من الأفراد ، فيكون «أكرم العلماء» دليلاً وحجّجاً في العالم غير الفاسق . فالمصداق المشتبه وإن كان مصداقاً للعامّ بلا كلام ، إلّا أنّه لم يعلم أنّه من مصاديقه بما هو حجّج؛ لاختصاص حجّجته بغير الفاسق .

وبالجملة: العامّ المخصّص بالمنفصل وإن كان ظهوره في العموم كما إذا لم يكن مخصّصاً - بخلاف المخصّص بالمتّصل ، كما عرفت - إلّا أنّه في عدم الحجّجيه - إلّا في غير عنوان الخاصّ - مثله . فحينئذٍ يكون الفرد المشتبه غير معلوم الاندراج تحت إحدى الحجّجتين ، فلا بدّ من الرجوع إلى ما هو الأصل في البين .

هذا إذا كان المخصّص لفظياً .

### المخصّص اللبّي المجمل مصداقاً:

التفصيل بين ما

إذا كان ممّا يصحّ

ان يتكل عليه

وما لم يكن كذلك وأمّا إذا كان لبياً: فإن كان ممّا يصحّ أن يتكل عليه المتكلّم إذا كان بصدد البيان في مقام التخاطب ، فهو كالمتّصل ، حيث لا يكاد ينعقد معه ظهور للعامّ إلّا في الخصوص .

[شماره صفحه واقعي : ٣٠٥]

ص: ١٠١

١- أثبتنا « فيه » من « ر » .

٢- في غير « ر »: في غير .

وإن لم يكن كذلك ، فالظاهر بقاء العام في المصداق المشتبه على حجّيته كظهوره (١) فيه .

والسرّ في ذلك: أنّ الكلام الملقى من السيّد حجّه، ليس إلّما اشتمل على العامّ الكاشف (٢) بظهوره عن إرادته للعموم ، فلا بدّ من اتّباعه ما لم يقطع بخلافه . مثلاً، إذا قال المولى: «أكرم جيرانى» ، وقطّع بأنّه لا يريد إكرام من كان عدوّاً له منهم ، كان أصله العموم باقياً على الحجّية بالنسبة إلى من لم يعلم بخروجه عن عموم الكلام ، للعلم بعداوته؛ لعدم حجّه أخرى بدون ذلك على خلافه .

بخلاف ما إذا كان المخصّص لفظياً؛ فإنّ قضيه تقديمه عليه هو كون الملقى إليه كأنّه كان من رأس لا يعمّ الخاصّ ، كما كان كذلك حقيقةً في ما كان الخاصّ متصلاً .

والقطع بعدم إرادته العدو لا يوجب انقطاع حجّيته إلّافي ما قطع أنّه عدوّه، لا في ما شكّ فيه ، كما يظهر صدق هذا من صحّحه مؤاخذه المولى لو لم يكرم واحداً من جيرانه؛ لاحتمال عداوته له، وحسن عقوبته على مخالفته، وعدم صحّحه الاعتذار عنه بمجرد احتمال العداوة، كما لا يخفى على من راجع الطريقه المعروفه ، والسيرة المستمره المألوفه بين العقلاء التي هي ملاك حجّيته أصله الظهور .

وبالجملة: كان بناء العقلاء على حجّيتها بالنسبة إلى المشتبه هاهنا ، بخلافه (٣) هناك ؛ ولعلّه لما أشرنا إليه ، من التفاوت بينهما بإلقاء حجّتين هناك ،

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٦]

ص: ١٠٢

١- في « ر » : لظهوره .

٢- في « ر » : ما اشتمل العامّ على اللفظ الكاشف .

٣- أثبتناها من « ش » ، وفي غيرها : بخلاف .

تكون قضيتهما - بعد تحكيم الخاص وتقديمه على العام - كأ أنه لم يعمه حكماً من رأس ، وكأ أنه لم يكن بعام .

بخلافه (١) هاهنا؛ فإن الحجّه الملقاه ليست إلّواحدة . والقطع بعدم إرادته إكرام العدو في «أكرم جيرانى» - مثلاً - لا يوجب رفع اليد عن عمومه إلّما فى ما قطع بخروجه من تحته ، فإنه على الحكيم إلقاء كلامه على وفق غرضه ومرامه ، فلا بد من أتباعه ما لم تقم حجّه أقوى على خلافه .

بل يمكن أن يقال: إنّ قضيه عمومه للمشكوك أ أنه ليس فرداً لما علم بخروجه من حكمه بمفهومه ، فيقال فى مثل «لعن الله بنى اميه قاطبه» (٢): إنّ فلاناً وإن شكك فى إيمانه يجوز لعنه؛ لمكان العموم ، وكل من جاز لعنه لا يكون مؤمناً ، فينتج : أ أنه ليس بمؤمن ، فتأمل جيداً .

### إحراز المشتبه بالأصل الموضوعى

إيقاظ (٣):

لا يخفى: أن الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل ، أو كالأستثناء من المتصل ، لما كان غير معنون بعنوان خاص ، بل بكل عنوان لم يكن ذاك بعنوان الخاص ، كان إحراز المشتبه منه بالأصل الموضوعى فى غالب الموارد - إلّما شدّد - ممكناً ، فبذلك يحكم عليه بحكم العام ، وإن لم يجز التمسك به بلا كلام؛ ضروره أ أنه قلماً لا يوجد عنوان يجرى فيه أصل يُنقح به أ أنه ممّا بقى تحته .

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٧]

ص: ١٠٣

- ١- أثبتناها من « ش » وفى غيرها : بخلاف .
- ٢- كامل الزيارات : ٣٢٩ ، وبحار الأنوار ٩٨ : ٢٩٢ .
- ٣- الأنسب : ذكر هذا الايقاظ عقيب المخصّص اللفظى المجمل مصداقاً ، الذى لا يكون العام حجه فيه . ( منته الدرايه ٣ : ٥٣٨ . )



مثلاً: إذا شكَّ أنَّ امرأه تكون قرشيَّه ، - فهي وإن كانت وُجدت (١) إمَّا قرشيَّه أو غيرها - فلا أصل (٢) يُحرز به (٣) أنَّها قرشيَّه أو غيرها ، إلَّا أنَّ أصله عدم تحقُّق الانتساب بينها وبين قريش ، تُجدى في تنقيح أنَّها ممَّن لا تحيض إلَّا إلى خمسين؛ لأنَّ المرأه التي لا يكون بينها وبين قريش انتسابٌ أيضاً ، باقيه تحت ما دلَّ على : أنَّ المرأه إنَّما ترى الحمره إلى خمسين (٤) ، والخارج عن تحته هي القرشيَّه ، فتأمل تعرف .

### توهم جواز التمسك بالعام في غير الشك في التخصيص

وهم وإزاحه (٥) :

ربما يظهر من بعضهم (٦) : التمسك بالعمومات في ما إذا شكَّ في فردٍ لا من جهة احتمال التخصيص ، بل من جهة أخرى ، كما إذا شكَّ في صحه الوضوء أو الغسل بمائع مضاف ، فيستكشف صحته بعموم مثل : «أوفوا بالنذر» في ما إذا وقع متعلقاً للنذر ، بأن يقال: وجب الإتيان بهذا الوضوء وفاءً للنذر؛ للعموم، وكلُّ ما يجب الوفاء به لا محاله يكون صحيحاً؛ للقطع بأنَّه لولا صحته لما وجب الوفاء به.

وربما يؤيد ذلك بما ورد من صحه الإحرام والصيام قبل الميقات وفي السفر ، إذا تعلق بهما النذر كذلك (٧) .

[شماره صفحه واقعي : ٣٠٨]

ص: ١٠٤

- ١- في « ر » : إذا وجدت .
- ٢- في « ق » : إذا شكَّ أنَّ امرأه تكون قرشيَّه أو غيرها ، فلا أصل .
- ٣- أثبتنا « به » من « ش » .
- ٤- راجع وسائل الشيعه ٢ : ٣٣٥ باب حدَّ اليأس من المحيض .
- ٥- هذا الوهم وجوابه مذکوران في مطارح الأنظار ٢ : ١٤٨ - ١٤٩ .
- ٦- في غير « ر » : عن بعضهم .
- ٧- راجع وسائل الشيعه ١١ : ٣٢٦ - ٣٢٧ ، الباب ١٣ من أبواب المواقيت ، الأحاديث ١ - ٣ و ١٠ : ١٩٦ ، الباب ١٠ من أبواب من يصح منه الصوم ، الحديث الأول .

والتحقيق أن يقال: إنّه لا- مجال لتوهم الاستدلال بالعمومات المتكفّله لأحكام (١) العناوين الثانويّه في ما شكّ من غير جهه تخصيصها ، إذا أخذ في موضوعاتها أحد الأحكام المتعلّقه بالأفعال بعناوينها الأوّليه ، كما هو الحال في وجوب إطاعه الوالد ، والوفاء بالنذر وشبهه في الأمور المباحه أو الراجحه ؛ ضروره أنّّه - معه - لا يكاد يتوهم عاقلٌ أنّّه (٢) إذا شكّ في رجحان شيءٍ أو حليّته، جواز التمسك بعموم دليل وجوب الإطاعه أو الوفاء في رجحانه أو حليّته .

نعم ، لا بأس بالتمسك به في جوازه - بعد إحراز التمكن منه والقدرة عليه - في ما لم يؤخذ في موضوعاتها حكم أصلاً ، فإذا شكّ (٣) في جوازه صحّ التمسك بعموم دليلها في الحكم بجوازها (٤) . وإذا كانت محكومّه بعناوينها الأوّليه بغير حكمها بعناوينها الثانويّه ، وقع (٥) المزامحه بين المقتضيين ، ويؤثر الأقوى منهما لو كان في البين ، وإلّا لم يؤثّر أحدهما ، وإلّا لم يترجح بلا مرجح ، فليحكم عليه حينئذٍ بحكم آخر - كالإباحه - ، إذا كان أحدهما مقتضياً للوجوب ، والآخر للحرمة مثلاً .

### الكلام في صحّه الصوم في السفر والإحرام قبل الميقات بالنذر

وأما صحّه الصوم في السفر بنذره فيه - بناءً على عدم صحّته فيه بدونه -

[شماره صفحه واقعي : ٣٠٩]

ص: ١٠٥

١- كذا ، والأنسب : بأحكام .

٢- لا توجد « أنّّه » في بعض الطبعات .

٣- هذا كما أنّه تكرر غير مناسب ( حقائق الأصول ١ : ٥٠٩ ) .

٤- الأولى : تذكير ضمير «بجوازها» لرجوعه إلى «شيء». راجع منته الدرايه ٣ : ٥٥٥ .

٥- في الأصل و « ر » : فتقع . وفي سائر الطبعات مثل ما أثبتناه .

وكذا الإحرام قبل الميقات ، فإنما هو (١) لدليل خاص كاشفٍ عن رجحانهما ذاتاً في السفر وقبل الميقات ، وإنما لم يؤمر بهما - استحباباً أو وجوباً - لمانعٍ يرتفع مع النذر (٢) .

وإنما لصيرورتهما راجحين بتعلق (٣) النذر (٤) بهما بعد ما لم يكونا كذلك ، كما ربما يدلّ عليه ما في الخبر : من كون الإحرام قبل الميقات كالصلاة قبل الوقت (٥) .

لا يقال: لا يُجدي صيرورتهما راجحين بذلك (٦) في عبادتيهما؛ ضروره كون وجوب الوفاء توصلتياً لا يعتبر في سقوطه إلا الإتيان بالمنذور بأيّ داعٍ كان .

فإنه يقال: عبادتيهما إنما تكون لأجل كشف دليل صحتهما عن عروضٍ عنوانٍ راجحٍ عليهما ، ملازمٌ لتعلق النذر بهما .

[شماره صفحه واقعی : ٣١٠]

ص: ١٠٦

١- الأولى : تأنيث الضمير ؛ لرجوعه إلى صحه الصوم . ( منته الدرايه ٣ : ٥٥٧ ) .

٢- في « ر » : بالنذر .

٣- في « ق » : لتعلق .

٤- الأولى أن يقال : « مع تعلق النذر » أو « حين تعلق النذر » ؛ لأنّ الباء ظاهر في السببيه ، وكون الرجحان معلولاً للنذر وناشئاً عنه ، وهو خلاف ما تسالموا عليه من اعتبار الرجحان مع الغض عن النذر ، فلا بدّ أن يكون الباء للمصاحبه - كما في بعض حواشي المتن - وإن كان خلاف الظاهر . ( منته الدرايه ٣ : ٥٥٩ ) .

٥- لم نعثر على حديث بهذا المضمون ، وإنما ورد : فإنما مثل ذلك مثل من صلى في السفر أربعاً وترك اثنتين . ( وسائل الشيعه ١١ : ٣٢٣ ، الباب ١١ من أبواب المواقيت ، الحديث ٣ ) .

٦- الأولى : تبديل الباء ب « مع » كما عرفت . ( منته الدرايه ٣ : ٥٦٠ ) .

هذا لو لم نقل بتخصيص عموم دليل اعتبار الرجحان في متعلق النذر بهذا الدليل ، وإلا أمكن أن يقال بكفايه الرجحان الطارئ عليهما من قبل النذر في عبادتيهما ، بعد تعلق النذر بإتيانهما عبادياً ومتقرباً بهما منه - تعالى - ، فإنه وإن لم يتمكن من إتيانهما كذلك قبله ، إلا أنه يتمكن منه بعده ، ولا يعتبر في صحه النذر إلا التمكن من الوفاء ولو بسببه ، فتأمل جيداً .

### الكلام في التمسك بأصالة العموم لإحراز عدم فريده المشتبه

بقي شيء ، وهو: أنه هل يجوز التمسك بأصالة عدم التخصيص في إحراز عدم كون ما شك في أنه من مصاديق العام - مع العلم بعدم كونه محكوماً بحكمه - مصداقاً له ، مثل ما إذا علم أن زيدا يحرم إكرامه ، وشك في أنه عالم (١) ، فيحكم عليه - بأصالة عدم تخصيص «أكرم العلماء» - أنه ليس بعالم ، بحيث يحكم عليه بسائر ما لغير العالم من الأحكام (٢) ؟

فيه إشكال؛ لاحتمال اختصاص حجيتها بما إذا شك في كون فرد العام (٣) محكوماً بحكمه ، كما هو قضيته عموميه . والمثبت من الأصول اللفظية وإن كان حجه ، إلا أنه لا بد من الاقتصار على ما يساعد عليه الدليل ، ولا دليل هاهنا إلا السيره وبناء العقلاء ، ولم يعلم استقرار بنائهم على ذلك ، فلا تغفل .

[شماره صفحه واقعي : ٣١١]

ص: ١٠٧

- ١- في « ر » زياده : أو ليس بعالم .
- ٢- الذي يظهر من غير واحد من المقامات من طهاره شيخنا الأعظم رحمه الله ( انظر كتاب الطهاره للشيخ الأنصاري ١ : ٣٤٦ ) ، وكذا من التقريرات ( مطارح الأنظار ٢ : ١٥٠ ) جواز الرجوع إليها ، وعليه بنى بعض من تأخر عنه من المحققين . بل قيل ( كما في مطارح الأنظار ٢ : ١٥٠ ) إنه جرى عليه ديدنهم في الاستدلالات الفقيهيه ( حقائق الأصول ١ : ٥١٤ ) .
- ٣- في « ر » زياده : المحقق فريده .

هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص ؟

فيه خلاف، وربما نفى الخلاف عن عدم جوازه (١)، بل ادّعى الإجماع عليه (٢).

### تحديد محلّ البحث

واللّذى ينبغي أن يكون محلّ الكلام فى المقام ، أنّه هل يكون أصاله العموم متبّعاً مطلقاً ، أو بعد الفحص عن المخصّص واليأس عن الظفر به ؟ بعد الفراغ عن اعتبارها بالخصوص فى الجملة ، من باب الظنّ النوعى للمشافه وغيره ما لم يعلم بتخصيصه تفصيلاً ، ولم يكن من أطراف ما علم تخصيصه إجمالاً .

وعليه فلا مجال لغير واحدٍ ممّا استدلّ به على عدم جواز العمل به قبل الفحص واليأس (٣).

### التحقيق : عدم جواز التمسك فى العمومات المعرّضه للتخصيص

فالتحقيق : عدم جواز التمسك به قبل الفحص ، فى ما إذا كان فى معرض التخصيص ، كما هو الحال فى عمومات الكتاب والسنة ؛ وذلك لأجل أنّه لولا القطع باستقرار سيره العقلاء على عدم العمل به قبله ، فلا أقلّ من الشكّ ، كيف ؟ وقد ادّعى الإجماع على عدم جوازه فضلاً عن نفى الخلاف عنه ، وهو كافٍ فى عدم الجواز ، كما لا يخفى .

وأما إذا لم يكن العامّ كذلك - كما هو الحال فى غالب العمومات الواقعة فى

[شماره صفحه واقعى : ٣١٢]

ص: ١٠٨

١- حكى ذلك فى مطارح الأنظار ٢ : ١٥٦٧ عن الغزالي والآمدى .

٢- نقله فى القوانين ١ : ٢٧٢ .

٣- هذا تعريض بجماعه من القائلين بعدم جواز العمل بالعام قبل الفحص ، حيث استدّلوا بوجوه كلّها خارجه عن محلّ الكلام . راجع للتفصيل : مطارح الأنظار ٢ : ١٦١ - ١٧٠ .

ألسنه أهل المحاورات - فلا شبهه في أن السيره على العمل به بلا فحص عن مخصّص.

### الكلام في مقدار الفحص اللازم

وقد ظهر لك بذلك : أن مقدار الفحص اللازم ، ما به يخرج عن المعرضيه له . كما أن مقداره اللازم منه (١) - بحسب سائر الوجوه التي استدللّ بها ، من العلم الإجماليّ به (٢) ، أو حصول الظنّ بما هو التكليف (٣) ، أو غير ذلك - رعايتها ، فيختلف مقداره بحسبها ، كما لا يخفى .

### عدم لزوم الفحص عن المخصّص المتصل

ثم إن الظاهر : عدم لزوم الفحص عن المخصّص المتصل ، باحتمال أنه كان ولم يصل ، بل حاله حال احتمال قرينه المجاز ، وقد اتفقت كلمتهم (٤) على عدم الاعتناء به مطلقاً ، ولو قبل الفحص عنها ، كما لا يخفى (٥) .

### الفرق في الفحص بين الأصول اللفظيه والعملية

إيقاظ:

لا يذهب عليك الفرق بين الفحص هاهنا ، وبينه في الأصول العلميه؛ حيث إنه هاهنا عمّا يزاحم الحججه (٦) ، بخلافه (٧) هناك ، فإنه بدونه لا حجّه؛

[شماره صفحه واقعي : ٣١٣]

ص: ١٠٩

١- كلمه « منه » زائده ؛ لأنه بمنزله أن يقال : مقدار الفحص اللازم من الفحص . ( منته الدرايه ٣ : ٥٧٣ ) .

٢- وهو الذي جعله العمده في مطارح الأنظار ٢ : ١٦٨ .

٣- كما جاء في زبده الأصول : ٩٧ .

٤- أثبتناها من الأصل . وفي طبعاته : كلماتهم .

٥- قال في المعالم : ١٢٠ : احتجّ مجوّز التمسّيك به ( العام ) قبل البحث ، بأنّه لو وجب طلب المخصّص في التمسّك بالعام ، لوجب طلب المجاز في التمسّك بالحقيقه ... لكن اللازم - أعنى طلب المجاز - منتفٍ ، فإنه ليس بواجب اتفاقاً . انظر أيضاً مطارح الأنظار ٢ : ١٧٣ .

٦- في « ن » ، « ق » و « ش » وبعض الطبقات الأخرى : الحجّيه . وفي الأصل وبعض طبعاته مثل ما أثبتناه .

٧- في الأصل : « بخلاف » ، وفي طبعاته مثل ما أدرجناه .

ضروره أنّ العقل بدونّه يستقلّ باستحقاق المؤاخذه على المخالفه ، فلا يكون العقاب بدونّه بلا بيان ، والمؤاخذه عليها من غير برهان .

والنقل وإن دلّ على البراءه أو الاستصحاب فى موردّهما مطلقاً ، إلّا أنّ الإجماع بقسميه على تقييده به (١) ، فافهم .

### فصل : هل الخطابات الشفاهيه تعمّ غير الحاضرين ؟

#### اشاره

هل الخطابات الشفاهيه (٢) - مثل «يا أيّها المؤمنون» - تختصّ بالحاضر مجلس التخطاب ، أو تعمّ (٣) غيره من الغائبين ، بل المعدومين ؟ فيه خلاف .

### بيان الوجوه التى يمكن أن تكون محلّاً للنزاع

ولا بدّ - قبل الخوض فى تحقيق المقام - من بيان ما يمكن أن يكون محلّاً للنقض والإبرام بين الأعلام :

فاعلم : أنّه يمكن أن يكون النزاع فى أنّ التكليف المتكفّل له (٤) الخطاب ، هل يصحّ تعلّقه بالمعدومين ، كما صحّ تعلّقه بالموجودين ، أم لا ؟

أو فى صحّته المخاطبه معهم - بل مع الغائبين عن مجلس الخطاب - بالألفاظ الموضوعه للخطاب ، أو بنفس توجيه الكلام إليهم ، وعدم صحّتها (٥) .

[شماره صفحه واقعى : ٣١٤]

ص : ١١٠

١- هذا الفرق بين المقامين فى الفحص ، مذكور فى مطارح الأنظار ٢ : ١٦٠ - ١٦١ .

٢- الأولى : التعبير « الشفّهيه » . راجع منته الدرايه ٣ : ٥٧٨ .

٣- فى غير « ش » : يعمّ .

٤- كذا ، والمناسب : به .

٥- الظاهر من الفصول : ١٧٩ : أنّ النزاع فى المقام هو بهذا الوجه .

أو في عموم الألفاظ الواقعة عقيب أداه الخطاب للغائبين ، بل المعدومين ، وعدم عمومها لهما بقريته تلك الأداة (١).

ولا يخفى: أنّ النزاع على الوجهين الأولين يكون عقلياً ، وعلى الوجه الأخير لغوياً (٢).

### حكم النزاع على الوجوه الثلاثة

إذا عرفت هذا ، فلا ريب في عدم صحّته تكليف المعدوم عقلاً ، بمعنى بعثه أو زجره فعلاً؛ ضروره أنّه بهذا المعنى يستلزم الطلب منه حقيقة ، ولا يكاد يكون الطلب كذلك إلّا من الموجود ضروره .

نعم ، هو بمعنى مجرّد إنشاء الطلب - بلا بعث ولا زجر - لا استحاله فيه أصلاً؛ فإنّ الإنشاء خفيف المؤونه ، فالحكيم - تبارك وتعالى - يُنشئ على وفق الحكمة والمصلحه طلب شىء - قانوناً - من الموجود والمعدوم حين الخطاب ، ليصير فعلياً بعد ما وُجد الشروط وفُقد الموانع ، بلا حاجه إلى إنشاء آخر ، فتدبر .

ونظيره من غير الطلب إنشاء التمليك في الوقف على البتون ، فإنّ المعدوم منهم يصير مالكا للعين الموقوفه بعد وجوده بإنشائه ، ويتلقّى لها من الواقف بعقده ، فيؤثر في حقّ الموجود منهم الملكيه الفعلية ، ولا- يؤثر في حقّ المعدوم فعلاً- إلّا استعدادها لأن تصير ملكاً له بعد وجوده .

هذا إذا أنشئ الطلب مطلقاً .

وأما إذا أنشئ مقيداً بوجود المكلف ووجدانه الشروط ، فإمكانه بمكانٍ من الإمكان .

[شماره صفحه واقعى : ٣١٥]

ص: ١١١

١- وهذا هو الظاهر من مطارح الأنظار ٢: ١٨٣ في تحرير العنوان .

٢- اشاره إلى ما ورد في مطارح الأنظار ٢: ١٨٦ من أنّ النزاع المذكور هل هو عقلي أو لغوي ؟ ... فظاهر جمله من الامارات يشهد للثاني ، وظاهر جمله أخرى يشهد للأول .



وكذلك لا ريب في عدم صحّته خطاب المعلوم - بل الغائب - حقيقةً ، وعدم إمكانه؛ ضرورة عدم تحقّق توجيه الكلام نحو الغير حقيقةً إلّا إذا كان موجوداً ، وكان بحيث يتوجّه إلى الكلام ويلتفت إليه .

### الكلام في ماؤضعت له أدوات الخطاب

ومنه قد انقدح: أنّ ما وضع للخطاب - مثل أدوات النداء - لو كان موضوعاً للخطاب الحقيقيّ ، لأوجب استعماله فيه تخصيصاً ما يقع في تلوه بالحاضرين . كما أنّ قضيه إرادته العموم منه لغيرهم استعماله في غيره .

لكنّ الظاهر: أنّ مثل أدوات النداء لم يكن موضوعاً لذلك ، بل للخطاب الإيقاعيّ الإنشائيّ . فالمتكلّم ربما يُوقِع الخطاب بها تحسّيراً وتأسّيفاً وحزناً، مثل «يا كوكباً ما كان أقصر عمره» (١)، أو شوقاً ونحو ذلك، كما يوقعه مخاطباً لمن يناديه حقيقةً، فلا يوجب استعماله في معناه الحقيقيّ حينئذٍ التخصيص بمن يصحّ مخاطبته .

نعم ، لا يبعد دعوى الظهور - انصرافاً - في الخطاب الحقيقيّ ، كما هو الحال في حروف الاستفهام والترجّي والتمنّي وغيرها ، على ما حقّقناه في بعض المباحث السابقة (٢) من كونها موضوعاً للإيقاعيّ منها بدواعٍ مختلفه ، مع ظهورها في الواقعيّ منها انصرافاً ، إذا لم يكن هناك ما يمنع عنه ، كما يمكن دعوى وجوده غالباً في كلام الشارع؛ ضروره وضوح عدم اختصاص الحكم في مثل: «يا أيّها الناس اتّقوا» و «يا أيّها المؤمنون» بمن حضر مجلس الخطاب ، بلا شبهه ولا ارتياب .

[شماره صفحه واقعي : ٣١٦]

ص: ١١٢

١- وتام البيت : « وكذاك عمر كواكب الأسحار » ، وهو من رأيه أبي الحسن التهامي في رثاء ولده الذي مات صغيراً ، راجع الكنى والألقاب ١ : ٤٨ - ٤٩ .

٢- في المبحث الأول من مباحث صيغه الأمر في الصفحه : ١٠٠ ؛ قال : إيقاظ : لا يخفى أنّ ما ذكرناه في صيغه الأمر جارٍ في سائر الصيغ الإنشائية ... .

ويشهد لما ذكرنا : صحَّه النداء بالأدوات ، مع إرادته العموم من العامِّ الواقع تَلَوَّها بلا عناية ، ولا للتنزيل والعلاقه رعايه .

وتوهم كونه ارتكازياً ، يدفعه عدم العلم به مع الالتفات إليه والتفتيش عن حاله ، مع حصوله بذلك لو كان مرتكزاً (١) ، وإلَّا فمن أين يعلم ثبوته (٢) كذلك ؟ كما هو واضح .

وإن أبيت إلماعن وضع الأدوات للخطاب الحقيقي ، فلا مناصَّ عن التزام اختصاص الخطابات الإلهية - بأدوات الخطاب ، أو بنفس توجيه الكلام بدون الأداء - ، كغيرها ، بالمشافهين ، في ما لم يكن هناك قرينه على التعميم .

وتوهم (٣) : صحَّه التزام التعميم في خطباته - تعالى - لغير الموجودين - فضلاً عن الغائبين - ؛ لإحاطته بالموجود في الحال والموجود في الاستقبال .

فاسدٌ : ضروره أن إحاطته - تعالى - لا- توجب صلاحية المعدوم - بل الغائب - للخطاب . وعدم صحَّه المخاطبه معهما لقصورهما لا يوجب نقصاً في ناحيته - تعالى - ، كما لا يخفى .

كما أن خطابه اللفظي - لكونه تدريجياً ومتصرِّم الوجود - كان قاصراً عن أن يكون موجَّهاً نحو غير من كان بمسمع منه ضروره (٤) .

[شماره صفحه واقعي : ٣١٧]

ص: ١١٣

١- في « ق » و « ش » : مع حصول العلم بذلك لو كان ارتكازياً .

٢- أثبتناها من « ر » . وفي غيرها : بثوته .

٣- ذكره - مع المناقشه فيه - في الفصول : ١٨٣ ، وأورده في مطارح الأنظار ٢ : ١٩٢ - ١٩٣ وردَّ عليه بما ذكره المصنّف هنا .

٤- ردُّ على توهم شمول الخطابات الشفاهيه للغائبين عن مجلس الخطاب وإن لم تشمل المعدومين .

هذا لو قلنا بأن الخطاب يمثل «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا» (١) في الكتاب حقيقة إلى غير النبي صلى الله عليه وآله بلسانه .

وأما إذا قيل بأنّه المخاطب والموجه إليه الكلام حقيقة ، - وحيّاً أو إلهاماً - ، فلا محيص إلّا (٢) عن كون الأداة في مثله للخطاب الإيقاعي ولو مجازاً .

وعليه لا مجال لتوهم اختصاص الحكم - المتكفل له (٣) الخطاب - بالحاضرين ، بل يعمّ المعدومين فضلاً عن الغائبين .

### فصل : ثمره عموم الخطابات الشفاهيه

#### اشاره

فصل (٤) ثمره عموم الخطابات الشفاهيه

ربما قيل: إنّه يظهر لعموم الخطابات الشفاهيه للمعدومين ثمرتان (٥):

#### الثمره الأولى والإشكال عليها

الأولى: حجّيه ظهور خطابات الكتاب لهم كالمشافهين .

وفيه: أنّه مبنيّ على اختصاص حجّيه الظواهر بالمقصودين بالإفهام ، وقد حُقّق عدم الاختصاص بهم .

[شماره صفحه واقعي : ٣١٨]

ص: ١١٤

١- الحج : ١ .

٢- الظاهر: زياده كلمه « إلّا » . ( منته الدرايه ٣ : ٥٩٩ ) .

٣- المناسب : به .

٤- أدرجنا ما هو المثبت في الأصل ، وفي طبعته : فصل . قال في منته الدرايه ٣ : ٦٠٠ الأولى : تبديل « الفصل » بعنوان ... « تذييب » أو « تكمله » ؛ إذ هو ثمره لما قبله ومن توابعه .

٥- ذكرهما المحقق القمي في القوانين ١ : ٢٣٣ ، وانظر الفصول : ١٨٤ ، ومطرح الأنظار ٢ : ١٩٤ - ١٩٨ .

ولوسلم فاختصاص المشافهين بكونهم مقصودين بذلك ممنوع ، بل الظاهر : أن الناس كلهم إلى يوم القيامة يكونون كذلك ، وإن لم يعتمهم الخطاب ، كما يومئ إليه غير واحد من الأخبار (١).

### الثمره الثانيه لإيراد عليها

الثانيه (٢): صحه التمسك بإطلاقات الخطابات القرآنيه - بناءً على التعميم - لثبوت الأحكام لمن وُجد وبلغ من المعدومين ، وإن لم يكن متحداً مع المشافهين فى الصنف ، وعدم صحته على عدمه؛ لعدم كونها حينئذ متكفله لأحكام (٣) غير المشافهين ، فلا بد من إثبات اتحاده معهم فى الصنف ، حتى يُحكم بالاشتراك مع المشافهين فى الأحكام؛ حيث (٤) لا دليل عليه حينئذ إلا لإجماع ، ولا إجماع عليه إلا فى ما اتحد الصنف ، كما لا يخفى .

ولا يذهب عليك: أنه يمكن إثبات الاتحاد ، وعدم دخل ما كان البالغ الآن فاقداً له مما كان المشافهون واجدين له ، بإطلاق الخطاب إليهم من دون التقييد به . وكونهم كذلك لا يوجب صحه الإطلاق مع إرادته المقيده منه (٥) فى ما يمكن أن يتطرق إليه (٦) فقدان ، وإن صح فى ما لا يتطرق إليه ذلك .

[شماره صفحه واقعى : ٣١٩]

ص: ١١٥

- ١- انظر وسائل الشيعه ١ : ٤١٣ ، الباب ٢٣ من أبواب الوضوء ، الحديث الأول ، و ١٢ : ٣٠٩ ، الباب ١٦٤ من أبواب أحكام العشره ، الحديث ١٠ و ١٩ : ٨٢ - ٨٣ ، الباب ٦ من كتاب الوديعه ، الحديث الأول .
- ٢- راجع الفوائد الحائريه ( للوحيد البهبهانى ) : ١٥٣ - ١٥٤ .
- ٣- الأنسب : بأحكام .
- ٤- فى الأصل : « وحيث » وفى طبعاته مثل ما أدرجناه .
- ٥- فى « ر » ومنتته الدرأيه : إرادته المقيده معه .
- ٦- أثبتنا « إليه » من « ق » ، « ر » و « ش » .

وليس المراد بالاتّحاد في الصنف إلّا الاتّحاد في ما اعتبر قيدياً في الأحكام ، لا الاتّحاد في ما كثر الاختلاف بحسبه ، والتفاوتُ بسببه بين الأنام ، بل في شخصٍ واحدٍ بمرور الدهور والأيام ، وإلّا لما ثبت بقاعده الاشتراك للغائبين - فضلاً عن المعدومين - حكمٌ من الأحكام .

ودليل الاشتراك إنّما يُجدي في عدم اختصاص التكاليف بأشخاص المشافهين ، في ما لم يكونوا مختصّين بخصوص عنوانٍ ، لو لم (١) يكونوا معنويين به (٢) لشكّ (٣) في شمولها لهم أيضاً . فلولا الإطلاق وإثبات عدم دخل ذاك العنوان في الحكم لما أفاد دليل الاشتراك . ومع ذلك كان الحكم يعمّ غير المشافهين ولو قيل باختصاص الخطابات بهم ، فتأمل جيداً .

فتلخّص: أنّه لا يكاد تظهر الثمره إلّاعلى القول باختصاص حجّيه الظواهر لمن قصد إفهامه ، مع كون غير المشافهين غير مقصودين بالإفهام ، وقد حُقّق عدم الاختصاص به في غير المقام (٤) ، وأشير إلى منع كونهم غير مقصودين به في خطاباتهِ - تبارك وتعالى - في المقام (٥) .

[شماره صفحه واقعي : ٣٢٠]

ص: ١١٦

- 
- ١- في « ر » وحقائق الأصول : أو لم . وقال في حقائق الأصول ١ : ٥٢٧ : الظاهر : أنّه بالواو بدل « أو » .
  - ٢- في بعض النسخ : ولو كانوا معنويين به . راجع كفايه الأصول مع حاشيه المشكيني ٢ : ٤٢٦ ، ومنته الدرايه ٣ : ٦١٠ .
  - ٣- في « ر » : شكّ . وفي حقائق الأصول : للشكّ .
  - ٤- في مبحث حجّيه الظواهر ، إذ قال : كما أنّ الظاهر عدم اختصاص ذلك ( اتباع الظواهر ) بمن قصد إفهامه . راجع الصفحه : ٤٧ من الجزء الثاني .
  - ٥- في هذا المبحث ، في ردّ الثمره الأولى ، حيث قال : ولو سلّم ، فاخصّص المشافهين بكونهم مقصودين بذلك ممنوع .

هل تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده يوجب تخصيصه به أو لا ؟

### محل الخلاف في المسألة

فيه خلاف بين الأعلام . وليكن محل الخلاف ما إذا وقعا في كلامين أو في كلام واحد ، مع استقلال العام بما حكم عليه في الكلام ، كما في قوله تبارك وتعالى: «وَالْمُطَلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ» إلى قوله «وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ» (١). وأما ما إذا كان مثل «والمطلقات أزواجهن أحق بردهن» فلا شبهة في تخصيصه به (٢).

### تحقيق المسألة

والتحقيق أن يقال: إنه حيث دار الأمر بين التصرف في العام - بإرادته خصوص ما أريد من الضمير الراجع إليه - ، والتصرف (٣) في ناحية الضمير - إما بإرجاعه إلى بعض ما هو المراد من مرجعه ، أو إلى تمامه مع التوسع في الإسناد ، بإسناد الحكم المسند إلى البعض حقيقة ، إلى الكل توسعاً وتجاوزاً - كانت أصله الظهور في طرف العام سالمه عنها في جانب الضمير ؛ وذلك لأن المتيقن من بناء العقلاء هو اتباع الظهور في تعيين المراد ، لا في تعيين كيفية الاستعمال ، وأنه على نحو الحقيقة أو المجاز في الكلمة أو الإسناد ، مع القطع بما يراد ، كما هو الحال في ناحية الضمير .

وبالجملة: أصله الظهور إنما تكون حجة في ما إذا شك في ما أريد ، لا في ما إذا شك في أنه كيف أريد ، فافهم .

[شماره صفحه واقعی : ٣٢١]

ص: ١١٧

١- البقره : ٢٢٨ .

٢- هذا التحديد لمحل الخلاف المذكور في الفصول : ٢١١ مع اختلاف يسير .

٣- في غير حقائق الأصول : أو التصرف .

لكنه (١) إذا انعقد للكلام ظهور في العموم ، بأن لا يُعدّ ما اشتمل على الضمير ممّا يكتنف به (٢) عرفاً ، وإلّا فيحكم عليه بالإجمال ، ويرجع إلى ما يقتضيه الأصول.

إلّا أن يقال باعتبار أصله الحقيقي تعديداً ، حتّى في ما إذا احتفّ بالكلام ما لا يكون ظاهراً معه في معناه الحقيقي ، كما عن بعض الفحول (٣) .

## فصل : التخصيص بالمفهوم المخالف

### إشاره

قد اختلفوا في جواز التخصيص بالمفهوم المخالف - مع الاتفاق على الجواز بالمفهوم الموافق - على قولين (٤) . وقد استدلّ لكلّ منهما بما لا يخلو عن قصور .

## تحقيق المسأله: لزوم الأخذ بالأظهر وإلّا فالرجوع إلى الأصل العملي

وتحقيق المقام: أنّه إذا ورد العامّ وما له المفهوم في كلام أو كلامين ، ولكن على نحو يصلح أن يكون (٥) كلّ منهما قرينته متّصله (٦) للتصرّف في

[شماره صفحه واقعي : ٣٢٢]

ص: ١١٨

- ١- في « ر » زياده : حجه .
- ٢- الأولى : تبديل الضمير بالظاهر ، بأن يقال : « بما يصلح للقرينته » ؛ لأنّ ضمير « به » راجع إلى الضمير في قوله : « على الضمير » فكأنّه قيل : بأن لا يعدّ ما اشتمل على الضمير ممّا يكتنف بالضمير عرفاً ، وهذا لا محصّل له . ( منته الدرايه ٣ : ٦١٩ ) .
- ٣- لعلّ المقصود به هو صاحب الفصول . راجع الفصول : ٢١٢ .
- ٤- فذهب الأكثرون إلى الجواز وآخرون إلى المنع . راجع المعالم : ١٤٠ والقوانين ١ : ٣٠٤ .
- ٥- في الأصل : على نحو يكون . وفي طبعته مثل ما أثبتناه .
- ٦- كلمه « متّصله » مشطوبٌ عليها في « ق » .

الآخر ، ودار الأمر بين تخصيص العموم أو (١) إلغاء المفهوم ، فالدلالة على كل منهما إن كانت بالإطلاق - بمعونه مقدمات الحكمه ، أو بالوضع - فلا يكون هناك عموم ولا مفهوم؛ لعدم تماميه مقدمات الحكمه في واحدٍ منهما ، لأجل المزاحمه ، كما في مزاحمه ظهور أحدهما وضعاً لظهور الآخر كذلك ، فلا بدّ من العمل بالأصول العمليه في ما دار الأمر (٢) بين العموم والمفهوم إذا لم يكن - مع ذلك - أحدهما أظهر (٣) ، وإلّا كان مانعاً عن انعقاد الظهور أو استقراره في الآخر (٤) .

ومنه قد انقدهح الحال في ما إذا لم يكن بين ما دلّ على العموم ، وما له المفهوم ذاك الارتباط والاتصال ، وأنّه لا بدّ أن يعامل مع كلّ منهما معامله المجمل ، لو لم يكن في البين أظهر ، وإلّا فهو المعوّل والقرينهُ على التصرّف في الآخر بما لا يخالفه بحسب العمل .

[شماره صفحه واقعي : ٣٢٣]

ص : ١١٩

- 
- ١- الأولى : تبديله بالواو . ( منته الدرايه ٣ : ٦٢٣ ) .
  - ٢- أثبتنا الجملة كما هي في « ر » وفي غيرها : دار فيه .
  - ٣- المناسب : أن يعيّر عوض قوله : « أظهر » بكلمه : « ظاهراً » ؛ لأنّ الأظهرية فرع انعقاد ظهور للآخر ، وانعقاد الظهورين في كلام واحد أو ما في حكمه ، غير ممكن ( كفايه الأصول مع حاشيه المشكيني ٢ : ٤٣٢ ) .
  - ٤- لم يذكر في عبارته اختلاف المتصلين في الوضع والحكمه ، والظاهر سقوطه من القلم ، بقرينه قوله في ما سبق : « فالدلاله على كل منهما إن كانت ... » ؛ لأنّ سياق هذه عبارته دالّ على كونه بصدد ذكر شرطيه أخرى متعرضه لحكم الاختلاف ... ( كفايه الأصول مع حاشيه المشكيني ٢ : ٤٣٣ ) .



الاستثناء (١) المتعقب لجمل متعدده (٢) :

هل الظاهر هو رجوعه إلى الكل (٣)، أو خصوص الأخيره (٤)، أو لا ظهور له في واحدٍ منهما ، بل لا بدّ في التعيين من قرينه (٥) ؟ أقوال .

### لا إشكال في رجوع الاستثناء إلى الأخيره

والظاهر : أنه لا- خلاف ولا- إشكال في رجوعه إلى الأخيره على أى حال؛ ضرورة أنّ رجوعه إلى غيرها بلا قرينه خارج عن طريقه أهل المحاوره .

### لا إشكال في صحه رجوع الاستثناء إلى الكل

وكذا في صحه رجوعه إلى الكل ، وإن كان المتراءى من كلام صاحب المعالم رحمه الله (٤) - حيث مهّد مقدّمه لصحّه رجوعه إليه (٧) - أنه محلّ الإشكال والتأمل .

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٤]

ص: ١٢٠

١- لا يخفى : عدم اختصاص البحث بالاستثناء ، وجريانه في سائر التوابع من النعت والحال وغيرهما ... ( منته الدرايه ٣ : ٦٢٨ )

٢- الأولى : تبديلها ب « المتعاطفه » ؛ لدلاله « الجمل » على التعدّد . . . بخلاف التعاطف ؛ فإنّ لفظ « الجمل » لا يدلّ عليه، مع أن مفروض البحث هو الجمل المتعاطفه ؛ إذ في غيرها ينفصل البيان، وتكون نسبه الخاص إلى كل واحد منها واحده. ( منته الدرايه ٣ : ٦٢٨ ) .

٣- وهو المنسوب إلى المذهب الشافعى ، واختاره الشيخ الطوسى أيضاً . يراجع : الذريعه ١ : ٢٤٩ ، والعهده ١ : ٣٢١ .

٤- وهو مختار أبى حنيفه وأتباعه ( الأحكام ، للآمدى ٢ : ٣٠٠ ) ، واختاره العلّامه الحلّى في مبادئ الوصول : ١٣٦ .

٥- وهو ما ذهب إليه السيّد المرتضى ( الذريعه ١ : ٢٤٩ ) .

٦- المعالم : ١٢٤ .

٧- يظهر لمن راجعه (كلام صاحب المعالم) أنّ غرضه إثبات ما اختاره من الاشتراك المعنوى من بين الأقوال ، لا- إثبات

الإمكان ( كفايه الأصول مع حاشيه المشكيني ٢ : ٤٣٧ ) ، وراجع منته الدرايه ٣ : ٦٣٠ .

وذلك ضرورة أنّ تعدّد المستثنى منه - كتعدّد المستثنى - لا- يوجب تفاوتاً أصلاً في ناحيه الأداة بحسب المعنى - كان الموضوع له في الحروف عامّاً أو خاصّاً - ، وكان المستعمل فيه الأداة في ما كان المستثنى منه متعدّداً ، هو المستعمل فيه في ما كان واحداً ، كما هو الحال في المستثنى بلا ريب ولا إشكال. وتعدّد المُخرَج أو المُخرَج عنه خارجاً، لا يوجب تعدّد ما استعمل فيه أداة الإخراج مفهوماً .

### لا ظهور للاستثناء في الرجوع إلى الجميع أو خصوص الأخيره

وبذلك يظهر: أنّه لا ظهور لها في الرجوع إلى الجميع ، أو خصوص الأخيره ، وإن كان الرجوع إليها متيقناً على كلّ تقدير .

نعم ، غير الأخيره أيضاً من الجمل لا يكون ظاهراً في العموم؛ لاكتنافه بما لا يكون معه ظاهراً فيه، فلا بدّ في مورد الاستثناء فيه من الرجوع إلى الأصول.

اللهمّ إلّما أن يقال بحجّبه أصاله الحقيقه تعييداً ، لا من باب الظهور ، فيكون المرجع - عليه - أصالة العموم إذا كان وضعياً ، لا ما إذا كان بالإطلاق ومقدّمات الحكمه؛ فإنّه لا يكاد تتمّ تلك المقدّمات مع صلوح الاستثناء للرجوع إلى الجميع ، فتأمل (١)\* .

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٥]

ص: ١٢١

١- (\*) إشارة إلى أنّه يكفى في منع جريان المقدّمات صلوح الاستثناء لذلك؛ لاحتمال اعتماد المطلق حينئذٍ في التقييد عليه ، لاعتقاد أنّه كافٍ فيه . اللهمّ إلّما أن يقال: إنّ مجرّد صلوحه لذلك - بدون قرينه عليه - غير صالح للاعتماد ، ما لم يكن بحسب متفاهم العرف ظاهراً في الرجوع إلى الجميع . فأصالة الإطلاق مع عدم القرينه محكّمه؛ لتمايّه مقدّمات الحكمه ، فافهم . ( منه قدس سره ) .

أَلْحَقَّ : جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد المعتبر بالخصوص ، كما جاز بالكتاب ، أو بالخبر المتواتر ، أو المحفوف بالقرينه القطعيه من خبر الواحد

### الدليل على جواز التخصيص

بلا اربتاب؛ لما هو الواضح من سيره الأصحاب على العمل بأخبار الآحاد في قبال عمومات الكتاب إلى زمن الأئمه عليهم السلام .

واحتمال أن يكون ذلك بواسطه القرينه واضح البطلان (١) .

مع أنه لولاه لزم إلغاء الخبر بالمره أو ما بحكمه؛ ضرورة ندره خبر لم يكن على خلافه عموم الكتاب ، لو سلم وجود ما لم يكن كذلك (٢) .

### أدله المانع من التخصيص والجواب عنها

- وكون العام الكتابي قطعياً صدوراً ، وخبر الواحد ظئياً سنداً ، لا يمنع عن التصرف في دلالاته غير القطعيه قطعاً ، وإلا لما جاز تخصيص المتواتر به أيضاً ، مع أنه جائز جزماً .

والسرُّ: أن الدوران في الحقيقه بين أصاله العموم ودليل سند الخبر ، مع أن الخبر - بدلالاته وسنده - صالح للقرينه على التصرف فيها ، بخلافها ، فإنها غير صالحه لرفع اليد عن دليل اعتباره .

- ولا ينحصر الدليل على الخبر بالإجماع ، كى يقال ب «أنه في ما لا يوجد

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٦]

ص: ١٢٢

١- في « ر » زياده : فإنه تعويل على ما يعلم خلافه بالضروره .

٢- هذا الوجه وسابقه مذكوران في مطارح الأنظار ٢ : ٢٢٠ - ٢٢١ ونقل الثانى منهما عن بعض الأفاضل ، - وهو المحقق القمى فى القوانين ١ : ٣١٠ - وأجاب عنه .

على خلافه دلالة، ومع وجود الدلالة القرآنية يسقط وجوب العمل به» (١). كيف؟ وقد عرفت: أن سيرتهم مستمره على العمل به في قبال العمومات الكتابية.

- والأخبار (٢) الدالة على أن الأخبار المخالفه للقرآن يجب طرحها، أو ضربها على الجدار (٣)، أو أنها زخرف، أو أنها مما لم يقل بها الإمام عليه السلام، وإن كانت كثيرة جداً، وصريحه الدلالة على طرح المخالف (٤)، إلا أنه لا محيص عن أن يكون المراد من المخالفه في هذه الأخبار غير مخالفه العموم، إن لم نقل بأنها ليست من المخالفه عرفاً، كيف؟ وصدور الأخبار المخالفه للكتاب - بهذه المخالفه - منهم عليهم السلام كثيرة جداً.

□  
مع قوه احتمال أن يكون المراد: أنهم لا يقولون بغير ما هو قول الله - تبارك وتعالى - واقعاً، وإن كان هو على خلافه ظاهراً، شرحاً لمرامه - تعالى -، وبيانياً لمراده من كلامه، فافهم.

- والملازمه بين جواز التخصيص وجواز النسخ به ممنوعه، وإن كان مقتضى القاعده جوازهما؛ لاختصاص النسخ بالإجماع على المنع. مع وضوح الفرق بتوافر الدواعى إلى ضبطه، ولذا قلّ الخلاف في تعيين موارد، بخلاف التخصيص (٥).

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٧]

ص: ١٢٣

- ١- هذا الوجه حكاه صاحب المعالم عن المحقق. انظر المعالم : ١٤١ والمعارج : ٩٦.
- ٢- راجع الكافي ١ : ٦٩، باب الأخذ بالسنه وشواهد الكتاب.
- ٣- لم نعتز على هذا النص في جوامع الحديث، وإنما ورد عن النبي صلى الله عليه وآله : ما خالفه فاضربوا به عرض الحائط . (التيان ١ : ٥).
- ٤- أصل هذا الوجه للشيخ في العده ١ : ١٤٤ و ٣٥٠، راجع فرائد الأصول ١ : ٢٤٥.
- ٥- الأدله الأربعة للمانع - المذكوره هنا - وأجوبتها وردت في مطارح الأنظار ٢ : ٢٢١ - ٢٢٦، وانظر المعالم : ١٤١.

لا يخفى: أنّ الخاصّ والعامّ المتخالفين يختلف حالهما ناسخاً ومخصّصاً (١) ومنسوخاً ، فيكون الخاصّ : مخصّصاً تارةً ، وناسخاً مرّةً ، ومنسوخاً أخرى :

صُور التخالف وأحكامها

وذلك لأنّ الخاصّ إن كان مقارناً مع العامّ ، أو وارداً بعده قبل حضور وقت العمل به ، فلا محيص عن كونه مخصّصاً وبيانياً له .

وإن كان بعد حضوره كان ناسخاً لا مخصّصاً ؛ لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة في ما إذا كان العامّ (٢) وارداً لبيان الحكم الواقعيّ ، وإلّا لكان الخاصّ أيضاً مخصّصاً له ، كما هو الحال في غالب العمومات والخصوصات في الآيات والروايات (٣) .

[شماره صفحه واقعي : ٣٢٨]

ص: ١٢٤

١- إن كانت كلمه « مخصّصاً » مبنيّه للمفعول ، كانت الصفات الثلاث حالاً- من ضمير التشبيه باعتبار العام . وإن كانت مبنيّه للفاعل ، كانت حالاً منه باعتبار الخاص ، وذلك خلاف المتعارف ، مع أنّه لا يجوز الحال من المضاف إليه . والأولى أن يقال : الخاص الملحوظ بالنسبه إلى عام مخالف له يكون ناسخاً تاره ، ومخصّصاً أخرى ، ومنسوخاً ثالثه . ( كفايه الأصول مع حاشيه المشكيني ٢ : ٤٤٧ ) .

٢- الأولى أن يقول : في ما أُحرز كون العام .. ( كفايه الأصول مع حاشيه المشكيني ٢ : ٤٥٤ ) .

٣- في « ر » هنا زياده : « وإن كان العام وارداً بعده قبل حضور وقت العمل به ، كان الخاص مخصّصاً وبيانياً له » . وفي منته الدرايه ٣ : ٦٥١ : الأولى : ذكر هذه الزياده عقيب قوله : « قبل حضور وقت العمل » حتى لا يتخلّل بين الصور الثلاث المتعده في الحكم - وهو كون الخاص مخصّصاً - ما يغيرها في الحكم .

وإن كان العام وارداً بعد حضور وقت العمل بالخاص، فكما يحتمل أن يكون الخاص مخصّصاً للعام، يحتمل أن يكون العام ناسخاً له، وإن كان الأظهر أن يكون الخاص مخصّصاً؛ لكثرة التخصيص حتى اشتهر: ما من عام إلا وقد خُصّ، مع قلّه النسخ في الأحكام جدّاً. وبذلك يصير ظهور الخاص في الدوام - ولو كان بالإطلاق - أقوى من ظهور العام - ولو كان بالوضع -، كما لا يخفى .

هذا في ما علم تأريخهما .

وأما لو جُهل وتردّد بين أن يكون الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام، وقبل حضوره، فالوجه هو الرجوع إلى الأصول العمليّة .

وكثرة التخصيص وندره النسخ هاهنا، وإن كانا يوجبان الظنّ بالتخصيص أيضاً، وأتّه واجدٌ لشرطه، إلحاقاً له بالغالب، إلّا أنّه لا دليل على اعتباره، وإنّما يوجبان الحملّ عليه في ما إذا ورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص؛ لصيروره الخاص بذلك في الدوام أظهر من العام، كما أُشير إليه (١)، فتدبّر جيّداً.

ثمّ إنّ تعيّن الخاصّ للتخصيص، إذا ورد قبل حضور وقت العمل بالعام، أو ورد العام قبل حضور وقت العمل به، إنّما يكون مبنيّاً على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل، وإلّا فلا يتعيّن له، بل يدور بين كونه مخصّصاً وناسخاً (٢)\* في الأوّل، ومخصّصاً ومنسوخاً في الثاني، إلّا أنّ الأظهر كونه

[شماره صفحه واقعی : ٣٢٩]

ص: ١٢٥

- ١- آنفاً قبل أسطر، بقوله: وبذلك يصير ظهور الخاص في الدوام - ولو كان بالإطلاق - أقوى من ظهور العام .
- ٢- (\*) لا يخفى: أنّ كونه مخصّصاً بمعنى كونه مبنيّاً لمقدار المرام من العام (١)، وناسخاً بمعنى كون حكم العام غير ثابت في نفس الأمر في مورد الخاص، مع كونه مراداً أو - (١) في غير «ر»: بمقدار المرام عن العام . مقصوداً بالفهم في مورده بالعام كسائر الأفراد، وإلّا فلا تفاوت بينهما عملاً أصلاً، كما هو واضح لا يكاد يخفى . (منه قدس سره) .

مخصّصاً ، ولو في ما كان ظهور العامّ في عموم الأفراد أقوى من ظهور الخاصّ في الخصوص (١)؛ لما أشير إليه من تعارف التخصيص وشيوعه ، وندرته النسخ جدّاً في الأحكام .

### حقيقه النسخ

ولا بأس بصرف الكلام إلى ما هو نخبه القول في النسخ .

فاعلم: أنّ النسخ وإن كان رفع الحكم الثابت إثباتاً ، إلماً أنّه في الحقيقه دفع الحكم ثبوتاً ، وإتما اقتضت الحكمه إظهار دوام الحكم واستمراره ، أو أصل إنشائه وإقراره ، مع أنّه بحسب الواقع ليس له قرار ، أو ليس له دوام واستمرار؛ وذلك لأنّ النبيّ الصاعد للشرع (٢) ربما يُلهِم أو يوحيّ إليه أن يُظهر الحكم أو استمراره ، مع اطلاعه على حقيقه الحال ، وأنّه يُنسخ في الاستقبال ، أو مع عدم اطلاعه على ذلك؛ لعدم إحاطته بتمام ما جرى في علمه - تبارك وتعالى - . ومن هذا القبيل لعله يكون أمر إبراهيم عليه السلام بذبح إسماعيل عليه السلام .

### النسخ لا يستلزم البداء المحال

وحيث عرفت: أنّ النسخ بحسب الحقيقه يكون دفعاً ، وإن كان بحسب الظاهر رفعاً ، فلا بأس به مطلقاً ، ولو كان قبل حضور وقت العمل؛ لعدم لزوم البداء المحال في حقّه - تبارك وتعالى - ، بالمعنى المستلزم لتغيّر إرادته - تعالى - مع اتّحاد الفعل ذاتاً وجهاً ، ولا لزوم (٣) امتناع النسخ أو الحكم المنسوخ؛ فإنّ

[شماره صفحه واقعى : ٣٣٠]

ص: ١٢٦

١- في الأصل : « وإن كان ظهور العام في عموم الأفراد أقوى من ظهوره وظهور الخاص في الدوام » ، إلماً أنّ في طبعاته مثل ما أثبتناه .

٢- الأنسب : بالشرع .

٣- في « ر » ، « ق » ، « ش » وحقائق الأصول : « وإللاً لزم » . وفي حقائق الأصول ١ : ٥٤٣ : الموجود في بعض النسخ : « ولا لزوم بدل » : « وإللاً لزم » . والظاهر أنه الصحيح ، ويكون معطوفاً على قوله : لعدم لزوم البداء . وفي منته الدرايه ٣ : ٦٦٢ : الأولى أن يقال : « وعدم لزوم » ؛ لتكون العبارة هكذا : لعدم لزوم البداء المحال ... وعدم لزوم امتناع النسخ ...



الفعل إن كان مشتقاً على مصلحه موجب للأمر به امتنع النهى عنه ، وإلما امتنع الأمر به ؛ وذلك لأنّ الفعل أو دوامه لم يكن متعلقاً لإرادته ، فلا يستلزم نسخ أمره بالنهى تغيير إرادته ، ولم يكن الأمر بالفعل من جهة كونه مشتقاً على مصلحه ، وإنما كان إنشاء الأمر به أو إظهار دوامه عن حكمه ومصلحه .

### حقيقه البداء

وأما البداء فى التكوينيّات بغير ذاك المعنى ، فهو ممّا تدلّ (١) عليه الروايات المتواترات (٢) ، كما لا يخفى .

□  
ومجمله: أنّ الله - تبارك وتعالى - إذا تعلقت مشيئته (٣) بإظهار ثبوت ما يمحوه - لحكمه داعيه إلى إظهاره - ألهم أو أوحى إلى نبيه أو وليه أن يُخبر به ، مع علمه بأنّه يمحوه ، أو مع عدم علمه به؛ لما أُشير إليه (٤) من عدم الإحاطه بتمام ما جرى فى علمه . وإنما يخبر به ؛ لأنّه حال الوحي أو الإلهام - لارتقاء نفسه الزكيه ، واتصاله بعالم لوح المحو والإثبات - أطلع على ثبوته ، ولم يطلع على كونه معلقاً على أمر (٥) غير واقع ، أو عدم الموانع ، قال الله - تبارك وتعالى - : «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ» (٦) الآيه .

[شماره صفحه واقعى : ٣٣١]

ص: ١٢٧

- ١- أثبتناها من « ر » ، وفى غيرها : ممّا دلّ .
- ٢- راجع الكافى ١ : ١٤٦ ، باب البداء .
- ٣- فى غير « ر » : مشيئته تعالى .
- ٤- آنفاً بقوله : لعدم إحاطته بتمام ما جرى فى علمه تبارك وتعالى .
- ٥- كلمه « أمر » لم ترد فى الأصل ، وأثبتناها من طبعاته .
- ٦- الرعد : ٣٩ .

نعم ، من شملته العناية الإلهية ، واتصلت نفسه الزكيه بعالم اللوح المحفوظ - الذى هو من أعظم العوالم الربويّه ، وهو امّ الكتاب - ينكشف (١) عنده الواقعيّات على ما هي عليها ، كما ربما يتفق لخاتم الأنبياء ولبعض الأوصياء ، و (٢) كان عارفاً بالكائنات كما كانت وتكون .

نعم ، مع ذلك ، ربما يوحى إليه حكمٌ من الأحكام : تارةً بما يكون ظاهراً فى الاستمرار والدوام ، مع أنّه فى الواقع له غايه وأمدٌ يعينها بخطاب آخر ، وأخرى بما يكون ظاهراً فى الجدد ، مع أنّه لا- يكون واقعاً بجدّ ، بل لمجرد الابتلاء والاختبار ، كما أنّه يؤمر وحيّاً أو إلهاماً بالإخبار بوقوع عذابٍ أو غيره ممّا لا يقع ؛ لأجل حكمه فى هذا الإخبار أو ذاك الإظهار .

فبداؤه (٣) تعالى بمعنى: أنّه يُظهر ما أمرَ نبيّه أو وليّه بعدم إظهاره أوّلاً ، ويُبدي ما خفى ثانياً .

وإنّما نسب إليه - تعالى - البدء مع أنّه فى الحقيقه الإبداء؛ لكمال شباهه إبدائه - تعالى - كذلك بالبداء فى غيره .

وفى ما ذكرنا كفايه فى ما هو المهمّ فى باب النسخ ، ولا داعى بذكر تمام ما ذكره فى ذاك الباب ، كما لا يخفى على اولى الألباب .

### الثمره بين التخصيص والنسخ

[شماره صفحه واقعى : ٣٣٢]

ص: ١٢٨

- ١- أثبتناها من « ق » و « ش » . وفى غيرهما : يكشف . يراجع منته الدرايه ٣ : ٦٦٦ .
- ٢- فى غير « ق » و « ش » : « كان عارفاً » ، بدون الواو . يلاحظ المصدر السابق أيضاً .
- ٣- أثبتناها من « ر » وفى غيرها : فبدا له .

ثم لا يخفى ثبوت الثمره بين التخصيص والنسخ؛ ضرورة أنه على التخصيص يُبنى على خروج الخاص عن حكم العام رأساً، وعلى النسخ على ارتفاع حكمه عنه من حينه، في ما دار الأمر بينهما في المخصّص.

وأما إذا دار بينهما في الخاص والعام، فالخاصُّ على التخصيص غير محكوم بحكم العام أصلاً، وعلى النسخ كان محكوماً به من حين صدور دليله، كما لا يخفى.

[شماره صفحه واقعی : ۳۳۳]

ص: ۱۲۹

[شماره صفحه واقعی : ۳۳۴]

ص: ۱۳۰

## المقصد الخامس : في المطلق والمقيد والمجمل والمبين

اشاره

[شماره صفحه واقعي : ٣٣٥]

ص: ١٣١

[شماره صفحه واقعی : ۳۳۶]

ص: ۱۳۲

تعريف المطلق

عُرِفَ المطلق بأَنَّهُ : ما دلَّ على شائع في جنسه (١) .

وقد أشكل عليه بعضُ الأعلام (٢) بعدم الاطراد والانعكاس (٣) ، وأطال الكلام في النقض والإبرام .

وقد نَبَّهنا في غير مقامٍ على أَنَّ مثله شرح الاسم ، وهو ممَّا يجوز أن لا يكون بمطرد ولا بمنعكس .

فالأولى : الإعراض عن ذلك ، ببيان ما وضع له بعض الألفاظ التي يطلق عليها المطلق ، أو غيرها (٤) ممَّا يناسب المقام :

ألفاظ المطلق :

١ - اسم الجنس

فمنها: اسم الجنس ، كإنسان ورجل وفرس وحيوان وسواد وبياض ...

إلى غير ذلك من أسماء الكليات من الجواهر والأعراض بل العرضيات (٥) .

[شماره صفحه واقعى : ٣٣٧]

ص: ١٣٣

١- القوانين ٨ : ٣٢١ .

٢- هو صاحب الفصول في فصوله : ٢١٨ .

٣- أثبتناها من « ر » وفي غيرها : أو الانعكاس .

٤- في غير « ق » و « ش » : أو من غيرها .

٥- مراده من الأول (الأعراض) هو: المتأصل من الأعراض. ومن الثانى (العرضيات) هو: الاعتبارى منها ، وهذا خلاف اصطلاح أهل المعقول ؛ حيث يطلقون الأول على المبادئ - أصيلاً كانت أو اعتباريه - ، مثل السواد والملكيه ، والثانى على المشتق ، كالأسود والمالك . ( كفايه الأصول مع حاشيه المشكىنى ٢ : ٤٦٩ ) .

ولا ريب أنّها موضوعه لمفاهيمها بما هي هي مبهمه مهمله ، بلا شرطٍ أصلاً ملحوظٍ (١) معها ، حتّى لحاظ أنّها كذلك .

التحقيق في ما وضع له اسم الجنس

وبالجملة: الموضوع له اسم الجنس هو : نفس المعنى ، وصيّرف المفهوم غير الملحوظ معه شيءٌ أصلاً - الذي هو المعنى بشرط شيء - ، ولو كان ذاك الشيء هو الإرسال والعموم البدليّ ، ولا- الملحوظ معه عدمٌ لحاظ شيءٍ معه - الذي هو الماهيّة اللابشرط القسمي - ؛ وذلك لوضوح صدقها - بما لها من المعنى - بلا عناية التجريد عمّا هو قضيته الاشتراط والتقييد فيها ، كما لا يخفى .

مع بداهه عدم صدق المفهوم بشرط العموم على فردٍ من الأفراد ، وإن كان يعمّ كلّ واحد منها بدلاً أو استيعاباً . وكذا المفهوم اللابشرط القسمي ، فإنّه كلّى عقليّ (٢) لا- موطن له إلّاالذهن ، لا- يكاد يمكن صدقه وانطباقه عليها؛ بداهه أنّ مناطه الإتحاد بحسب الوجود خارجاً ، فكيف يمكن أن يتحد معها ما لا وجود له إلّاذهناً ؟

## ٢ - علم الجنس

ومنها: علم الجنس ، كـ «أسامه» . والمشهور بين أهل العربيّة: أنّه موضوع للطبيعه لا- بما هي هي ، بل بما هي متعيّنه بالتعيّن الذهنيّ ، ولذا يعامل معه معامله المعرفه بدون أداه التعريف .

[شماره صفحه واقعي : ٣٣٨]

ص: ١٣٤

١- في « ق » ، « ش » ، حقائق الأصول ومنته الدرايه : ملحوظاً .

٢- قد تقدّم - في المعنى الحرفي - أنّ إطلاقه هنا مسامحه ( كفايه الأصول مع حاشيه المشكيني ٢ : ٤٧٢ ) .



التحقيق في ما وضع له علم الجنس

لكنّ التحقيق: أنّّه موضوع لصّرف المعنى بلا- لحاظ شيءٍ معه أصلاً - كاسم الجنس - ، والتعريف فيه (١) لفظيٌّ - كما هو الحال في التأنيث اللفظي - ، وإلّا لما صحّ حمله على الأفراد بلا تصرّف وتأويل؛ لأنّه على المشهور كلّى عقليٌّ (٢) ، وقد عرفت : أنّّه لا يكاد يصحّ صدقه (٣) عليها (٤) ، مع صحّ حمله عليها بدون ذلك كما لا يخفى؛ ضروره أنّ التصرّف في المحمول ، ياراده نفس المعنى بدون قيده تعسّف ، لا يكاد يكون بناء القضايا المتعارفه عليه .

مع أنّ وضعه لخصوص معنى يحتاج إلى تجريده عن خصوصيته عند الاستعمال ، لا يكاد يصدر عن جاهل ، فضلاً عن الواضع الحكيم .

### ٣ - المفرد المعرّف باللام

#### إشاره

ومنها: المفرد المعرّف باللام . والمشهور أنّّه على أقسام:

المعرّف بلام الجنس ، أو الاستغراق ، أو العهد بأقسامه ، على نحو الاشتراك بينها لفظاً أو معنى .

التحقيق في مفاد

المعرّف باللام

والظاهر: أنّ الخصوصيّة في كلّ واحد من الأقسام من قبيل خصوص «اللام» ، أو من قبيل قرائن المقام ، من باب تعدّد الدالّ والمدلول ، لا باستعمال المدخول ، ليلزم فيه المجاز أو الاشتراك ، فكان المدخول على كلّ حال مستعملاً في ما يستعمل فيه غير المدخول .

والمعروف: أنّ «اللام» تكون موضوعه للتعريف ، ومفيدةً للتعين في غير العهد الذهنيّ .

[شماره صفحه واقعي : ٣٣٩]

ص: ١٣٥

١- في « ر » : والتعريف معه .

٢- هذا الإطلاق مسامحيّ كما تقدّم .

٣- أثبتنا العبارة من « ر » ، حقائق الأصول ومنته الدرايه ، وفي غيرها : لا يكاد صدقه .

٤- في « ر » : صدقه على الأفراد .

وأنت خبيرٌ بأنّه لا تعيّن (١) في تعريف الجنس ، إلّا بالإشارة إلى المعنى المتميّز بنفسه من بين المعاني ذهنياً . ولازمه أن لا يصحّ حمل المعرّف باللام - بما هو معرّفٌ - على الأفراد؛ لما عرفت من امتناع الاتّحاد مع ما لا موطن له إلّا الذهن ، إلّا بالتجريد . ومعه لا فائده في التقييد .

مع أنّ التأويل والتصرّف في القضايا المتداوله في العرف غيرُ خالٍ عن التعسّف . هذا .

مضافاً (٢) إلى أنّ الوضع لِمَا لا- حاجه إليه - بل لا بدّ من التجريد عنه وإلغائه في الاستعمالات المتعارفه المشتمله على حمل المعرّف باللام أو الحمل عليه - كان لغوّاً ، كما أشرنا إليه (٣) .

فالظاهر : أنّ «اللام» مطلقاً تكون للتريين ، كما في « الحسن » و « الحسين » . واستفاده الخصوصيّات إنّما تكون بالقرائن التي لا بدّ منها لتعيينها (٤) على كلّ حال ، ولو قيل بإفاده « اللام » للإشارة إلى المعنى . ومع الدلاله عليه بتلك الخصوصيّات لا حاجه إلى تلك الإشارة ، لو لم تكن مخّله ، وقد عرفت إخلالها ، فتأمّل جيّداً .

### الجمع المعرّف باللام

وأما دلاله الجمع المعرّف باللام على العموم - مع عدم دلاله المدخول عليه - : فلا دلاله فيها على أنّها تكون لأجل دلاله اللام على التعيين (٥)

[شماره صفحه واقعی : ٣٤٠]

ص: ١٣٦

- ١- أثبتنا الكلمه كما وردت في الأصل و « ش » وفي غيرهما : لا تعيّن .
- ٢- لم يظهر المراد به زائداً على ما أفاده بقوله : ومعه لا فائده . ( حقائق الأصول ١ : ٥٥٢ ) . وراجع منته الدرايه ٣ : ٦٩٨ .
- ٣- إذ قال آنفاً : مع أنّ و ضعه لخصوص معنى يحتاج إلى تجريده ...
- ٤- في « ر » و « ش » : لتعيّنهما .
- ٥- في الأصل : التعيّن ، وفي أكثر طبعااته مثل ما أثبتناه .

- حيث أنه (١) لا تعين إلالمرتبه المستغرقة لجميع الأفراد (٢) - ؛ وذلك لتعين المرتبه الأخرى ، وهى أقل مراتب الجمع ، كما لا يخفى .

فلا بد أن تكون دلالاته عليه مستنده إلى وضعه كذلك لذلك (٣) ، لا- إلى دلالة اللام على الإشارة إلى المعين ، ليكون به التعريف .

وإن أبيت إلأعن استناد الدلالة عليه إليه ، فلا محيص عن دلالاته على الاستغراق بلا توسيط الدلالة على التعيين ، فلا يكون بسببه تعريف إلألفظاً ، فتأمل جيداً .

#### ٤- النكره

ومنها: النكره ، مثل «رجل» فى «وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ» (٤) ، أو فى «جئنى برجل» .

التحقيق فى مفاد النكره ولا إشكال أن المفهوم منها فى الأول - ولو بنحو تعدد الدال والمدلول - هو : الفرد المعين فى الواقع ، المجهول عند المخاطب ، المحتمل الانطباق على غير واحد من أفراد الرجل .

كما أنه فى الثانى هى : الطبيعه المأخوذه مع قيد الوحده ، فىكون حصه من الرجل ، ويكون كلياً ينطبق على كثيرين ، لا فرداً مردداً بين الأفراد .

وبالجملة: النكره - أى ما بالحمل الشائع يكون نكره عندهم - إما هو فرد معين فى الواقع غير معين للمخاطب ، أو حصه كليته ، لا الفرد المردد بين

[شماره صفحه واقعى : ٣٤١]

ص: ١٣٧

- ١- أثبتناها من « ر » وفى غيرها : حيث لا تعين .
- ٢- رد على الفصول : ١٦٩ ، وهدايه المسترشدين ٣ : ١٨٩ ، حيث ادعى أن دلالة الجمع المعرف باللام ، إنما هى لعدم تعين شىء من مراتب الجمع سوى الجميع ، فيتعين إرادته .
- ٣- كما ذهب إلى ذلك المحقق القمى فى قوانينه ١ : ٢١٦ .
- ٤- القصص : ٢٠ .

الأفراد (١)؛ وذلك لبداهه كون لفظ «رجل» فى «جئى برجل» نكرة، مع أنه يصدق على كل من جىء به من الأفراد، ولا يكاد يكون واحد منها هذا أو غيره، كما هو قضيه الفرد المرّد، لو كان هو المراد منها؛ ضروره أن كل واحد هو هو، لا هو أو غيره. فلا بد أن تكون النكرة الواقعه فى متعلق الأمر، هو الطبيعى المقيد بمثل مفهوم الوحده، فيكون كلياً قابلاً للانطباق، فتأمل جيداً. إذا عرفت ذلك، فالظاهر: صحه إطلاق «المطلق» عندهم - حقيقه - على اسم الجنس والنكرة بالمعنى الثانى، كما يصح لغه. وغير بعيد أن يكون جريهم فى هذا الإطلاق على وفق اللغه، من دون أن يكون لهم فيه اصطلاح على خلافها، كما لا يخفى. نعم، لو صح ما نسب إلى المشهور (٢)، من كون المطلق عندهم موضوعاً لما قُيد بالإرسال والشمول البدلى، كما كان ما أُريد منه الجنس أو الحصة عندهم بمطلق، إلّا أن الكلام فى صدق النسبه. ولا يخفى: أن المطلق بهذا المعنى لظروء القيد (٣) غير قابل؛ فإن ما له من الخصوصيه ينافيه ويعانده. وهذا (٤) بخلافه بالمعنيين، فإن كلاهما له قابل؛ لعدم انثلامهما بسببه أصلاً، كما لا يخفى.

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٢]

ص: ١٣٨

- ١- خلافاً لما ذهب إليه صاحب الفصول فى فصوله : ١٦٣ من أن النكرة فردٌ من الجنس لا- بعينه، وأن مدلولها جزئى وليس بكلى.
- ٢- كما فى القوانين ١ : ٣٢١، حيث قال : المطلق - على ما عرّفه أكثر الأصوليين - هو ما دلّ على شائع فى جنسه.
- ٣- فى بعض الطبعات : التقييد.
- ٤- فى الأصل، حقائق الأصول ومنته الدرايه : بل وهذا.

وعليه لا يستلزم التقييد تجوّزاً في المطلق؛ لإمكان إرادته معناه من لفظه (١) وإرادته قيده من قرينه حال أو مقال ، وإنّما استلزمه لو كان (٢) بذاك المعنى .

نعم ، لو أُريد من لفظه : المعنى المقيّد ، كان مجازاً مطلقاً ، كان التقييد بمتّصل أو منفصل .

## فصل : مقدّمات الحكمه

### إشاره

قد ظهر لك: أنّه لا دلالة لمثل «رجل» إلّا على الماهية المبهمة وضعاً ، وأنّ الشيع والسريان - كسائر الطوائى - يكون خارجاً عمّا وضع له .

فلا بدّ فى الدلالة عليه من قرينه حالٍ ، أو مقالٍ ، أو حكمه .

وهى تتوقّف على مقدّمات:

إحداها: كون المتكلم فى مقام بيان تمام المراد ، لا الإهمال أو الإجمال .

ثانيتها: انتفاء ما يوجب التعيين .

ثالثتها: انتفاء القدر المتيقّن فى مقام التخاطب ، ولو كان المتيقّن بملاحظه الخارج عن ذاك المقام فى البين ، فإنّه غير مؤثر فى رفع الإخلال بالغرض ، لو كان بصدد البيان ، كما هو الفرض .

فإنّه - فى ما تحققت - لو لم يرد الشيع لأخلّ بغرضه؛ حيث إنّّه

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٣]

ص : ١٣٩

---

١- فى «ن»، «ق»، «ش»، حقائق الأصول ومنته الدرايه: لإمكان إرادته معنى لفظه منه .

٢- فى «ر» زياده : المطلق .

لم يبيّنه (١) مع أنّه بصدده. وبدونها لا يكاد يكون هناك إخلال به؛ حيث لم يكن مع انتفاء الأولى إلّا في مقام الإهمال أو الإجمال ، ومع انتفاء الثانيه كان البيان بالقرينه (٢)؛ ومع انتفاء الثالثه لا إخلال بالعرض لو كان المتيقّن تمام مراده؛ فإنّ الفرض أنّه بصدد بيان تمامه وقد بيّنه ، لا بصدد بيان أنّه تمامه ، كى أخلّ ببيانه (٣) ، فافهم (٤) \* .

### شبهه عدم جواز التمسك بالإطلاق بعد الظفر بالقيّد المنفصل والجواب عنها

ثمّ لا يخفى عليك (٥): أنّ المراد بكونه في مقام بيان تمام مراده : مجرّد بيان ذلك وإظهاره وإفهامه ، ولو لم يكن عن جدّ ، بل قاعدةً وقانوناً؛ ليكون حجّه في ما لم تقم (٦) حجّه أقوى على خلافه ، لا البيان في قاعده قبح تأخير البيان

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٤]

ص: ١٤٠

- ١- أثبتناها من « ر » ومنتته الدرايه . وفي غيرهما : لم يتبه .
- ٢- كان الأولى أن يقول بدله : كان المقيد هو الميّن ، فيحكم بأنّه المراد . ( حقائق الأصول ١ : ٥٥٧ ) .
- ٣- الصواب : أن تكون العبارة هكذا : « كى يخلّ » أو : « كى يكون أخلّ » . ( منتته الدرايه ٣ : ٧٢٠ ) .
- ٤- (\*) إشارة إلى أنّه لو كان بصدد بيان أنّه تمامه ، ما أخلّ ببيانه ، بعد عدم نصب قرينه على إرادته تمام الأفراد؛ فإنّه بملاحظته يفهم أنّ المتيقّن تمام المراد ، وإلّا كان عليه نصب القرينه على إرادته تمامها ، وإلّا قد أخلّ بغرضه . نعم ، لا يفهم ذلك إذا لم يكن إلّا بصدد بيان أنّ المتيقّن مرادّ ، لا بصدد (١) بيان أنّ غيره مراد أو ليس بمراد ، قبلاً للإجمال والإهمال المطلقين ، فافهم ، فإنّه لا يخلو عن دقّه . ( منه قدس سره ) .
- ٥- ردّ لما ورد في مطارح الأنظار ٢ : ٢٥٩ من أنّ نسبة المطلق إلى الدليل المقيد نسبه الأصل إلى الدليل .
- ٦- أثبتنا ما في الأصل ، وفي طبعته : لم تكن . ( ١ - ) في « ر » ، حقائق الأصول ومنتته الدرايه : ولم يكن بصدد .

عن وقت الحاجة ، فلا يكون الظفر بالمقيّد - ولو كان مخالفاً - كاشفاً (١) عن عدم كون المتكلم في مقام البيان . ولذا لا ينثلم به إطلاقه وصحة التمسك به أصلاً ، فتأمل جيداً .

وقد انقذح بما ذكرنا : أنّ النكره في دلالتها على الشيع والسريان أيضاً تحتاج - في ما لا يكون هناك دلالة حالٍ أو مقالٍ - إلى مقدمات (٢) الحكمه ، فلا تغفل .

### الأصل عند الشك في كون المتكلم في مقام البيان

بقي شيء:

وهو أنّه لا يبعد أن يكون الأصل في ما إذا شك في كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد هو : كونه بصدد بيانه ؛ وذلك لما جرت عليه سيره أهل المحاورات من التمسك بالإطلاقات ، في ما إذا لم يكن هناك ما يوجب صرفاً وجهها إلى جهة خاصه .

ولذا ترى أنّ المشهور لا يزالون يتمسكون بها مع عدم إحراز كون مطلقها بصدد البيان ، وبُعد كونه لأجل ذهابهم إلى أنّها موضوعه للشيع والسريان ، وإن كان ربما نسب ذلك إليهم (٣) . ولعل وجه النسبه ملا حظة أنّه لا وجه للتمسك بها بدون الإحراز ، والغفلة عن وجهه ، فتأمل جيداً .

### الانصراف و مراتبه

ثمّ إنّه قد انقذح بما عرفت - من توقّف حمل المطلق على الإطلاق في ما

[شماره صفحه واقعي : ٣٤٥]

ص : ١٤١

١- في « ر » : « فلا يكون الظفر بالمقيّد لو كان كاشفاً » ، والعبارة على التقديرين لا تخلو من اضطراب . والمناسب أن تكون العبارة هكذا : « فلا يكون الظفر بالمقيّد كاشفاً » . راجع منته الدرايه ٣ : ٧٢٣ .

٢- في الأصل و « ن » : من مقدمات .

٣- راجع القوانين ١ : ٣٢١ .

لم يكن هناك قرينه حالّيه أو مقالّيه على قرينه الحكمه ، المتوقّفه على المقدّمات المذكوره - : أنّه لا إطلاق له في ما كان له الانصراف إلى خصوص بعض الأفراد أو الأصناف؛ لظهوره فيه ، أو كونه متيقناً منه ، ولو لم يكن ظاهراً فيه بخصوصه ، حَسَبِ اختلاف مراتب الانصراف .

كما أنّ (١) منها ما لا يوجب ذا ولا ذاك ، بل يكون بدوياً زائلاً بالتأمل .

كما أنّ (٢) منها ما يوجب الاشتراك ، أو النقل .

لا يقال (٣): كيف يكون ذلك ؟ وقد تقدّم أنّ التقييد لا يوجب التجوّز في المطلق أصلاً .

فإنّه يقال: - مضافاً إلى أنّه إنّما قيل (٤) لعدم استلزامه له ، لا عدم إمكانه؛ فإنّ استعمال المطلق في المقيّد بمكانٍ من الإمكان - إنّ كثره إرادته المقيّد لدى إطلاق المطلق ولو بدالاً آخر ربما تبلغ بمثابه توجب له مزيه أنس (٥) - كما في المجاز المشهور - أو تعيناً واختصاصاً به - كما في المنقول بالغلبه - ، فافهم .

### إذا كان للمطلق جهات عديده

تنبيه (٤):

وهو أنّه يمكن أن يكون للمطلق جهات عديده ، كان وارداً في مقام البيان من جهه منها ، وفي مقام الإهمال أو الإجمال من أخرى ، فلا بدّ في حمله

[شماره صفحه واقعي : ٣٤٤]

ص: ١٤٢

- ١- أثبتنا الكلمه من « ر » وفي غيرها : أنّه .
- ٢- أثبتنا الكلمه من « ر » وفي غيرها : أنّه .
- ٣- هذا الإشكال وجوابه مذکوران في مطارح الأنظار ٢ : ٢٦٥ .
- ٤- الأنسب ذكر « به » بعد قوله : قيل انظر منته الدرايه ٣ : ٧٣٤ .
- ٥- في « ر » : مزيد أنس ، وفي هامش « ق » و « ش » : مرتبه أنس (نسخه بدل) .
- ٦- هذا التنبيه مذکور في مطارح الأنظار ٢ : ٢٦٩ - ٢٧٠ بعنوان : تذييب .



على الإطلاق بالنسبة إلى جهه ، من كونه بصدد البيان من تلك الجهه ، ولا- يكفى كونه بصدده من جهه أخرى ، إلا إذا كان بينهما ملازمه عقلاً أو شرعاً أو عادةً ، كما لا يخفى .

## فصل : المطلق والمقيد المتنافيان

### اشاره

إذا ورد مطلق و مقيد متنافيين : فإما يكونان مختلفين فى الإثبات والنفى ، وإما يكونان متوافقين .

### المطلق والمقيد المختلفان

فإن كانا مختلفين ، مثل : «أعتق رقبه» و «لا تعتق رقبه كافره» ، فلا إشكال فى التقييد .

### المطلق والمقيد المتوافقان

وإن كانا متوافقين ، فالمشهور فيهما الحمل والتقييد .

وقد استدلل (١) بأنّه جمع بين الدليلين ، وهو أولى .

وقد أورد عليه (٢) بإمكان الجمع على وجه آخر ، مثل حمل الأمر فى المقيد على الاستحباب .

وأورد عليه (٣) : بأنّ التقييد ليس تصرفاً فى معنى اللفظ ، وإنما هو تصرف

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٧]

ص : ١٤٣

١- نسبه فى مطارح الأنظار ٢ : ٢٧٣ إلى الأكثر .

٢- فى القوانين ١ : ٣٢٥ .

٣- هذا الايراد من الشيخ الأعظم الأنصارى ، انتصاراً لدليل المشهور . راجع مطارح الأنظار ٢ : ٢٧٣ .

فى وجه من وجه المعنى ، اقتضاه تجرّده عن القيد ، مع تخيّل وروده فى مقام بيان تمام المراد ، وبعد الأطلاق على ما يصلح للتقييد نعلم وجوده على وجه الإجمال ، فلا إطلاق فيه حتّى يستلزم تصرّفًا ، فلا يعارض ذلك بالتصرّف فى المقيد ، بحمل أمره على الاستحباب .

وأنت خير بأنّ التقييد أيضاً يكون تصرّفًا فى المطلق؛ لما عرفت (١) من أنّ الظفر بالمقيد لا يكون كاشفًا عن عدم ورود المطلق فى مقام البيان ، بل عن عدم كون الإطلاق - الذى هو ظاهره بمعونه الحكمة - بمراد جدّى ، غاية الأمر أنّ التصرّف فيه بذلك لا يوجب التجوّز فيه .

مع أنّ حمل الأمر فى المقيد على الاستحباب لا يوجب تجوّزًا فيه؛ فإنّه فى الحقيقة مستعمل فى الإيجاب ، فإنّ المقيد إذا كان فيه ملاك الاستحباب ، كان من أفضل أفراد الواجب ، لا مستحبًا فعليًا؛ ضروره أنّ ملاكه لا يقتضى استحبابه إذا اجتمع مع ما يقتضى وجوبه .

نعم ، فى ما إذا كان إحراز كون المطلق فى مقام البيان بالأصل ، كان من التوفيق بينهما حملهُ على أنّه سيق فى مقام الإهمال ، على خلاف مقتضى الأصل ، فافهم .

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٨]

ص: ١٤٤

---

١- الظاهر : أنّ العبارة لا تخلو عن الاضطراب وسوء التأديبه ؛ لأنّ قوله : « لما » ظاهر فى كونه علّه لكون التقييد تصرّفًا فى المطلق ، ولا- يلائمه ؛ لعدم المناسبه بين التعليل والمعلّل ... فلو كانت العبارة هكذا : « بأنّ التقييد أيضاً يكون تصرّفًا فى المطلق ؛ لأنّ قضيه التقييد عدم كون المطلق مرادًا جدّيًا للمتكلّم ، وهو خلاف الظاهر » كانت صوابًا . ( منته الدرايه ٣ : ٧٤٤ ) .

ولعل وجه التقييد : كون ظهور إطلاق الصيغه في الإيجاب التعيني أقوى<sup>ل</sup> من ظهور المطلق في الإطلاق .

### الوجه في عدم حمل المطلق على المقيّد في المستحبات

وربما يُشكل (١) بأنّه يقتضى التقييد في باب المستحبات ، مع أنّ بناء المشهور على حمل الأمر بالمقيّد فيها على تأكّد الاستحباب . اللهمّ إلّا أن يكون الغالب في هذا الباب هو تفاوت الأفراد بحسب مراتب المحبوبيّته ، فتأمل .

أو أنّه كان بملاحظه التسامح في أدلّه المستحبات ، وكان عدم رفع اليد عن (٢) دليل استحباب المطلق - بعد مجيء دليل المقيّد - وحمله على تأكّد استحبابه ، من التسامح فيها (٣)\* .

### لا فرق في الحمل على المقيّد بين المثبتين والمنفيين

ثمّ إنّ الظاهر : أنّه لا يتفاوت في ما ذكرنا بين المثبتين والمنفيين (٤) بعد فرض كونهما متنافيين .

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٩]

ص : ١٤٥

١- أورده في مطارح الأنظار ٢ : ٢٨١ وأجاب عليه .

٢- أثبتناها من منته الدرايه وفي غيره : من دليل .

٣- (\*) ولا يخفى: أنّه لو كان حمل المطلق على المقيّد جمعاً عرفياً ، كان قضيّته عدم الاستحباب إلّالمقيّد ، وحينئذٍ إن كان بلوغ الثواب صادقاً على المطلق ، كان استحبابه تسامحياً ، وإلّا فلا استحباب له (١) أصلاً ، كما لا وجه - بناءً على هذا الحمل ، وصدق البلوغ - لتأكّد الاستحباب في المقيّد ، فافهم . ( منه قدس سره ) .

٤- تعريض بمن ذهب إلى عدم الحمل في المنفيين ، كالعلامة الحلّي في نهايه الوصول : ١٧٥ وصاحب المعالم في معالمه : ١٥٢ ، والشيخ البهائي رحمهم الله في زبده الأصول : ١٤٣ . انظر مطارح الأنظار ٢ : ٢٨٢ . (١ - ) في « ق » وحقائق الأصول ومنته الدرايه : فلا استحباب له وحده .

## لا فرق في استظهار التنافي بين استظهاره من وحده السبب وغيرها

كما لا يتفاوتان في استظهار التنافي بينهما من استظهار اتحاد التكليف من وحده السبب (١) وغيره (٢) ، من قرينه حالٍ أو مقالٍ حسبما يقتضيه النظر ، فليتدبر .

## لا فرق في الحمل على المقيد بين لحكم التكليفي والوضعي

تنبيه:

لا فرق في ما ذكر من الحمل في المتنافيين بين كونهما في بيان الحكم التكليفي ، وفي بيان الحكم الوضعي . فإذا ورد - مثلاً - : أن البيع سبب ، وأن البيع الكذائي سبب ، وعلم أن مراده : إما البيع على إطلاقه ، أو البيع الخاص ، فلا بد من التقييد لو كان ظهور دليله في دخل القيد أقوى من ظهور دليل الإطلاق فيه ، كما هو ليس ببعيد؛ ضروره تعارف ذكر المطلق وإرادته المقيد - بخلاف العكس - بإلغاء القيد وحمله على أنه غالبى ، أو على وجه آخر ، فإنه على خلاف المتعارف .

## اختلاف نتيجة مقدمات الحكمه

تبصره لا تخلو من تذكره:

وهي: أن قضيه مقدمات الحكمه في المطلقات تختلف حسب اختلاف المقامات :

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٠]

ص: ١٤٦

١- تعريض بمن اعتبر اتحاد السبب والموجب في عنوان البحث ، كصاحب المعالم في معالمه : ١٥١ - ١٥٢ ، والمحقق القمي في القوانين ١ : ٣٢٢ .

٢- الأولى أن تكون العبارة هكذا : « كما لا يتفاوتان في استظهار ما يوجب التنافي بينهما من اتحاد التكليف بين استظهاره من وحده السبب وغيرها » وذلك لاقتضاء قوله : « لا يتفاوتان » وجود كلمه « بين » كما لا يخفى . وينبغي تأنيث ضمير « غيره » ؛ لرجوعه إلى « وحده » لا- إلى « السبب » . واستظهار التنافي منوط بإحراز وحده الحكم ، فلا بد من استظهار وحدته أولاً ، ثم إضافه التنافي إلى الدليلين . ( منته الدرايه ٣ : ٧٥٥ ) .

فإنها تارةً : يكون حملها على العموم البدليّ ، وأخرى : على العموم الاستيعابيّ ، وثالثه : على نوع خاصّ ممّا ينطبق عليه ، حسب اقتضاء خصوص المقام ، واختلاف الآثار والأحكام ، كما هو الحال في سائر القرائن بلا كلام .

فالحكمه في إطلاق صيغه الأمر تقتضى أن يكون المراد : خصوص الوجوب التعينيّ العينيّ النفسى ؛ فإنّ إرادته غيره تحتاج إلى مزيد بيان ، ولا معنى لإرادته الشيعاء فيه ، فلا محيص عن الحمل عليه في ما إذا كان بصدد البيان .

كما أنّها قد تقتضى العموم الاستيعابيّ ، كما في «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (١)؛ إذ إرادته البيع مهملاً أو مجملاً تنافى ما هو المفروض من كونه بصدد البيان ، وإرادته العموم البدليّ لا تناسب المقام .

ولا- مجال لاحتمال إرادته بيع اختياره المكلف - أيّ بيع كان - ، مع أنّها تحتاج إلى نصب دلالة عليها ، لا يكاد يفهم بدونها من الإطلاق .

ولا يصحّ قياسه على ما إذا أخذ في متعلّق الأمر؛ فإنّ العموم الاستيعابيّ (٢) لا يكاد يمكن إرادته ، وإرادته غير العموم البدليّ وإن كانت ممكنه ، إلّا أنّها منافية للحكمه وكون المطلق بصدد البيان (٣) .

[شماره صفحه واقعى : ٣٥١]

ص : ١٤٧

١- البقره : ٢٧٥ .

٢- في « ر » زياده : في مثل ذلك .

٣- في « ر » زياده : كما لا يخفى .

تعريف المجلد والمبين

والظاهر : أنَّ المراد من المبين - فى موارد إطلاقه - : الكلام الذى له ظاهر ، ويكون بحسب متفاهم العرف قلباً لخصوص معنى؛ والمجلد بخلافه .

فما ليس له ظهورٌ : مجملٌ ، وإن علم بقربنه خارجيه ما أريد منه ، كما أنَّ ما له الظهور : مبينٌ ، وإن علم بالقربنه الخارجيه أنه ما أريد ظهوره وأنه مؤول (١) .

موارد الاشتباه والخلاف فى الإجمال والبيان

ولكل منهما - فى الآيات والروايات - وإن كان أفراد كثيره لا- تكاد تخفى ، إلا أنَّ لهما أفراداً مشتبهه ، وقعت محلَّ البحث والكلام للأعلام فى أنها من أفراد أيهما ؟ كآيه السرقة (٢) ، ومثل : «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ» (٣) و«أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ» (٤) مما أضيف التحريم والتحليل إلى الأعيان (٥) ، ومثل «لا صَلَاةَ إِلَّا بِطَهُورٍ» (٦) .

ولا يذهب عليك: أنَّ إثبات الإجمال أو البيان لا يكاد يكون بالبرهان (٧)؛ لما عرفت من أنَّ ملاكهما أن يكون للكلام ظهور ، ويكون قلباً

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٢]

ص : ١٤٨

- ١- هذا تعريف بما فى مطارح الأنظار ٢ : ٢٩٩ من عدّه هذا القسم من مصاديق المجلد .
- ٢- وهى قوله تعالى : «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» المائده : ٣٨ .
- ٣- النساء : ٢٣ . (٤) المائده : ١ .
- ٤-
- ٥- فى غير «ر» : مما أضيف التحليل إلى الأعيان .
- ٦- وسائل الشيعة ١ : ٣١٥ ، الباب ٩ من أبواب أحكام الخلوه ، الحديث ٩ .
- ٧- هذا تعريف بكل من تعرّض لإثبات دعوى الإجمال والبيان ، كما صنعه جماعه . ( حقائق الأصول ١ : ٥٦٩ ) .

لمعنى ، وهو مما يظهر بمراجعته الوجدان ، فتأمل .

الإجمال والبيان

وصفان إضافيان

ثم لا يخفى: أ نهما وصفان إضافيان ، ربما يكون مجملاً عند واحدٍ - لعدم معرفته بالوضع ، أو لتصادم ظهوره بما حفّ به لديه - ، ومبيناً لدى الآخر - لمعرفة وعدم التصادم بنظره - ، فلا يهمنّا التعرّض لموارد الخلاف ، والكلام والنقض والإبرام فى المقام ، وعلى الله التوكّل وبه الاعتصام .

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٣]

ص : ١٤٩

اشاره

سرشناسه : آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ق.

عنوان و نام پدید آور : کفایه الاصول / تالیف محمد کاظم الخراسانی؛ المحقق مجتبی المحمودی.

مشخصات نشر : قم : مجمع الفكر الاسلامی، ۱۴۳۱ق. = ۱۳۸۹.

مشخصات ظاهری : ۲ ج.

موضوع : اصول فقه شیعه -- قرن ۱۴ق.

رده بندی کنگره : ۱۵۹/۸BP/ک۳۲/۷۱۳۸۹الف

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : ۲۱۰۵۳۶۶

توضیح : کفایه الاصول آخرین متن درسی علم اصول در دوره سطح حوزه های تشیع است که در آن آخرین یافته های آخوند خراسانی در علم اصول به سبک کلاسیک و نو مطرح شده است. این کتاب حاصل مغز متفکری است که هم به معقول و هم به منقول نظر داشته است. موضوعات این کتاب به یک مقدمه و دو قسمت عمده تقسیم شده است:

۱. مباحث الفاظ.

۲. مباحث ادله عقلی.

مقصد ششم، شامل مباحث ادله عقلی، احکام قطع، حجیت آن، ظن و انواع آن است.

ص: ۱

اشاره

[شماره صفحه واقعی : ۱]

ص: ۱۵۰



[شماره صفحه واقعی : ۲]

ص: ۱۵۱

[شماره صفحه واقعی : ۳]

ص: ۱۵۲

[شماره صفحه واقعی : ۴]

ص: ۱۵۳

[شماره صفحه واقعی : ۵]

ص: ۱۵۴

[شماره صفحه واقعی : ۶]

ص: ۱۵۵

[شماره صفحه واقعی : ۷]

ص: ۱۵۶

المقصد السادس : في بيان الأمارات المعبره شرعاً أو عقلاً

إشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

مباحث القطع

تمهيد

خروج مباحث القطع عن علم الأصول

وقبل الخوض في ذلك ، لا بأس بصرف الكلام إلى بيان بعض ما للقطع من الأحكام - وإن كان خارجاً من مسائل الفن ، وكان أشبه (١) بمسائل الكلام - ؛ لشده مناسبه مع المقام .

أقسام حالات البالغ الذي وضع عليه قلم التكليف

فاعلم: أن البالغ (٢) الذي وضع عليه القلم ، إذا التفت إلى حكم فعلي واقعي ، أو ظاهري ، متعلق به أو بمقلديه :

فإنما أن يحصل له القطع به ، أو لا . وعلى الثاني لابد من انتهائه إلى ما استقل به العقل ، من اتباع الظن لو حصل له ، وقد تمت مقدمات الانسداد على تقدير (٣) الحكومه ، وإلا فالرجوع إلى الأصول العقلية : من البراءه والاشتغال والتخير ، على تفصيل يأتي في محله إن شاء الله تعالى .

وإنما عممنا متعلق القطع ؛ لعدم اختصاص أحكامه بما إذا كان متعلقاً

[شماره صفحه واقعي : ٨]

ص: ١٥٧

١- التعبير ب « الأشبه » لا يخلو من المسامحه ... ، فالأولى أن يقال : « إن مسأله القطع وإن كانت من جهه كلاميه ، لكن لما كان فيها جهه أصوليه أيضاً صح إدراجها في علم الأصول » . (منته الدرايه ٤ : ٧) .

٢- ذكر البلوغ مستدرك بذكر ما بعده . ( حقائق الأصول ٢ : ٤ ) .





[شماره صفحه واقعی : ۹]

ص: ۱۵۸

بالأحكام الواقعيه ، وخصّصنا بالفعلى؛ لاختصاصها بما إذا كان متعلّقاً به - على ما ستطّلع عليه - . ولذلك عدّنا عمّا فى رساله شيخنا العلامه - أعلى الله مقامه - من تثليث الأقسام (١).

## تقسيم آخر

وإن أبيت إلماعن ذلك ، فالأولى أن يقال: «إنّ المكلف : إمّا أن يحصل له القطع ، أولاً . وعلى الثانى : إمّا أن يقوم عنده طريق معتبر ، أولاً» ؛ لئلا تتداخل الأقسام فى ما يذكر لها من الأحكام . ومرجهه - على الأخير - إلى القواعد المقرّره - عقلاً أو نقلاً - لغير القاطع ومن يقوم عنده الطريق ، على تفصيلٍ يأتى فى محلّه - إن شاء الله تعالى - حسبما يقتضى دليلها .

[شماره صفحه واقعى : ١٠]

ص : ١٥٩

١- فرائد الأصول ١ : ٢٥ .

وكيف كان ، فيان أحكام القطع وأقسامه يستدعى رسمُ أمور:

### الأمر الأول : لزوم العمل بالقطع عقلاً

#### إشاره

لا- شبهه في وجوب العمل على وفق القطع عقلاً-، ولزوم الحركة على طبقه جزماً ، وكونه موجباً لتنجز التكليف الفعلى فى ما أصاب ، باستحقاق (١) الذم والعقاب على مخالفته ، وعذراً فى ما أخطأ قصوراً . وتأثيره فى ذلك لازمٌ ، وصريحُ الوجدان به شاهدٌ وحاكمٌ ، فلا حازه إلى مزيد بيان وإقامه برهان .

#### الحجبهاتيه للقطع

ولا يخفى: أن ذلك لا يكون بجعل جاعلٍ؛ لعدم جعلٍ تأليفى حقيقه بين الشىء ولوازمه ، بل عَرَضاً بتبع جعله بسيطاً .

وبذلك انقذ امتناع المنع عن تأثيره أيضاً ، مع أنه يلزم منه اجتماع الضدين اعتقاداً مطلقاً ، وحقيقه فى صورته الإصابه ، كما لا يخفى .

#### اختصاص حجيه القطع بما إذا تعلق بالحكم الفعلى

ثم لا- يذهب عليك: أن التكليف ما لم يبلغ مرتبه البعث والزجر لم يصير فعلياً ، وما لم يصير فعلياً لم يكد يبلغ مرتبه التنجز واستحقاق العقوبه على المخالفه ، وإن كان ربما يوجب موافقته استحقاق المثوبه؛ وذلك لأن الحكم ما لم يبلغ تلك المرتبه لم يكن حقيقه بأمر ولا نهى ، ولا مخالفته عن عمدٍ بعصيان ، بل كان ممّا سكت الله عنه ، كما فى الخبر (٢) ، فلاحظ وتدبر .

[شماره صفحه واقعى : ١١]

ص: ١٦٠

١- ظاهر العبارة : أن تنجز التكليف معلول لاستحقاق الذم والعقاب ، مع أنه ليس كذلك ... فحق العبارة أن تكون هكذا : « وكونه موجباً لتنجز التكليف ... ولحكم العقل باستحقاق ... » . ( منته الدرايه ٤ : ٢٤ - ٢٥ ) .

٢- وسائل الشيعه ٢٧ : ١٧٥ ، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى ، الحديث ٤٨ .

نعم، في كونه بهذه المرتبه مورداً للوظائف المقرره شرعاً للجاهل ، إشكالاً لزوم اجتماع الضدين أو المثلين ، على ما يأتي تفصيله (١) - إن شاء الله تعالى - ، مع ما هو التحقيق في دفعه ، في التوفيق بين الحكم الواقعي والظاهري ، فانتظر .

## الأمر الثاني : التجزى والانقياد

### إشاره

قد عرفت : أنه لا شبهه في أن القطع يوجب استحقاق العقوبه على المخالفه ، والمثوبه على الموافقه في صوره الإصابه .

فهل يوجب استحقاقها - في صوره عدم الإصابه - على التجزى بمخالفته ، واستحقاق المثوبه على الانقياد بموافقته ، أو لا يوجب شيئاً ؟

### استحقاق المتجزى للعقاب

الحق : أنه يوجب؛ لشهاده الوجدان بصحة مؤاخذته ، وذمه على تجزیه وهتك حرمة لمولاه (٢) ، وخروجه عن رسوم عبوديته ، وكونه بصدد الطغيان ، وعزومه على العصيان ، وصحة مثوبته ، ومدحه على إقامته (٣) بما هو قضيه عبوديته ، من العزم على موافقته ، والبناء على إطاعته ، وإن قلنا بأنه لا يستحق مؤاخذة أو مثوبه - ما لم يعزم على المخالفه أو الموافقه - بمجرد سوء سريره أو حُسنها (٤) ، وإن كان مستحقاً للوم (٥) أو المدح بما يستبعانه ، كسائر الصفات والأخلاق الذميمة أو الحسنه .

[شماره صفحه واقعي : ١٢]

ص : ١٦١

- ١- في أول مبحث الأمارات .
- ٢- الصواب : وهتكه لحرمة مولاه . ( منته الدرايه ٤ : ٣٧ ) .
- ٣- الصواب : على قيامه . ( المصدر السابق ) .
- ٤- إشاره وتعريض بما أفاده الشيخ الأعظم من أن المتجزى لا يستحق إلالمذمه والوم . انظر فرائد الأصول ١ : ٤١ .
- ٥- في « ر » و « ق » : للذم .

وبالجملة: ما دامت فيه صفه كامنه لا يستحقّ بها إلامدحاً أو لوماً (١)، وإنّما يستحقّ الجزاء بالمشوبه أو العقوبه - مضافاً إلى أحدهما - إذا صار بصدد الجرى على طبقها ، والعمل على وفقها ، وجزَمَ وعزَمَ؛ وذلك لعدم صحّه مؤاخذته بمجرد سوء سريرته من دون ذلك ، وحسنها معه ، كما يشهد به مراجعه الوجدان ، الحاكم بالاستقلال فى مثل باب الإطاعه والعصيان ، وما يستتبعان من استحقاق النيران أو الجنان .

### القطع غير المصيب لا يُحدث تغييراً فى الواقع

ولكن ذلك مع بقاء الفعل المتجرى به ، أو المنقاد به على ما هو عليه من الحسن أو القبح ، والوجوب أو الحرمة واقعاً ، بلا حدوث تفاوتٍ فيه بسبب تعلق القطع بغير ما هو عليه من الحكم والصفه ، ولا يغيّر جهه حُسنه أو قبحه بجهته أصلاً (٢)؛ ضروره أنّ القطع بالحسن أو القبح ، لا يكون من الوجوه والاعتبارات التى بها يكون الحسنُ والقبحُ عقلاً ، ولا ملاكاً للمحبوبيّته والمبغوضيّته شرعاً؛ ضروره عدم تغيّر الفعل عمّا هو عليه - من المبغوضيّته والمحبوبيّته للمولى - بسبب قطع العبد بكونه محبوباً أو مبغوضاً له ، فقتلُ ابن المولى لا يكاد يخرج عن كونه مبغوضاً له ، ولو اعتقد العبد بأنه عدوّه ، وكذا قتلُ عدوّه - مع القطع بأنه ابنه - لا يخرج عن كونه محبوباً أبداً . هذا .

مع أنّ الفعل المتجرى به أو المنقاد به - بما هو مقطوع الحرمة أو الوجوب - لا يكون اختيارياً؛ فإنّ القاطع لا يقصده إلّابما قطع أ نه عليه من

[شماره صفحه واقعى : ١٣]

ص : ١٦٢

١- فى « ر » : ذمّاً .

٢- فى « ر » : ولا يغيّر جهه ... بجهه أصلاً . وفى « ق » : ولا يغيّر حسنه أو قبحه أصلاً . وفى حقائق الأصول : ولا تغيّر جهه حسنه أو قبحه أصلاً . وفى « ش » ومنته الدرايه : لا يغيّر حسنه أو قبحه بجهه أصلاً .

عنوانه الواقعيّ الاستقلاليّ ، لا- بعنوانه الطارئ الآلّيّ ، بل لا يكون غالباً بهذا العنوان ممّا يلتفت إليه ، فكيف يكون من جهات الحسن أو القبح عقلاً ، ومن مناطات الوجوب أو الحرمة شرعاً ؟ ولا يكاد يكون صفهً موجباً لذلك إلّا إذا كانت اختياريّه .

### الإشكال في استحقاق العقاب على مخالفه القطع والجواب عنه

إن قلت: إذا لم يكن الفعل كذلك ، فلا- وجه لاستحقاق العقوبه على مخالفه القطع ، وهل كان العقاب عليها إلعاقاً على ما ليس بالاختيار ؟

قلت: العقاب إنّما يكون على قصد العصيان والعزم على الطغيان ، لا على الفعل الصادر بهذا العنوان بلا اختيار .

إن قلت: إنّ القصد والعزم إنّما يكون من مبادئ الاختيار ، وهي ليست باختياريه ، وإلّا لتسلسل .

قلت: - مضافاً إلى أنّ الاختيار وإن لم يكن بالاختيار ، إلّا أنّ بعض مبادئه غالباً يكون وجوده بالاختيار؛ للتمكّن من عدمه ، بالتأمل في ما يترتب على ما عزم عليه من تبعه العقوبه واللوم والمذمّه - يمكن أن يقال:

إنّ حسن المؤاخذه والعقوبه إنّما يكون من تبعه بَعْدَهُ عن سيّده ، بتجزيه عليه ، كما كان من تبعته بالعصيان في صورته المصادفه ، فكما أنّه يوجب البُعد عنه ، كذلك لا غرور في أن يوجب حسن العقوبه؛ فإنّه وإن لم يكن باختياره (١)\* ، إلّا أنّه بسوء سريره وخبث باطنه ، بحسب نقصانه ، واقتضاء

[شماره صفحه واقعي : ١٤]

ص: ١٦٣

١- (\*) كيف لا-؟ وكانت المعصيه الموجهه لاستحقاق العقوبه غير اختياريّه ، فإنّها هي المخالفه العمديّه ، وهي لا- تكون بالاختيار؛ ضروره أنّ العمد إليها ليس باختيارى ، وإنّما تكون نفس المخالفه اختياريّه ، وهي غير موجهه للاستحقاق ، وإنّما الموجهه له هي العمديّه منها ، كما لا يخفى على اولى النهي . ( منه قدس سره ) .

استعداده ذاتاً وإمكانه (١).

وإذا انته الأمرُ إليه يرتفع الإشكال وينقطع السؤال بـ « لِمَ » ؛ فإنَّ الذاتيات ضروريُّ الثبوت (٢) للذات .

وبذلك أيضاً ينقطع السؤال عن أنه لِمَ اختار الكافر والعاصي ، الكفرَ والعصيان ، والمطيعُ والمؤمن ، الإطاعةَ والإيمان ؟ فإنَّه يساوق السؤال عن أنَّ الحمار لِمَ يكون ناهقاً ؟ والإنسان لِمَ يكون ناطقاً ؟

وبالجملة : تفاوت أفراد الإنسان في القرب منه - جلُّ شأنه وعظمت كبريائه (٣) - والبعدِ عنه ، سببٌ لاختلافها في استحقاق الجَنَّةِ ودرجاتها ، والنارِ ودرجاتها ، وموجبٌ لتفاوتها في نيل الشفاعة وعدمه (٤)(٥) ، وتفاوتها في ذلك بالآخره يكون ذاتياً ، والذاتِي لا يعلَّل .

إن قلت : على هذا فلا فائده في بَعَثِ الرُّسل وإنزال الكتب ، والوعظ والإنذار .

قلت : ذلك لينتفع به من حَسِنَت سريرته وطابت طبيئته ، لتكمل به نفسه ، ويخلص مع ربِّه انسه ، « مَا كُنَّا لِنَهْتِدِيَ لَوْ لَأَنَّ هِـدَانَا لِلَّهِ » (٦) ، قال الله تبارك

[شماره صفحه واقعی : ١٥]

ص : ١٦٤

- ١- كذا في الأصل ومصحح « ن » ، وفي « ر » ، « ق » ، « ش » وبعض الطبعات الأخرى : إمكاناً .
- ٢- الصواب : ضروريُّ الثبوت . ( منته الدرايه ٤ : ٥٤ ) .
- ٣- في الأصل : « منه تعالى » ، وفي طبعاته مثل ما أثبتناه .
- ٤- في « ش » ومنته الدرايه : عدمها ، وفي « ن » : وعدم نيلها .
- ٥- قوله : « وموجب لتفاوتها في نيل الشفاعة وعدمه » غير موجود في الأصل ، وأثبتناه من طبعاته .
- ٦- الأعراف : ٤٣ .

وتعالى: «وَذَكَرْ فَإِنَّ الذُّكْرَ يُنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ» (١)، وليكون حجَّه على من ساءت سيرته وخبث طينته، «لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ» (٢)، كيلا يكون للناس على الله حجَّه، بل كان له حجَّه بالغه .

### شهادة الآيات والروايات على استحقاق المتجرى للعقاب

ولا يخفى: أن في الآيات (٣) والروايات (٤) شهادة على صحَّه ما حكم به الوجدان، الحاكم على الإطلاق في باب الاستحقاق للعقوبه والمثوبه .

### استدلال المحقق السبزواري على استحقاق المتجرى للعقاب المناقشه في الدليل

ومعه لا حاجة إلى ما استدلَّ على استحقاق المتجرى للعقاب بما حاصله:

أنه لولاه - مع استحقاق العاصي له - يلزم إناطة استحقاق العقوبه بما هو خارج عن الاختيار، من مصادفه قطعه، الخارجه عن تحت قدرته واختياره (٥) .

مع بطلانه وفساده؛ إذ للخصم أن يقول: بأن استحقاق العاصي دونه، إنما

[شماره صفحه واقعى : ١٦]

ص: ١٦٥

- ١- الذاريات : ٥٥ .
- ٢- الأنفال : ٤٢ .
- ٣- البقره : ٢٢٥ ، ٢٨٤ ، الإسراء : ٣٦ ، الأحزاب : ٥ .
- ٤- وسائل الشيعه ١ : ٤٨ و ٥٠ ، الباب ٥ من أبواب مقدّمه العبادات ، الحديث ٤ و ٥ ، و ١٦ : ١٤١ ، الباب ٥ من أبواب الأمر والنهى ، الحديث ١٢ .
- ٥- ذخيره المعاد : ٢٠٩ - ٢١٠ ، وقد ذكره الشيخ الأعظم الأنصارى أيضاً على وجه رباعى . انظر فرائد الأصول ١ : ٣٨ - ٣٩ .



هو لتحقّق سبب الاستحقاق فيه - وهو مخالفته عن عمدٍ واختيار - وعدم تحقّقه فيه؛ لعدم مخالفته أصلاً - ولو بلا اختيار - ، بل عدم صدور فعلٍ منه في بعض أفراده بالاختيار ، كما في التجزّي بارتكاب ما قطع أنّه من مصاديق الحرام ، كما إذا قطع - مثلاً - بأنّ مائعاً خمراً ، مع أنّه لم يكن بالخمير ، فيحتاج إلى إثبات أنّ المخالفه الاعتقاديّه سببٌ كالواقعيّه الاختياريّه ، كما عرفت بما لا مزيد عليه .

### توهم استحقاق المتجرّي عقابين متداخلين والجواب عنه

ثمّ لا يذهب عليك: أنّه ليس في المعصيه الحقيقيّه إلّا منشأً واحد لاستحقاق العقوبه - وهو هتك واحد - ، فلا وجه لاستحقاق عقابين متداخلين - كما توهم (١) - . مع ضروره أنّ المعصيه الواحده لا توجب إلّا عقوبهً واحدّه ، كما لا وجه لتداخلهما على تقدير استحقاقهما كما لا يخفى .

ولا منشأً لتوهمه إلبادهه أنّه ليس في معصيه واحدّه إلّا عقوبه واحدّه ، مع الغفله عن أنّ وحده المسبّب تكشف - بنحو « الإّن » - عن وحده السبب .

### الأمر الثالث أقسام القطع وأحكامها

#### القطع الطريقي

إنّه قد عرفت (٢): أنّ القطع بالتكليف - أخطأ أو أصاب - يوجب عقلاً استحقاق المدح والثواب ، أو الذمّ والعقاب ، من دون أن يؤخذ (٣) شرعاً في خطاب .

#### القطع الموضوعي وأقسامه

وقد يؤخذ في موضوع حكم آخر مخالف لحكم متعلّقه (٤)(٥) ، لا يماثله ولا يضاده ، - كما إذا ورد مثلاً في الخطاب: أنّه إذا قطعت بوجوب شيءٍ يجب عليك التصدّق بكذا - :

[شماره صفحه واقعي : ١٧]

ص: ١٦٦

١- في الفصول : ٨٧ .

٢- في الأمر الأول من أحكام القطع .

٣- في « ر » : يوجد .

٤- أدرجنا ما فى « ر » ، وفى غيرها : حكم آخر يخالف متعلقه .

٥- فى العبارة تسامح ، ومقصوده جواز أخذ القطع بحكم فى موضوع حكم آخر متعلق بموضوع آخر ، كما إذا أخذ القطع بحرمة الخمر قيدا لموضوع وجوب التصدق . (نهاية النهاية ٢ : ٢٤) .

تارةً : بنحوٍ يكون تمام الموضوع ، بأن يكون القطع بالوجوب مطلقاً - ولو أخطأ - موجِباً لذلك .

وأخرى : بنحوٍ يكون جزأه وقيده ، بأن يكون القطع به في خصوص ما أصاب موجِباً له .

وفي كلٍّ منهما يؤخذ : طوراً بما هو كاشفٌ وحاكٍ عن متعلِّقه؛ وآخر بما هو صفه خاصه للقاطع ، أو المقطوع به (١) .

وذلك لأنَّ القطع لما كان من الصفات الحقيقية ذات الإضافة - ولذا كان العلم نوراً لنفسه ونوراً لغيره - صحَّ أن يؤخذ فيه بما هو صفه خاصه وحاله مخصوصه ، بإلغاء جهه كشفه (٢) ، أو اعتبار (٣) خصوصيته أخرى فيه معها؛ كما صحَّ أن يؤخذ بما هو كاشف عن متعلِّقه وحاكٍ عنه . فتكون أقسامه أربعة ، مضافاً (٤) إلى ما هو طريقٌ محضٌ عقلاً ، غير مأخوذ في الموضوع شرعاً .

### قيام الأمارات مقام القطع الطريقي وعدم قيامها مقام القطع الموضوعي

ثم لا ريب في قيام الطرق والأمارات المعتبره - بدليل حجيتها واعتبارها - مقام هذا القسم .

كما لا ريب في عدم قيامها - بمجرد ذلك الدليل - مقام ما أخذ في

[شماره صفحه واقعي : ١٨]

ص: ١٦٧

- ١- لا يخفى : أنَّ خصوصيته المقطوع به لا بدَّ من أخذها في أخذ جهه الكشف أيضاً . والأولى : ترك قوله : « أو المقطوع به » بعد قوله : « للقاطع » . ( كفايه الأصول مع حاشيه المشكيني ٣ : ٧٥ ) .
- ٢- الأولى أن يقول : بلا لحاظ جهه كشفه . ( منته الدرايه ٤ : ٨١ ) .
- ٣- معطوف على « إلغاء » . وحقَّ العبارة أن تكون هكذا : مع اعتبار خصوصيه أخرى فيه معها ، أو بدونه . ( المصدر السابق ) .
- ٤- في بعض الطبعات : فيكون أقسامه أربعة مضافه .

الموضوع على نحو الصفته من تلك الأقسام ، بل لابد من دليل آخر على التنزيل؛ فإن قضيه الحجّيه والاعتبار ترتيباً ما للقطع - بما هو حجّه - من الآثار ، لا ما له (١) بما هو صفه وموضوع؛ ضروره أنه كذلك يكون كسائر الموضوعات والصفات .

ومنه قد انقده : عدم قيامها - بذاك الدليل - مقام ما أخذ في الموضوع على نحو الكشف؛ فإن القطع المأخوذ بهذا النحو في الموضوع شرعاً ، كسائر ما لها (٢) دخل في الموضوعات أيضاً ، فلا يقوم مقامه شيء بمجرد حجّيته وقيام (٣) دليل على اعتباره ، ما لم يتم دليل على تنزيهه ودخله في الموضوع كدخله .

### توهم قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي المأخوذ على نحو الطريقيه والجواب عنه

وتوهم (٤) : كفايه دليل الاعتبار ، الدال على إلغاء احتمال خلافه ، وجعله بمنزله القطع من جهه كونه موضوعاً ، ومن جهه كونه طريقاً ، فيقوم مقامه :

طريقاً كان أو موضوعاً .

فاسدٌ جداً؛ فإنّ الدليل الدال على إلغاء الاحتمال ، لا يكاد يفى (٥) إلّا بأحد التنزيهين؛ حيث لابد في كلّ تنزيلٍ منهما من لحاظ المنزّل والمنزّل عليه ، ولحاظهما في أحدهما آليّ ، وفي الآخر استقلاليّ؛ بداهه أنّ النظر في حجّيته

[شماره صفحه واقعي : ١٩]

ص : ١٦٨

١- أوردنا العبارة كما جاءت في « ر » ، وفي غيرها : لا له .

٢- في حقائق الأصول : ما له .

٣- كذا في الأصل و « ر » . وفي « ن » وسائر الطبقات : أو قيام . يراجع لتوضيح الفرق بين التعبيرين : منته الدرايه ٤ : ٩٠ ، وكفايه الأصول مع حاشيه المشكيني ٣ : ٧٨ .

٤- المتوهم هو الشيخ الأعظم الأنصاري ، حيث أفاد : أنّ الأمارات والأصول تقوم مقام القطع الموضوعي المأخوذ على نحو الطريقيه . انظر فرائد الأصول ١ : ٣٣ .

٥- أثبتنا الكلمه من حقائق الأصول ، وفي غيره : يكفي .

وتنزيله منزله القطع في طريقتيه - في الحقيقة - ، إلى الواقع ومؤدى الطريق، وفي كونه بمنزله ، في دخله في الموضوع إلى أنفسهما ، ولا يكاد يمكن الجمع بينهما .

نعم ، لو كان في البين ما بمفهومه جامع بينهما ، يمكن (١) أن يكون دليلاً على التنزيلين ، والمفروض أنه ليس . فلا يكون دليلاً على التنزيل إلابداك اللحاظ الآلي ، فيكون حجّة موجبه لتنجز متعلقه ، وصحّه العقوبه على مخالفته ، في صورتى إصابته وخطئه ، بناءً على استحقاق المتجزى ، أو بذلك اللحاظ الآخر الاستقلالي ، فيكون مثله في دخله في الموضوع ، وترتيب ما له عليه من الحكم الشرعي .

لا يقال: على هذا لا يكون دليلاً على أحد التنزيلين ، ما لم يكن هناك قرينه في البين .

فإنه يقال: لا- إشكال في كونه دليلاً- على حجّيته؛ فإن ظهوره في أنه بحسب اللحاظ الآلي ، ممّا لا ريب فيه ولا شبهه تعتريه ، وإنما يحتاج تنزيهه - بحسب اللحاظ الآخر الاستقلالي - من نصب (٢) دلالة عليه . فتأمل في المقام ، فإنه دقيق ، ومزال الأقدام للأعلام .

ولا يخفى: أنه لولا ذلك ، لأمكن أن يقوم الطريقُ بدليل واحد - دالّ على إلغاء احتمال خلافه - مقام القطع بتمام أقسامه ، ولو في ما أخذ في الموضوع على نحو الصفّيته ، كان تمامه ، أو قيده وبه قوامه (٣) .

[شماره صفحه واقعي : ٢٠]

ص: ١٦٩

١- الأولى : أمكن .

٢- الصواب : إلى نصب . ( منته الدرايه ٤ : ٩٧ ) .

٣- تعريض بتفصيل الشيخ الأ-عظم من قيام الأماره مقام القطع الموضوعي الطريقي ، وعدم قيامها مقام القطع الصفّي . راجع فرائد الأصول ١ : ٣٤ .

فتلخص ممّا ذكرنا: أنّ الأماره لا تقوم بدليل اعتبارها (١)، إلّا مقام ما ليس بمأخوذ في الموضوع أصلاً .

### عدم قيام الأصول مقام القطع الطريقي إلّا الاستصحاب

وأما الأصول: فلا معنى لقيامها مقامه بأدلتها أيضاً ، غير الاستصحاب (٢) ؛ لوضوح أنّ المراد من قيام المُقام : ترتيب ما له من الآثار والأحكام ، من تنجز التكليف وغيره - كما مرّت إليه الإشاره - ، وهي ليست إلّا وظائف مقرره للجاهل في مقام العمل ، شرعاً أو عقلاً .

لا يقال: إنّ الاحتياط لا بأس بالقول بقيامه مقامه في تنجز التكليف - لو كان - .

فإنّه يقال: أمّا الاحتياط العقليّ: فليس إلّا نفس (٣) حكم العقل بتنجز التكليف ، وصحّه العقوبه على مخالفته ، لا شيء يقوم (٤) مقامه في هذا الحكم .

وأما النقليّ: فإلزام الشارع به وإن كان ممّا يوجب التنجز ، وصحّه العقوبه على المخالفه - كالقطع - ، إلّا أنّه لا نقول به (٥) في الشبهه البدويّه ، ولا يكون بنقليّ في المقرونه بالعلم الإجماليّ ، فافهم .

[شماره صفحه واقعي : ٢١]

ص: ١٧٠

- ١- في « ر » زياده : فقط .
- ٢- لا يبعد أن يكون إشاره إلى ما في إطلاق كلام الشيخ الأعظم ؛ إذ قال : ثمّ من خواصّ القطع الذي هو طريق إلى الواقع قيام الأمارات الشرعيه والأصول العمليه مقامه في العمل . انظر فرائد الأصول ١ : ٣٣ .
- ٣- في مصحّح الأصل و « ق » : « فليس إلّا لأجل » . وفي سائر الطبعات كما أثبتناه .
- ٤- حقّ العبارة أن تكون هكذا : لا شيئاً آخر يقوم ... ( منته الدرايه ٤ : ١٠١ ) .
- ٥- في هامش « ش » : لا يقول به ( نسخه بدل ) .

ثم لا يخفى: أن دليل الاستصحاب أيضاً لا يفى بقيامه مقام القطع المأخوذ في الموضوع مطلقاً، وأن مثل «لا تنقض اليقين» لا بد من أن يكون مسوقاً: إما بلحاظ المتيقن، أو بلحاظ نفس اليقين.

### العدول عما أفاده المصنف في حاشيته على الفرائد

وما ذكرنا في الحاشية (١) - في وجه تصحيح لحاظ واحد (٢) في التنزيل منزله الواقع والقطع، وأن دليل الاعتبار إنما يوجب تنزيل المستصحب والمؤدى منزله الواقع، وإنما كان تنزيل القطع في ما له دخل في الموضوع، بالملازمه بين تنزيلهما وتنزيل القطع بالواقع تنزيلاً وتعديلاً (٣) منزله القطع بالواقع حقيقة -، لا يخلو من تكلف، بل تعسف؛ فإنه لا يكاد يصح تنزيل جزء الموضوع أو قيده - بما هو كذلك، بلحاظ أثره - إلأى ما كان جزؤه الآخر أو ذاته محرزاً بالوجدان، أو تنزيله (٤) في عرضه. فلا يكاد (٥) يكون دليل الأماره أو الاستصحاب دليلاً على تنزيل جزء الموضوع ما لم يكن هناك دليل على تنزيل جزئه الآخر، في ما لم يكن (٦)

[شماره صفحه واقعي : ٢٢]

ص: ١٧١

- ١- الحاشية على الفرائد : ٨ - ٩ .
- ٢- في هذه العبارة مسامحه ؛ إذ لا يمكن تصحيح لحاظ واحد في التنزيلين أصلاً ؛ لتضاد الطريقيه والموضوعيه ... ، فحق العبارة أن تكون هكذا : وما ذكرناه في الحاشية في وجه تصحيح التنزيلين بنفس دليل الاعتبار أو بدليل واحد ... ( منته الدرايه ٤ : ١٠٦ ) .
- ٣- قيداً للواقع ، يعنى : تنزيل القطع بالواقع التنزيلي التعبدى . ( كفايه الأصول مع حاشيه المشكينى ٣ : ٨٩ ) .
- ٤- في « ر » : بتنزيله .
- ٥- في « ر » : وأما إذا لم يكن كذلك ، فلا يكاد ... .
- ٦- حق العبارة أن تكون هكذا : فلا يكون دليل الأماره أو الاستصحاب دليلاً على جزئه الآخر ، ما لم يكن هناك دليل آخر على تنزيله في ما لم يكن . ( منته الدرايه ٤ : ١١٣ ) .

محرزاً (١) حقيقة؛ وفي ما لم يكن دليلً على تنزيلهما بالمطابقه - كما في ما نحن فيه ، على ما عرفت (٢) - لم يكن دليل الأماره  
دليلاً عليه أصلاً (٣)؛ فإن دلالة على تنزيل المؤدّي تتوقف على دلالة على تنزيل القطع بالملازمه .

ولا- دلالة له كذلك ، إلا بعد دلالة على تنزيل المؤدّي؛ فإن الملازمه إنما تكون بين تنزيل القطع به منزله القطع بالموضوع  
الحقيقي ، وتنزيل المؤدّي منزله الواقع (٤) ، كما لا يخفى ، فتأمل جيداً ، فإنه لا يخلو عن دقه .

ثم لا يذهب عليك: أن (٥) هذا لو تمّ لعمّ ، ولا اختصاص له بما إذا كان القطع مأخوذاً على نحو الكشف .

[شماره صفحه واقعي : ٢٣]

ص: ١٧٢

- ١- قوله : « في ما لم يكن محرزاً » إلى قوله : « دليلاً عليه أصلاً » مستدرك وتكرار . ( منته الدرايه ٤ : ١١٤ ) .
- ٢- في حديثه عن عدم قيام الأماره مقام القطع الموضوعي ، إذ قال : فإنّ الدليل الدالّ على إلغاء احتمال لا يكاد يكفي ... انظر  
الصفحة : ١٩ .
- ٣- لا يخفى : أنّ حسن التعبير يقتضى تبديله بقوله : « بالملازمه أيضاً » . ( كفايه الأصول مع حاشيه المشكيني ٣ : ٩١ ) .
- ٤- في « ش » أبدلت العبارة من قوله : « فإنّ الملازمه إنما تكون ... » إلى قوله : « منزله الواقع » ب : « فإنّ الملازمه إنما تدعى  
بين القطع بالموضوع التنزيلي والقطع بالموضوع الحقيقي ، وبدون تحقّق الموضوع التنزيليّ التعبدي أولاً بدليل الأماره ، لا قطع  
بالموضوع التنزيليّ ، كى يدعى الملازمه بين تنزيل القطع به منزله القطع بالموضوع الحقيقي ، وتنزيل المؤدّي منزله الواقع » .
- ٥- في الأصل و « ن » : أنّه ، وفي سائر الطبعات مثل ما أثبتناه .



لا- يكاد يمكن أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع نفس هذا الحكم؛ للزوم الدور ، ولا مثله؛ للزوم اجتماع المثليين ، ولا ضده؛ للزوم اجتماع الضدين .

نعم ، يصح أخذ القطع بمرتبه من الحكم في مرتبه أخرى منه ، أو من مثله ، أو من ضده (١) .

### امتناع أخذ الظن بالحكم في موضوع نفسه وإمكان أخذه في موضوع مثله أو ضده

وأما الظن بالحكم: فهو وإن كان كالقطع ، في عدم جواز أخذه في موضوع نفس ذاك الحكم المظنون ، إلا أنه لما كان معه مرتبه الحكم الظاهري محفوظة ، كان جعل حكم آخر في مورده - مثل الحكم المظنون أو ضده - بمكان من الإمكان .

إن قلت: إن كان الحكم المتعلق به الظن فعلياً أيضاً - بأن يكون الظن متعلقاً بالحكم الفعلي - ، لا يمكن أخذه في موضوع حكم فعلي آخر ، مثله أو ضده؛ لاستلزامه الظن باجتماع الضدين أو المثليين ، وإنما يصح أخذه في موضوع حكم آخر ، كما في القطع ، طابق النعل بالنعل .

قلت: يمكن أن يكون الحكم فعلياً ، بمعنى أنه لو تعلق به القطع - على ما هو عليه من الحال - لتنجز ، واستحق على مخالفته العقوبة (٢) . ومع ذلك

[شماره صفحه واقعي : ٢٤]

ص: ١٧٣

- ١- كذا في الأصل و « ر » . وفي « ن » ، « ق » ، « ش » وبعض الطبقات الأخرى : أو مثله أو ضده .
- ٢- عبارته المتن لا تفي بالمقصود . فالأولى سوقها هكذا : قلت : إنما يمتنع أخذ الظن بحكم فعلي موضوعاً لحكم فعلي مثله أو ضده ، إذا كانت الفعلية في كليهما بمعنى واحد ، وهو كون الحكم بحيث إذا تعلق به القطع لتنجز واستحق على مخالفته العقوبة ... وأما إذا اختلف معناها فيهما ، بأن أريد بها في الحكم المظنون : الفعلية غير المنجزة ، وفي الثاني : الفعلية المنجزة ، فلا يلزم محذور اجتماع المثليين أو الضدين ؛ لتعدد الرتبة فيهما . ( منته الدرايه ٤ : ١٢٤ ) .

لا يجبُ على الحاكم رفع (١) عذر المكلف - برفع جهله لو أمكن ، أو بجعل لزوم الاحتياط عليه في ما أمكن - ، بل يجوز جعلُ أصلٍ أو أماره مؤدّيه إليه تارةً ، وإلى ضدهُ أخرى ، ولا يكاد يمكنُ مع القطع به ، جعلُ حكمٍ آخر مثله أو ضدهُ ، كما لا يخفى (٢) .

إن قلت: كيف يمكن ذلك؟ وهل هو إلّا أنّه يكون مستلزماً لاجتماع المثليين أو الضدّين؟

قلت: لا- بأس باجتماع الحكم الواقعيّ الفعليّ بذاك المعنى - أي لو قطع به من باب الاتفاق لتنجز - مع حكمٍ آخر فعليّ في مورده ، بمقتضى الأصل أو الأماره ، أو دليلٍ (٣) أُخذ في موضوعه الظنّ بالحكم بالخصوص (٤) ، على ما سيأتي (٥) من التحقيق في التوفيق بين الحكم الظاهريّ والواقعيّ .

[شماره صفحه واقعي : ٢٥]

ص: ١٧٤

- ١- في « ش » : دفع .
- ٢- في « ق » ، « ش » ، حقائق الأصول ومنتها الدرايه زياده : فافهم .
- ٣- الأولى سوق العبارة هكذا : أو دليل دلّ بالخصوص على أخذ الظنّ بحكم موضوعاً لحكمٍ آخر مثله أو ضدهُ . ( منتها الدرايه ٤ : ١٢٧ ) .
- ٤- في « ق » ، « ش » وحقائق الأصول زياده : « به » . وقال في منتها الدرايه ٤ : ١٢٧ : لا- يخفى أنّه لا- حاجه إلى كلمه « به » ، كما أنّ بعض النسخ خاليه عنه .
- ٥- في أوائل بحث الأمارات ، عند قوله : فاجتماع حكيمين وإن كان يلزم إلّا أنّهما ليسا بمثلين . انظر الصفحه : ٤١ .

اشاره

هل تنجُزُ التكليف بالقطع - كما يقتضى موافقته عملاً - ، يقتضى موافقته التزاماً ، والتسليم له اعتقاداً وانقياداً ، كما هو اللازم فى الأصول الدينيه والأُمور الاعتقاديّه ، بحيث كان له امتثالان وطاعتان: إحداهما بحسب القلب والجنان ، والأخرى بحسب العمل بالأركان ، فيستحقّ العقوبه على عدم الموافقه التزاماً ، ولو مع الموافقه عملاً ، أو لا يقتضى (١) ، فلا يستحقّ العقوبه عليه ، بل إنّما يستحقّها على المخالفه العمليه ؟

الحق : عدم وجوب الموافقه الالتزاميه

الحقّ : هو الثانى ؛ لشهاده (٢) الوجدان - الحاكم فى باب الإطاعه والعصيان - بذلك ، واستقلال العقل بعدم استحقاق العبد الممثل لأمر سيده ، إلّا المثوبه دون العقوبه ، ولو لم يكن مسلماً (٣) وملتزماً به ومعتقداً ومنقاداً له ، وإن كان ذلك يوجب (٤) تنقيصه وانحطاطَ درجته لدى سيده؛ لعدم اتّصافه بما يليق أن يتّصف العبد به من الاعتقاد بأحكام مولاه والانقياد لها ، وهذا غير استحقاق العقوبه على مخالفته لأمره أو نهيته التزاماً مع موافقته عملاً ، كما لا يخفى .

عدم الملازمه بين وجوب الموافقه الالتزاميه ووجوب الموافقه العمليه

ثمّ لا يذهب عليك: أنّه على تقدير لزوم الموافقه الالتزاميه ، وكان المكلف متمكناً منها (٥) يجب (٦) ، ولو فى ما لا يجب عليه الموافقه القطعيّه عملاً ،

[شماره صفحه واقعى : ٢٦]

ص: ١٧٥

١- الأولى : « أو لا يقتضيها » . ( منته الدرايه ٤ : ١٣١ ) . (٢) فى « ر » : بشهاده .

-٢

٣- أدرجنا ما فى « ق » ، « ش » ، حقائق الأصول ومنته الدرايه . وفى غيرها : متسلماً .

٤- فى « ش » : لوجب . راجع للتوضيح منته الدرايه ٤ : ١٣٢ .

٥- أثبتنا العبارة كما وردت فى الأصل ، « ر » وحقائق الأصول . وفى غيرها : لو كان المكلف متمكناً منها لوجب ...

٦- الظاهر: زياده هذه الجملة ؛ لأنه مع عدم اعتبار العلم التفصيلى بالحكم الملتزم به فى وجوب الموافقه الإلتزاميه، وكفايه العلم الإجمالى به، خصوصاً مع ملاحظه قوله فى ما بعد: «وإن أبيت» ... لا يتصور عدم التمكن من الموافقه الإلتزاميه. (منته الدرايه ٤: ١٣٤).

ولا يحرم المخالفه القطعيه عليه كذلك أيضاً؛ لامتناعهما ، - كما إذا علم إجمالاً بوجوب شيءٍ أو حرمة - ؛ للتمكن من الالتزام بما هو الثابت واقعاً ، والانقياد له والاعتقاد به بما هو الواقع والثابت ، وإن لم يعلم أنه الوجوب أو الحرمة .

وإن أبيت إلماعن لزوم الالتزام به بخصوص عنوانه؛ لما كانت موافقته القطعيه الالتزاميه حينئذٍ ممكنه ، ولما وجب عليه الالتزام بواحدٍ قطعاً؛ فإن محذور الالتزام بضد التكليف عقلاً ، ليس بأقل من محذور عدم الالتزام به بداهه ، مع ضروره أن التكليف - لو قيل باقتضائه للالتزام - لم يكذب يقتضى إلّا الالتزام بنفسه عيناً ، لا الالتزام به أو بضده تخيراً .

### الالتزام غير مانع عن جريان الأصول في أطراف العلم

ومن هنا قد انقدح: أنه لا يكون من قبل لزوم الالتزام مانع عن إجراء الأصول - الحكميه أو الموضوعيه - في أطراف العلم ، لو كانت جاريه مع قطع النظر عنه .

كما لا يدفع بها (١) محذور عدم الالتزام به (٢)(٣) .

[شماره صفحه واقعي : ٢٧]

ص: ١٧٦

- ١- في « ش » : لا يدفع هنا .
- ٢- إشاره إلى ما أفاده الشيخ الأعظم من دفع محذور عدم الالتزام بالتكليف ، بإجراء الأصول الموضوعيه والحكميه . راجع تفصيل كلامه في فرائد الأصول ١ : ٨٤ - ٨٥ .
- ٣- في « ش » ومنتها الدراريه زياده بهذه العبارة : « بل الالتزام بخلافه لو قيل بالمحذور فيه حينئذٍ أيضاً ، إلّا على وجهٍ دائر ، لأن جريانها موقوف على عدم محذور في عدم الالتزام اللازم من جريانها ، وهو موقوف على جريانها بحسب الفرض » ، وهذه الزيادة حذف من الأصل و « ن » . ولا توجد في « ق » ، « ر » وحقائق الأصول . يراجع كفايه الأصول مع حاشيه المشكيني ٣ : ١٠٨ - ١١١ ونهايه النهايه ٢ : ٣٨ .

اللهمَّ إلهُنا يُقال: إنَّ استقلالَ العقلِ بالمحدورِ فيه إنَّما يكونُ في ما إذا لم يكنْ هناك ترخيصٌ في الإقدامِ والاعتحامِ في الأطرافِ ، ومعهُ لا محدورٌ فيه ، بل ولا في الالتزامِ بحكمِ آخرِ .

إلَّا أنَّ الشَّأنَ حينئذٍ في جوازِ جريانِ الأصولِ في أطرافِ العلمِ الإجماليِّ (١)\* مع عدمِ ترتُّبِ أثرٍ عمليٍّ عليها (٢) ، مع أنَّها أحكامٌ عمليَّةٌ كسائرِ الأحكامِ الفرعيَّةِ .

مُضافاً إلى عدمِ شمولِ أدلَّتِها لأطرافه؛ للزومِ التناقضِ في مدلولها على تقديرِ شمولها ، كما ادَّعاه (٣) شيخنا العلامة (٤) - أعلى الله مقامه - ، وإن كان محلّ تأمّلٍ ونظرٍ ، فتدبّرْ جيِّداً .

### الأمر السادس : حجّته القطع الطريقي مطلقاً

#### إشاره

لاتفاوت في نظر العقل أصلاً - في ما يترتّب على القطع من الآثار عقلاً - بين أن يكون حاصلًا بنحو متعارف ، ومن سببٍ ينبغي حصوله منه ، أو غيرِ

[شماره صفحه واقعی : ٢٨]

ص : ١٧٧

١- والتحقيق جريانها ؛ لعدم اعتبار شيء في ذلك ، عدا قابليته المورد للحكم إثباتاً ونفيًا ، فالأصل الحكمي يثبت به (١) الحكم تارةً - كأصالة الصحة - وينفيه أخرى - كاستصحاب الحرمة والوجوب في ما دار بينهما - فتأمل جيداً ( منه قدس سره ) . ( هذه التعليقه لا توجد في بعض طبعات الكتاب ) .

٢- الظاهر : اشتباه عدم لزوم المخالفه العمليّه - المفروض في محلّ البحث - بعدم أثر عملي ، وإلّا فالأثر العملي ثابت في ما نحن فيه . ( نهاية النهايه ٢ : ٣٨ ) .

٣- في « ر » : ادّعاها .

٤- راجع فرائد الأصول ٣ : ٤١٠ . في « ق » وحقائق الأصول : له .

## حجبه قطع القطاع

متعارف لا- ينبغي حصوله منه - كما هو الحال غالباً في القطاع -؛ ضروره أن العقل يرى<sup>□</sup> تنجز التكليف بالقطع الحاصل ممّا لا ينبغي حصوله ، وصحّه مؤاخذه قاطعه على مخالفته ، وعدم صحّه الاعتذار عنها بأنه حصل كذلك ، وعدم صحّه المؤاخذه مع القطع بخلافه ، وعدم حُسن الاحتجاج عليه بذلك ولو مع التفاته إلى كيفيه حصوله .

## تبعيه القطع الموضوعي لدليل الاعتبار

نعم (١) ، ربما يتفاوت الحال في القطع المأخوذ في الموضوع شرعاً ، والمتبع - في عمومه وخصوصه - دلالة دليله في كلّ مورد ، وربما يدلّ على اختصاصه بقسم في مورد ، وعدم اختصاصه به في آخر ، على اختلاف الأدلّه واختلاف المقامات ، بحسب مناسبات الأحكام والموضوعات وغيرها من الأمارات .

## عموم حجبه القطع الطريقي

وبالجملة: القطع في ما كان موضوعاً عقلاً لا يكاد يتفاوت من حيث القاطع (٢) ، ولا من حيث المورد ، ولا من حيث السبب ، لا عقلاً ، وهو واضح ،

## الكلام في ما نسب إلى بعض الأخباريين من عدم حجبيها لقطع الحاصل من المقدمات العقلية

ولا شرعاً؛ لما عرفت (٣)(٤) من أنه لا تناله يدُ الجعل نفيّاً ولا إثباتاً ، وإن نسب إلى بعض الأخباريين: أنه لا اعتبار بما إذا كان بمقدمات عقلية . إلا أن مراجعه كلماتهم لا تساعد على هذه النسبه ، بل تشهد بكذبها ، وأنها إنما تكون :

[شماره صفحه واقعي : ٢٩]

ص: ١٧٨

- ١- أشار الشيخ الأعظم إلى هذا الاستدراك . انظر فرائد الأصول ١ : ٣١ .
- ٢- خلافاً لما حكاه الشيخ الأعظم عن كاشف الغطاء من عدم حجبه قطع من خرج عن العاده في قطعه . انظر فرائد الأصول ١ : ٦٥ ، وكشف الغطاء ١ : ٣٠٨ .
- ٣- في الأمر الأول من مباحث القطع .
- ٤- التعليل واضح ، لكنّه مشترك بين الشرع والعقل ، فتخصيصه بالشرع بلا موجب ( منته الدرايه ٤ : ١٥٢ ) .

إمّا (١) فى مقام منع الملازمه بين حكم العقل بوجوب شىء وحكم الشرع بوجوبه ، كما ينادى به بأعلى صوته ما حكى (٢) عن السيد الصدر (٣) فى باب الملازمه ، فراجع .

وإمّا فى مقام عدم جواز الاعتماد على المقدمات العقلية؛ لأنها لا- تفيد إلما الظن ، كما هو صريح الشيخ المحدث الأمين الأسترآبادى (٤) حيث قال - فى جملة ما استدلّ به فى فوائده على انحصار مدرك ما ليس من ضروريات الدين فى السماع عن الصادقين عليهم السلام - : «الرابع: أنّ كلّ مسلك غير ذلك المسلك - يعنى التمسك بكلامهم عليهم السلام - إنّما يعتبر من حيث إفادته الظنّ بحكم الله - تعالى - ، وقد أثبتنا سابقاً أنّه لا اعتماد على الظنّ المتعلّق بنفس أحكامه - تعالى - أو بنفيسها» (٥)

وقال فى جملتها أيضاً - بعد ذكر ما تفتن بزعمه من الدقيقه - ما هذا لفظه: « وإذا عرفت ما مهّدناه من الدقيقه الشريفه فنقول: إن تمسّكنا بكلامهم عليهم السلام فقد عصمنا من الخطأ ، وإن تمسّكنا بغيره لم نعصم منه ، ومن المعلوم أنّ العصمه من الخطأ أمرٌ مطلوبٌ مرغوبٌ فيه شرعاً وعقلاً ، ألا ترى أنّ الإماميه استدّلوا على وجوب عصمه الإمام (٦) : بأنّه لولا العصمه للزم أمره

[شماره صفحه واقعى : ٣٠]

ص: ١٧٩

- ١- فى « ر » ومنتته الدرايه : وأنّها إمّا .
- ٢- حكاه عنه الشيخ الأعظم الأنصارى فى فرائد الأصول ١ : ٥٩ - ٦٠ .
- ٣- شرح الوافيه ( مخطوط ) : ٢١٥ .
- ٤- فى الأصل : كما هو صريح الأمين ، وفى طبعاته مثل ما أثبتناه .
- ٥- الفوائد المدنيه : ٢٥٥ .
- ٦- فى « ق » و « ش » : وجوب العصمه .

- تعالى - عبادةً باتباع الخطأ ، وذلك الأمر محال؛ لأنه قبيح؟ وأنت إذا تأملت في هذا الدليل علمت أن مقتضاه أنه لا يجوز الاعتماد على الدليل الظني في أحكامه - تعالى - « (١) . انته موضع الحاجه من كلامه .

□  
وما مهّده من الدقيقه هو الذي نقله شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - في رساله (٢) .

وقال في فهرست فصولها أيضاً: «الأول: في إبطال جواز التمسك بالاستنباطات الظنيّه في نفس أحكامه - تعالى - ، ووجوب التوقّف عند فقد القطع بحكم الله ، أو بحكم ورد عنهم عليهم السلام » (٣) ، انته .

□  
وأنت ترى أن محلّ كلامه ومورد نقضه وإبرامه هو العقليّ غير المفيد للقطع ، وإنما همّه إثبات عدم جواز اتباع غير النقل في ما لا قطع .

وكيف كان ، فلزوم اتباع القطع مطلقاً ، وصحّه المؤاخذه على مخالفته عند إصابته ، وكذا ترتّب (٤) سائر آثاره عليه عقلاً ، ممّا لا يكاد يخفى على عاقلٍ ، فضلاً عن فاضلٍ .

فلا بدّ في ما يوهّم خلاف ذلك في الشريعة ، من المنع عن حصول العلم التفصيليّ بالحكم الفعليّ (٥) لأجل منع بعض مقدّماته الموجبه له ، ولو إجمالاً ،

[شماره صفحه واقعي : ٣١]

ص: ١٨٠

١- الفوائد المدنيّه : ٢٥٩ ، مع اختلاف في بعض الألفاظ .

٢- فرائد الأصول ١ : ٥٢ .

٣- الفوائد المدنيّه : ٣٢ .

٤- في « ر » : ترتيب .

٥- في هامش « ن » ، « ش » وبعض الطبعات الأخرى : العقليّ ( نسخه بدل ) .



إشاره

إنّه قد عرفت (١) : كون القطع التفصيلي بالتكليف الفعلي علة تامّة لتجزه ، لا- يكاد تناله يدُ الجعل إثباتاً أو نفيّاً ، فهل القطع الإجمالي كذلك ؟

فيه إشكال .

مختار المصنّف: اقتضاء العلم الإجمالي لوجوب الموافقه وحرمة المخالفه

ربما يقال (٢) : إنّ التكليف حيث لم ينكشف به تمام الانكشاف ، وكانت مرتبه الحكم الظاهري معه محفوظة ، جاز الإذن من الشارع بمخالفته احتمالاً ، بل قطعاً .

وليس محذور مناقضته مع المقطوع إجمالاً ، إلّا محذور (٣) مناقضه الحكم الظاهري مع الواقعي في الشبهه غير المحصوره ، بل الشبهه البدويّه (٤) ؛ ضروره عدم تفاوت في المناقضه بين التكليف الواقعي والإذن بالاقترام في مخالفته بين الشبهات أصلاً (٥) ، فما به التفصي عن المحذور فيهما ، كان به التفصي عنه في القطع به في الأطراف المحصوره أيضاً ، كما لا يخفى . وقد أشرنا إليه سابقاً (٦)

[شماره صفحه واقعي : ٣٢]

ص : ١٨١

- ١- في الأمر الأول من مباحث القطع .
- ٢- أدرجنا ما في الأصل ، « ق » وحقائق الأصول . وفي سائر الطبعات : لا يبعد أن يقال .
- ٣- في « ر » : « ومحذور مناقضته مع المقطوع إجمالاً إنّما هو محذور ... » .
- ٤- توجد هنا في « ش » زيادةً نقلاً عن بعض النسخ وهي : « لا يقال : إنّ التكليف فيهما لا يكون فعلي . فإنّه يقال : كيف المقال في موارد ثبوته في أطراف غير محصوره ، أو في الشبهات البدويّه ، مع القطع به أو احتمالها ، أو بدون ذلك ؟ » . وشطب على هذه الزيادة في الأصل و « ن » .
- ٥- في « ش » : ضروره عدم تفاوت في المناقضه بينهما بذلك أصلاً .
- ٦- في الأمر الرابع من مباحث القطع ، إذ قال : لا بأس باجتماع الحكم الواقعي الفعلي بذاك المعنى ... راجع الصفحه : ٢٥ .

ويأتي إن شاء الله مفصلاً (١)(٢).

نعم ، كان العلم الإجمالي كالتفصيلي في مجرد الاقتضاء ، لا في العليّة التامّة (٣)\* ، فيوجب تنجز التكليف أيضاً لو لم يمنع عنه مانع عقلاً ، كما كان في أطراف كثيره غير محصوره ، أو شرعاً ، كما في ما أذن الشارع في الاقتحام فيها ، كما هو ظاهر: «كلُّ شَيْءٍ فِيهِ حَلَالٌ وَحَرَامٌ فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ مِنْهُ بَعِينَهُ» (٤).

وبالجملة: قضيه صحّه المؤاخذه على مخالفته ، مع القطع به بين

[شماره صفحه واقعي : ٣٣]

ص: ١٨٢

- ١- في أوائل البحث عن حجّيه الأمارات .
- ٢- قوله : « وقد أشرنا ... » إلى قوله : « مفصلاً » مشطوب عليه في « ن » ولا يوجد في « ق » .
- ٣- (\*) لكنّه لا يخفى: أنّ التفصّي عن المناقضه - على ما يأتي - لئما كان بعدم المنافاه (١) بين الحكم الواقعي - مالم يصر فعلياً - والحكم الظاهريّ الفعليّ ، كان الحكم الواقعيّ في موارد الأصول والأمارات المؤدّيه إلى خلافه - لا محاله - غير فعليّ ، وحينئذٍ فلا يجوز العقل - مع القطع بالحكم الفعليّ - الإذن في مخالفته ، بل يستقلّ - مع قطعه ببعث المولى أو زجره ولو إجمالاً - بلزوم موافقته وإطاعته . نعم لو عرض بذلك عسر موجب لارتفاع فعليته شرعاً أو عقلاً ، - كما إذا كان مخللاً بالنظام - ، فلا تنجز حينئذٍ ، لكنّه لأجل عروض الخلل في المعلوم ، لا-لقصور العلم عن ذلك ، كما كان الأمر كذلك في ما إذا أذن الشارع في الاقتحام ، فإنّه أيضاً موجب للخلل في المعلوم ، لا المنع عن تأثير العلم شرعاً . وقد انقدهح بذلك : أنّه لا مانع عن تأثيره شرعاً أيضاً ، فتأمل جيّداً . ( منه قدس سره ) .
- ٤- الكافي ٥ : ٣١٣ ، مع زياده بعض الألفاظ في المصدر . - (١) في « ر » ، حقائق الأصول ومنتها الدرايه : بعدم المنافاه والمناقضه .

أطراف (١) محصوره ، وعدم صحتها مع عدم حصرها ، أو مع الإذن في الاقتحام فيها هو : كون القطع الإجمالي مقتضياً للتنجز ، لا علّة تامّة .

### القول باقتضاء العلم الإجمالي بالنسبة إلى وجوب الموافقه وعلّيته بالنسبة إلى حرمة المخالفه والمناقشه فيه

وأما احتمال أنّه بنحو الاقتضاء بالنسبة إلى لزوم الموافقه القطعيه ، وبنحو العلّيه بالنسبة إلى الموافقه الاحتماليه وترك المخالفه القطعيه (٢) ، فضعيفٌ جداً؛ ضروره أنّ احتمال ثبوت المتناقضين (٣) كالقطع بثبوتهما (٤) في الاستحاله ، فلا يكون عدم (٥) القطع بذلك معها (٤) موجباً لجواز الإذن في الاقتحام ، بل لو صحّ (٧) الإذن في المخالفه الاحتماليه ، صحّ في القطعيه أيضاً ، فافهم .

### ما يناسب المقام وما لا يناسبه من بحث العلم الإجمالي

ولا يخفى: أنّ المناسب للمقام هو البحث عن ذلك (٨) ، كما أنّ المناسب في

[شماره صفحه واقعي : ٣٤]

ص: ١٨٣

- ١- في « ر » : بين أفراد .
- ٢- نسب المحقق الشيخ عبد الحسين الرشتي ذلك إلى الفاضل القمي . انظر شرح كفايه الأصول ٢ : ٣٤ . وقد استفاد من كلمات الشيخ الأنصاري أيضاً . راجع فرائد الأصول ٢ : ٢٠٤ .
- ٣- في « ر » : المناقضه .
- ٤- في « ر » : بثبوتها .
- ٥- في « ش » : هدم .
- ٦- في « ش » ، حقائق الأصول ومنته الدرايه : معهما . وفي « ر » : فلا يكون عدم القطع بذلك موجباً ....
- ٧- في « ق » ، « ر » و « ش » : لو صحّ معها . وفي حقائق الأصول ومنته الدرايه : لو صحّ معهما .
- ٨- في هذا الكلام تعريض بالشيخ الأعظم ، حيث جعل البحث عن عليه العلم الإجمالي لوجوب الموافقه القطعيه من مباحث البراءه والاشتغال ، وخصّ البحث في مبحث القطع عن علّيته لحرمة المخالفه القطعيه . راجع فرائد الأصول ١ : ٧٧ . وحاصل إيراد المصنّف عليه هو : أنّ المناسب هو البحث عن كلّ من حرمة المخالفه ووجوب الموافقه في مباحث القطع ، ولا- وجه لتأخير البحث عن وجوب الموافقه القطعيه وعدمه إلى مباحث البراءه والاشتغال التي يبحث فيها عن الشك . انظر حقائق الأصول ٢ : ٥٥ ، ومنته الدرايه ٤ : ١٨٤ .

باب البراءه والاشتغال - بعد الفراغ هاهنا عن أنّ تأثيره في التنجّز بنحو الاقتضاء لا العليّه - هو البحث عن ثبوت المانع شرعاً أو عقلاً، وعدم ثبوته (١)، كما لا مجال - بعد البناء على أنّه بنحو العليّه - للبحث عنه هناك أصلاً، كما لا يخفى .

هذا بالنسبه إلى إثبات التكليف وتنجزه به .

### كفايه الامتثال الاجمالي في التوصليات والتعبديّات غير المستلزم للتكرار

وأما سقوطه به بأن يوافقه إجمالاً: فلا إشكال فيه في التوصليات .

وأما في العبادات (٢): فكذلك في ما لا يحتاج إلى التكرار، كما إذا تردّد أمرٌ عباده بين الأقلّ والأكثر؛ لعدم الإخلال بشيءٍ ممّا يعتبر أو يحتمل اعتباره في حصول الغرض منها - ممّا لا يمكن أن يؤخذ فيها؛ فإنّه (٣) نشأ من قبل الأمر بها، كقصد الإطاعه والوجه والتميز - في ما إذا أتى بالأكثر، ولا- يكون إخلالاً حينئذٍ إلبعدم إتيان ما احتمل جزئيته على تقديرها بقصدها، واحتمالٌ دخل قصدها في حصول الغرض ضعيفٌ في الغايه، وسخيفٌ إلى النهايه .

[شماره صفحه واقعي : ٣٥]

ص: ١٨٤

- ١- هذا تعريف بالشيخ أيضاً، حيث بحث في الاشتغال عن عليّه العلم لكل من حرمه المخالفه ووجوب الموافقه القطعيّتين، ( راجع فرائد الأصول ٢: ٢٠٠ و ٢١٠ ) وقد عرفت أنّهما من مباحث القطع، والمناسب لمباحث الشك هو خصوص البحث عن ثبوت الترخيص الشرعي أو العقلي في أحد الأطراف . انظر المصدرين السابقين .
- ٢- أثبتناها من « ر »، وفي الأصل وبعض الطبعات: وأما العباديات، وفي بعضها الآخر: وأما في العباديات .
- ٣- في « ق »: لكونه .

## الكلام فى الامتثال الاجمالى المستلزم للتكرار فى العبادات

وأما فى ما احتاج إلى التكرار: فربما يشكّل من جهة الإخلال بالوجه تارةً ، وبالتّمييز (١) أخرى ، وكونه لعباً وعبثاً ثالثه .

وأنت خبيرٌ بعدم الإخلال بالوجه بوجهٍ فى الإتيان مثلاً بالصّلاتين المشتملتين على الواجب لوجوبه ، غايه الأمر أنّه لا تعيين له ولا تميّز (٢) ، فالإخلال إنّما يكون به .

واحتمال اعتباره أيضاً فى غايه الضعف؛ لعدم عينٍ منه ولا أثرٍ فى الأخبار ، مع أنّه ممّا يُغفل عنه غالباً ، وفى مثله لا بدّ من التنبيه على اعتباره ودخله فى الغرض ، وإلّا لأحلّ بالغرض ، كما تبّهنا عليه سابقاً (٣) .

وأما كون التكرار لعباً وعبثاً: - فمع أنّه ربّما يكون لداعٍ عقلائيّ (٤) - ، إنّما يضرّ إذا كان لعباً بأمرِ المولى ، لا فى كيفيته إطاعته بعد حصول الداعى إليها ، كما لا يخفى .

هذا كلّه فى قبال ما إذا تمكّن من القطع تفصيلاً بالامتثال .

## الامتثال الظننى التفصيلى فى العبادات

وأما إذا لم يتمكّن إلّا من الظنّ به كذلك: فلا إشكال فى تقديمه على الامتثال الظننى ، لو لم يقم دليل على اعتباره إلّا فى ما إذا لم يتمكّن منه .

[شماره صفحه واقعى : ٣٦]

ص: ١٨٥

- ١- أثبتناها من « ر » وفى غيرها: بالتمييز .
- ٢- إمّا أن يجعل كلاهما ( التعيين والتمييز ) من باب التفعّل ، أو كلاهما من باب التفعيل ، وإن كان الأول أولى . ( منته الدرّايه ٤ : ١٩١ ) .
- ٣- فى مبحث التعيّد والتوضيلى ، حيث قال : إنّ كلّ ما ربما يحتمل بدوّاً دخله فى الامتثال ، وكان ممّا يغفل عنه غالباً العامه ، كان على الأمر بيانه . راجع الجزء الأول ، الصفحه : ١٠٩ .
- ٤- العبارة لا تخلو عن قصور ، فالأولى أن تكون هكذا : فففيه - مع أنّه ممنوع ؛ إذ يمكن أن يكون التكرار لداعٍ عقلائيّ - أنّه لو سلّم كونه لعباً وعبثاً فهو إنّما يضرّ ... ( منته الدرّايه ٤ : ١٩٣ ) ، وراجع حقائق الأصول ٢ : ٥٨ .

وأما لو قام على اعتباره مطلقاً ، فلا إشكال في الاجتزاء بالظنّي .

كما لا إشكال في الاجتزاء بالامثال الإجماليّ في قبال الظنّي ، بالظنّ المطلق المعتبر بدليل الانسداد ، بناءً على أن يكون من مقدّماته عدم وجوب الاحتياط .

وأما لو كان من مقدّماته بطلانه - لاستلزامه العسر المخلّ بالنظام ، أو لأنّه ليس من وجوه الطاعة والعبادة ، بل هو نحو لعبٍ وعبثٍ بأمر المولى في ما إذا كان بالتكرار ، كما توهم (١) - فالمتعيّن هو التنزّل عن القطع تفصيلاً إلى الظنّ كذلك ، وعليه فلا مناص عن الذهاب إلى بطلان عباده تارك طريق التقليد والاجتهاد وإن احتاط فيها ، كما لا يخفى .

هذا بعض الكلام في القطع ممّا يناسب المقام ، ويأتي بعضه الآخر في مبحث البراءة والاشتغال .

[شماره صفحه واقعي : ٣٧]

ص: ١٨٦

---

١- توهمه الشيخ الأعظم الأنصاري في فرائد الأصول ٢ : ٤٠٩ .

فيقع المقال في ما هو المهم من عقد هذا المقصد ، وهو بيان ما قيل باعتباره من الأمارات ، أو صح أن يقال .

وقبل الخوض في ذلك ينبغي تقديم أمور:

### ١ - عدم اقتضاء الأماره للحجيه ذاتاً

أحدها: أنه لا-ريب في أن الأماره غير العلميه ليست كالقطع ، في كون الحجيه من لوازمها ومقتضياتها بنحو العليه ، بل مطلقاً ، وأن ثبوتها لها محتاج إلى جعل ، أو ثبوت مقدمات وطروء حالاتٍ موجب لاقضائها (١) الحجيه عقلاً - بناءً على تقرير مقدمات الانسداد بنحو الحكومه - ؛ وذلك لوضوح عدم اقتضاء غير القطع للحجيه بدون ذلك ثبوتاً - بلاخلاف - ولا سقوطاً ، وإن كان ربما يظهر فيه من بعض المحققين (٢) الخلاف ، والاكتفاء بالظن بالفراغ ، ولعله لأجل عدم لزوم دفع الضرر المحتمل ، فتأمل .

[شماره صفحه واقعى : ٣٨]

ص: ١٨٧

١- الأولى : إسقاط كلمه « لاقضائها » ؛ لئلا يتوهم رجوع ضميره إلى الأمارات وأنها مقتضيه للحجيه ، وإن كان الظاهر : رجوع الضمير إلى المقدمات والحالات ، فهي المقتضيه للحجيه ، لا نفس الأمارات ، فحق العبارة حينئذ أن تكون هكذا : وطروء حالاتٍ موجب لحجيتها . ( منته الدرايه ٤ : ٢٠٤ ) .

٢- كالمحقق الخوانسارى فى مشارق الشموس : ٧٦ و ١٤٧ ، ونسب أيضاً إلى الشيخ البهائى . انظر شرح كفايه الأصول للشيخ عبد الحسين الرشتى ٢ : ٤١ .

ثانيها: في بيان إمكان التعبد بالأماره غير العلميه شرعاً ، وعدم لزوم محالٍ منه عقلاً ، في قبال دعوى استحالته للزومه .

### الإشكال في ما أفاده الشيخ الأنصاري في المقام

وليس الإمكان - بهذا المعنى ، بل مطلقاً - أصلاً متبَعاً (١) عند العقلاء في مقام احتمال ما يقابله من الامتناع (٢)؛ لمنع كونه سيرتهم على ترتيب آثار الإمكان عند الشك فيه ، ومنع حججيتها - لو سلم ثبوتها - ؛ لعدم قيام دليل قطعي على اعتبارها ، والظن به - لو كان - فالكلام الآن في إمكان التعبد بها (٣) وامتناعه ، فما ظنك به ؟

لكن دليل وقوع التعبد بها من طرق إثبات إمكانه؛ حيث يستكشف به عدم ترتب محالٍ - من تالٍ باطل ، فيمتنع (٤) مطلقاً ، أو على الحكيم تعالى - ، فلا حاجه معه - في دعوى الوقوع - إلى إثبات (٥) الإمكان ، وبدونه لا فائده في إثباته ، كما هو واضح .

وقد انقدح بذلك : ما في دعوى شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - من كون الإمكان عند العقلاء - مع احتمال الامتناع - أصلاً .

### المقصود من الإمكان في كلام الشيخ الرئيس

والإمكان في كلام الشيخ الرئيس: «كل ما قرع سمعك من الغرائب فذره

[شماره صفحه واقعي : ٣٩]

ص: ١٨٨

- ١- أثبتنا ما ورد في « ن » وأكثر الطبعات ، وفي الأصل : بأصل متبَع ، وفي « ر » و « ش » : أصل متبَع .
- ٢- تعريضُ بالشيخ الأعظم الأنصاري ، حيث أفاد : أنَّ الإمكان - عند الشك في إمكان شيء وامتناعه - أصل متبَع عند العقلاء . انظر فرائد الأصول ١ : ١٠٦ .
- ٣- في هامش « ش » : به ( نسخه بدل ) .
- ٤- في الأصل : ممتنع ، وفي طبعاته كما أثبتناه .
- ٥- في « ر » : فلا حاجه معه إلى إثبات ... .



فى بقعه الإمكان ما لم يذدك عنه واضح البرهان» (١)، بمعنى الاحتمال المقابل للقطع والإيقان، ومن الواضح أن لا موطن له إلا الوجودان، فهو المرجح فيه بلا بينه وبرهان.

### محاذير التعبد بالأمارات

وكيف كان، فما قيل أو يمكن أن يقال فى بيان ما يلزم التعبد بغير العلم - من المحال، أو الباطل ولو لم يكن بمحال - أمور:  
أحدها: اجتماع المثليين - من إيجابين، أو تحريمين مثلاً - فى ما أصاب، أو ضدّين - من إيجاب و تحريم، ومن إرادته وكراهه، ومصطلحه ومفسده ملزمتين، بلا كسر وانكسار فى البين - فى ما أخطأ، أو التصويب وأن لا يكون هناك غير مؤدّيات الأمارات (٢) أحكام.

ثانيها: طلب الضدّين فى ما إذا أخطأ، وأدى إلى وجوب ضدّ الواجب.

ثالثها: تفويت المصلحه، أو الإلقاء فى المفسده، فى ما أدى إلى عدم وجوب ما هو واجب، أو عدم حرمة ما هو حرام، وكونه محكوماً بسائر الأحكام.

### الجواب عن المحاذير وبيان وجوه الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى :

والجواب: أنّ ما ادعى لزومه إمّا غير لازم، أو غير باطل :

الوجه الأول وذلك لأنّ التعبد بطريق غير علمى إنّما هو بجعل حجّيته، والحجّية المجعوله غير مستتبعه لإنشاء أحكام تكليفية بحسب ما أدى إليه الطريق، بل إنّما تكون موجبه لتنجّز التكليف به إذا أصاب، وصحّح الاعتذار به إذا أخطأ، ولكون مخالفته وموافقته تجزياً وانقياداً مع عدم إصابته، كما هو شأن

[شماره صفحه واقعى : ٤٠]

ص: ١٨٩

١- شرح الاشارات ٣ : ٤١٨ .

٢- فى « ر » : فى غير مورد الأمارات .

الحجّه غير المجعوله ، فلا يلزم اجتماع حكّمين - مثلين أو ضدّين - ، ولا طلب الضدّين ، ولا اجتماع المفسده والمصلحه ، ولا الكراهه والإراداه ، كما لا يخفى .

وأما تفويت مصلحه الواقع ، أو الإلقاء في مفسدته ، فلا- محذور فيه أصلاً إذا كانت في التعبّد به مصلحه غالبه على مفسده التفويت أو الإلقاء .

الوجه الشانى نعم ، لو قيل باستتباع جعل الحجّيه للأحكام التكليفيه (١) ، أو بأنه لا- معنى لجعلها إلّا جعل تلك الأحكام (٢) ، فاجتماع حكّمين وإن كان يلزم ، إلّا أنّهما ليسا بمثلين أو ضدّين :

لأنّ أحدهما طريقيّ عن مصلحه في نفسه ، موجبه لإنشائه الموجب للتجنّز ، أو لصحّه الاعتذار بمجردّه (٣) من دون إراداه نفسانيّه أو كراهه كذلك ، متعلّقه بمتعلّقه في ما يمكن هناك انقداحهما ؛ حيث إنّ مع المصلحه أو المفسده الملزمتين في فعلٍ ، وإن لم يحدث بسببها إراداه أو كراهه في المبدأ الأعلى ، إلّا أنّّه إذا أوحى بالحكم - الناشئ (٤) من قبل تلك المصلحه أو المفسده - إلى النبيّ ، أو ألهم به الوليّ ، فلا محاله ينقدح في نفسه الشريفه - بسببهما (٥) -

[شماره صفحه واقعى : ٤١]

ص : ١٩٠

- ١- وهو الذى يظهر من عبارته المحقق الكاظمي في شرحه على الوافيه ( مخطوط ) : ٢٤٣ .
- ٢- كما قد يظهر ذلك من بعض كلمات الشيخ الأعظم ، ونسبه إلى المشهور أيضاً . انظر فرائد الأصول ٣ : ١٢٦ .
- ٣- لا يخفى عدم استقامه العبارة ؛ لأنّ الانشاء بنفسه ليس موجباً للتجنّز ، بل الموجب له هو العلم بهذا الإنشاء . ( منته الدرّايه ٤ : ٢٢٤ ) .
- ٤- أدرجنا ما في الأصل و « ر » . وفي « ن » ، « ق » ، « ش » ، حقائق الأصول ومنته الدرّايه : الشانى .
- ٥- في « ن » وبعض الطبعات : بسببها .

الإرادة أو الكراهه ، الموجبه للإنشاء بعثاً أو زجراً ، بخلاف ما ليس هناك مصلحه أو مفسده فى المتعلق ، بل إنما كانت فى نفس إنشاء الأمر به (١) طريقيًا .

والآخر واقعيّ حقيقيّ عن مصلحه أو مفسده فى متعلقه ، موجبه لإرادته أو كراهته ، الموجبه لإنشائه بعثاً أو زجراً فى بعض المبادئ العاليه ، وإن لم يكن فى المبدأ الأعلى إلماع العلم بالمصلحه أو المفسده - كما أشرنا - . فلا- يلزم أيضاً اجتماع إرادته وكراهه ، وإنما لزم إنشاء حكم واقعيّ حقيقيّ - بعثاً أو زجراً - وإنشاء حكم آخر طريقيّ ، ولا- مضادّه بين الإنشائين فى ما إذا اختلفا ، ولا يكون من اجتماع المثليين (٢) فى ما اتفقا ، ولا إرادته ولا كراهه أصلاً إلّا بالنسبه إلى متعلق الحكم الواقعيّ ، فافهم .

### عدم كفايه الوجه الثانى بالنسبه إلى بعض الأصول العمليه

نعم ، يشكل الأمر فى بعض الأصول العمليه ، كأصالة الإباحه الشرعيّه؛ فإنّ الإذن فى الإقدام والاحتحام ينافى المنع فعلاً ، كما فى ما صادف الحرام ، وإن كان الإذن فيه لأجل عدم مصلحه فيه ، لا لأجل عدم مصلحه أو مفسده (٣) ملزمه فى المأذون فيه .

الوجه الثالث فلا محيص فى مثله إلّا عن (٤) الالتزام بعدم انقذاح الإراده أو الكراهه فى

[شماره صفحه واقعي : ٤٢]

ص : ١٩١

- 
- ١- لا يخفى : أن مراده من « الأمر » هو الحكم ، وإلّا فالأمر ليس قابلاً للإنشاء . وفى العبارة مسامحه . ( كفايه الأصول مع حاشيه المشكيني ٣ : ١٧٠ ) .
  - ٢- فى « ر » زياده : المستحيل .
  - ٣- فى مصحح « ن » : ومفسده .
  - ٤- الصواب : إسقاط « إلّا » أو « عن » . ( منته الدرأيه ٤ : ٢٣٢ ) .

بعض المبادئ العاليه أيضاً ، كما فى المبدأ الأعلى .

لكنه لا- يوجب الالتزام بعدم كون التكليف الواقعى بفعلى ، بمعنى كونه على صفه ونحو لو علم به المكلف لتنجز عليه ، كسائر التكاليف الفعليه التى تنتج بسبب القطع بها . وكونه فعلياً إنما يوجب البعث أو الزجر فى النفس النبويه أو الولويه ، فى ما إذا لم ينقدح فيها الإذن لأجل مصلحه فيه .

### الإشاره إلى الوجه الرابع وما يرد عليه

فانقدح بما ذكرنا: أنه لا يلزم الالتزام بعدم كون الحكم الواقعى فى مورد الأصول والأمارات فعلياً (١)، كى يشكل:

تارة : بعدم لزوم الإتيان حينئذ بمقامت الأماره على وجوبه؛ ضروره عدم لزوم امتثال الأحكام الإنشائيه ، ما لم تصر فعلياً ولم تبلغ مرتبه البعث والزجر ، ولزوم الإتيان به مما لا يحتاج إلى مزيد بيان أو إقامه برهان .

لا يقال: لا مجال لهذا الإشكال ، لوقيل بأنها كانت قبل أداء الأماره إليها إنشائيه؛ لأنها بذلك تصير فعلياً تبلغ تلك المرتبه .

فإنه يقال: لا- يكاد يُحرز بسبب قيام الأماره المعبره على حكم إنشائى - لا حقيقه ولا تعديداً - إلّا حكم إنشائى تعديداً، لا حكم إنشائى أدت إليه الأماره :

أمّا حقيقه ، فواضح . وأمّا تعديداً ، فلأنّ قصارى ما هو قضيه حجيه الأماره :

كون مؤداها (٢) هو الواقع تعديداً ، لا الواقع الذى أدت إليه الأماره ، فافهم .

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ الدليل على تنزيل المؤدّى منزله الواقع - الذى صار مؤدّى لها - ، هو دليل الحجيه بدلاله الاقتضاء ، لكنّه لا يكاد يتمّ إلّا إذا لم يكن للأحكام بمرتبها الإنشائيه أثر أصلاً، وإلّا لم يكن لتلك الدلاله مجالاً ، كما لا يخفى .

[شماره صفحه واقعى : ٤٣]

ص: ١٩٢

١- إشاره إلى ما يستفاد من ظاهر كلام الشيخ فى الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى ، بالترام كون الحكم الواقعى انشائياً غير فعلى . راجع فرائد الأصول ١: ١١٤ .

٢- أثبتنا المصحح من « ن » ، وفى الأصل وبعض الطبعات : مؤداه .

وأخرى : بأنّه كيف يكون التوفيق بذلك ؟ مع احتمال أحكام فعليّه - بعثيه أو زجره - في موارد الطرق والأصول العمليه المتكفله لأحكام فعليّه؛ ضروره أنّه كما لا يمكن القطع بثبوت المتنافيين ، كذلك لا يمكن احتمالاه .

فلا- يصحّ التوفيق بين الحكمين بالتزام كون الحكم الواقعيّ - الذي يكون في مورد الطرق والأصول العمليه - إنشائيّاً (1) غير فعليّ .

### الإشارة إلى الوجه الخامس وما يرد عليه

كما لا- يصحّ بأنّ الحكمين ليسا في مرتبه واحده ، بل في مرتبتين؛ ضروره تأخر الحكم الظاهريّ عن الواقعيّ بمرتبتين (2) ، وذلك لا يكاد يُجدي؛ فإنّ الظاهريّ وإن لم يكن في تمام مراتب الواقعيّ ، إلّا أنّه يكون في مرتبه أيضاً ، وعلى تقدير المنافاه لزم اجتماع المتنافيين في هذه المرتبه .

فتأمّل في ما ذكرنا من التحقيق في التوفيق ، فإنّه دقيق وبالتأمّل حقيق .

### ٣ - الأصل في مشكوك الاعتبار هو عدم حجّيته جزماً

#### إشارة

ثالثها: أنّ الأصل في ما لا يُعلم اعتباره بالخصوص شرعاً ، ولا يُحرز التعيّد به واقعاً ، عدّم حجّيته جزماً ، بمعنى عدم ترتّب الآثار المرغوبه من الحجّه عليه قطعاً؛ فإنّها لا- تكاد ترتّب إلّاعلى ما اتّصف بالحجّيه فعلاً ، ولا يكاد يكون الاتّصاف بها إلّا إذا أُحرز التعيّد به وجعله طريقاً متّبعا؛ ضروره أنّه بدونّه لا يصحّ المؤاخذه على مخالفه التكليف بمجرد إصابته ، ولا يكون عذراً لدى مخالفته مع عدمها ، ولا يكون مخالفته تجزياً ، ولا يكون

[شماره صفحه واقعي : ٤٤]

ص : ١٩٣

١- أثبتنا العبارة كما وردت في « ر » . وفي غيرها : الذي يكون مورد الطرق إنشائيّاً .

٢- هذا هو الجمع المنقول عن السيّد محمد الإصفهانيّ قدس سره . ( كفايه الأصول مع حاشيه المشكينيّ ٣ : ١٨٣ ) . ويظهر أيضاً من كلمات الشيخ الأعظم في أوّل مبحث البراءه وأوّل مباحث التعادل والترجيح . انظر فرائد الأصول ٢ : ١١ و ٤ : ١١ - ١٢ .

موافقته - بما هي موافقه (١) - انقياداً ، وإن كانت بما هي محتمله لموافقته الواقع كذلك ، إذا وقعت برجاء إصابته . فمع الشك في التعبد به يُقطع بعدم حجّيته ، وعدم ترتيب شيء من الآثار عليه؛ للقطع بانتفاء الموضوع معه . ولعمري هذا واضح لا يحتاج (٢) إلى مزيد بيان أو إقامه برهان .

### المناقشه في ما أفاده الشيخ الأعظم في المقام

وأما صحّه الالتزام (٣) بما أدى إليه من الأحكام ، وصحّه نسبه إليه - تعالى - فليستا (٤) من آثارها؛ ضروره أن حجّيه الظن عقلاً (٥) - على تقرير الحكومه في حال الانسداد - لا توجب صحّتهما ، فلو فرض صحّتهما شرعاً - مع الشك في التعبد به - لما كان يُجدي في الحجّيه شيئاً ، ما لم يترتب عليه ما ذكر من آثارها ، ومعه لما كان يضّر عدم صحّتهما أصلاً ، كما أشرنا إليه آنفاً .

فبيان عدم صحّه الالتزام مع الشك في التعبد ، وعدم جواز إسناده إليه - تعالى - غير مرتبط بالمقام ، فلا يكون الاستدلال عليه بمهمّ ، كما أتعب به شيخنا العلّامه - أعلى الله مقامه - نفسه الزكيه بما أطب من النقض والإبرام ، فراجعه (٦) بما علّقناه عليه (٧) ، وتأمل .

[شماره صفحه واقعي : ٤٥]

ص: ١٩٤

- ١- أثبتنا الكلمه كما هي في « ش » ومنته الدرايه . وفي غيرهما : موافقته .
- ٢- الظاهر أنه تعريض بالشيخ الأعظم ، حيث استدلل على حرمه التعبد بما لم يعلم اعتباره بالأدله الأربعة . انظر فرائد الأصول ١ : ١٢٥ - ١٢٦ .
- ٣- شروع في الرد على ما أفاده الشيخ الأعظم من أن جواز الالتزام والإسناد مترتب على العلم بالحجيه ، وحرمتها مترتبه على الشك في الحجيه . راجع فرائد الأصول ١ : ١٣١ .
- ٤- أثبتنا الكلمه من حقائق الأصول ومنته الدرايه ، وفي غيرهما : فليسا .
- ٥- في عنايه الأصول ٣ : ١٠٩ نقلاً عن بعض النسخ : حجّيه الظن عملاً .
- ٦- تقدّم آنفاً .
- ٧- حاشيه فرائد الأصول : ٤١ .

وقد انقدح بما ذكرنا: أنّ الصواب - في ما هو المهمّ في الباب - : ما ذكرنا في تقرير الأصل ، فتدبر جيداً .

إذا عرفت ذلك ، فما خرج موضوعاً عن تحت هذا الأصل أو قيل بخروجه ، يذكر في ذيل فصول:

[شماره صفحه واقعي : ٤٦]

ص: ١٩٥

لا- شبهه في لزوم اتباع ظاهر كلام الشارع في تعيين مراده في الجملة؛ لاستقرار طريقه العقلاء على اتباع الظهورات في تعيين المرادات ، مع القطع بعدم الردع عنها؛ لوضوح عدم اختراع طريقه أخرى في مقام الإفاده لمرامه من كلامه ، كما هو واضح .

### حجّيه الظواهر مطلقاً

والظاهر : أنّ سيرتهم على اتباعها من غير تقييد بإفادتها للظنّ فعلاً ، ولا بعدم الظنّ كذلك على خلافها قطعاً (١)؛ ضروره أنّه لا مجال عندهم للاعتذار عن مخالفتها : بعدم إفادتها للظنّ بالوفاق ، ولا بوجود الظنّ بالخلاف .

### التفصيل بين من قصد إفهامه وغيره والمناقشه فيه

كما أنّ الظاهر : عدم اختصاص ذلك بمن قصد إفهامه (٢) ، ولذا لا يسمع اعتذار من لا يقصد إفهامه ، إذا خالف ما تضمّنه ظاهر كلام المولى ، من تكليف يعمه أو يخصّه ، ويصحّ به الاحتجاج لدى المخاصمه واللجاج ، كما تشهد به صحّه الشهاده بالإقرار من كلّ من سمعه ، ولو قصد عدم إفهامه ، فضلاً عمّا إذا لم يكن بصدد إفهامه .

[شماره صفحه واقعى : ٤٧]

ص : ١٩٦

- ١- نسب الشيخ الأعظم هذين التفصيلين إلى بعض متأخري المتأخرين من المعاصرين (فرائد الأصول ١ : ١٧٠) ، ونقل في موضع آخر (المصدر المتقدم : ٥٩١) التفصيل الثاني حكاية عن بعض المعاصرين عن شيخه .
- ٢- إشاره إلى تفصيل المحقق القمى . انظر قوانين الأصول ١ : ٣٩٨ - ٤٠٣ و ٢ : ١٠٣ .



## التفصيل بين ظواهر الكتاب وغيرها والأدلة على ذلك

ولا فرق في ذلك بين الكتاب المبين ، وأحاديث سيّد المرسلين ، والأئمّة الطاهرين عليهم السلام . وإن ذهب بعض الأصحاب (١) إلى عدم حجّيه ظاهر الكتاب :

إمّا بدعوى : اختصاص فهم القرآن ومعرفته بأهله ومن خوطب به ، كما يشهد به ما ورد في ردع أبي حنيفة (٢) وقتاده (٣) عن الفتوى به .

أو بدعوى : أنّه لأجل إحتوائه على مضامين شامخه ، ومطالب غامضه عاليه ، لا يكاد تصل إليها أيدي أفكار اولى الأنظار غير الراسخين العالمين بتأويله ، كيف ؟ ولا يكاد يصل إلى فهم كلمات الأوائل إلّا الأوحديّ من الأفاضل ، فما ظنّك بكلامه - تعالى - مع اشتماله على علم ما كان وما يكون ، وحكم كلّ شيء ؟

أو بدعوى : شمول المتشابه - الممنوع عن أتباعه - للظاهر ، لا أقلّ من احتمال شموله له؛ لتشابه المتشابه وإجماله .

أو بدعوى : أنّه وإن لم يكن منه ذاتاً ، إلّا أنّه صار منه عرضاً؛ للعلم الإجماليّ بطرؤ التخصيص والتقيد والتجوّز في غير واحد من ظواهره ، كما هو الظاهر (٤) .

[شماره صفحه واقعى : ٤٨]

ص: ١٩٧

١- انظر الفوائد المدنيه : ١٧٨ ، وشرح الوافيه : ١٣٧ - ١٥٠ ( مخطوط ) ، والحدائق ١ : ٢٧ - ٣٥ ، والفوائد الطوسيه : ١٨٦ - ١٩٥ .

٢- راجع وسائل الشيعه ٢٧ : ٤٧ - ٤٨ ، الباب ٤ من أبواب صفات القاضى ، الحديث ٢٧ .

٣- الكافي ٨ : ٣١١ - ٣١٢ .

٤- الصواب : « كما هو ظاهر » ؛ لأنّ التعبير ب « الظاهر » يوهم التريديد ، وهو ينافى الجزم بالإجمال العارض على ظهورات الكتاب . راجع منته الدرايه ٤ : ٢٩٤ .

أو بدعوى : شمول الأخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأى (١) لحمل الكلام الظاهر فى معنى ، على إرادته هذا المعنى .

ولا يخفى : أنّ النزاع يختلف صغروياً وكبروياً بحسب الوجوه ، فبحسب غير الوجه الأخير والثالث يكون صغروياً . وأما بحسبهما فالظاهر أنّه كبروى ، ويكون المنع عن الظاهر : إمّا لأنّه من المتشابه - قطعاً أو احتمالاً - ، أو لكون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير بالرأى .

## الإشكال فى أدلّه التفصيل

وكلّ هذه الدعاوى فاسده:

أما الأولى: فبأنّ (٢) المراد ممّا دلّ على اختصاص فهم القرآن ومعرفة أهله : اختصاص فهمه بتمامه - بمتشابهاته ومحكماته - ؛ بداهه أنّ فيه ما لا يختصّ به ، كما لا يخفى .

ورّدع أبى حنيفه وقتاده عن الفتوى به ، إنّما هو لأجل الاستقلال فى الفتوى ، بالرجوع إليه من دون مراجعته أهله ، لا- عن الاستدلال (٣) بظاهرة مطلقاً ، ولو مع الرجوع (٤) إلى رواياتهم ، والفحص عمّا ينافيه ، والفتوى به مع اليأس عن الظفر به ، كيف (٥) ؟ وقد وقع فى غير واحد من الروايات الإرجاع

[شماره صفحه واقعى : ٤٩]

ص: ١٩٨

- ١- وسائل الشيعه ٢٧ : ١٧٦ ، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضى ، باب عدم جواز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر القرآن إلّابعد معرفه تفسيرها من الأئمه عليهم السلام .
- ٢- أثبتنا الكلمه من « ر » ، وفى غيرها : فإنّما .
- ٣- حقّ العبارة أن تكون هكذا : لا لأجل أصل الاستدلال ( منته الدرايه ٤ : ٢٩٨ ) .
- ٤- فى منته الدرايه : بالرجوع .
- ٥- الأنسب فى نظم عباره المصنف كان أن يوصل قوله هذا بقوله : بداهه أن فيه ما لا يختص به ... ( عنايه الأصول ٣ : ١٢٦ ) .

إلى الكتاب ، والاستدلالُ بغير واحد من الآيات (١).

وأما الثانية: فلأنَّ احتواءه على المضامين العاليه الغامضه ، لا يمنع عن فهم ظواهره - المتضمنه للأحكام - وحجَّيتها ، كما هو محلُّ الكلام .

وأما الثالثة: فللمنع عن كون الظاهر من المتشابه؛ فإنَّ الظاهر أنَّ (٢) المتشابه هو خصوص المجمل ، وليس بمتشابهٍ ومجمل .

وأما الرابعة: فلأنَّ العلمَ إجمالاً- بطروء إرادته خلاف الظاهر ، إنَّما يوجب الإجمال في ما إذا لم ينحلَّ بالظفر - في الروايات - بموارد إرادته خلاف الظاهر ، بمقدار المعلوم بالإجمال .

مع (٣) أنَّ دعوى اختصاص أطرافه بما إذا تفحص عمَّا يخالفه لظفر به ، غير بعيدة ، فتأمل جيداً .

وأما الخامسة: فبمنع (٤) كون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير؛ فإنَّه كشف القناع ، ولا قناع للظاهر .

ولو سلم ، فليس من التفسير بالرأى؛ إذ الظاهر أنَّ المراد بالرأى هو :

الاعتبار الظنِّي الذي لا اعتبار به ، وإنَّما كان منه حملُ اللفظ على خلاف ظاهره ، لرجحانه بنظره ، أو حملِ المجمل على محتمله ، بمجرد مساعده ذاك الاعتبار عليه ، من دون (٥) السؤال عن الأوصياء . وفي بعض الأخبار: «إنَّما

[شماره صفحه واقعی : ٥٠]

ص: ١٩٩

- ١- أدرجنا الكلمه كما فى الأصل و « ر » ، وفى « ن » وبعض الطبعات : آياته .
- ٢- فى غير « ق » : الظاهر كون .
- ٣- هذا الجواب عن الدعوى الرابعه ورد فى فرائد الأصول ١ : ١٥٠ .
- ٤- فى « ق » و « ش » : فيمنع .
- ٥- أثبتنا العبارة كما وردت فى « ق » ، « ش » ومنتها الدرايه . وفى غيرها : بمجرد مساعده ذاك الاعتبار من دون ...

هلك الناس في المتشابه؛ لأنهم لم يقفوا على معناه، ولم يعرفوا حقيقته، فوضعوا له تأويلاً من عند أنفسهم بآرائهم، واستغنوا بذلك عن مسأله الأوصياء فيعرّفونهم» (١)، هذا .

مع أنه لا محيص عن حمل هذه الروايات الناهية عن التفسير به على ذلك، ولو سلم شمولها لحمل اللفظ على ظاهره؛ ضرورة أنه قضيه التوفيق بينها وبين ما دل على جواز التمسك بالقرآن، - مثل خبر الثقلين (٢) -، وما دل على التمسك به والعمل بما فيه (٣)، وعرّض الأخبار المتعارضة عليه (٤)، وردّ الشروط المخالفه له (٥)، وغير ذلك (٦)(٧) ممّا لا محيص عن إرادته الإرجاع إلى ظواهره، لا خصوص نصوصه؛ ضرورة أنّ الآيات التي يمكن أن تكون

[شماره صفحه واقعى : ٥١]

ص: ٢٠٠

١- انظر وسائل الشيعه ٢٧ : ٢٠١ ، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضى ، الحديث ٦٢ ، و ٢٤ ، الباب ٥ من أبواب صفات القاضى ، الحديث ٩ ، والكافى ٢ : ٥٩٦ ، ووسائل الشيعه ٢٧ : ١١٨ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى ، الحديث ٢٩ ، و ١٨ : ١٦ ، الباب ٦ من أبواب الخيار ، الحديث الأول ، والكافى ١ : ٥٩ ، باب الردّ إلى الكتاب والسنة ...

٢- انظر وسائل الشيعه ٢٧ : ٢٠١ ، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضى ، الحديث ٦٢ ، و ٢٤ ، الباب ٥ من أبواب صفات القاضى ، الحديث ٩ ، والكافى ٢ : ٥٩٦ ، ووسائل الشيعه ٢٧ : ١١٨ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى ، الحديث ٢٩ ، و ١٨ : ١٦ ، الباب ٦ من أبواب الخيار ، الحديث الأول ، والكافى ١ : ٥٩ ، باب الردّ إلى الكتاب والسنة ...

٣- انظر وسائل الشيعه ٢٧ : ٢٠١ ، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضى ، الحديث ٦٢ ، و ٢٤ ، الباب ٥ من أبواب صفات القاضى ، الحديث ٩ ، والكافى ٢ : ٥٩٦ ، ووسائل الشيعه ٢٧ : ١١٨ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى ، الحديث ٢٩ ، و ١٨ : ١٦ ، الباب ٦ من أبواب الخيار ، الحديث الأول ، والكافى ١ : ٥٩ ، باب الردّ إلى الكتاب والسنة ...

٤- انظر وسائل الشيعه ٢٧ : ٢٠١ ، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضى ، الحديث ٦٢ ، و ٢٤ ، الباب ٥ من أبواب صفات القاضى ، الحديث ٩ ، والكافى ٢ : ٥٩٦ ، ووسائل الشيعه ٢٧ : ١١٨ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى ، الحديث ٢٩ ، و ١٨ : ١٦ ، الباب ٦ من أبواب الخيار ، الحديث الأول ، والكافى ١ : ٥٩ ، باب الردّ إلى الكتاب والسنة ...

٥- انظر وسائل الشيعه ٢٧ : ٢٠١ ، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضى ، الحديث ٦٢ ، و ٢٤ ، الباب ٥ من أبواب صفات القاضى ، الحديث ٩ ، والكافى ٢ : ٥٩٦ ، ووسائل الشيعه ٢٧ : ١١٨ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى ، الحديث ٢٩ ، و ١٨ : ١٦ ، الباب ٦ من أبواب الخيار ، الحديث الأول ، والكافى ١ : ٥٩ ، باب الردّ إلى الكتاب والسنة ...

٦- انظر وسائل الشيعه ٢٧ : ٢٠١ ، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضى ، الحديث ٦٢ ، و ٢٤ ، الباب ٥ من أبواب صفات القاضى ، الحديث ٩ ، والكافى ٢ : ٥٩٦ ، ووسائل الشيعه ٢٧ : ١١٨ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى ، الحديث ٢٩ ، و ١٨ : ١٦ ، الباب ٦ من أبواب الخيار ، الحديث الأول ، والكافى ١ : ٥٩ ، باب الردّ إلى الكتاب والسنة ...

٧- الأجوبه الثلاثه عن الدعوى الخامسه المذكوره فى فرائد الأصول ١ : ١٤٢ - ١٤٣ .

مرجعاً في باب تعارض الروايات أو الشروط ، أو يمكن أن يتمسك بها ويعمل بما فيها ، ليست إظهاراً في معانيها ، و (١) ليس فيها ما كان نصّاً ، كما لا يخفى .

### العلم الاجمالي بالتحريف لا يمنع عن التمسك بظواهر الكتاب

ودعوى العلم الإجمالي بوقوع التحريف فيه بنحو : إما بإسقاط ، أو تصحيف وإن كانت غير بعيدة ، - كما يشهد به بعض الأخبار (٢) ، ويساعده الاعتبار (٣) - ، إلّا أنّه لا يمنع عن حجّته ظواهره ؛ لعدم العلم بوقوع خلل فيها بذلك أصلاً .

ولو سلم فلا علم بوقوعه في آيات الأحكام (٤) .

[شماره صفحه واقعی : ٥٢]

ص : ٢٠١

- ١- أثبتنا « و » من « ق » ، « ش » ، حقائق الأصول ومنته الدرايه .
- ٢- راجع بحار الأنوار ٨٩ : ٤٠ ، باب ما جاء في كيفيه جمع القرآن وما يدلّ على تغييره . قال الشيخ الطوسي : أمّا الكلام في زيادته ونقصانه (يعنى القرآن) فمميّالاً - يليق به ؛ لأنّ الزيادة فيه مُجمع على بطلانها ، والنقصان منه ، فالظاهر أيضاً من مذهب المسلمين خلافه ، وهو الأليق بالصحيح من مذهبنا ، كما نصره المرتضى ، وهو الظاهر من الروايات ، غير أنّه رويت روايات كثيرة من جهة العامّة والخاصّه بنقصان كثير من آي القرآن ، ونقل شيء منه من موضع إلى موضع ، لكن طريقها : الآحاد التي لا توجب علماً ، فالأولى : الإعراض عنها وترك التشاغل بها ؛ لأنّه يمكن تأويلها . (التيان ١ : ٣) .
- ٣- قال السيّد المرتضى : إنّ العلم بصحّه نقل القرآن ، كالعلم بالبلدان والحوادث الكبار ، والوقائع العظام ، والكتب المشهوره ، وأشعار العرب المسطوره ؛ فإنّ العناية اشتدّت ، والدواعى توفّرت على نقله وحراسته ، وبلغت إلى حدّ لم يبلغه ما ذكرناه ؛ لأنّ القرآن معجز النبوه ، ومأخذ العلوم الشرعيه والأحكام الدينيه ، وعلماء المسلمين قد بلغوا في حفظه وحمايته الغايه ، حتى عرفوا كلّ شيء اختلف فيه من إعرابه وقراءته وحروفه وآياته ، فكيف يجوز أن يكون مغيّراً ومنقوصاً ، مع العناية الصادقه والضبط الشديد . (مجمع البيان ١ : ٤٣ نقلاً عنه) وبهذا يظهر الإشكال في ما ذكره المصنّف بقوله : ويساعد عليه الاعتبار . انظر حقائق الأصول ٢ : ٨٨ . وإنّما أضفنا هنا هذين التوضيحين والتعليقين - خلافاً لما التزمنا به من ترك التعليق على آراء المصنّف - ؛ لأنّ موضوع حفظ القرآن عن التحريف يحظى بالأهميه القصوى عند عموم علمائنا قدّس الله أسرارهم .
- ٤- هذان الجوابان أفادهما الشيخ الأعظم أيضاً . انظر فرائد الأصول ١ : ١٥٨ .

والعلم بوقوعه فيها أو في غيرها من الآيات ، غير ضائر بحجّيته آياتها؛ لعدم حجّيته ظاهر سائر الآيات . والعلم الإجمالي بوقوع الخلل في الظواهر إنّما يمنع عن حجّيتها إذا كانت كلّها حجّة ، وإلّا لا يكاد ينفك ظاهر عن ذلك ، كما لا يخفى ، فافهم .

نعم لو كان الخلل المحتمل فيه ، أو في غيره بما اتصل به ، لأخلّ بحجّيته؛ لعدم انعقاد ظهور له حينئذٍ ، وإن انعقد له الظهور لولا اتّصاله .

### اختلاف القراءات وأثره في التمسك بظواهر الكتاب

ثمّ إنّ التحقيق : أنّ الاختلاف في القراءه بما يوجب الاختلاف في الظهور - مثل «يطهرن» (١) بالتشديد والتخفيف - يوجب الإخلال بجواز التمسك والاستدلال؛ لعدم إحراز ما هو القرآن .

ولم يثبت تواتر القراءات ، ولا جواز الاستدلال بها ، وإنّ نسب إلى المشهور تواترها (٢) ، لكنّه ممّا لا أصل له ، وإنّما الثابت جواز القراءه بها ، ولا ملازمه بينهما ، كما لا يخفى .

ولو فرض جواز الاستدلال بها ، فلا وجه (٣) لملاحظه الترجيح بينها ، بعد

[شماره صفحه واقعی : ٥٣]

ص: ٢٠٢

١- في قوله تعالى : «وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ» البقره : ٢٢٢ .

٢- نسبه إليهم المحقق القمي في قوانين الأصول ١ : ٤٠٦ والشيخ الأعظم في فرائد الأصول ١ : ١٥٧ وغيرهما .

٣- في «ش» : فلا حاجه .

كون الأصل في تعارض الأمارات ، هو سقوطها عن الحجّيه في خصوص المؤدّي ، بناءً على اعتبارها من باب الطريقيه ، والتخييرُ بينها بناءً على السببيّه ، مع عدم دليلٍ على الترجيح في غير الروايات من سائر الأمارات ، فلا بدّ من الرجوع حينئذٍ إلى الأصل أو العموم ، حسب اختلاف المقامات .

## فصل طُرُق إِحراز الظهور

### إشاره

قد عرفت حجّيه ظهور الكلام في تعيين المرام : فإن أحرز بالقطع ، وأنّ المفهوم منه جزءاً - بحسب متفاهم أهل العرف - هو ذا ، فلا كلام .

### الشك في وجود القرينه وحكمه

وإلّا ، فإن كان لأجل احتمال وجود قرينه ، فلا خلاف في أنّ الأصل عدمها .

لكنّ الظاهر أنّه معه يُنبى على المعنى الّذى لولاها كان اللفظ ظاهراً فيه ابتداءً ، لا أنّه يُنبى عليه (١) بعد البناء على عدمها (٢) ، كما لا يخفى ، فافهم .

### الشك في قرينته الموجود وحكمه

وإن كان لاحتمال قرينته الموجود ، فهو وإن لم يكن مجالاً للإشكال (٣) - بناءً على حجّيه أصاله الحقيقه من باب التعيّد - ، إلّا أنّ الظاهر أنّ يُعامل معه (٤) معاملة المجمل .

[شماره صفحه واقعي : ٥٤]

ص : ٢٠٣

١- العبارة لا تخلو عن استخدام ؛ فإنّ ضمير « عليه » لا يرجع إلى ما ذكره من المعنى بما أُريد منه هناك ، بل إلى مطلق المعنى . ( نهاية النهايه ٢ : ٥٩ ) .

٢- تعريض بما أفاده الشيخ الأعظم من إرجاع أصاله العموم ونحوها إلى أصاله عدم القرينه ، انظر فرائد الأصول ١ : ١٣٥ .

٣- أدرجنا ما في حقائق الأصول ومنتها الدرايه ، وفي « ر » : « بمحلّ من الإشكال » ، وفي الأصل وأغلب الطبعات : « وإن لم يكن بخالٍ عن الإشكال » . ولا يستقيم المعنى على هذا الأخير . راجع منتها الدرايه ٤ : ٣٢٥ - ٣٢٦ وعنايه الأصول ٣ : ١٣٦ .

٤- في « ر » : معها .

## الشك في ما هو الموضوع له لغه وحكمه

وإن كان لأجل الشك في ما هو الموضوع له لغه ، أو المفهوم منه عرفاً ، فالأصل يقتضى عدم حجّيه الظن فيه؛ فإنه ظن في أنه ظاهر ، ولا دليل إلا على حجّيه الظواهر (١) .

## الاستدلال على حجّيه قول اللغوى والمناقشه فيه

نعم ، نسب إلى المشهور (٢) حجّيه قول اللغوى - بالخصوص - فى تعيين الأوضاع .

الدليل الأول :الاتفاق والإجماع واستدلّ لهم (٣) باتّفاق العلماء - بل العقلاء - على ذلك ، حيث لا يزالون يستشهدون بقوله فى مقام الاحتجاج ، بلا إنكارٍ من أحد ، ولو مع المخاصمه واللجاج .

وعن بعض (٤) دعوى الإجماع على ذلك .

وفيه: أنّ الاتفاق - لو (٥) سلّم اتّفاقه - فغير مفيد .

[شماره صفحه واقعى : ٥٥]

ص: ٢٠٤

١- فى « ر » : ولا دليل على حجّيه الظنّ بالظواهر .

٢- نسبه الشيخ الأعظم إليهم فى فرائد الأصول ١ : ١٧٣ .

٣- فى « ر » : واستدلّ لهم .

٤- قال الشيخ الأعظم : وقد حكى عن السيد - فى بعض كلماته - دعوى الإجماع على ذلك ، بل ظاهر كلامه المحكى : اتفاق المسلمين ( فرائد الأصول ١ : ١٧٤ ) . ولكن لم نظفر به فى كلمات السيد المرتضى ، ولا بالحاكى . نعم ، ادّعاه المحقّق التقى فى هدايه المسترشدين ١ : ٢١٣ - ٢١٤ ، والسيد المجاهد فى مفاتيح الغيب : ٦١ .

٥- فى « ر » : الاتفاق ممنوع ولو .



مع أنّ المتيقّن منه هو الرجوع إليه مع اجتماع شرائط الشهاده من العدد والعداله (١).

والإجماع المحصّل غير حاصل ، والمنقول منه غير مقبول ، خصوصاً في مثل المسأله ، ممّا احتمل قريباً (٢) أن يكون وجه ذهاب الجلّ - لولا الكلّ - هو اعتقاد أنّه ممّا اتّفق عليه العقلاء ، من الرجوع إلى أهل خبره من كلّ صنعه في ما اختصّ بها .

والمتيقّن من ذلك إنّما هو في ما إذا كان الرجوع يوجب الوثوق والاطمئنان ، ولا يكاد يحصل من قول اللغويّ وثوقاً بالأوضاع ، بل لا يكون اللغويّ من أهل خبره ذلك (٣)(٤) ، بل إنّما هو من أهل خبره موارد الاستعمال؛ بداهه أنّ همّه : ضبط موارد ، لا تعيين أنّ أنّياً منها كان اللفظ فيه حقيقةً أو مجازاً ، وإلّا لوضعوا لذلك علامه . وليس ذكره أوّلاً علامه كون اللفظ حقيقةً فيه؛ للانتقاض بالمشترك .

الدليل الثاني : انسداد باب العلم بتفاصيل المعاني موجب لحجّيه قول اللغويّ وكون موارد الحاجه إلى قول اللغويّ أكثر من أن يحصى - لانسداده باب العلم بتفاصيل المعاني غالباً (٥) ، بحيث يُعلم بدخول الفرد المشكوك أو خروجه ، وإن كان المعنى معلوماً في الجملة - لا يوجب اعتبار قوله مادام انفتح باب العلم بالأحكام ، كما لا يخفى .

ومع الانسداده كان قوله معتبراً - إذا أفاد الظنّ - من باب حجّيه مطلق الظنّ ، وإن فرض انفتاح باب العلم باللغات بتفاصيلها في ما عدا المورد .

نعم ، لو كان هناك دليل على اعتباره ، لا يبعد أن يكون انسداد باب العلم بتفاصيل اللغات موجباً له على نحو الحكمه ، لا العله .

[شماره صفحه واقعي : ٥٦]

ص : ٢٠٥

١- هذا الجواب ذكره الشيخ الأنصاري في فرائده ١ : ١٧٤ .

٢- هذا الوجه حكاه الشيخ الأعظم عن الفاضل السبزواري . راجع فرائد الأصول ١ : ١٧٤ ، ورساله في تحريم الغناء ، ضمن مجموعته رسائل في حكم الغناء ١ : ٤٦ .

٣- هذا الجواب أيضاً مذكور في فرائد الأصول ١ : ١٧٥ .

٤- الأولى أن يقال : من أهل خبره بها . ( منته الدرأيه ٤ : ٣٣٣ ) .

٥- المستدلّ بالانسداد هو المحقّق التقي في هدايه المسترشدين ١ : ٢١٣ .

لا يقال: على هذا لا فائده في الرجوع إلى اللغة .

فإنه يقال: مع هذا لا يكاد تخفى الفائده في المراجعه إليها؛ فإنه ربما يوجب القطع بالمعنى، وربما يوجب القطع بأن اللفظ في المورد ظاهرٌ في معنى - بعد الظفر به وبغيره في اللغة - وإن لم يقطع (١) بأنه حقيقه فيه أو مجاز ، كما اتفق كثيراً ، وهو يكفي في الفتوى .

[شماره صفحه واقعى : ٥٧]

ص: ٢٠٦

---

١- في « ر » : نقطع .

اشاره

الإجماع المنقول بخبر الواحد (١) حجته عند كثير ممن قال باعتبار الخبر بالخصوص ، من جهة أنه من أفراد ، من دون أن يكون عليه دليل بالخصوص ، فلا بد في اعتباره من شمول أدلته اعتباره له ، بعمومها أو إطلاقها .

تحقيق الكلام :

اشاره

وتحقيق القول فيه يستدعي رسم أمور:

١ - الملاك في حجته الإجماع

اشاره

الأول: أن وجه اعتبار الإجماع هو : القطع برأى الإمام عليه السلام .

المستند في كاشفته الاجماع عن رأى الإمام عليه السلام

ومستند القطع به لحاكيه - على ما يظهر من كلماتهم - هو :

علمه بدخوله عليه السلام في المجمعين شخصاً ، ولم يُعرف عيناً .

أو قطعاً باستنزام ما يحكيه لرأيه عليه السلام عقلاً من باب اللطف (٢) ، أو عادةً ، أو اتفاقاً من جهة حدس رأيه عليه السلام (٣) ، وإن لم تكن ملازمه بينهما (٤) عقلاً

[شماره صفحه واقعى : ٥٨]

ص: ٢٠٧

١- فى « ق » و « ش » : بالخبر الواحد . وفى « ر » : بخبر واحد .

٢- وهو طريقه الشيخ الطوسى وأتباعه . انظر عدّه الأصول ٢ : ٦٣٠ و ٦٤٢ .

٣- فى « ق » و « ش » : الحدس برأيه .

٤- فى هذا التعبير مسامحه ؛ إذ ليس للاتفاق إلفرد واحد ، وهو ما لم يكن فيه ملازمه لا عقلاً ولا عادةً . . . فالأولى إبداله بقوله : « بأن لم تكن » ليكون مفسراً للاتفاق . ( منته الدرايه ٤ : ٣٥٠ ) .

ولا- عادةً ، كما هو طريقه المتأخرين في دعوى الإجماع ، حيث إنهم مع عدم الاعتقاد بالملازمه العقلية ، ولا الملازمه العاديه غالباً ، وعدم العلم بدخول جنابه عليه السلام في المجمعين عادةً ، يحكون الإجماع كثيراً .

كما أنه يظهر ممن اعتذر عن وجود المخالف بأنه معلوم النسب ، أنه استند في دعوى الإجماع إلى العلم بدخوله عليه السلام ، وممن اعتذر عنه بانقراض عصره ، أنه استند إلى قاعده اللطف ، هذا . مضافاً إلى تصريحاتهم بذلك ، على ما يشهد به مراجعه كلماتهم .

وربما يتفق لبعض الأوحديّ (1) وجه آخر ، من تشرّفه برؤيته عليه السلام وأخذة الفتوى من جنابه عليه السلام ، وإنما لم ينقل عنه بل يحكى الإجماع لبعض دواعي الإخفاء .

## ٢ - اختلاف نقل الإجماع واختلاف ألفاظه

الأمر الثاني: أنه لا يخفى اختلاف نقل الإجماع :

فتارةً : ينقل رأيه عليه السلام في ضمن نقله حدساً - كما هو الغالب - أو حساً - وهو نادر جداً - .

وأخرى : لا ينقل إلّما هو السبب عند ناقله ، عقلاً أو عادةً أو اتفاقاً .

واختلاف ألفاظ النقل أيضاً ، صراحةً وظهوراً وإجمالاً في ذلك ، أي: في أنه نقل السبب ، أو نقل السبب والمسبب .

## ٣ - صور نقل الإجماع وحكم كلّ منها :

### إشاره

١ - أن يكون النقل متضمناً لنقل السبب والمسبب عن حسّ الأمر الثالث: أنه لا إشكال في حجّيه الإجماع المنقول بأدله حجّيه الخير ، إذا كان نقله متضمناً لنقل السبب والمسبب عن حسّ ، لو لم نقل بأن نقله كذلك في زمان الغيبه موهون جداً .

[شماره صفحه واقعى : ٥٩]

ص: ٢٠٨

١- كذا ، والصواب : يتفق للأوحديّ . راجع منته الدرايه ٤ : ٣٧٤ .

٢ - أن يكون نقل الإجماع سبباً حسيّاً في نظر الناقل والمنقول إليه وكذا إذا لم يكن متضمناً له ، بل كان ممحّضاً لنقل السبب عن حسّ ، إلّا أنّه كان سبباً بنظر المنقول إليه أيضاً - عقلاً أو عادةً أو اتفاقاً - ، فيعامل حينئذٍ مع المنقول معاملة المحصّل ، في الالتزام بمسبّبه ، بأحكامه وآثاره .

٣ - أن يكون نقل الإجماع سبباً حسيّاً بنظر الناقل فقط وأمّا إذا كان نقله للمسبّب لا عن حسّ (١) ، بل بملازمه ثابتته عند الناقل بوجه ، دون المنقول إليه ، ففيه إشكال ، أظهره عدم نهوض تلك الأدلّه على حجّيته؛ إذ المتيقّن من بناء العقلاء غير ذلك ، كما أنّ المنصرف من الآيات والروايات - على تقدير دلالتها - ذلك (٢) ، خصوصاً في ما إذا رأى المنقول إليه خطأ الناقل في اعتقاد الملازمه . هذا في ما انكشف الحال .

٤ - إذا اشتبه أنّ نقل المسبّب عن حسّ أو حدس وأمّا في ما اشتبه ، فلا يبعد أن يقال بالاعتبار؛ فإنّ عمدته أدلّه حجّيته الأخبار هو بناء العقلاء ، وهم كما يعملون بخبر الثقة إذا علم أنّه عن حسّ ، يعملون به في ما يحتمل كونه عن حدس؛ حيث إنّه ليس بناؤهم - إذا أُخبروا بشيءٍ - على التوقّف والتفتيش عن أنّه عن حدس أو حسّ ، بل على العمل على طبقه (٣) ، والجرى على وفقه بدون ذلك .

نعم ، لا يبعد أن يكون بناؤهم على ذلك ، في ما لا يكون هناك أماره على الحدس ، أو اعتقاد الملازمه في ما لا يرون هناك ملازمه ، هذا .

[شماره صفحه واقعي : ٦٠]

ص: ٢٠٩

١- الصواب : سوق العبارة هكذا : وأمّا إذا كان سبباً بنظر الناقل فقط ، فالمسبّب وإن كان عن حسّ - لملازمه ثابتته عنده بوجه - لكن لما لم يكن سبباً بنظر المنقول إليه ، كان نقله للمسبّب بنظره نقلاً له لا عن حسّ ، وفيه حينئذٍ إشكال ... ( منته الدرايه ٤ : ٣٥٩ ) .

٢- في الأصل : « والروايات ذلك ، على تقدير دلالتها » ، وفي طبعاته كما أثبتناه .

٣- أثبتنا ما في الأصل ، وفي طبعاته : بل العمل على طبقه .

لكنّ الإجماعات المنقولة في ألسنة الأصحاب - غالباً - مبيّته على حدس الناقل ، أو اعتقاد الملازمه عقلاً ، فلا اعتبار لها ما لم ينكشف أنّ نقل السبب (١) كان مستنداً إلى الحسن .

فلا بدّ في الإجماعات المنقولة - بألفاظها المختلفه - من استظهار مقدار دلالة ألفاظها ، ولو بملاحظه حال الناقل ، وخصوص موضع النقل ، فيؤخذ بذاك المقدار ويعامل معه كأ أنّه المحصّل ، فإن كان بمقدار تمام السبب ، وإلّا فلا يُجدى ما لم يضمّ إليه - ممّا حصّله ، أو نُقل له من سائر الأقوال ، أو سائر الأمارات - ما به تمّ ، فافهم .

### خلاصه الكلام في حجّتها لإجماع المنقول

فتلخص بما ذكرنا: أنّ الإجماع المنقول بخبر الواحد ، من جهه حكايته رأى الإمام عليه السلام - بالتضمّن أو الالتزام - كخبر الواحد في الاعتبار - إذا كان مَن نُقل إليه مَن يرى الملازمه بين رأيه عليه السلام وما نقله (٢) من الأقوال ، بنحو الجملة والإجمال - وتعمّه (٣) أدلّه اعتباره ، وينقسم بأقسامه ، ويشاركه في أحكامه ، وإلّا لم يكن مثله في الاعتبار من جهه الحكايه .

وأما (٤) من جهه نقل السبب: فهو - في الاعتبار - بالنسبه إلى مقدار من الأقوال التي نقلت إليه على الإجمال بألفاظ نقل الإجماع ، مثل ما إذا نقلت على التفصيل ، فلو ضمّ إليه - ممّا حصّله ، أو نُقل له من أقوال السائرين ،

[شماره صفحه واقعى : ٤١]

ص: ٢١٠

١- في « ن » وحقائق الأصول : المسبّب .

٢- الأولى أن يقال : وبين ما نُقل إليه . ( منته الدرأيه ٤ : ٣٤٧ ) .

٣- في « ر » : فعليه يعمّه . والأولى : فتعمّه . انظر المصدر السابق .

٤- الأولى بسوق العبارة أن يقال : هذا كلّ من حيث الحكايه عن المسبب ، وأما ... ( منته الدرأيه ٤ : ٣٤٨ ) .

أو سائر الأمارات - مقداراً كان المجموع منه وما نُقل - بلفظ الإجماع - بمقدار السبب التام ، كان المجموع كالمحصّل ، ويكون حاله كما إذا كان كلّ منقولاً .

ولا- تفاوت في اعتبار الخبر بين ما إذا كان المخبر به تمامه ، أو ما له دخل فيه ، وبه قوامه ، كما يشهد به حجّيته بلا ريب في تعيين حال السائل ، وخصوصيّة القضيّه الواقعه المسؤول عنها ، وغير ذلك ممّا له دخل في تعيين مرامه عليه السلام من كلامه .

## تنبيهات :

## إشاره

وينبغي التنبيه على أمور:

### ١ - بطلان المستندات المتقدّمه في كاشفها لإجماع عن رأي المعصوم عليه السلام

الأول: أنّه قد مرّ (١) : أنّ مبنى دعوى الإجماع - غالباً - هو : اعتقاد الملازمه عقلاً ؛ - لقاعده اللطف - ، وهي باطله ، أو اتفاقاً ؛ - بحدس رأيه عليه السلام من فتوى جماعه - ، وهي غالباً غير مسلمه .

وأما كون المبني : العلم بدخول الإمام عليه السلام بشخصه في الجماعه ، أو العلم برأيه ؛ - للاطلاع بما يلازمه عادة من الفتاوى - ، فقليل جداً في الإجماعات المتداوله في ألسنه الأصحاب ، كما لا يخفى .

بل لا- يكاد يتفق العلم بدخوله عليه السلام على نحو الإجمال في الجماعه في زمان الغيبه ، وإن احتمل تشرّف الأوحدي (٢) بخدمته ومعرفته عليه السلام أحياناً .

[شماره صفحه واقعي : ٦٢]

ص: ٢١١

---

١- آنفأ قوله : لكنّ الاجماع المنقوله في ألسنه الأصحاب غالباً مبنيّه على حدس الناقل أو اعتقاد الملازمه عقلاً .  
٢- أدرجنا ما في « ر » ، وفي الأصل وسائر الطبعات : تشرّف بعض الأوحدي . وقال في منته الدرايه ٤ : ٣٧٤ : هكذا ( كما نقلناها آنفأ عن الأصل وطبعاته ) في أكثر النسخ ، وفي بعضها : « تشرّف الأوحدي » بدون « بعض » ، وهو الصواب ...



فلا يكاد يُجدى نقل الإجماع إلّا من باب نقل السبب ، بالمقدار الذي أحرز من لفظه ، بما اكتنف به من حالٍ أو مقالٍ ، ويعامل معه معامله المحصّل .

## ٢ - تعارض الإجماعات المنقولة

الثاني: أنّه لا يخفى : أنّ الإجماعات المنقولة إذا تعارض إثنان منهما أو أكثر ، فلا يكون التعارض إلّا بحسب المسبب (١) ، وأمّا بحسب السبب فلا تعارض في البين ؛ لاحتمال صدق الكلّ .

لكنّ نقل الفتاوى - على الإجمال - بلفظ الإجماع حينئذٍ لا يصلح لأن يكون سبباً ، ولا جزء سبب؛ لثبوت الخلاف فيها ، إلّا إذا كان في أحد المتعارضين خصوصيةً موجبةً لقطع المنقول إليه برأيه عليه السلام لو أطلع عليها ، ولو مع اطلاعه على الخلاف . وهو وإن لم يكن - مع الاطلاع على الفتاوى على اختلافها مفصّلاً - بعيداً ، إلّا أنّه مع عدم الاطلاع عليها كذلك (٢) بعيداً ، فافهم .

## ٣ - نقل التواتر بخبر الواحد

الثالث: أنّه ينقدح ممّا ذكرنا في نقل الإجماع حال نقل التواتر ، وأنّه - من حيث المسبب - لا بدّ في اعتباره من كون الإخبار به إخباراً على الإجمال ،

[شماره صفحه واقعی : ٦٣]

ص: ٢١٢

١- إنّ في الحصر المستفاد من قوله : « فلا يكون التعارض ... » غموضاً ؛ لما سيظهر من إمكان التعارض بحسب السبب أيضاً . وكان حقّ العبارة أن يقال : إذا تعارض اثنان منها ، فقد يكون في كلّ من السبب والمسبب - كما في قاعده اللطف - وقد يكون في المسبب فقط - كما في غير قاعده اللطف - دون السبب ؛ لاحتمال صدق ... ( منته الدرّايه ٤ : ٣٧٦ ) .

٢- أثبتنا العبارة كما هي في « ق » ، وفي غيرها زياده : « إلّامجملاً » . وكتبت في « ش » فوق قوله : « إلّامجملاً » ( نسخه بدل ) . وقال في منته الدرّايه ( ٤ : ٣٧٩ ) - بعد توضيح العبارة - : ومن هنا ظهر زياده قوله : « كذلك » أو قوله : « إلّامجملاً » ؛ إذ لا معنى لأن يقال : إلّا أنّه مع عدم الاطلاع عليها مفصّلاً إلّامجملاً بعيد .

بمقدار يوجب قطع المنقول إليه بما أخير به لو علم به (١)، ومن حيث السبب يثبت به كل مقدار كان إخباره بالتواتر دالاً عليه ، كما إذا أخبر به على التفصيل . فربما لا- يكون إعادون حدّ التواتر ، فلا بدّ في معاملته معه معاملته ، من لحوق مقدار آخر من الأخبار يبلغ المجموع ذاك الحدّ .

نعم ، لو كان هناك أثر للخبر المتواتر في الجملة - ولو عند المخبر - لوجب ترتيبه عليه ، ولو لم يدلّ على ما بحدّ التواتر من المقدار .

## فصل الشهره فى الفتوى

### إشاره

مما قيل باعتباره بالخصوص : الشهره فى الفتوى ، ولا يساعده دليل (٢) .

### أدله حجبه الشهره فى الفتوى ومناقشتها

وتوهّم (٣) : دلاله أدله حجبه خبر الواحد عليه بالفحوى ؛ لكون الظنّ الذى تفيده أقوى مما يفيده الخبر .

فيه ما لا يخفى ؛ ضروره عدم دلالتها على كون مناط اعتباره إفادته الظنّ ، غايته تنقيح ذلك بالظنّ ، وهو لا يوجب إلّا الظنّ بأنها أولى بالاعتبار ، ولا اعتبار به .

مع أنّ دعوى القطع بأنه ليس بمناطٍ غير مجازفه (٤) .

[شماره صفحه واقعى : ٦٤]

ص: ٢١٣

١- فى حقائق الأصول : بها .

٢- فى « ر » : ولا دليل يساعده عليه مطلقاً .

٣- انظر مفاتيح الأصول : ٤٨٠ و ٤٩٩ - ٥٠١ ، وهدايه المسترشدين ٣ : ٤٤٥ .

٤- هذا الإيراد وكذا السابق عليه أفادهما الشيخ الأعظم فى فرائده ١ : ٢٣٢ .

وأضعفُ منه توهُمُ دلاله المشهوره (١)(٢) والمقبوله (٣) عليه؛ لوضوح أنّ المراد بالموصول في قوله عليه السلام في الأولى: «خُذْ بِمَا اشْتَهَرَ بَيْنَ أَصْحَابِكَ» ، وفي الثانيه: «يُنْظَرُ إِلَيَّ مَا كَانَ مِنْ رَوَايَتِهِمَا عَنَّا فِي ذَلِكَ الَّذِي حَكَمَّا بِهِ ، الْمَجْمَعُ عَلَيْهِ عِنْدَ أَصْحَابِكَ ، فَيُؤْخَذُ بِهِ» هو الروايه ، لا ما يعمّ الفتوى (٤) ، كما هو أوضح من أن يخفى .

نعم ، بناءً على حجّيه الخبر ببناء العقلاء ، لا يبعد دعوى عدم اختصاص بنائهم على حجّيته (٥) ، بل على حجّيه كلّ أماره مفيده للظنّ أو الاطمئنان ، لكن دون إثبات ذلك خرط القتاد .

[شماره صفحه واقعي : ٦٥]

ص : ٢١٤

- 
- ١- في « ر » : المرفوعه .
  - ٢- عوالي اللآلي ٤ : ١٣٣ .
  - ٣- وسائل الشيعه ٢٧ : ١٠٦ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، الحديث الأول .
  - ٤- هذا الردّ ذكره الشيخ الأنصاري في فرائده ١ : ٢٣٤ .
  - ٥- الظاهر : سقوط كلمه « به » بعد « حجّيته » ليكون متعلقاً ب « اختصاص » وضميره راجعاً إلى الخبر . ( منته الدرايه ٤ : ٤٠٢ ) .

المشهور بين الأصحاب : حجّيه خبر الواحد فى الجملة بالخصوص .

### المسأله أصوليه

ولا يخفى: أنّ هذه المسأله من أهمّ المسائل الأصوليه . وقد عرفت فى أول الكتاب : أنّ الملاك فى الأصوليه صحّه وقوع نتيجه المسأله فى طريق الاستنباط ، ولو لم يكن البحث فيها عن الأدله الأربعة ، وإن اشتهر فى ألسنه الفحول : كون الموضوع فى علم الأصول هى الأدله .

وعليه لا يكاد يفيد فى ذلك - أى كون هذه المسأله اصوليه - تجسّم دعوى : أنّ البحث عن دليليه الدليل بحثٌ عن أحوال الدليل (١)؛ ضروره أنّ البحث فى المسأله ليس عن دليليه الأدله ، بل عن حجّيه الخبر الحاكي عنها .

كما لا يكاد يفيد عليه تجسّم دعوى : أنّ مرجع هذه المسأله إلى أنّ السنّه - وهى قول الحجّه أو فعله أو تقريره - هل تثبت بخبر الواحد ، أو لا تثبت إلّا بما يفيد القطع ، من التواتر أو القرينه ؟ (٢)؛ فإنّ التعيّد بثبوتها مع الشكّ فيها - لدى الإخبار بها - ليس من عوارضها ، بل من عوارض مشكوكها ، كما لا يخفى .

[شماره صفحه واقعى : ٦٦]

ص: ٢١٥

١- هذا ما ادّعه صاحب الفصول فى دفع إشكال خروج حجّيه خبر الواحد عن علم الأصول ، بناءً على كون موضوعه خصوص الأدله الأربعة . انظر الفصول : ١٢ .

٢- تعريض بجواب الشيخ الأعظم عن إشكال خروج حجّيه الخبر عن علم الأصول . راجع فرائد الأصول ١ : ٢٣٨ .

مع أنه لازمٌ لما يبحث عنه في المسألة من حجّيه الخبر ، والمبحوث عنه في المسائل إنّما هو الملاك في أنّها من المباحث أو من غيرها (١) ، لا ما هو لازمه (٢) ، كما هو واضح .

### المنكرون لحجّيه الخبر وأدلتهم

وكيف كان ، فالمحكّي عن السيّد (٣) والقاضى (٤) وابن زهره (٥) والطبرسى (٦) وابن إدريس (٧) عدم حجّيه الخبر .  
واستدلّ لهم:

بالآيات الناهيه عن اتّباع غير العلم (٨) .

□  
والروايات الدالّه على ردّ ما لم يعلم أنّه قولهم عليهما السلام (٩) ، - أو لم يكن عليه شاهدٌ من كتاب الله أو شاهدان ، أو لم يكن موافقاً للقرآن ، إليهم (١٠)؛ أو على

[شماره صفحه واقعى : ٦٧]

ص: ٢١٦

١- أثبتنا الكلمه من « ر » ومنتته الدرايه ، وفي غيرهما : غيره .

٢- الأنسب : سوق العبارة هكذا : مع أنه لازم لحجّيه الخبر المبحوث عنها ، والملاك في أنّ القضية من مسائل العلم هو كون المحمول نفس المبحوث عنه ، لا ما هو لازمه . ( منتته الدرايه ٤ : ٤١٤ ) .

٣- الذريعه ٢ : ٥٢٨ - ٥٣١ ، ورساله في إبطال العمل بخبر الواحد المطبوعه في رسائله ٣ : ٣٠٩ .

٤- المهذب (كتاب القضاء) ٢ : ٥٩٨ .

٥- غنيه النزوع : ٣٢٩ .

٦- مجمع البيان ٩ : ١٣٣ .

٧- السرائر ١ : ٤٨ - ٥١ .

٨- الأنعام : ١١٦ ، الإسراء : ٣٦ ، النجم : ٢٨ .

٩- بصائر الدرجات : ٥٢٤ .

١٠- وسائل الشيعه ٢٧ : ١١٢ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى ، الحديث ١٨ و ١٩ .

بطلان ما لا يصدّقه كتابُ الله (١)؛ أو على أن ما لا يوافق كتابَ الله زخرفٌ (٢)؛ أو على النهي عن قبول حديثٍ إلّماوافق الكتاب أو السنّه (٣) ... إلى غير (٤) ذلك (٥) .

والإجماع المحكّي عن السيّد في مواضع من كلامه ، بل حكى عنه أنّه جعله بمنزله القياس ، في كون تركه معروفاً من مذهب الشيعة (٦) .

## الجواب عن الأدله

والجواب:

أمّا عن الآيات: فبأنّ الظاهر منها - أو المتيقّن من إطلاقاتها - هو: اتّباع غير العلم في الأصول الاعتقاديّه ، لا- ما يعمّ الفروع الشرعيّه ، ولو سلّم عمومها لها فهي مخصّصه بالأدله الآتيه الدالّه (٧) على اعتبار الأخبار (٨) .

وأما عن الروايات: فبأنّ الاستدلال بها خالٍ عن السداد؛ فإنّها أخبار آحاد (٩) .

[شماره صفحه واقعي : ٦٨]

ص: ٢١٧

- ١- وسائل الشيعة ٢٧ : ١٠٩ - ١١١ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ١٠ و ١١ و ١٢ و ١٤ .
- ٢- وسائل الشيعة ٢٧ : ١٠٩ - ١١١ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ١٠ و ١١ و ١٢ و ١٤ .
- ٣- وسائل الشيعة ٢٧ : ١٠٩ - ١١١ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ١٠ و ١١ و ١٢ و ١٤ .
- ٤- في « ر » : أو غير .

- ٥- وسائل الشيعة ٢٧ : ١٠٦ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، باب وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفه وكيفيه العمل بها .
- ٦- رسائل الشريف المرتضى ١ : ٢٤ و ٣ : ٣٠٩ .
- ٧- أثبتنا « الدالّه » من « ر » .
- ٨- هكذا أفاد الشيخ الأعظم في فرائده ١ : ٢٤٦ .
- ٩- هكذا أفاد الشيخ الأعظم في فرائده ١ : ٢٤٦ .

لا يقال: إنها وإن لم تكن متواتره لفظاً ولا معنىً ، إلّا أنّها متواتره إجمالاً؛ للعلم الإجماليّ بصدور بعضها لا محاله .

فإنّه يقال: إنها وإن كانت كذلك ، إلّا أنّها لاتفيد إلّا في ما توافقت عليه ، وهو غير مفيد في إثبات السلب كلياً ، - كما هو محلّ الكلام ، ومورد النقص والإبرام - ، وإنّما تفيد عدم حجّيته الخبر المخالف للكتاب والسنة ، والالتزام به ليس بضائر ، بل لا محيص عنه في مقام المعارضه .

وأما عن الإجماع: فبأنّ المحصّل منه غير حاصل ، والمنقول منه للاستدلال به غير قابل ، خصوصاً في المسأله ، كما يظهر وجهه للمتأمل ، مع أنّه معارضٌ بمثله ، وموهونٌ بذهاب المشهور إلى خلافه (١) .

## أدله حجّيه خبر الواحد

وقد استدللّ للمشهور بالأدله الأربعة :

## فصل في الآيات التي استدللّ بها

### ١ - آيه النبأ

فمنها: آيه النبأ ، قال الله - تبارك وتعالى - : «إِنَّ جَاءَكُمْ فَأَسِقُوا بِبَنَاتِكُمْ فَاسِقُوا ... » (٢) .

ويمكن تقريب الاستدلال بها من وجوه ، أظهرها: أنّ من جهه مفهوم الشرط ، وأنّ تعليق الحكم - بإيجاب التبيين عن النبأ الذي جرى به - على كون الجائي به الفاسق (٣) ، يقتضى انتفاءه عند انتفائه .

[شماره صفحه واقعي : ٦٩]

ص: ٢١٨

١- هذه المناقشه أيضاً من إفادات الشيخ في فرائده ١ : ٢٥٣ .

٢- الحجرات : ٦ .

٣- في « ر » ومنتته الدرايه : فاسقاً .

الإشكال الأوّل على الاستدلال بالآية الجواب عنه ولا يخفى: أنّه على هذا التقرير لا يرد: أنّ الشرط في القضية لبيان تحقّق الموضوع، فلا مفهوم له، أو مفهومه السالبة بانتفاء الموضوع (١)، فافهم.

نعم، لو كان الشرط هو نفس تحقّق النبأ ومجيء الفاسق به، كانت القضية الشرطيّة مسوّقه لبيان تحقّق الموضوع.

مع أنّه يمكن أن يقال: إنّ القضية ولو كانت مسوّقه لذلك، إلّا أنّها ظاهره في انحصار موضوع وجوب التبيين في النبأ الذي جاء به الفاسق، فيقتضى انتفاء وجوب التبيين عند انتفائه ووجود موضوع آخر، فتدبّر.

## الإشكال الثاني

ولكنّه يشكّل: بأنّه ليس لها هاهنا مفهوم، ولو سلّم أنّ أمثالها ظاهره في المفهوم؛ لأنّ التعليل بإصابه القوم بالجهالة - المشترك بين المفهوم والمنطوق - يكون قريناً على أنّه ليس لها مفهوم (٢).

الجواب عن الإشكال ولا يخفى: أنّ الإشكال إنّما يبتنى على كون الجهالة بمعنى عدم العلم، مع أنّ دعوى أنّها بمعنى السفاهة، وفعل ما لا ينبغي صدوره عن (٣) العاقل غير بعيد (٤).

الإشكال الثالث ثمّ إنّّه لو سلّم تماميّة دلالة الآية على حجّيته خبر العدل، ربما اشكّل (٥) شمول مثلها للروايات الحاكية لقول الإمام عليه السلام بواسطة أو وسائط (٦)؛ فإنّه كيف

[شماره صفحه واقعي : ٧٠]

ص: ٢١٩

١- هذا الإشكال ذكره الشيخ الأعظم في فرائده ١ : ٢٥٧ .

٢- هذا الإشكال حكاه الشيخ الأعظم عن جماعه. راجع فرائد الأصول ١ : ٢٥٨ - ٢٥٩ .

٣- في غير « ر » : من .

٤- هذا الجواب نقله الشيخ عن بعض وناقش فيه . انظر فرائد الأصول ١ : ٢٦١ .

٥- ورد هذا الإشكال والجواب عنه في فرائد الأصول ١ : ٢٦٥ - ٢٦٦ .

٦- الظاهر: أنه من سهو الناسخ أو من قلمه الشريف، والصواب أن يقال: بواسطتين أو وسائط؛ لأنّ مناط الإشكال في أخبار الوسائط ... مفقود في خبر الوساطة . . لأنّه إذا نقل زواره كلامه عليه السلام لحريز مثلاً، فيكون لخبر زواره أثر شرعي، وهو قول الإمام عليه السلام . ( منته الدرأيه ٤ : ٤٥٢ ) .



يمكن الحكم بوجوب التصديق - الذي ليس إلبمعنى وجوب ترتيب ما للمخبر به من الأثر الشرعي - بلحاظ نفس هذا الوجوب ، فى ما كان المخبر به خير العدل أو عدالة المخبر ؟ لأنه وإن كان أثراً شرعياً لهما ، إلبأ أنه بنفس الحكم - فى مثل الآيه - بوجوب تصديق خبر العدل حسب الفرض .

نعم ، لو انشئ هذا الحكم ثانياً ، فلا بأس فى أن يكون بلحاظه أيضاً؛ حيث إنه صار أثراً بجعل آخر ، فلا يلزم اتحاد الحكم والموضوع ، بخلاف ما إذا لم يكن هناك إلبأجعل واحد ، فتدبر .

الجواب الأول عن الإشكال الثالث ويمكن الذب عن الإشكال (١): بأ أنه إنما يلزم إذا لم تكن (٢) القضية طبيعياً ، والحكم فيها بلحاظ طبيعه الأثر ، بل بلحاظ أفراده ، وإلبأ فالحكم بوجوب التصديق يسرى إليه ، سرايه حكم طبيعه إلى أفراده (٣) ، بلا محذور لزوم اتحاد الحكم والموضوع ، هذا .

الجواب الثانى عن الإشكال مضافاً (٤) إلى القطع بتحقق ما هو المناط فى سائر الآثار فى هذا الأثر ، - أى: وجوب التصديق - بعد تحققه بهذا الخطاب ، وإن كان لا يمكن أن يكون ملحوظاً (٥) لأجل المحذور .

[شماره صفحه واقعى : ٧١]

ص: ٢٢٠

- ١- الصواب : ويمكن ذب الإشكال .
- ٢- أدرجنا ما فى « ر » ، وفى غيرها : يكن .
- ٣- الأولى : أفرادها . انظر منته الدرايه ٤ : ٤٦٠ .
- ٤- يستفاد هذا الجواب من كلام الشيخ الأعظم . راجع فرائد الأصول ١ : ٢٦٨ .
- ٥- فى « ق » : تكون ملحوظة .

الجواب الثالث عن الإشكال وإلى عدم القول بالفصل بينه وبين سائر الآثار ، في وجوب الترتيب لدى الإخبار بموضوع صار أثره الشرعى وجوب التصديق ، وهو خبر العدل ، ولو بنفس الحكم فى الآيه (١) ، فافهم .

الإشكال الرابع ولا- يخفى: أنه لا مجال - بعد اندفاع الإشكال بذلك - للإشكال فى خصوص الوسائط من الأخبار - كخبر الصفار المحكى بخبر المفيد مثلاً- - بأ أنه لا- يكاد يكون خبراً تعبدياً إلّا بنفس الحكم بوجوب تصديق العادل الشامل للمفيد ، فكيف يكون هذا الحكم - المحقق لخبر الصفار تعبدياً مثلاً - حكماً له أيضاً (٢)(٣)؟

الجواب عنه وذلك لأنه إذا كان خبر العدل ذا أثر شرعى حقيقه - بحكم الآيه - وجب ترتيب أثره عليه ، عند إخبار العدل به ، كسائر ذوات الآثار من الموضوعات؛ لما عرفت من شمول مثل الآيه للخبر الحاكي للخبر بنحو القضية الطبيعية ، أو لشمول الحكم فيها له مناطاً ، وإن لم يشمله لفظاً ، أو لعدم القول بالفصل ، فتأمل جيداً .

## ٢ - آيه النفر

ومنها: آيه النفر ، قال الله - تعالى - : «فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ ...» الآيه (٤) .

[شماره صفحه واقعى : ٧٢]

ص: ٢٢١

- ١- فى الأصل وبعض الطبقات زياده : به .
- ٢- تبه على هذا الإشكال أيضاً الشيخ الأنصارى وأجاب عنه بجوابين . راجع فرائد الأصول ١ : ٢٦٧ - ٢٧٠ .
- ٣- حق العبارة أن تكون هكذا : المحقق لخبر الصفار مثلاً حكماً له تعبدياً أيضاً . ( منته الدرايه ٤ : ٤٦٤ ) .
- ٤- التوبه : ١٢٢ .

وجوه الاستدلال بالآيه وربما يستدل بها من وجوه:

أحدها: أنّ كلمه «لعلّ» وإن كانت مستعمله - على التحقيق - فى معناها (١) الحقيقى - وهو الترجى الإيقاعى الإنشائى - ، إلّا أنّ الداعى إليه - حيث يستحيل فى حقه تعالى أن يكون هو الترجى الحقيقى - كان هو محبوبه التحذّر عند الإنذار ، وإذا ثبت محبوبيته ثبت وجوبه شرعاً؛ لعدم الفصل (٢) ، وعقلاً؛ لوجوبه مع وجود ما يقتضيه ، وعدم حسنه - بل عدم إمكانه - بدونه (٣) .

ثانيها: أنّه لَمّا وجب الإنذار ؛ - لكونه غايه للنفر الواجب ، كما هو قضيه كلمه « لولا » التحضيضيه - وجب التحذّر ، وإلّا لغا وجوبه .

ثالثها: أنّه جعل غايه للإنذار الواجب ، وغايه الواجب واجب (٤) .

الإشكال فى وجوه الاستدلال ويشكل الوجه الأول : بأنّ التحذّر لرجاء إدراك الواقع ، وعدم الوقوع فى محذور مخالفته - من فوت المصلحه ، أو الوقوع فى المفسده - ، حسنٌ ، وليس بواجبٍ فى ما لم يكن هناك حجه على التكليف . ولم يثبت هاهنا عدم الفصل ، غايته عدم القول بالفصل .

والوجه الثانى والثالث : بعدم انحصار فائده الإنذار بإيجاب التحذّر (٥) تعديداً؛ لعدم إطلاق (٦) يقتضى وجوبه على الإطلاق؛ ضروره أنّ الآيه مسوقه

[شماره صفحه واقعى : ٧٣]

ص: ٢٢٢

١- فى « ش » : معناه .

٢- وهذا ما أفاده الشيخ فى فرائده ١ : ٢٧٧ .

٣- كما أفاده صاحب المعالم فى معالمه : ١٩٠ .

٤- هذه الوجوه الثلاثه ذكرها الشيخ الأعظم فى فرائده ١ : ٢٧٧ - ٢٧٨ .

٥- فى الأصل و « ش » : بالتحذّر ، وفى سائر الطبقات مثل ما أوردناه .

٦- فى « ق » : ولا إطلاق .

ليبان وجوب النفر، لا لبيان غايته التحذّر، ولعلّ وجوبه كان مشروطاً بما إذا أفاد العلم، و (١) لو لم نقل بكونه مشروطاً به؛ فإنّ النفر إنّما يكون لأجل التفقه وتعلّم معالم الدين، ومعرفة ما جاء به سيّد المرسلين، كي يندروا بها المتخلّفين أو النافرين - على الوجهين في تفسير الآيه -، لكي يحذروا إذا اندروا بها، وقضيّته إنّما هو وجوب الحذر عند إحراز أنّ الإنذار بها، كما لا يخفى

إشكال آخر على الاستدلال بالآيه ثمّ إنّهُ أشكل أيضاً: بأنّ الآيه لو سلّم دلالتها على وجوب الحذر مطلقاً، فلا دلالة لها على حجّيه الخبر بما هو خبر؛ حيث إنّهُ ليس شأن الراوى إلّما الإخبار بما تحمّله، لا- التخويف والإنذار، وإنّما هو شأن المرشد أو المجتهد بالنسبه إلى المرشد أو المقلّد (٢).

الجواب عن الإشكال

قلت: لا يذهب عليك أنّهُ ليس حال الرواه في الصدر الأوّل - في نقل ما تحمّلوا من النبيّ صلّى الله عليه وعلى أهل بيته الكرام أو (٣) الإمام عليه السلام من الأحكام إلى الأنام - إلّا كحال نقله الفتاوى إلى العوامّ، ولاشبهه في أنّهُ يصحّ منهم التخويف في مقام الإبلاغ والإنذار، والتحذير بالبلاغ، فكذا من الرواه، فالآيه لو فرض دلالتها على حجّيه نقل الراوى إذا كان مع التخويف، كان نقله حجّه

[شماره صفحه واقعى : ٧٤]

ص: ٢٢٣

- ١- أثبتنا « و » من الأصل، ولا يوجد في طبعاته .
- ٢- هذه الإشكالات من إفادات الشيخ الأعظم في فرائد الأصول ١ : ٢٨٢ - ٢٨٦ .
- ٣- في « ق » وحقائق الأصول : و .

بدونه أيضاً؛ لعدم الفصل بينهما جزماً ، فافهم .

### ٣ - آيه الكتمان

ومنها: آيه الكتمان: «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا ...» (١) الآيه .

وتقريب الاستدلال بها : أنّ حرمه الكتمان تستلزم وجوب القبول (٢) عقلاً؛ للزوم لغويته (٣) بدونه .

ولا يخفى: أنّه لو سئلتم هذه الملازمه لا مجال (٤) للإيراد على هذه الآيه بما أورد على آيه النفر (٥) من دعوى الإهمال ، أو استظهار الاختصاص بما إذا أفاد العلم؛ فإنّها تنافيهما ، كما لا يخفى .

الإشكال على الاستدلال بالآيه لكتنها ممنوعه؛ فإنّ اللغويّه غير لازمه؛ لعدم انحصار الفائدته بالقبول تعبداً ، وإمكان أن تكون حرمه الكتمان لأجل وضوح الحقّ (٦) بسبب كثرة من أفشاه وبينه ، لئلا يكون للناس على الله حجّه ، بل كان له عليهم الحجّه البالغه .

### ٤ - آيه السؤال

ومنها: آيه السؤال عن أهل الذكر : «فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (٧).

وتقريب الاستدلال بها ما في آيه الكتمان .

الإشكال في

[شماره صفحه واقعي : ٧٥]

ص: ٢٢٤

١- البقره : ١٥٩ .

٢- أثبتنا عبارته كما وردت في الأصل ، وفي غيره من الطبقات : تستلزم القبول . انظر منته الدرايه ٤ : ٤٨٤ .

٣- في « ر » ومنته الدرايه : لغويته .

٤- الصواب : فلا مجال . ( منته الدرايه ٤ : ٤٨٤ ) .

٥- غرضه دفع ما أورده الشيخ الأعظم على الاستدلال بهذه الآيه ، حيث قال : ويرد عليها ما ذكرنا من الإيرادين الأولين في آيه النفر . ( فرائد الأصول ١ : ٢٨٧ ) .

٦- الأولى : حرمه الكتمان ووجوب الإظهار ليُتضح الحق . ( منته الدرايه ٤ : ٤٨٦ ) .

٧- النحل : ٤٣ ، الأنبياء : ٧ .

وفيه: أنّ الظاهر منها إيجاب السؤال لتحصيل العلم ، لا للتعبّد بالجواب .

إيراد آخر على الاستدلال بالآيه والجواب عنه

وقد أورد عليها (١): بأنّه لو سلّم دلالتها على التعبّد بما أجاب أهل الذكر ، فلا دلاله لها على التعبّد بما يروى الراوى؛ فإنّه بما هو راوٍ لا يكون من أهل الذكر والعلم ، فالمناسب : إنّما هو الاستدلال بها على حجّيته الفتوى ، لا الروايه (٢) .

وفيه: أنّ كثيراً من الرواه يصدق عليهم أنّهم أهل الذكر والأطلاع على رأى الإمام عليه السلام ، كزراره ومحمّد بن مسلم ومثلهما (٣) ، ويصدق على السؤال عنهم ، أنّه السؤال عن أهل الذكر والعلم ، ولو كان السائل من أضرابهم .

فإذا وجب قبول روايتهم فى مقام الجواب - بمقتضى هذه الآيه - ، وجب قبول روايتهم وروايه غيرهم من العدول مطلقاً؛ لعدم الفصل جزماً فى وجوب القبول بين المبتدئ والمسبوق بالسؤال ، ولا بين أضراب زواره وغيرهم ، ممّن لا يكون من أهل الذكر ، وإنّما يروى ما سمعه أو رآه ، فافهم .

## ٥ - آيه الأذن

ومنها: آيه الأذن : « وَ مِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ » (٤) . فإنّه - تبارك وتعالى - مدّح نبيّه بأنّه يصدّق المؤمنين ، وقرّنه بتصديقه - تعالى - .

الإشكال فى الاستدلال بالآيه

وفيه أولاً: أنّه إنّما مدّحه بأنّه أذن ، وهو سريع القطع ، لا الآخذ بقول الغير تعبّداً .

[شماره صفحه واقعى : ٧٦]

ص: ٢٢٥

١- أى : على الاستدلال بالآيه ، فالأولى : تذكير الضمير . ( منته الدرايه ٤ : ٤٨٨ ) .

٢- هذا الإيراد ذكره الشيخ الأعظم فى فرائد الأصول ١ : ٢٩٠ .

٣- الأولى : وأمثالهما . ( منته الدرايه ٤ : ٤٩٠ ) .

٤- التوبه : ٦١ .

وثانياً: أنه إنما المراد (١) بتصديقه المؤمنين (٢) هو ترتيب خصوص الآثار التي تنفعهم ولا تضر غيرهم ، لا التصديق بترتيب جميع الآثار ، كما هو المطلوب في باب حجته الخبر (٣) .

□  
ويظهر ذلك من تصديقه صلى الله عليه وآله للتمام بأنه ما نّمه ، وتصديقه لله - تعالى - بأنه نّمه (٤) ، كما هو المراد من التصديق في قوله عليه السلام : «فصدّقه وكذبهم» حيث قال - على ما في الخبر - : «يا محمّد (٥) ، كذب سمعك وبصرَكَ عن أخيك ، فإن شهد عندك خمسون قسامه أنه قال قولاً ، وقال: لم أقله ، فصدّقه وكذبهم» (٦) ، فيكون مراده تصديقه بما ينفعه ولا يضرهم ، وتكذيبهم في ما يضره ولا ينفعهم ، وإلا فكيف يحكم بتصديق الواحد وتكذيب خمسين ؟

[شماره صفحه واقعی : ٧٧]

ص: ٢٢٦

١- الأولى : وثانياً أنّ المراد . ( منته الدرايه ٤ : ٤٩٣ ) .

٢- في غير « ر » : للمؤمنين .

٣- هذان الإيرادان مذکوران في فرائد الأصول ١ : ٢٩٢ .

□  
٤- إشاره إلى ما رواه القمّي في تفسيره ( ١ : ٣٠٠ ) في سبب نزول الآية : أنه نّم منافقاً على النبي صلى الله عليه وآله فأخبره الله - تعالى - بذلك ، فأخبره النبي صلى الله عليه وآله وسأله ، فحلف له أنه لم ينّم عليه ، فقبل منه النبي صلى الله عليه وآله فأخذ الرجل يطعن على النبي صلى الله عليه وآله : إنه يقبل كل ما يسمع ، فأخبر الله - تعالى - بأنه نّم عليه .

٥- أثبتنا العبارة كما في مصادر الحديث ، وفي أصل الكتاب وطبعاته : « يا أبا محمد » . والصحيح ما أثبتناه ؛ لأنه خطاب لمحمد بن الفضيل الراوي للحديث ، وكنيته : أبو جعفر . راجع منته الدرايه ٤ : ٤٩٥ .

٦- وسائل الشيعة ١٢ : ٢٩٥ الباب ١٥٧ من أبواب أحكام العشرة ، الحديث ٤ ، مع اختلاف في بعض الألفاظ .

وهكذا المراد بتصديق المؤمنين في قصه إسماعيل (١)، فتأمل جيداً .

## فصل في الأخبار التي دلت على اعتبار أخبار الآحاد

### إشاره

وهي وإن كانت طوائف كثيره (١) - كما يظهر من مراجعه الوسائل

### الإشكال في الاستدلال بالأخبار والجواب عنه

وغيرها - إلماً أنه يشكل الاستدلال بها على حجته أخبار الآحاد: بأنها أخبار آحاد؛ فإنها غير متفقه على لفظ ولا على معنى ، فتكون متواترة لفظاً أو معنى (٢) .

[شماره صفحه واقعي : ٧٨]

ص: ٢٢٧

١- عن ابن أبي عمير ، عن حماد بن عيسى ، عن حريز ، قال: كانت لإسماعيل بن أبي عبد الله عليه السلام دنانير ، وأراد رجل من قريش أن يخرج إلى اليمن ، فقال إسماعيل: يا أبا! إني فلاناً يريد الخروج إلى اليمن وعندي كذا وكذا ديناراً ، أفترى أن أدفعها إليه يبتاع لي بها بضاعة من اليمن ؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام : «يا بني! أما بلغك أنه يشرب الخمر؟» فقال إسماعيل: هكذا يقول الناس . فقال عليه السلام : «يا بني! لا تفعل» . فعصى إسماعيل أباه ودفع إليه دنانيره فاستهلكها ولم يأت به بشيء منها ، فخرج إسماعيل ، وقضى أن أبا عبد الله عليه السلام حج ، وحج إسماعيل تلك السنه ، فجعل يطوف بالبيت ويقول: «اللهم أجرني واخلف علي» ، فلحقه أبو عبد الله عليه السلام فهمزه بيده من خلفه وقال له: «مه ، يا بني ، فلا والله ما لك على الله حجه ، ولا- لك أن يأجرك ولا- يخلف عليك ، وقد بلغك أنه يشرب الخمر فائتمته» . فقال إسماعيل: يا أبا! أنى لم أره يشرب الخمر ، إنما سمعت الناس يقولون . قال عليه السلام : «يا بني! إن الله عز وجل يقول في كتابه: «يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ» [التوبه : ٦١] يقول: يصدق الله ويصدق المؤمنين ، فإذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم ، ولا تأتمن شارب الخمر ...» . الحديث الكافي ٥ : ٢٩٩ .

٢- منها : الأخبار العلاجيّه الدالّه على أنّ حجّيه أخبار الآحاد كانت مسلمه بين الأصحاب ، وإنّما سألوها عن علاج معارضتها . انظر وسائل الشيعة ٢٧ : ١٠٦ ، باب وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفه ، وكيفيه العمل بها . ومنها : الأخبار الآمره بالرجوع إلى أشخاص معيّنين من الرواه . انظر المصدر السابق : ١٣٨ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٤ ، و ١٤٣ : الحديث ١٩ ، و ١٤٦ - ١٤٧ : الحديثان ٢٧ و ٣٣ . ومنها : ما ورد في الرجوع إلى ثقاه الرواه وعدم جواز التشكيك في حديثهم . المصدر : ١٥٠ و ١٥١ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٤٠ و ٤٢ و ٤٥ .



ولكنه مندفع: بأنّها وإن كانت كذلك ، إلّا أنّها متواترة إجمالاً؛ ضروره أنّه يعلم إجمالاً بصدور بعضها منهم عليهم السلام ، وقضيّته وإن كان حجّيته خبر دَلّ على حجّيه (١) أخصّها مضموناً ، إلّا أنّه يتعدّى عنه في ما إذا كان بينها ما كان بهذه الخصوصيّة ، وقد دَلّ على حجّيته ما كان أعمّ ، فافهم .

## فصل في الجماع على حجبه الخبر

### وجوه تقرير الإجماع :

#### إشاره

وتقريره من وجوه :

### الوجه الأول: دعوى الإجماع القولى وما يرد عليها

أحدّها (٢): دعوى الإجماع من تتبّع فتاوى الأصحاب على الحجّيه ، من زماننا إلى زمان الشيخ ، فيكشف رضاه عليه السلام بذلك ، ويقطع به ، أو من تتبّع الإجماعات المنقوله على الحجّيه .

[شماره صفحه واقعى : ٧٩]

ص: ٢٢٨

- 
- ١- أثبتنا الكلمه من « ر » ومنتته الدرايه ، وفي غيرهما : حجّيته . وفي حقائق الأصول : وإن كان حجّيه خبر أخصّها مضموناً .
  - ٢- أفاده الشيخ الأعظم في فرائد الأصول ١ : ٣١١ .

ولا يخفى مجازفه هذه الدعوى؛ لاختلاف الفتاوى فى ما أخذ فى اعتباره من الخصوصيات ، ومعها لا مجال لتحصيل القطع برضاه عليه السلام من تتبعها؛ وهكذا حال تتبّع الإجماعات المنقوله .

اللهمّ إلمآن يُدعى تواطؤها على الحجّيه فى الجملة ، وإنّما الاختلاف فى الخصوصيات المعتره فيها ، ولكن دون إثباته خرط القتاد .

### الوجه الثانى: دعوى الإجماع العملى وما يرد عليها

ثانيها (١): دعوى اتّفاق العلماء عملاً - بل كافّه المسلمين - على العمل بخبر الواحد فى أمورهم الشرعيّه ، كما يظهر من أخذ فتاوى المجتهدين من الناقلين لها .

وفيه: - مضافاً إلى ما عرفت ممّا يرد على الوجه الأوّل - أنّه لو سيّلم اتّفاقهم على ذلك ، لم يُحرز أنّهم اتّفقوا بما هم مسلمون ومتديّنون بهذا الدين ، أو بما هم عقلاء ولو لم يلتزموا (٢) بدين ، كما هم لا يزالون يعملون بها فى غير الأمور الدينيه من الأمور العاديه .

فيرجع إلى ثالث الوجوه .

### الوجه الثالث: سيره العقلاء

وهو دعوى استقرار سيره العقلاء من ذوى الأديان وغيرهم على العمل بخبر الثقه ، واستمرت إلى زماننا ، ولم يردع عنه نبى ولا وصى نبى؛ ضروره أنّه لو كان لاشتهر وبان ، ومن الواضح أنّه يكشف عن رضاء الشارع به فى الشرعيّات أيضاً .

الإشكال على التمسك بسيره العقلاء والجواب عنه

إن قلت (٣): يكفى فى الردع : الآيات الناهيه والروايات المانعه عن اتّباع

[شماره صفحه واقعى : ٨٠]

ص: ٢٢٩

١- أفاده الشيخ الأنصارى أيضاً فى فرائده ١ : ٣٤٣ .

٢- فى « ق » و « ش » : يُلزموا .

٣- هذا الإشكال ذكره الشيخ الأعظم وأجاب عنه فى فرائد الأصول ١ : ٣٤٦ .

غير العلم (١)، وناهيك قوله تعالى: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (٢)، وقوله تعالى: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» (٣).

قلت: لا- يكاد يكفي تلك الآيات في ذلك؛ فإنه - مضافاً إلى أنها إنما وردت إرشاداً إلى عدم كفايه الظن في اصول الدين ، ولو سلم فإنما المتيقن ، لولا أنه المنصرف إليه إطلاقاً ، هو خصوص الظن (٤) الذي لم يتم على اعتباره حجة - لا يكاد يكون الردع بها إلا على وجه دائر؛ وذلك لأن الردع بها يتوقف على عدم تخصيص عمومها ، أو تقييد إطلاقها بالسيره على اعتبار خبر الثقة ، وهو يتوقف على الردع عنها بها ، وإلا لكانت مخصصه أو مقيدة لها (٥) ، كما لا يخفى .

لا يقال: على هذا لا يكون اعتبار خبر الثقة بالسيره أيضاً إلا على وجه دائر؛ فإن اعتباره بها فعلاً يتوقف على عدم الردع عنها ، وهو يتوقف على تخصيصها بها ، وهو يتوقف على عدم الردع عنها .

فإنه يقال: إنما يكفي في حجته بها عدم ثبوت الردع عنها ؛ لعدم نهوض ما يصلح لردعها ، كما يكفي في تخصيصها لها ذلك ، كما لا يخفى؛ ضروره أن ما

[شماره صفحه واقعى : ٨١]

ص: ٢٣٠

١- سبق تخريجهما في استدلال المنكرين لحججه الخبر . راجع الصفحه : ٦٧ - ٦٨ .

٢- الإسراء : ٣٦ .

٣- يونس : ٣٦ .

٤- الأولى : فإنما المتيقن هو خصوص الظن الذي لم يتم على اعتباره حجة ، لولا أنه المنصرف إطلاقاً إليه . ( منته الدرايه ٤ : ٥١٥ ) .

٥- في « ر » : مقيدة بها . يلاحظ منته الدرايه ٤ : ٥١٧ .

جرت عليه السيره المستمره في مقام الإطاعه والمعصيه ، - وفي استحقاق العقوبه بالمخالفه ، وعدم استحقاقها مع الموافقه ، ولو في صوره المخالفه عن الواقع (١) - ، يكون عقلاً في الشرع متبعاً ، ما لم ينهض دليل على المنع عن اتّباعه في الشرعيّات ، فافهم وتأمل (٢)\* .

[شماره صفحه واقعي : ٨٢]

ص: ٢٣١

١- الأولى : سوق العبارة هكذا : وفي استحقاق العقوبه بالمخالفه ، والمثوبه بالموافقه ، ولو في صوره المخالفه للواقع . ( منته الدرايه ٤ : ٥٢٠ ) .

٢- (\*) قولنا: «فافهم وتأمل» إشارة إلى كون خبر الثقة متبعاً ، ولو قيل بسقوط كل من السيره والإطلاق عن الاعتبار ، بسبب دوران الأمر بين ردعها به وتقييده بها ؛ وذلك لأجل استصحاب حجّيته الثابته قبل نزول الآيتين . فإن قلت: لا مجال لاحتمال التقييد بها؛ فإنّ دليل اعتبارها مغنياً بعدم الردع به عنها ، ومعه لا تكون صالحه لتقييد الإطلاق مع صلاحيتها للردع عنها ، كما لا يخفى . قلت: الدليل ليس إلّا إمضاء الشارع لها ورضاه بها ، المستكشف بعدم ردعه (١) عنها في زمان مع إمكانه ، وهو غير مغنياً . نعم ، يمكن أن يكون له - واقعاً ، وفي علمه تعالى - أمداً خاصاً ، كحكمه الابتدائي؛ حيث إنّه ربما يكون له أمد ، فينسخ ، فالردع في الحكم الإمضائي ليس إلّا كالنسخ في الابتدائي ، وذلك غير كونه بحسب الدليل مغنياً ، كما لا يخفى . وبالجملة: ليس حال السيره مع الآيات الناهيه ، إلّا كحال الخاصّ المقدمّ العامّ المؤخّر ، في دوران الأمر بين التخصيص بالخاصّ أو النسخ بالعامّ ، ففيهما يدور الأمر أيضاً بين التخصيص بالسيره أو الردع بالآيات ، فافهم . ( منه قدس سره ) . - (١) أثبتناها من « ر » ، حقائق الأصول ومنته الدرايه وفي غيرها : الردع .

إشاره

فصلٌ في الوجوه العقلية التي أُقيمت على حجّته (١) الواحد

الوجه الأول : العلم الإجمالي بصدور كثير من الأخبار

إشاره

أحدها: أنّه يُعلم إجمالاً بصدور كثير ممّا بأيدينا من الأخبار ، من الأئمّه الأطهار عليهم السلام بمقدار وافٍ بمعظم الفقه ، بحيث لو علم تفصيلاً ذاك المقدار لانحلَّ علمنا الإجماليّ - بثبوت التكليف بين الروايات وسائر الأمارات - إلى العلم التفصيليّ بالتكليف ، في مضامين الأخبار الصادره المعلومه تفصيلاً (٢) ، والشكّ البدويّ في ثبوت التكليف في مورد سائر الأمارات غير المعتمره .

ولازم ذلك (٣) : لزوم العمل على وفق جميع الأخبار المثبتة ، وجوازُ

[شماره صفحه واقعى : ٨٣]

ص: ٢٣٢

١- التعبير بالحجّيه مسامحه ؛ إذ مقتضى الوجوه العقلية ليس إلّالزوم العمل بالأخبار احتياطاً بحكم العقل . راجع منته الدرايه ٤ : ٥٢٢ .

٢- الصواب: ذكر كلمه «أو إجمالاً» بعد قوله: «تفصيلاً» في الموضوعين؛ ضروره عدم توقف انحلال العلم الإجمالي الكبير، على العلم التفصيلي بصدور الروايات؛ لكفايه العلم الإجمالي بصدور أخبار في انحلال العلم الإجمالي الكبير ... وسيأتى التصريح منه بكفايه العلم الإجمالي بصدور روايات في الإنحلال المزبور بقوله: «لما عرفت من انحلال العلم الإجمالي بينها بما علم بين الأخبار بالخصوص ولو بالإجمال» . ( منته الدرايه ٤ : ٥٢٦ - ٥٢٧ ) .

٣- إشاره إلى ردّ الجواب الثالث الذي ذكره الشيخ قدس سره عن الدليل ، وحاصله : أنّ قضيه العلم الإجمالي وجوب العمل بالأخبار المثبتة ، لا النافية ؛ لعدم وجوب العمل بها . وحاصل الردّ : أنّ المدعى للمستدل إثبات الوجوب في الأولى ، والجواز في الثانية ، لا الوجوب فيها أيضاً . ( كفايه الأصول مع حاشيه المشكيني ٣ : ٣٤٧ - ٣٤٨ ) ، وانظر فرائد الأصول ١ : ٣٦٠ .

العمل على طبق النافي منها ، فى ما إذا لم يكن فى المسأله أصلٌ مثبتٌ له ، من قاعده الاشتغال أو الاستصحاب ، بناءً على جريانه فى أطراف ما علم إجمالاً بانتقاض الحاله السابقه فى بعضها ، أو قيام (١) أماره معتبره على انتقاضها فيه ، وإلا لاخصّ عدم جواز العمل على وفق النافي بما إذا كان على خلاف قاعده الاشتغال .

## الجواب عن الوجه الأول

وفيه (٢): أنه لا يكاد ينهض على حجّته الخبر ، بحيث يُقدّم تخصيصاً أو تقييداً أو ترجيحاً على غيره ، من عموم أو إطلاق أو مثل مفهوم ، وإن كان يسلم عمّا أُورد عليه (٣) : من أن لازمه الاحتياط فى سائر الأمارات ، لا فى خصوص الروايات؛ لما عرفت من انحلال العلم الإجمالى بينهما (٤) . بما علم بين الأخبار بالخصوص ولو بالإجمال ، فتأمل جيداً .

## الوجه الثانى: ثبوت كثير من الأحكام بخبر الواحد

### إشاره

ثانيها: ما ذكره فى « الوافيه » مستدلاً (٥) على حجّته الأخبار الموجوده فى الكتب المعتمده للشيعه - كالكتب الأربعة - مع عمل جمّع به (٦) من غير ردّ ظاهر . وهو: «أنا نقطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامة ، سيّما بالأصول الضروريّه ،

[شماره صفحه واقعى : ٨٤]

ص: ٢٣٣

- ١- عطف على قوله: « بانتقاض » ... والأولى: « أو قام أماره » ليكون معطوفاً على « علم » . ( منته الدرايه ٤ : ٥٣٠ ) .
- ٢- هذا الإيراد هو رابع إيرادات الشيخ الأعظم على الوجه المتقدم . راجع فرائد الأصول ١ : ٣٦٠ .
- ٣- إشاره إلى أول إيرادات الشيخ الأنصارى على الوجه المتقدم . المصدر : ٣٥٧ .
- ٤- فى حقائق الأصول ومنته الدرايه : بينها .
- ٥- الأولى : إضافه « به » . ( منته الدرايه ٤ : ٥٣٤ ) .
- ٦- الأولى : تأنيث الضمير ؛ لرجوعه إلى الأخبار . ( المصدر السابق ) .

كالصلاه والزكاه والصوم والحجّ والمتاجر والأنكحه ونحوها ، مع أنّ جلّ أجزائها وشرائطها وموانعها ، إنّما يثبت بالخبر غير القطعي ، بحيث نقطع بخروج حقائق هذه الأمور عن كونها هذه الأمور ، عند ترك العمل بخبر الواحد ، ومن أنكر ذلك فإنّما يُنكره باللسان ، « وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ » (١)(٢) ، انته .

وأورد عليه (٣):

### إيرادان للشيخ الأعظم على الوجه الثاني

أولاً: بأنّ العلم الإجماليّ حاصل بوجود الأجزاء والشرائط بين جميع الأخبار ، لا خصوص الأخبار المشروطة بما ذكره ، فاللازم حينئذٍ : إمّا الاحتياط ، والعمل بكلّ خبرٍ دلّ على جزئيه شيء أو شرطيته ، وإمّا العمل بكلّ خبرٍ ظنّ صدوره ، ممّا دلّ على (٤) الجزئيه أو الشرطيه (٥) .

قلت: يمكن أن يقال: إنّ العلم الإجماليّ وإن كان حاصلًا بين جميع

[شماره صفحه واقعي : ٨٥]

ص: ٢٣٤

١- النحل : ١٠٦ .

٢- الوافيه : ١٥٩ .

٣- المُورد هو الشيخ الأنصاري في فرائده ١ : ٣٦١ - ٣٦٢ .

٤- أدرجنا العبارة كما وردت في « ر » ومنتها الدرايه . وفي الأصل : إمّا الاحتياط ، أو العمل بكلّ ما ظنّ صدوره بكلّ ما دلّ على ... وفي مصحح « ن » : إمّا الاحتياط أو العمل بكلّ ما ظنّ صدوره ممّا دلّ على ... وفي « ق » ، « ش » وحقائق الأصول : إمّا الاحتياط أو العمل بكلّ ما دلّ على جزئيه شيء أو شرطيته . وقال المحقّق المشكيني : ( كفايه الأصول مع حاشيه المشكيني ٣ : ٣٥٢ ) تعليقاً على العبارة التي أثبتها : « الظاهر : اغتشاف النسخه ، والعبارة هكذا : « فذكر العبارة التي أوردناها في المتن ، وذلك وفقاً لما جاء في فرائد الشيخ الأعظم ١ : ٣٦٢ .

٥- في « ر » هنا زياده هذه العبارة : إلّا أن يقال : « إنّ المظنون الصدور من الأخبار هو الجامع لما ذكر من الشروط » ، وهي وارده في فرائد الأصول ١ : ٣٦٢ .

الأخبار ، إلّمأانّ العلم بوجود الأخبار الصادره عنهم عليهم السلام بقدر الكفايه بين تلك الطائفه ، أو العلم باعتبار طائفه (١) كذلك بينها ، يوجب انحلال ذاك العلم الإجمالي ، وصيروره غيرها خارجةً (٢) عن طرف العلم ، كما مرّت إليه الإشاره في تقريب الوجه الأوّل .

اللهمّ إلّمأانّ يُمنع عن ذلك ، وأدعى عدم الكفايه في ما علم بصدوره أو اعتباره ، أو ادّعى العلم بصدور أخبارٍ اخر بين غيرها ، فتأمل .

وثانياً: بأنّ قضيتّه إنّما هو العمل بالأخبار المثبتة للجزئيه أو الشرطيّه ، دون الأخبار النافيه لهما .

### إشكال المصنّف على الوجه الثاني

والأولى أن يورد عليه: بأنّ قضيتّه إنّما هو الاحتياط بالأخبار المثبتة ، في ما لم تقم حجّه معتبره على نفيهما ، من عموم دليلٍ أو إطلاقه ، لا الحجّيه بحيث يخصّص أو يقيد بالمشيت منها ، أو يُعمل بالنافي في قبال حجّه على الثبوت و (٣) لو كان أصلاً ، كما لا يخفى .

### الوجه الثالث: وجوب العمل بالظنّ في الكتاب والسّنّه عند انسداد باب العلم والعلمي

#### إشاره

ثالثها: ما أفاده بعض المحقّقين (٤) بما ملخصه: أنّا نعلم بكوننا مكلفين بالرجوع إلى الكتاب والسّنّه إلى يوم القيامه، فإن تمكّنا من الرجوع إليهما على نحو يحصل العلم بالحكم أو ما بحكمه ، فلا بدّ من الرجوع إليهما كذلك ، وإلّا

[شماره صفحه واقعي : ٨٦]

ص: ٢٣٥

١- في « ش » : الطائفه . وفي منته الدرايه : تلك الطائفه .

٢- في « ق » ، « ش » ، حقائق الأصول ومنته الدرايه : غيره خارجاً .

٣- الصواب : إسقاط الواو ؛ لأنّ المقصود إثبات العمل بالنافي من هذه الأخبار ، لو كان الحجّه على الثبوت أصلاً ، كالأستصحاب ... إذ لو كان المثبت خبراً لم يقدّم النافي عليه ، بل يتعارضان . ( منته الدرايه ٤ : ٥٤٣ ) .

٤- وهو المحقّق التقى في هدايه المسترشدين ٣ : ٣٧٣ - ٣٧٤ .



فلا- محيَصَ عن الرجوع على نحوٍ يحصل الظنّ به في الخروج عن عهده هذا التكليف ، فلو لم يتمكّن من القطع بالصدور أو الاعتبار ، فلا بدّ من التّزلّ إلى الظنّ بأحدهما .

### الجواب عن الوجه الثالث

وفيه: أنّ قضيه بقاء التكليف فعلاً بالرجوع إلى الأخبار الحاكيه للسّنه - كما صرّح بأنّها المراد منها في ذيل كلامه (١) زيد في علوّ مقامه - إنّما هو (٢) الاقتصار في الرجوع (٣) إلى الأخبار المتيقّن الاعتبار ، فإنّ وفي ، وإلّا اضيف إليه الرجوع إلى ما هو المتيقّن اعتباره بالإضافة ، لو كان ، وإلّا فالاحتياط بنحوٍ عرفت (٤) ، لا- الرجوع إلى ما ظنّ اعتباره؛ وذلك للتمكّن من الرجوع علماً - تفصيلاً أو إجمالاً (٥) - ، فلا وجه معه من الاكتفاء بالرجوع إلى ما ظنّ اعتباره ، هذا .

مع أنّ مجال المنع عن ثبوت التكليف بالرجوع إلى السّنه بذاك المعنى - في ما لم يعلم بالصدور ولا بالاعتبار بالخصوص - واسع .

### إيراد الشيخ الأنصاري على الوجه الثالث والكلام فيه

وأما الإيراد عليه (٦): برجوعه : إمّا إلى دليل الانسداد ، لو كان ملاكه دعوى العلم الإجمالي بتكاليف واقعيه ، وإمّا إلى الدليل الأوّل ، لو كان ملاكه دعوى العلم بصدور أخبارٍ كثيره بين ما بأيدينا من الأخبار .

ففيه: أنّ ملاكه إنّما هو دعوى العلم بالتكليف بالرجوع إلى الروايات - في الجملة - إلى يوم القيامة ، فراجع تمام كلامه ، تعرف حقيقه مرامه .

[شماره صفحه واقعي : ٨٧]

ص: ٢٣٦

١- هدايه المسترشدين ٣ : ٣٧٨ .

٢- في « ق » و « ش » : هي . (٣) كذا ، والأولى : على الرجوع .

٣-

٤- في إيراده على الوجه الثاني، بقوله: والأولى أن يورد عليه بأنّ قضيه إنّما هو الاحتياط ... .

٥- الأولى أن يقال : للتمكّن من الرجوع إلى المعلوم الاعتبار تفصيلاً أو إجمالاً . ( منته الدرأيه ٤ : ٥٤٩ ) .

٦- أورده الشيخ الأعظم في فرائد الأصول ١ : ٣٦٣ - ٣٦٤ .

فصل في الوجوه التي أقاموها على حجّية الظن

إشاره

وهي أربعة:

الوجه الأول: قاعده دفع الضرر المظنون

إشاره

الأول: أنّ في مخالفه (١) المجتهد لما ظنّه من الحكم الوجوبى أو التحريمى مظنّه للضرر ، ودفع الضرر المظنون لازم .

أمّا الصغرى: فلأنّ الظنّ بوجوب شىء أو حرمة ، يلازم الظنّ بالعقوبه على مخالفته ، أو الظنّ بالمفسده فيها ، بناءً على تبعيته الأحكام للمصالح والمفاسد .

وأما الكبرى: فلاستقلال العقل بدفع الضرر المظنون ، ولو لم نقل بالتحسين والتقييح (٢)؛ لوضوح عدم انحصار ملاك حكمه بهما ، بل يكون (٣) التزامه بدفع الضرر المظنون ، - بل المحتمل - بما هو كذلك ، ولو لم يستقلّ بالتحسين والتقييح ،

[شماره صفحه واقعى : ٨٨]

ص: ٢٣٧

- ١- فى « ر » : أنّ مخالفه ... .
- ٢- هذا ردّ على ما أجاب به الحاجبى عن الدليل ، من منع الكبرى ، وأنّ دفع الضرر المظنون - إذا قلنا بالتحسين والتقييح العقلين - احتياط مستحسن لا واجب . انظر شرح العضدى على مختصر الأصول ١ : ١٦٣ .
- ٣- فى « ر » زياده : ملاكه .

مثل الالتزام بفعل ما استقلَّ بحسنه - إذا قيل باستقلاله - ، ولذا أطبق العقلاء عليه ، مع خلافهم فى اسقلاله بالتحسين والتقييح ، فتدبّر جيداً .

## الإشكال على الوجه الأول

والصواب فى الجواب هو : منع الصغرى :

أمّا العقوبه: فلضرووره عدم الملازمه بين الظنّ بالتكليف والظنّ بالعقوبه على مخالفته؛ لعدم الملازمه بينه والعقوبه (١) على مخالفته ، وإنّما الملازمه بين خصوص معصيته واستحقاق العقوبه عليها ، لا بين مطلق المخالفه والعقوبه بنفسها (٢) . ومجرّد (٣) الظنّ به - بدون دليل على اعتباره - لا يتنجّز به ، كى يكون مخالفته عصيانه .

إلّا أن يقال: إنّ العقل وإن لم يستقلّ بتنجزه بمجرّده ، بحيث يحكم باستحقاق العقوبه على مخالفته ، إلّا أنّه لا يستقلّ أيضاً بعدم استحقاقها معه ، فيحتمل العقوبه حينئذٍ على المخالفه . ودعوى استقلاله بدفع الضرر المشكوك - كالمظنون - قريبه جداً ، لا سيما إذا كان هو العقوبه الأخرويه (٤) ، كما لا يخفى .

وأما المفسده: فلا تُنها وإن كان الظنّ بالتكليف يوجب الظنّ بالوقوع فيها

[شماره صفحه واقعى : ٨٩]

ص: ٢٣٨

- ١- الأولى : أن يقال : بينه وبين العقوبه . ( منته الدرايه ٤ : ٥٥٨ ) .
- ٢- هذه الكلمه ( بنفسها ) مستدركه ؛ لأنّ المقصود نفى الملازمه بين مطلق المخالفه والعقوبه ، وهو يستفاد من العبارة ، بلا حاجه إليها . ( المصدر السابق ) .
- ٣- فى الأصل : وبمجرّد ، وفى غيره مثل ما أثبتناه .
- ٤- هذه الجملة مستدركه ؛ إذ الكلام فى منع الصغرى على تقدير إرادته خصوص العقوبه من الضرر ، كما تقدّم بقوله : « أما العقوبه » ، فالكلام حول الضرر بمعنى العقوبه ، لا مطلق الضرر ، حتى يتّجه قوله : « لا سيما ... » . ( منته الدرايه ٤ : ٥٦١ ) .

لو خالفه ، إلّا أنّها ليست بضرر على كلّ حال؛ ضروره أنّ كلّ ما يوجب قبْح الفعل من المفسد ، لا يلزم أن يكون من الضرر على فاعله ، بل ربما يوجب حزاؤه ومنقصه في الفعل ، بحيث يُدّم عليه فاعله بلا ضررٍ عليه أصلاً ، كما لا يخفى .

وأما تفويت المصلحه: فلا شبهه في أنّه ليس فيه مضرّة ، بل ربما يكون في استيفائها المضرّة ، كما في الإحسان بالمال ، هذا .

مع منع كون الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد في الأمور بها والمنهي عنها (١) ، بل إنّما هي تابعة لمصالح فيها (٢) ، كما حقّقناه في بعض فوائدنا (٣) .

وبالجملة (٤): ليست المفسده ولا المنفعه الفائته - اللتان في الأفعال ، وأنيط بهما الأحكام - بمضرّه . وليس مناط حكم العقل بقبح ما فيه المفسده ، أو حُسن ما فيه المصلحه من الأفعال - على القول باستقلاله بذلك - هو كونه ذا ضررٍ واردٍ على فاعله ، أو نفع عائدٍ إليه .

[شماره صفحه واقعي : ٩٠]

ص: ٢٣٩

١- كذا في الأصل وطبعاته ، والأولى : المأمور به والمنهي عنه .

٢- فيه مسامحه واضحه ؛ إذ ظاهر العبارة توهم كون الأحكام دائماً كذلك ، وهو كما ترى . ( كفايه الأصول مع حاشيه المشكيني ٣ : ٣٧٤ ) .

٣- لا يخفى : أنّ الذي حقّقه في بعض فوائده ... هو كونها ( الأحكام ) تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها . ( حقائق الأصول ٢ : ١٥٣ ) ، وراجع الفوائد ( للمصنف ) : ٣٣٠ فائده في الملازمه بين الأحكام الشرعيه والعقليه . نعم ، يوجد له - في حاشيته على الفرائد : ٧٦ - جواب قريب عمّا ذكره هنا . يلاحظ أيضاً منته الدرايه ٤ : ٥٦٥ .

٤- هذا حاصل ما ذكره في قوله : وأما المفسده ... فكان المناسب بيانه قبل قوله : مع منع كون ... انظر منته الدرايه ٤ : ٥٦٧ وكفايه الأصول مع حاشيه المشكيني ٣ : ٣٧٤ .

ولعمري هذا أوضح من أن يخفى ، فلا مجال لقاعده دفع الضرر المظنون هاهنا أصلاً .  
ولا استقلال للعقل بقبح فعلٍ ما فيه احتمال المفسده ، أو ترك ما فيه احتمال المصلحه ، فافهم .

### الوجه الثاني: الملازمه بين عدم الأخذ بالظنّ وترجيح المرجوح على الراجح والردّ عليه

الثاني: أنّه لو لم يؤخذ بالظنّ لزم ترجيح المرجوح على الراجح ، وهو قبيح .

وفيه (١): أنّه لا يكاد يلزم منه ذلك ، إلّا في ما إذا كان الأخذ بالظنّ أو بطرفه لازماً ، مع عدم إمكان الجمع بينهما عقلاً ، أو عدم وجوبه شرعاً ، ليدور الأمر بين ترجيحه وترجيح طرفه . ولا يكاد يدور الأمر بينهما إلّا بمقدّمات دليل الانسداد ، وإلّا كان اللازم هو الرجوع إلى العلم ، أو العلميّ ، أو الاحتياط ، أو البراءة ، أو غيرها (٢) ، على حسب اختلاف الأشخاص أو الأحوال في اختلال (٣) المقدّمات ، على ما ستطّلع على حقيقه الحال .

### الوجه الثالث : لزوم العمل بالاحتياط في المظنونات دون المشكوكات والموهومات

#### إشاره

الثالث: ما عن السيّد الطباطبائيّ قدس سره (٤) من: أنّه لا-ريب في وجود واجبات ومحرمات كثيره بين المشتبهات ، ومقتضى ذلك وجوب الاحتياط بالإتيان بكلّ ما يحتمل الوجوب ولو موهوماً ، وترك ما يحتمل الحرمة كذلك ، ولكن مقتضى قاعده نفى الحرج ، عدم وجوب ذلك كلّهُ؛ لأنّه عُسرٌ أكيد

[شماره صفحه واقعى : ٩١]

ص: ٢٤٠

- ١- هذا هو أحد جوابى الشيخ الأعظم عن الوجه المذكور . راجع فرائد الأصول ١: ٣٨١ .
- ٢- أدرجنا الكلمه من « ر » ، وفي غيرها : غيرهما .
- ٣- فى « ش » ، حقائق الأصول ومنتها الدرايه : اختلاف .
- ٤- حكاها الشيخ الأعظم الأنصارى عن أستاذه ( شريف العلماء ) عن أستاذه السيّد الطباطبائي . انظر فرائد الأصول ١ : ٣٨٢ وبحر الفوائد ١ : ١٨٩ .

وَحَرْجٌ شَدِيدٌ ، فَمَقْتَضَى الْجَمْعَ بَيْنَ قَاعِدَتِي الْاِحْتِيَاظِ وَانْتِفَاءِ الْحَرْجِ : الْعَمَلُ بِالْاِحْتِيَاظِ فِي الْمَظْنُونَاتِ ، دُونَ الْمَشْكُوكَاتِ وَالْمَوْهُومَاتِ ؛ لِأَنَّ الْجَمْعَ عَلَى غَيْرِ هَذَا الْوَجْهِ - بِإِخْرَاجِ بَعْضِ الْمَظْنُونَاتِ ، وَإِدْخَالِ بَعْضِ الْمَشْكُوكَاتِ وَالْمَوْهُومَاتِ - بَاطِلٌ إِجْمَاعًا .

### الإيراد على الوجه

ولا يخفى ما فيه من القدر والفساد؛ فإنه (١) بعضُ مقدمات دليل الانسداد ، ولا يكاد ينتج بدون سائر مقدماته ، ومعه لا يكون دليلًا (٢) آخر بل ذاك الدليل .

### الوجه الرابع : دليل الانسداد

#### إشاره

الرابع: دليل الانسداد ، وهو مؤلف من مقدمات ، يستقلّ العقل مع تحقّقها بكفايه الإطاعه الظنيّه - حكومه أو كشفًا ، على ماتعرف - ، ولا يكاد يستقلّ بها بدونها .

### مقدمات دليل الانسداد

وهي خمس:

أولها (٣): أنه يعلم إجمالاً بثبوت تكاليف كثيره فعليّه في الشريعه .

ثانيها: أنه قد انسّد علينا باب العلم والعلمى إلى كثير منها .

ثالثها: أنه لا يجوز لنا إهمالها ، وعدم التعرّض لامثالها أصلاً .

رابعها: أنه لا يجب علينا الاحتياط في أطراف علمنا ، بل لا يجوز في الجملة ، كما لا يجوز الرجوع إلى الأصل في المسأله ، من استصحابٍ وتخيير وبراءه واحتياط ، ولا إلى فتوى العالم بحكمها .

[شماره صفحه واقعى : ٩٢]

ص: ٢٤١

٢- فى « ق » و « ر » وحقائق الأصول : دليل . يراجع منته الدرايه ٤ : ٥٧٤ .

٣- أثبتنا الأعداد وفقاً لما ورد فى حقائق الأصول ، وفى غيره : أولها ، ثانيها ...

خامستها: أنه كان ترجيح المرجوح على الراجح قبيحاً (١)(٢).

فيستقلّ العقل حينئذٍ بلزوم الإطاعة الظنيّة لتلك التكاليف المعلومه ، وإلّا لزم - بعد انسداد باب العلم والعلمى بها - : إمّا إهمالها ، وإمّا لزوم الاحتياط فى أطرافها ، وإمّا الرجوع إلى الأصل الجارى فى كلّ مسأله ، - مع قطع النظر عن العلم بها - أو التقليد فيها ، أو الاكتفاء بالإطاعة الشكّيه أو الوهميه مع التمكّن من الظنيّه .

والفرض بطلان كلّ واحد منها :

### التحقيق فى مقدّمات الإنسداد:

#### ١ - انحلال العلم الإجمالى بالتكاليف بسبب الأخبار الوارده عن أهل البيت عليهم السلام

أمّا المقدّمه الأولى: فهى وإن كانت بديهيه ، إلّا أنّه قد عرفت (٣) انحلال العلم الإجمالى بما فى الأخبار الصادره عن الأئمّه الطاهرين عليهم السلام ، التى تكون فى ما بأيدينا ، من الروايات فى الكتب المعتمره ، ومعه لا موجب للاحتياط إلّا فى خصوص ما فى الروايات ، وهو غير مستلزم للعسر ، فضلاً عمّا يوجب الاختلال ، ولا إجماع على عدم وجوبه ، ولو سلّم الإجماع على عدم وجوبه لو لم يكن هناك انحلال .

#### ٢ - انسداد باب العلم ، لا باب العلمى

وأما المقدّمه الثانيه: فأما بالنسبه إلى العلم: فهى بالنسبه إلى أمثال زماننا بينه وجدائيه ، يعرف الانسداد كلّ من تعرّض للاستنباط والاجتهاد .

[شماره صفحه واقعى : ٩٣]

ص: ٢٤٢

- ١- الأولى : « أنّ ترجيح المرجوح على الراجح قبيح » حتى يلائم قوله : « فيستقلّ العقل » . ( منته الدرايه ٤ : ٥٧٧ ) .
- ٢- هذا دليل المقدّمه الخامسه ، لا- نفسها ، بل اللانزم أن يقال : « أنّه لا- يجوز التنزل إلى الشك أو الوهم ؛ لقبح ترجيح المرجوح على الراجح » كما فى المقدّمات السابقه . ( نهايه الدرايه ٣ : ٢٧٣ ) .
- ٣- فى جوابه على الوافيه : أنّ العلم بوجود الأخبار الصادره عنهم عليهم السلام ... يوجب انحلال ذاك العلم الاجمالي . انظر الصفحه : ٨٤ .



وأَمَّا بالنسبة إلى العلميّ: فالظاهر أنّها غير ثابتة؛ لما عرفت من نهوض الأدلّة على حجّيته خبرٍ يوثق بصدقه ، وهو - بحمد الله - وافٍ بمعظم الفقه ، لا سيّما بضميمه ما علّم تفصيلاً منها ، كما لا يخفى .

### ٣ - المقدّمه الثالثه - وهى عدم جواز الإهمال - قطعياً

وأَمَّا الثالثه: فهى قطعياً ، ولو لم نقل بكون العلم الإجماليّ منجزاً مطلقاً ، أو فى ما جاز أو وجب الاقتحام فى بعض أطرافه ، كما فى المقام ، حسب ما يأتى (١)؛ وذلك لأنّ إهمال معظم الأحكام ، وعدم الاجتناب كثيراً عن الحرام ، ممّا يقطع بأنّه مرغوب عنه شرعاً ، وممّا يلزم تركه إجماعاً .

إن قلت: إذا لم يكن العلمُ بها منجزاً لها؛ - للزوم الاقتحام فى بعض الأطراف، كما أُشير إليه - فهل كان العقاب على المخالفه فى سائر الأطراف حينئذٍ - على تقدير المصادفه - إلعقاباً بلا بيان ، والمؤاخذه عليها إلامؤاخذه بلا برهان ؟

قلت: هذا إنّما يلزم لو لم يُعلم بإيجاب الاحتياط ، وقد علّم به بنحو اللّم؛ حيث علّم اهتمام الشارع بمراعاة تكاليفه ، بحيث ينافيه عدمُ إيجابه الاحتياط الموجب للزوم المراعاة ، ولو كان بالالتزام ببعض الاحتمالات .

مع صحّه دعوى الإجماع على عدم جواز الإهمال فى هذا الحال ، وأنّه مرغوب عنه شرعاً قطعاً (٢) ، فلا تكون المؤاخذه والعقاب حينئذٍ بلا بيان وبلا برهان ، كما حقّقناه فى البحث وغيره .

[شماره صفحه واقعى : ٩٤]

ص: ٢٤٣

١- فى نهايه المقام الأوّل من مبحث الاشتغال ، حيث قال فى الصفحه : ١٦٦ : ومنه ظهر أنه لو لم يعلم فعليه التكليف مع العلم به إجمالاً ... لما وجب موافقته ، بل جاز مخالفته .

٢- أثبتنا العبارة كما وردت فى « ن » ، « ق » ، « حقائق الأصول ومنته الدرايه . وفى الأصل وبعض طبعاته توجد هنا هذه الزيادة : « وأما مع استكشافه » . يراجع منته الدرايه ٤ : ٥٨٦ .

## ٤ - عدم وجوب الاحتياط في ما يوجب عُسرَه اختلال النظام لا في ما لا يوجبُه

وأما المقدّمه الرابعه: فهي بالنسبه إلى عدم وجوب الاحتياط التامّ بلا كلام ، في ما يوجب عُسرَه اختلال النظام .

وأما في ما لا يوجب فمحلّ نظرٍ ، بل مَنعٌ؛ لعدم حكومه قاعده نفى العسر والخرج على قاعده الاحتياط؛ وذلك لما حقّقناه في معنى ما دلّ على نفى الضرر والعُسْر (١) ، من أنّ التوفيق بين دليلهما ودليل التكليف ، أو الوضع - المتعلّقين بما يعمّهما - ، هو : نفيهما عنهما بلسان نفيهما ، فلا يكون له حكومه على الاحتياط العُسْر إذا كان بحكم العقل؛ لعدم العُسْر في متعلّق التكليف ، وإنّما هو في الجمع بين محتملاته احتياطاً .

نعم ، لو كان معناه نفى الحكم الناشئ من قبله العسر - كما قيل (٢) - لكانت قاعده نفيه محكّمه على قاعده الاحتياط؛ لأنّ العسر حينئذٍ يكون من قبل التكليف المجهوله ، فتكون منفيّه بنفيه .

ولا يخفى: أنّه على هذا لا وجه لدعوى استقلال العقل بوجوب الاحتياط في بعض الأطراف ، بعد رفع اليد عن الاحتياط في تمامها (٣) ، بل لا بدّ من دعوى وجوبه شرعاً ، كما أشرنا إليه في بيان المقدّمه الثالثه ، فافهم وتأمل جيّداً .

## لا مانع من إجراء الأصول المشبته في أطراف العلم

وأما الرجوع إلى الأصول: فبالنسبه إلى الأصول المشبته - من احتياطٍ أو استصحابٍ مثبتٍ للتكليف - فلا مانع عن إجرائها عقلاً مع حكم العقل وعموم النقل .

[شماره صفحه واقعى : ٩٥]

ص: ٢٤٤

- ١- في خاتمه البحث عن قاعده نفى الضرر .
- ٢- قاله الشيخ الأعظم في فرائده ٢ : ٤٦٠ - ٤٦٢ .
- ٣- هذا تعريف بالشيخ الأعظم ، حيث ذهب إلى وجوب الاحتياط في بقيه الأطراف ، بعد ارتفاع وجوبه في جميعها بقاعده نفى العسر . انظر فرائد الأصول ١ : ٤٢١ - ٤٢٢ .

هذا ، ولو قيل بعدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي؛ لاستلزام شمول دليله لها التناقض في مدلوله؛ بداهة تناقض حرمه النقض في كل منها - بمقتضى □ : «لا تنقض» - لوجوبه في البعض ، كما هو قضيه : «ولكن تنقضه ييقن آخر» .

وذلك لأنه إنما يلزم في ما إذا كان الشك في أطرافه فعلياً ، وأما إذا لم يكن كذلك ، بل لم يكن الشك فعلاً إلفي بعض أطرافه ، وكان بعض أطرافه الآخر غير ملتفت إليه فعلاً أصلاً - كما هو حال المجتهد في مقام استنباط الأحكام ، كما لا يخفى - فلا يكاد يلزم ذلك؛ فإن قضيه :

«لا- تنقض» ليس حينئذٍ إلماحرمه النقض في خصوص الطرف المشكوك ، وليس فيه علم بالانتقاض ، كى يلزم التناقض في مدلول دليله من شموله له ، فافهم .

### لا مانع من إجراء الأصول النافية أيضاً مع الانحلال

ومنه قد انقدح : ثبوت حكم العقل وعموم النقل بالنسبة إلى الأصول النافية أيضاً ، وأنه لا يلزم محذور لزوم التناقض من شمول الدليل لها ، لو لم يكن هناك مانع - عقلاً أو شرعاً - من إجرائها ، ولا مانع كذلك لو كانت موارد الأصول المثبتة - بضميمه ما علم تفصيلاً ، أو نهض عليه علمي - بمقدار المعلوم إجمالاً ، بل بمقدار لم يكن معه مجال لاستكشاف إيجاب الاحتياط ، وإن لم يكن بذاك المقدار ، ومن الواضح أنه يختلف باختلاف الأشخاص والأحوال .

وقد ظهر بذلك: أن العلم الإجمالي بالتكاليف ربما ينحل بركة جريان الأصول المثبتة وتلك الضميمة ، فلا موجب حينئذٍ للاحتياط عقلاً ولا شرعاً أصلاً ، كما لا يخفى .

[شماره صفحه واقعى : ٩٦]

ص: ٢٤٥

كما ظهر: أنه لولم ينحلّ بذلك ، كان خصوص موارد الأصول النافية ، مطلقاً - ولو من مضمونات عدم التكليف (١) - محلاً للاحتياط فعلاً - ويرفع اليد عنه كلياً أو بعضاً ، بمقدار رفع الاختلال أو رفع العسر على ما عرفت - ، لا محتملات التكليف مطلقاً (٢) .

### عدم جواز رجوع الانسدادى إلى المجتهد الانفتاحى

#### إشارة

وأما الرجوع إلى فتوى العالم: فلا يكاد يجوز؛ ضرورة أنه لا يجوز إلّا للجاهل ، لا للفاضل الذى يرى خطأ من يدعى انفتاح باب العلم أو العلمى ، فهل يكون رجوعه إليه بنظره إلمن قبيل رجوع الفاضل إلى الجاهل ؟

### ٥ - ترجيح المرجوح على الراجح قطعاً إلّا أن النوبه لا تصل إليه

وأما المقدمه الخامسة: فلاستقلال العقل بها ، وأنه لا يجوز التنزل - بعد عدم التمكّن من الإطاعه العلميه ، أو عدم وجوبها - إلّا إلى الإطاعه الظئيه ، دون الشكّيه أو الوهميه؛ لبداهه مرجوحيتهما بالإضافه إليها ، وقبح ترجيح المرجوح على الراجح .

لكنّك عرفت عدم وصول النوبه إلى الإطاعه الاحتماليه ، مع دوران الأمر (٣) بين الظئيه والشكّيه أو الوهميه (٤) ، من جهه ما أوردناه على المقدمه الأولى من : انحلال العلم الإجمالى بما فى أخبار الكتب المعبره ، وقضيته (٥)

[شماره صفحه واقعى : ٩٧]

ص: ٢٤٦

١- قال المحقق المشكىنى : الظاهر : إنه سهو من القلم ، والأولى بدله أن يقال : ولو من موهومات التكليف ؛ لأنها أولى بالذكر والوصلئيه . (كفايه الأصول مع حاشيه المشكىنى ٣: ٤٠٩) ، يلاحظ أيضاً منته الدرايه ٤: ٦١٤ . وفى الأصل و «ر»: ولو من مضمونات التكليف .

٢- كما نسب ذلك إلى المشهور . (حقائق الأصول ٢: ١٦٧) .

٣- يعنى : « وعدم دوران الأمر » ، فالأولى : تبديل « مع » ب « وعدم » ليكون معطوفاً على « عدم وصول » . ( منته الدرايه ٤ : ٦٠٧ - ٦٠٨ ) .

٤- أثبتنا ما فى الأصل وبعض الطبعات ، وفى بعضها الآخر : والوهميه .

٥- فى « ر » : وقضيته .

الاحتياط بالالتزام (١) عملاً بما فيها من التكاليف ، ولا بأس به؛ حيث لا يلزم منه عسرٌ ، فضلاً عما يوجب اختلال النظام .

وما أوردناه على المقدمه الرابعه من جواز الرجوع إلى الأصول مطلقاً ، ولو كانت نافيه؛ لوجود المقتضى وفقد المانع عنه ، لو كان التكليف - فى موارد الأصول المثبتة ، وما علم منه تفصيلاً ، أو نهض عليه دليل معتبرٌ - بمقدار المعلوم بالإجمال ، وإلا فإلى الأصول المثبتة وحدها .

وحينئذٍ كان خصوص موارد الأصول النافيه محلاً لحكومه العقل ، وترجيح مضمونات التكليف منها (٢) على غيرها ، ولو بعد استكشاف وجوب الاحتياط فى الجملة شرعاً ، بعد عدم وجوب الاحتياط التام شرعاً أو عقلاً ، على ما عرفت تفصيله .

هذا هو التحقيق على ما يساعد عليه النظر الدقيق ، فافهم وتدبر جيداً .

### فصل الظن بالطريق والظن بالواقع

#### اشاره

هل قضيه المقدمات - على تقدير سلامتها - هى حجيّه الظن بالواقع ، أو بالطريق ، أو بهما ؟

أقوال :

#### التحقيق: اعتبار الظن بالطريق والظن بالواقع

[شماره صفحه واقعى : ٩٨]

ص: ٢٤٧

١- فى حقائق الأصول ومنته الدرايه : بالإلزام .

٢- أدرجنا ما فى « ن » وبعض الطبعات ، وفى الأصل وبعض الطبعات الأخرى : فيها .

والتحقيق أن يقال: إنه لا- شبهه في أن همّ العقل في كل حال ، إنما هو تحصيل الأمن من تبعه التكليف المعلومه ، من العقوبه على مخالفتها .

كما لا شبهه في استقلاله في تعيين ما هو المؤمن منها ، وفي أن كل ما كان القطع به مؤمناً في حال الانفتاح ، كان الظنّ به مؤمناً حال الانسداد جزماً ، وأنّ المؤمن في حال الانفتاح هو القطع بإتيان المكلف به الواقعي بما هو كذلك - لا- بما هو معلوم ، ومؤدى الطريق ، ومتعلّق العلم ، وهو طريق (١) شرعاً وعقلاً- أو بإتيانه الجعلي؛ وذلك لأنّ العقل قد استقلّ بأنّ الإتيان بالمكلف به الحقيقي بما هو هو - لا بما هو مؤدى الطريق - مبرئ للذمه قطعاً .

كيف ؟ وقد عرفت : أنّ القطع بنفسه طريق لا يكاد تناله يدُ الجعل إحدائاً وإمضاءً ، إثباتاً ونفيّاً . ولا يخفى : أنّ قضيه ذلك هو التنزّل إلى الظنّ بكلّ واحد من الواقع والطريق .

### الوجه في اختصاص الحجّيه بالظنّ بالواقع والجواب عنه

ولا- منشأ توهم الاختصاص بالظنّ بالواقع ، إلما توهم أنّ قضيه اختصاص المقدمات بالفروع ؛ - لعدم انسداد باب العلم في الأصول ، وعدم إجماع في التنزّل إلى الظنّ فيها - . والغفله عن أنّ جريانها في الفروع ، موجب لكفايه الظنّ بالطريق في مقام تحصيل (٢) الأمن من عقوبه التكليف (٣) ، وإن كان باب العلم في غالب الأصول مفتوحاً ؛ وذلك لعدم التفاوت في نظر العقل - في ذلك - بين الظنين .

### الوجه الأول في اختصاص الحجّيه بالظنّ بالطريق

#### إشاره

كما أنّ منشأ توهم الاختصاص بالظنّ بالطريق وجهان:

أحدهما: ما أفاده بعض الفحول (٤) . وتبعه في الفصول ، قال فيها: «إنّا كما

[شماره صفحه واقعي : ٩٩]

ص: ٢٤٨

١- حق العبارة : لأنّه طريق . ( منته الدرايه ٤ : ٤١٦ ) .

٢- أدرجنا الكلمه من « ر » ، « ق » و « ش » . وفي غيرها : يحصل .

٣- في « ق » زياده : الشرعيّه . □

٤- هو المحقق العلامه الشيخ أسد الله التستري في كتابه : كشف القناع : ٤٦٠ .

نقطع بأننا مكلفون - في زماننا هذا - تكليفاً فعلياً بأحكام فرعيه كثيره ، لا- سبيل لنا - بحكم العيان وشهاده الوجدان - إلى تحصيل كثير منها بالقطع ، ولا بطريقٍ معيّنٍ يقطع من السمع - بحكم الشارع - بقيامه ، أو قيام طريقه مقام القطع ولو عند تعذره ، كذلك نقطع بأن الشارع قد جعل لنا إلى تلك الأحكام طريقاً مخصوصاً ، وكلفنا تكليفاً فعلياً بالعمل بمؤدّي طرقٍ مخصوصه ، وحيث إنه لا سبيل غالباً إلى تعيينها بالقطع ، ولا بطريقٍ يقطع من السمع بقيامه بالخصوص ، أو قيام طريقه كذلك مقام القطع ولو بعد تعذره ، فلا ريب أنّ الوظيفه - في مثل ذلك - بحكم العقل ، إنّما هو الرجوع - في تعيين ذلك الطريق - إلى الظنّ الفعلّي الذي لا دليل على عدم حجّيته (١)؛ لأنه أقرب إلى العلم وإلى إصابه الواقع ممّا عداه» (٢) .

## الإشكال الأوّل على الوجه

وفيه أولاً (٣) : - بعد تسليم العلم بنصب طرقٍ خاصّه ، باقيه في ما بأيدينا من الطرق غير العلميه ، وعدم وجود المتيقّن بينها أصلاً - أنّ قضيه ذلك هو الاحتياط في أطراف هذه الطرق المعلومه بالإجمال ، لا تعيينها بالظنّ .

لا يقال (٤) : الفرض هو عدم وجوب الاحتياط ، بل عدم جوازه .

[شماره صفحه واقعي : ١٠٠]

ص : ٢٤٩

١- أثبتنا العبارة كما وردت في الفصول ، حقائق الأصول ومنتها الدرايه . وفي الأصل وأكثر طبعااته : لا دليل على حجّيته . يلاحظ منتها الدرايه ٤ : ٦٢٥ .

٢- الفصول : ٢٧٧ ، مع اختلاف في بعض الألفاظ .

٣- هذا الإيراد يتضمّن أربعة من الردود الخمسه التي أوردها الشيخ الأعظم على صاحب الفصول . راجع فرائد الأصول ١ : ٤٣٩ - ٤٤٦ .

٤- هذا الإشكال أيضاً ذكره الشيخ الأعظم من غير تعرّض لجوابه . انظر فرائد الأصول ١ : ٤٤٦ .

لأنَّ الفرض إنّما هو عدم وجوب الاحتياط التامّ في أطراف الأحكام ، ممّا يوجب العسر المخلّ بالنظام (١) ، لا- الاحتياط في خصوص ما بأيدينا من الطرق؛ فإنّ قضيه هذا الاحتياط هو جواز رفع اليد عنه في غير مواردّها (٢) ، والرجوع إلى الأصل فيها ولو كان نافياً للتكليف .

وكذا في ما إذا نهض (٣) الكلّ على نفيه .

وكذا في ما إذا تعارض فردان من بعض الأطراف فيه - نفيًا وإثباتًا - ، مع ثبوت المرجح للنافي، بل مع عدم رجحان المثبت في خصوص الخبر منها، ومطلقاً في غيره، بناءً على عدم ثبوت الترجيح - على تقدير الاعتبار - في غير الأخبار .

وكذا لو تعارض إثنان منها في الوجوب والتحریم ، فإنّ المرجح - في جميع ما ذكر من موارد التعارض هو الأصل الجارى فيها ولو كان نافياً؛ لعدم نهوض طريق معتبر ، ولا ما هو من أطراف العلم به ، على خلافه ، فافهم .

وكذا كلُّ موردٍ لم يجر فيه الأصل المثبت؛ للعلم بانتقاض حاله السابقه فيه إجمالاً ، بسبب العلم به (٤) أو بقيام أماره معتبره عليه في بعض أطرافه ، بناءً على عدم جريانه بذلك (٤) .

[شماره صفحه واقعى : ١٠١]

ص : ٢٥٠

١- الأولى للمصنّف : عدم توصيف العسر بكونه مخلاً بالنظام ؛ لأنه لا يلزم في الكبير ، فضلاً عن الصغير ، بل الغرض في المقام هو إثبات العسر في الأوّل ، دون الثاني . ( كفايه الأصول مع حاشيه المشكيني ٣ : ٤٢٠ ) .

٢- هذا مقتضى الانحلال ، لا مقتضى الاحتياط ، فالعبارة لا تخلو من مسامحه . ( حقائق الأصول ٢ : ١٧٦ ) .

٣- في « ش » : إذا نقض .

٤- فيه مسامحه ؛ إذ العلم بالانتقاض لا يكون سبباً للعلم به . والصحيح أن يقال : للعلم بالانتقاض أو بقيام ... ( نهايه الدرايه ٣ :

٣٠٧ - ٣٠٨ ) . وقال في منته الدرايه ٤ : ٦٣٤ - تعليقاً على قول المصنّف : « للعلم بانتقاض حاله السابقه » - : هذه الجملة

مستدرکه ؛ للاستغناء عنها بقوله : بسبب العلم به أو بقيام ... .



وثانياً: لو سلم أن قضيتته لزوم التنزل إلى الظن، فتوهم: أن الوظيفة حينئذٍ هو خصوص الظن بالطريق، فاسد قطعاً؛ وذلك لعدم كونه أقرب إلى العلم وإصابه الواقع، من الظن بكونه مؤدى طريق معتبر - من دون الظن بحججه طريق أصلاً -، ومن الظن بالواقع، كما لا يخفى.

### شبهه أقربيه الظن بالطريق من الظن بالواقع مع صرف الواقع إلى المؤدى والجواب عنها

لا يقال: إنما لا يكون أقرب من الظن بالواقع، إذا لم يصرف التكليف الفعلى عنه إلى مؤديات الطرق ولو بنحو التقييد (١). فإن الالتزام به بعيد؛ إذ الصرف لو لم يكن تصويباً محالاً، فلا أقل من كونه مجعماً على بطلانه؛ ضروره (٢) أن القطع بالواقع يُجدي في الإجزاء بما هو واقع، لا بما هو مؤدى طريق القطع (٣)، كما عرفت (٤). ومن هنا انقده: أن التقييد أيضاً غير سديد، مع أن الالتزام بذلك غير مفيد؛ فإن الظن بالواقع في ما ابتلى به من التكليف، لا يكاد ينفك عن الظن بأنه مؤدى طريق معتبر.

[شماره صفحه واقعى : ١٠٢]

ص: ٢٥١

- ١- إشاره إلى تكمله دليل الفصول، وهو الصرف والتقييد، وقد أفادها ضمن كلامه، ولم ينقلها المصنف ضمن العبارة التي أوردها عنه. انظر الفصول: ٢٧٧.
- ٢- الأولى: ذكر هذا التعليل عقيب قوله: « ومن هنا انقده أن التقييد أيضاً غير سديد » وذلك لاشتراكه بين التصويب والتقييد. (منته الدرايه ٤: ٦٤٢).
- ٣- هذا من إضافه الصفه إلى الموصوف. والأولى أن يقال: « القطع الطريقي ». راجع المصدر السابق: ٦٤٣.
- ٤- في بدايه هذا الفصل، إذ قال: وأن المؤمن في حال الانفتاح هو القطع بإتيان المكلف به الواقعى بما هو كذلك، لا بما هو معلوم ومؤدى الطريق.

والظنّ بالطريق ما لم يظنّ بإصابه (١) الواقع - غير مجدٍ بناءً على التقييد؛ لعدم استلزامه الظنّ بالواقع المقيّد به بدونه ، هذا .

مع عدم مساعده نصب الطريق على الصرف ، ولاعلى التقييد . غايته أنّ العلم الإجماليّ بنصب طرقٍ وافيهِ ، يوجب انحلالَ العلم بالتكاليف الواقعيّة إلى العلم بما هو مضامين الطرق المنصوبه من التكاليف الفعليّة . والانحلال وإن كان يوجب عدم تنجّز مالم يؤدّ إليه الطريق من التكاليف الواقعيّة ، إلّا أنّه إذا كان رعايه العلم بالنصب لازماً ، والفرصُ عدمُ اللزوم بل عدم الجواز .

وعليه تكون التكاليف الواقعيه كما إذا لم يكن هناك علمٌ بالنصب ، في كفايه الظنّ بها حال انسداد باب العلم ، كما لا يخفى .

ولابدّ حينئذٍ من عنايه أُخرى (٢)\* في لزوم رعايه الواقعيّات بنحوٍ من

[شماره صفحه واقعي : ١٠٣]

ص: ٢٥٢

١- في « ن » : بإصابته ، وفي الأصل وسائر الطبعات مثل ما أدرجناه .

٢- (\*) وهي إيجاب الاحتياط في الجملة ، المستكشف بنحو اللّم ، من عدم الإهمال في حال الانسداد قطعاً إجماعاً ، بل ضرورة . وهو يقتضى التنزّل إلى الظنّ بالواقع حقيقةً أو تعبداً ، إذا كان استكشافه في التكاليف المعلومه إجمالاً ، لما عرفت من وجوب التنزّل عن القطع - بكلّ ما يجب تحصيل القطع به في حال الانفتاح - إلى الظنّ به في هذا الحال ، وإلى الظنّ بخصوص الواقعيّات التي تكون مؤدّيات الطرق المعتمره ، أو بمطلق المؤدّيات ، لو كان استكشافه في خصوصها أو في مطلقها ، فلا يكاد أن تصل النوبه إلى الظنّ بالطريق بما هو كذلك ، وإن كان يكفي ؛ لكونه مستلزماً للظنّ بكون مؤدّاه مؤدّي طريق معتبر ، كما يكفي الظنّ بكونه كذلك ، ولو لم يكن ظنّ باعتبار طريق أصلاً ، كما لا يخفى . وأنت خيرٌ بأنّه لا وجه لاحتمال ذلك ، وإنّما المتيقّن هو لزوم رعايه الواقعيّات في كلّ حال ، بعد عدم لزوم رعايه الطرق المعلومه بالإجمال بين أطراف كثيره ، فافهم . ( منه قدس سره ) .

الإطاعة ، وعدم إهمالها رأساً ، كما أشرنا إليها (١) .

ولا- شبهه في أنّ الظنّ بالواقع لو لم يكن أولى حينئذٍ - لكونه أقرب في التوسيل به إلى ما به الاهتمام ، من فعل الواجب و (٢) ترك الحرام - من الظنّ بالطريق ، فلا- أقلّ من كونه مساوياً في ما يهّم العقل ، من تحصيل الأمن من العقوبه في كلّ حال ، هذا .

مع ما عرفت (٣) من أنّه عادةً يلازم الظنّ بأنّه مؤدّى طريق ، وهو - بلا شبهه - يكفى ولو لم يكن هناك ظنّ بالطريق ، فافهم فإنّه دقيق .

## الوجه الثاني في اختصاص الحجبه بالظنّ بالطريق

### اشاره

ثانيهما: ما اختصّ به بعض المحقّقين ، قال: «لا- ريب في كوننا مكلفين بالأحكام الشرعيه ، ولم يسقط عنّا التكليف بالأحكام الشرعيه ، وأنّ الواجب علينا أولاً- هو : تحصيل العلم بتفريغ الذمّه في حكم المكلف ، بأن يقطع معه بحكمه بتفريغ ذمّتنا عمّا كلفنا به ، وسقوط تكليفنا عنّا ، سواء حصل العلم معه بأداء الواقع أو لا ، حسبما مرّ تفصيل القول فيه . فحينئذٍ نقول: إن صحّ لنا تحصيل العلم بتفريغ ذمّتنا في حكم الشارع ، فلا إشكال في وجوبه وحصول البراءه به ، وإن انسدّ علينا سبيل العلم ، كان الواجب علينا تحصيل الظنّ بالبراءه في حكمه؛ إذ هو الأقرب إلى العلم به ، فيتعيّن الأخذ به عند التّنزّل من العلم في حكم العقل - بعد انسداد سبيل العلم والقطع ببقاء التكليف - دون ما يحصل معه الظنّ بأداء الواقع ، كما يدّعيه القائل بأصاله حجّيه

[شماره صفحه واقعي : ١٠٤]

ص: ٢٥٣

١- في المقدمه الثالثه من مقدّمات الانسداد .

٢- في « ر » : أو .

٣- عرفته آنفاً عند قوله : فإنّ الظنّ بالواقع في ما ابتلى به من التكاليف لا يكاد ينفك عن الظنّ بأنّه مؤدّى طريق معتبر .

الظن» (١). انته موضع الحاجه من كلامه - زيد في علو مقامه

## المناقشه الأولى فى الوجه الثانى

وفيه أولاً: أن الحاكم - على الاستقلال - فى باب تفرغ الذمه - بالإطاعه والامتثال - إنما هو العقل ، وليس للشارع فى هذا الباب حكمٌ مولوى يتبعه حكم العقل ، ولو حكم فى هذا الباب كان يتبع حكمه إرشاداً إليه ، وقد عرفت (٢) استقلاله بكون الواقع - بما هو هو - مفرغاً (٣) ، وأن القطع به حقيقه أو تعديداً مؤمن جزماً ، وأن المؤمن فى حال الانسداد هو الظن بما كان القطع به مؤمناً حال الانفتاح ، فيكون الظن بالواقع أيضاً مؤمناً حال الانسداد .

## المناقشه الثانية

وثانياً (٤): سلمنا ذلك ، لكن حكمه بتفرغ الذمه - فى ما إذا أتى المكلف بمؤدى الطريق المنسوب - ليس إلابدعوى أن النسب يستلزمه ، مع أن دعوى:

أن التكليف بالواقع يستلزم حكمه بالتفرغ فى ما إذا أتى به أولى ، كما لا يخفى ، فيكون الظن به ظناً بالحكم بالتفرغ أيضاً .

إن قلت: كيف يستلزمه الظن (٥) بالواقع ؟ مع أنه ربما يقطع بعدم حكمه

[شماره صفحه واقعى : ١٠٥]

ص: ٢٥٤

١- هدايه المسترشدين ٣ : ٣٥١ - ٣٥٢ .

٢- فى أوائل هذا الفصل ، حيث قال : وأن المؤمن فى حال الانفتاح هو القطع ... انظر الصفحه : ٩٩ .

٣- أدرجنا المصحح فى الأصل ، وفى أكثر الطبعات : بكون الواقع بما هو مفرغ . وفى « ر » : بكون إتيان الواقع مفرغاً . يلاحظ منته الدرايه ٤ : ٦٥٥ .

٤- استفاد هذا الجواب من رد الشيخ الأعظم على هدايه المسترشدين . انظر فرائد الأصول ١ : ٤٥٩ .

٥- أثبتنا العبارة كما هى فى الأصل و « ر » ، وفى « ن » وسائر الطبعات : كيف يستلزم الظن . يراجع شرح كفايه الأصول ( للشيخ عبد الحسين الرشتى ) ٢ : ١١١ ، ومنته الدرايه ٤ : ٦٥٧ .

به معه ، كما إذا كان (١) من القياس ، وهذا بخلاف الظنّ بالطريق ، فإنه يستلزمه ولو كان من القياس .

قلت: الظنّ بالواقع أيضاً يستلزم الظنّ بحكمه بالتفريع (٢)\* (٣) ، ولا ينافى القطع بعدم حجّيته لدى الشارع ، وعدم كون المكلف معذوراً - إذا عمل به فيهما - في ما أخطأ ، بل كان مستحقاً للعقاب - ولو في ما أصاب - لو بني على حجّيته والاقتصار عليه؛ لتجرّيه (٤) ، فافهم .

وثالثاً: سلّمنا أنّ الظنّ بالواقع لا يستلزم الظنّ به ، لكن قضيتّه ليس إلّا التنزّل إلى الظنّ بأنه مؤدّى طريق معتبر ، لا خصوص الظنّ بالطريق ، وقد عرفت : أنّ الظنّ بالواقع لا يكاد ينفكّ عن الظنّ بأنه مؤدّى الطريق غالباً .

[شماره صفحه واقعی : ١٠٦]

ص: ٢٥٥

- ١- في « ر » : كما إذا ظنّ بالحكم .
- ٢- (\*) وذلك لضروره الملازمه بين الإتيان بما كلّف به واقعاً وحكمه بالفراغ . ويشهد به عدم جواز الحكم بعدمه ، لو سئل عن أنّ الإتيان بالمأمور به على وجهه هل هو مفزغ؟ ولزوم حكمه بأنه مفزغ ، وإلّا لزم عدم إجزاء الأمر الواقعيّ ، وهو واضح البطلان . ( منه قدس سره ) .
- ٣- أثبتنا العبارة من مصحّح « ن » وسائر الطبعات ، وفي الأصل : الظنّ بهما على الأقوى يستلزم الحكم بالتفريع .
- ٤- كان الأولى : عطف التشريع على التجريّ ؛ فإنّ البناء على أنه حجه ، تشريع موجب للعقاب . ( حقائق الأصول ٢ : ١٨٣ ) .

لا مجال لاستكشاف حجبه الظن شرعاً

لا يخفى : عدم مساعده مقدمات الانسداد على الدلاله على كون الظن طريقاً منصوباً شرعاً؛ ضروره أنه معها لا يجب عقلاً على الشارع أن ينصب طريقاً؛ لجواز اجترائه بما استقل به العقل في هذا الحال .

توهم إثبات حجبه الظن شرعاً بقاعده الملازمه والجواب عنه

ولا مجال لاستكشاف نصب الشارع من حكم العقل ، لقاعده الملازمه؛ ضروره أنها إنما تكون في مورد قابل للحكم الشرعي ، والمورد هاهنا غير قابل له؛ فإن الإطاعه الظنيّه - التي يستقلّ العقل بكفايتها في حال الانسداد - إنما هي بمعنى عدم جواز مؤاخذه الشارع بأزيد منها ، وعدم جواز اقتصار المكلف بدونها . ومؤاخذه الشارع غير قابله لحكمه ، وهو واضح (١) .

واقتصار المكلف بما دونها ، لما كان بنفسه موجباً للعقاب مطلقاً ، أو في ما أصاب (٢) الظن - كما أنها بنفسها موجباً للثواب ، أخطأ أو أصاب ، من دون حاجه إلى أمر بها أو نهى عن مخالفتها - كان حكم الشارع فيه مولوياً بلاملاك يوجبه ، كما لا يخفى ، ولا بأس به إرشادياً ، كما هو شأنه في حكمه بوجوب الإطاعه وحرمة المعصيه .

[شماره صفحه واقعي : ١٠٧]

ص: ٢٥٦

١- هذا التوهم ودفعه مذکوران في فرائد الأصول ١ : ٤٦٦ .

٢- في حقائق الأصول : إلفي ما أصاب . وقال تعليقاً على ما أثبتته : ولو قال بدله : « مطلقاً ، أو في ما أخطأ الظن والشك » لكان أولى . ( حقائق الأصول ٢ : ١٨٨ ) ، يراجع أيضاً منته الدرايه ٥ : ١٠ .

وصحّحه نصبه (١) الطريق وجعلّه - في كلّ حال - بملا-كٍ يوجب نصبه ، وحكمه داعيه إليه ، لا- تنافي استقلال العقل بلزوم الإطاعة بنحو حال الانسداد ، كما يحكم بلزومها بنحو آخر حال الانفتاح ، من دون استكشاف حكم الشارع بلزومها مولويًا؛ لما عرفت .

فانقدح بذلك : عدم صحّحه تقرير المقدمات إلأعلى نحو الحكومه ، دون الكشف .

### عدم الإهمال في النتيجة بناءً على الحكومه

وعليها (٢) فلا إهمال في النتيجة أصلاً ، سبباً ومورداً ومرتباً؛ لعدم تطرّق الإهمال و (٣) الإجمال في حكم العقل ، كما لا يخفى :  
أمّا بحسب الأسباب: فلا تفاوت بنظره فيها .

وأمّا بحسب الموارد: فيمكن أن يقال بعدم استقلاله بكفايه الإطاعة الظنيّه ، إلأفي ما ليس للشارع مزيد اهتمام فيه بفعل الواجب وترك الحرام ، واستقلاله بوجوب الاحتياط في ما فيه مزيد الاهتمام ، كما في الفروج والدماء ، بل وسائر حقوق الناس ، ممّا لا يلزم من الاحتياط فيها العسر .

وأمّا بحسب المرتبه: فكذلك لا- يستقلّ إلأبلزوم التنزّل إلى مرتبه الاطمئنان من الظنّ بعدم التكليف ، إلأ (٤) على تقدير عدم كفايتها في دفع محذور العسر .

[شماره صفحه واقعي : ١٠٨]

ص: ٢٥٧

- ١- في « ش » : نصب .
- ٢- في « ر » : وعليه .
- ٣- في « ر » : أو .
- ٤- في الأصل و « ش » : « لا يستقلّ إلأبكفايه مرتبه الاطمئنان من الظنّ إلأ... » ، وفي مصحح « ن » وسائر الطبعات مثل ما أثبتناه .

## التفصيل بين احتمالات الكشف : الاحتمال الأول ونتيجته

وأما على تقرير الكشف: فلو قيل بكون النتيجة هو نصب الطريق الواصل بنفسه ، فلا- إهمال فيها أيضاً بحسب الأسباب ، بل يستكشف حينئذٍ أنّ الكلّ حجّه لو لم يكن بينها ما هو المتيقّن ، وإلّا فلا مجال لاستكشاف حجّيه (١) غيره .

ولا بحسب الموارد ، بل يحكم بحجّيته في جميعها ، وإلّا لزم عدم وصول الحجّه ، ولو لأجل التردّد في مواردّها ، كما لا يخفى . ودعوى الإجماع (٢) على التعميم بحسبها في مثل هذه المسأله المستحدثه ، مجازفه جدّاً .

وأما بحسب المرتبه: ففيها إهمال؛ لأجل احتمال حجّيه خصوص الاطمئنانى منه إذا كان وافياً ، فلا بدّ من الاقتصار عليه .

## الاحتمال الثانى ونتيجته

ولو قيل : بأنّ النتيجة هو نصب الطريق الواصل ، ولو بطريقه ، فلا إهمال فيها بحسب الأسباب ، لو لم يكن بينها (٣) تفاوت أصلاً ، أو لم يكن بينها إلّا واحد ، وإلّا فلا بدّ من الاقتصار على متيقّن الاعتبار منها أو مظنونّه ، بإجراء مقدّمات دليل الانسداد حينئذٍ مرّه أو مرّات في تعيين الطريق المنسوب ، حتّى ينتهى إلى ظنّ واحد ، أو إلى ظنون متعدّده لا تفاوت بينها ، فيحكم بحجّيه كلّها ، أو متفاوتيه يكون بعضها الوافى متيقّن الاعتبار ، فيقتصر عليه .

وأما بحسب الموارد والمرتبّه ، فكما إذا كانت النتيجة هي الطريق الواصل بنفسه ، فتدبرّ جيّداً .

[شماره صفحه واقعى : ١٠٩]

ص: ٢٥٨

١- فى « ن » : حجّه .

٢- كما ادّعاه الشيخ الأعظم الأنصارى فى فرائد الأصول ١: ٤٦٧ .

٣- فى « ن » : فيها .



ولو قيل : بأنّ النتيجة هو الطريق ولو لم يصل أصلاً ، فالإهمال فيها يكون من الجهات . ولا محيص حينئذٍ إلّا من (١) الاحتياط في الطريق بمراعاة أطراف الاحتمال ، لو لم يكن بينها متيقن الاعتبار ، لو لم يلزم منه محذور ، وإلّا لزم التنزّل إلى حكمه العقل بالاستقلال ، فتأمل ، فإنّ المقام من مزالّ الأقدام .

وهّم و دفع (٢):

لعلّك تقول: إنّ القدر المتيقن الوافي لو كان في البين ، لما كان مجالاً لدليل الانسداد؛ ضروره أنّه من مقدّماته : انسداد باب العلمى أيضاً .

لكنّك غفلت عن أنّ المراد : ما إذا كان اليقين بالاعتبار من قبله ، لأجل اليقين بأنّه لو كان شيئاً حجّةً شرعاً ، كان هذا الشيء حجّةً قطعاً؛ بدهاه أنّ الدليل على أحد المتلازمين إنّما هو الدليل على الآخر ، لا الدليل على الملازمه .

### طرق تعميم النتيجة على الكشف والكلام فيها

ثمّ لا يخفى (٣): أنّ الظنّ باعتبار ظنّ بالخصوص ، يوجب اليقين باعتباره من باب دليل الانسداد على تقرير الكشف ، بناءً على كون النتيجة هو الطريق الواصل بنفسه ، فإنّه حينئذٍ يقطع بكونه حجّةً ، كان غيره حجّةً أو لا .

[شماره صفحه واقعى : ١١٠]

ص: ٢٥٩

- ١- الصواب : إسقاط « إلّا » أو كلمه : « من » ؛ لأنّ المقصود - حين الإهمال من جميع الجهات - هو : إثبات الاحتياط والعمل به ، وهذه الجملة لو أُبقيت على حالها تفيد عكس المطلوب . ( منته الدرايه ٥ : ٣٤ ) .
- ٢- أشار الشيخ الأعظم إلى هذا التوهّم ودفعه في فرائده ١ : ٤٧٢ .
- ٣- ما أفاده هنا إلى آخر الفصل أورده الشيخ الأعظم في فرائد الأصول ١ : ٤٧١ - ٤٩٨ نقلاً عن غير واحد من المعاصرين وبعض مشايخه ( شريف العلماء ) في بيان طرق تعميم النتيجة بناءً على الكشف .

واحتمال عدم حجّيته بالخصوص (١)، لا- ينافى القطع بحجّيته بملاحظه الانسداد؛ ضروره أنّه على الفرض لا يحتمل أن يكون غيره حجّه بلا نصب قرينه ، ولكنّه من المحتمل أن يكون هو الحجّه دون غيره؛ لما فيه من خصوصيّة الظنّ بالاعتبار .

وبالجملة: الأمر يدور بين حجّيه الكلّ وحجّيته ، فيكون مقطوع الاعتبار.

ومن هنا ظهر حال القوّه .

□  
ولعلّ نظر من رجّح بهما (٢) إلى هذا الفرض (٣) ، وكان منع شيخنا العلّامة - أعلى الله مقامه - عن الترجيح بهما (٤) بناءً على كون النتيجة هو الطريق الواصل ولو بطريقه ، أو الطريق ولولم يصل أصلاً . وبذلك ربما يوفّق بين كلمات الأعلام فى المقام ، وعليك بالتأمّل التامّ .

ثمّ لا يذهب عليك: أنّ الترجيح بهما إنّما هو على تقدير كفايه الراجح (٥) ، وإلّا فلا بدّ من التعدّي إلى غيره بمقدار الكفايه ، فيختلف الحال باختلاف الأنظار ، بل الأحوال .

[شماره صفحه واقعى : ١١١]

ص: ٢٦٠

١- أدرجنا ما فى « ن » وسائر الطبعات ، وفى الأصل : بخصوصه .

٢- فى « ن » وأكثر الطبعات - هنا وفى الموردين الآتين - : « بها » ، وفى الأصل مثل ما أثبتناه . يلاحظ منته الدرايه ٥ : ٤٤ و ٤٦ .

٣- كالمحقّق التقى فى هدايه المسترشدين ٣ : ٣٦٣ والفاضل النراقى فى عوائد الأيام : ٣٩٦ - ٣٩٧ .

٤- فى فرائد الأصول ١ : ٤٧٥ - ٤٧٦ .

٥- تخصيص الترجيح بكفايه الراجح غير سديد ؛ لأنّ الترجيح بذى المزيه ثابت على كل حال ، سواء وفى بجميع الأحكام أم لا

... فالأولى سوق العبارة هكذا : أنّ الترجيح بها متعين ، فإن وفى فهو ، وإلّا فلا بدّ ... ( منته الدرايه ٥ : ٤٧ - ٤٨ ) .

وأما تعميم النتيجة - بأن قضيه العلم الإجماليّ بالطريق هو الاحتياط في أطرافه (١) - : فهو لا يكاد يتمّ إلّاعلى تقدير كون النتيجة هو نصب الطريق ، ولو لم يصل أصلاً .

مع أنّ التعميم بذلك لا يوجب العمل إلّاعلى وفق المثبتات من الأطراف ، دون النافيات ، إلّافى ما إذا كان هناك نافٍ من جميع الأصناف؛ ضروره أنّ الاحتياط فيها لا يقتضى رفع اليد عن الاحتياط فى المسأله الفرعيه إذا لزم؛ حيث لا ينافيه؛ كيف؟ ويجوز الاحتياط فيها مع قيام الحجّه النافيه ، كما لا يخفى ، فما ظنّك بما لا يجب الأخذ بموجبه إلّامن باب الاحتياط؟ فافهم .

## فصل الإشكال فى خروج القياس عن عموم النتيجة

### إشاره

قد اشتهر الإشكال (٢) بالقطع بخروج القياس عن عموم نتیجه دليل الانسداد بتقرير الحكومه .

### تقرير الشيخ الأعظم للإشكال

وتقريره - على ما فى الرسائل - : «أنه كيف يجمع حكم العقل بكون الظنّ كالعلم مناطاً للإطاعه والمعصيه ، ويقبح على الأمر والمأمور التعدى عنه ، ومع ذلك يحصل الظنّ أو خصوص الاطمئنان من القياس ، ولا يجوز الشارع

[شماره صفحه واقعى : ١١٢]

ص : ٢٦١

- 
- ١- التعميم بهذه الطريقه حكاها الشيخ الأعظم عن أستاذه شريف العلماء . انظر فرائد الأصول ١ : ٤٩٧ وضوابط الأصول : ٢٥٥ .
  - ٢- هذا الإشكال أورده الأمين الأسترآبادى على الأصوليين العاملين بالظنّ . ( شرح كفايه الأصول للشيخ عبد الحسين الرشتى ٢ : ١١٨ ) .

العمل به؟ فإنَّ المنع عن العمل بما يقتضيه العقل - من الظنِّ أو خصوص الاطمئنان - لو فرض ممكناً، جرى في غير القياس، فلا يكون العقل مستقلاً؛ إذ لعلَّه نهى عن أماره، مثل ما نهى عن القياس (١)، واختفى علينا. ولا دافع لهذا الاحتمال إلّا قبح ذلك على الشارع؛ إذ احتمال صدور الممكن بالذات عن الحكيم لا يرتفع إلّا بقبحه، وهذا من أفراد ما اشتهر من: أنّ الدليل العقلي لا يقبل التخصيص (٢). انته موضع الحاجه من كلامه - زيد في علوّ مقامه - .

## جواب المصنّف عن الإشكال

وأنت خيرٌ بأنّه لا وقع لهذا الإشكال، بعد وضوح كون حكم العقل بذلك معلّقاً على عدم نصب الشارع طريقاً واصلاً، وعدم حكمه به في ما كان هناك منصوب ولو كان أصلاً (٣)؛ بداهه أنّ من مقدّمات حكمه: عدم وجود علم ولا علمي، فلا موضوع لحكمه مع أحدهما.

والنهي عن ظنٍّ حاصل من سبب، ليس إلّا كنصب شيء، بل هو يستلزمه في ما كان في مورد أصل شرعي، فلا يكون نهيه عنه رفعاً لحكمه عن موضوعه، بل به يرتفع موضوعه، وليس حال النهي عن سبب مفيدٍ للظنِّ إلّا كالأمر بما لا يفيد. وكما لا حكومه معه للعقل، لا حكومه (٤) له معه، وكما لا يصحّ بلحاظ حكمه الإشكال فيه، لا يصحّ الإشكال فيه (٥) بلحاظه.

[شماره صفحه واقعي: ١١٣]

ص: ٢٤٢

- ١- في المصدر زياده: بل وأزيد.
- ٢- فرائد الأصول ١: ٥١٦ - ٥١٧.
- ٣- لا يخلو من تسامح؛ فإنَّ الأصل ليس من الطرق. (حقائق الأصول ٢: ٢٠٠).
- ٤- في «ر»: لا حكم.
- ٥- في «ق»: لا يصحّ فيه.

## إشكال آخر في خروج الظن القياسي عن النتيجة

نعم ، لا بأس بالإشكال فيه في نفسه ، كما اشكل فيه برأسه ، بملاحظه توهم استلزام النصب لمحاذير ، تقدّم الكلام في تقريرها - وما هو التحقيق في جوابها - في جعل الطرق (١) . غايه الأمر ، تلك المحاذير - التي تكون في ما إذا أخطأ الطريق المنسوب - كانت في الطريق المنهية عنه في مورد الإصابه .

ولكن من الواضح أنه لا دخل لذلك في الإشكال على دليل الانسداد بخروج القياس؛ ضروره أنه بعد الفراغ عن صحه النهي عنه في الجملة ، قد اشكل في عموم النهي لحال الانسداد بملاحظه حكم العقل . وقد عرفت أنه بمكان من الفساد .

## دفع ما ذكره الشيخ الأعظم في تقرير الإشكال

واستلزام إمكان المنع عنه - لاحتمال المنع عن أماره أخرى ، وقد اختفى علينا - وإن كان موجباً لعدم استقلال العقل ، إلّا أنه إنما يكون بالإضافة إلى تلك الأماره ، لو كان غيرها ممّا لا يحتمل فيه المنع بمقدار الكفايه ، وإلّا فلا مجال لاحتمال المنع فيها مع فرض استقلال العقل؛ ضروره عدم استقلاله بحكم مع احتمال وجود مانعه ، على ما يأتي تحقيقه في الظن المانع والممنوع (٢) .

وقياس (٣) حكم العقل - بكون الظن مناطاً للإطاعه في هذا الحال - على حكمه بكون العلم مناطاً لها في حال الانفتاح ، لا يكاد يخفى على أحد فساده؛ لوضوح أنه مع الفارق؛ ضروره أن حكمه في العلم على نحو التنجز ، وفيه على نحو التعليق .

[شماره صفحه واقعي : ١١٤]

ص : ٢٦٣

١- في مبحث إمكان التعبد بالآمارات في الصفحه : ٤٠ وما بعدها .

٢- في الفصل القادم .

٣- كما صنع ذلك في فرائد الأصول ١ : ٥٢٧ .

ثم لا يكاد ينقضى تعجبي: لِمَ خصّصوا الإشكال بالنهي عن القياس؟ مع جريانه في الأمر بطريق غير مفيد للظنّ، بداهه انتفاء حكمه في مورد الطريق قطعاً، مع أنّه لا يُظنّ بأحد أن يستشكل بذلك، وليس إلّالاجل أنّ حكمه به معلق على عدم النصب، ومعه لا حكم له، كما هو كذلك مع النهي عن بعض أفراد الظنّ، فتدبر جيداً.

### الوجوه المذكوره لدفع الإشكال والمناقشه فيها

وقد انقدح بذلك: أنّه لا وقع للجواب عن الإشكال:

تارة: بأنّ المنع عن القياس لأجل كونه غالب المخالفه (١).

وأخرى: بأنّ العمل به يكون ذا مفسده غالبه على مصلحه الواقع الثابته عند الإصابه (٢).

وذلك لبداهه أنّه إنّما يُشكل بخروجه - بعد الفراغ عن صحّحه المنع عنه في نفسه - بملاحظه حكم العقل بحجّيه الظنّ، ولا يكاد يجدى صحّته كذلك - في التفصّي (٣) عن الإشكال - في صحّته بهذا اللحاظ، فافهم، فإنّه لا يخلو عن دقّه.

وأما ما قيل في جوابه - من منع عموم المنع عنه بحال الانسداد، أو منع حصول الظنّ منه بعد انكشاف حاله (٤)، وأنّ ما يفسده أكثر ممّا

[شماره صفحه واقعي: ١١٥]

ص: ٢٦٤

- ١- هذا سابع الوجوه التي ذكرها الشيخ الأعظم في الجواب عن الإشكال. راجع فرائد الأصول ١: ٥٢٩ - ٥٣٠.
- ٢- هذا سادس الوجوه التي أفادها الشيخ في الجواب عن الإشكال واستشكل فيه. راجع فرائد الأصول ١: ٥٢٨.
- ٣- أوردنا ما أدرج في «ر»، وفي غيرها: في الذبّ.
- ٤- هذان هما الوجهان الأولان من الوجوه السبعه المذكوره في فرائد الأصول ١: ٥١٧ و ٥٢١. وذكرهما المحقق القمي أيضاً في القوانين ١: ٤٤٨ - ٤٤٩ و ٢: ١١٢ - ١١٣.

يصلحه (١) - ، ففي غايه الفساد؛ فإنه - مضافاً إلى كون كل واحدٍ من المنعين غيرٍ شديد؛ لدعوى الإجماع على عموم المنع ، مع إطلاق أدلته ، وعموم علته ، وشهاده الوجدان (٢) بحصول الظنّ منه في بعض الأحيان - لا- يكاد يكون في دفع الإشكال - بالقطع بخروج الظنّ الناشئ منه - بمفيد ، غايه الأمر أنه لا إشكال (٣) مع فرض أحد المنعين ، لكنّه غير فرض الإشكال ، فتدبر جيداً .

## فصل الظنّ المانع والممنوع

[

إذا قام ظنٌّ على عدم حجّيه ظنٌّ بالخصوص ، فالتحقيق أن يقال - بعد تصوّر المنع عن بعض الظنون في حال الانسداد - : إنه لا استقلال للعقل بحجّيه ظنٍّ احتمل المنع عنه ، فضلاً عما إذا ظنّ - كما أشرنا إليه في الفصل السابق (٤) - ؛ فلا بدّ من الاقتصار على ظنٍّ قطع بعدم المنع عنه بالخصوص ، فإن كفى ، وإلّا فبضميمه ما لم يظنّ المنع عنه وإن احتمل ، مع قطع النظر عن مقدّمات الانسداد ، وإن انسدد باب هذا الاحتمال معها ، كما لا يخفى؛ وذلك ضروره أنه لا احتمال مع الاستقلال حسب الفرض .

[شماره صفحه واقعى : ١١٦]

ص: ٢٦٥

- ١- الجملة مستدرکه ؛ لأنها نفس الوجه السادس الذي أشار إليه المصنّف آنفاً .
- ٢- هذا الجواب أورده الشيخ الأعظم عن الوجه الثاني . انظر فرائد الأصول ١ : ٥٢١ .
- ٣- لعلّ الأولى تبديله بما يفيد التعليل ، كقوله : لأنه لا إشكال . ( منته الدرأيه ٥ : ٧٤ ) .
- ٤- حيث قال في الصفحه : ١١٤ : ضروره عدم استقلاله بحكم مع احتمال وجود مانعه على ما يأتي تحقيقه في الظنّ المانع والممنوع .

ومنه انقدح (١): أنه لا تتفاوت الحال لوقيل بكون النتيجة هي حجّيه الظنّ في الأصول ، أو في الفروع ، أو فيهما ، فافهم .

## فصل لا فرق في نتیجه دليل الانسداد بين أقسام الظنّ بالحكم

### إشاره

لا- فرق - في نتیجه دليل الانسداد - بين الظنّ بالحكم من أماره عليه ، وبين الظنّ به من أماره متعلّقه بألفاظ الآيه أو الروايه ، كقول اللغويّ في ما يورث الظنّ بمراد الشارع من لفظه ، وهو واضح .

### حجّيه قول اللغوي مع الانسداد

ولا يخفى: أنّ اعتبار ما يورثه لا محيص عنه في ما (٢) إذا كان ممّا ينسدّ فيه باب العلم ، فقول أهل اللغه حجّيه في ما يورث الظنّ بالحكم مع الانسداد ، ولو انفتح باب العلم باللغه في غير المورد .

نعم ، لا يكاد يترتب عليه أثر آخر ، من تعيين المراد في وصيه أو إقرار أو غيرهما من الموضوعات الخارجيه ، إلّافي ما يثبت فيه حجّيه مطلق الظنّ بالخصوص ، أو ذاك المخصوص (٣) .

[شماره صفحه واقعي : ١١٧]

ص: ٢٦٦

١- ردّ لما استظهره الشيخ الأعظم من كلمات جمع من المحقّقين من ابتناء الأقوال في المسأله على ما يستفاد من دليل الانسداد . انظر فرائد الأصول ١ : ٥٣٢ .

٢- في الأصل و « ن » كما أثبتناه . وفي « ر » ، « ق » و « ش » : لا يختص ظاهراً بما . وفي حقائق الأصول ومنتها الدارويه : يختص بما . يلاحظ منتها الدرايه ٥ : ٨٣ .

٣- الأولى سوق العبارة هكذا : إلّافي ما يثبت فيه حجّيه مطلق الظنّ بدليل خاص ، أو يثبت ذلك الظنّ المخصوص ، كقول اللغوي . ( منتها الدرايه ٥ : ٨٥ ) .



ومثله : الظنّ الحاصل بحكم شرعيّ كلّى من الظنّ بموضوع خارجيّ ، كالظنّ بأنّ راوى الخبر هو : زراره بن أعين - مثلاً - لا آخر .

فانقدح: أنّ الظنون الرجاليّه مجديه في حال الانسداد ، ولو لم يقدح دليل على اعتبار قول الرجاليّ ، لا من باب الشهاده ، ولا من باب الروايه (١) .

تنبيه:

### لزوم تقليل الاحتمالات المتطرّقه إلى الروايه

لا يبعد استقلال العقل بلزوم تقليل الاحتمالات - المتطرّقه إلى مثل السند أو الدلاله أو جهه الصدور - مهما أمكن في الروايه ، وعدم الاقتصار على الظنّ (٢) الحاصل منها ، بلا سدّ بابه (٣) فيه (٤) بالحجّيه ، من علم أو علميّ؛ وذلك لعدم جواز التنزّل في صورته الانسداد إلى الضعيف ، مع التمكن من القوى ، أو ما بحكمه عقلاً ، فتأمل جيّداً .

فصل عدم اعتبار الظنّ الانسدادى في مقام الامتثال

[

إنّما الثابت بمقدّمات دليل الانسداد في الأحكام ، هو : حجّيه الظنّ فيها ، لا حجّيته في تطبيق المأتمّي به في الخارج معها (٥) ، فيتبع - مثلاً - في

[شماره صفحه واقعي : ١١٨]

ص: ٢٦٧

١- ما ورد في هذا الفصل إلى هنا من إفادات الشيخ الأعظم في الأمر الثالث من الأمور التي تبّه عليها بعد مقدّمات الانسداد . انظر فرائد الأصول ١ : ٥٣٧ - ٥٣٩ .

٢- في الأصل وبعض الطبقات : بالظنّ . وفي « ن » وأكثر الطبقات مثل ما أثبتناه .

٣- الأولى : تأنيث الضمير ؛ لرجوعه إلى الاحتمالات . ( منته الدرايه ٥ : ٨٩ ) .

٤- أى : في السند أو الدلاله أو الجهه ، والأولى : تأنيثه أيضاً . ( المصدر نفسه ) .

٥- الأولى : تبديله ب « عليها » . ( المصدر السابق ٥ : ٩٣ ) .

وجوب صلاة الجمعة يومها ، لا في إتيانها ، بل لا بد من علم أو علمي يأتيناها ، كما لا يخفى .

نعم ، ربما يجرى نظير مقدمات الانسداد في الأحكام ، في بعض الموضوعات الخارجيه ، من : انسداد باب العلم به غالباً ، واهتمام الشارع به ، بحيث علم بعدم الرضا بمخالفه (1) الواقع ، بإجراء الأصول فيه مهما (2) أمكن ، وعدم وجوب الاحتياط (3) شرعاً ، أو عدم إمكانه عقلاً ، كما في موارد الضرر المرّد أمره بين الوجوب والحرمه مثلاً ، فلا محيص عن اتباع الظن حينئذ أيضاً (4) ، فافهم .

[شماره صفحه واقعي : ۱۱۹]

ص : ۲۶۸

---

۱- في « ن » ، « ق » ، « ش » وحقائق الأصول : بمخالفته .

۲- في « ر » : في ما .

۳- في « ر » : وعدم اهتمام الشارع به ، بحيث علم وجوب الاحتياط .

۴- ما ورد في هذا الفصل أفاده الشيخ الأعظم أيضاً في الأمر الرابع من تنبيهات الانسداد . انظر فرائد الأصول ۱ : ۵۴۹ - ۵۵۲ .

الأول عدم اعتبار الظن في الاعتقادات

إشاره

هل الظن كما يتبع - عند انسداد عقلاً - في الفروع العمليّه - المطلوب فيها أولاً العمل بالجوارح - يتبع في الأصول الاعتقاديّه - المطلوب فيها عمل الجوارح ، من : الاعتقاد به ، وعقد القلب عليه ، وتحمله ، والانقياد له (١) - أو لا ؟

عدم انسداد باب الانقياد في الاعتقادات ولو فرض انسداد باب العلم فيها

الظاهر : لا ؛ فإنّ الأمر الاعتقادي وإن انسدّ باب القطع به ، إلّا أنّ باب الاعتقاد إجمالاً - بما هو واقعه - والانقياد له وتحمله غير منسّد . بخلاف العمل بالجوارح ، فإنّه لا يكاد يعلم مطابقتها مع ما هو واقعه إلّا بالاحتياط ، والمفروض عدم وجوبه شرعاً ، أو عدم جوازه عقلاً ، ولا أقرب من العمل على وفق الظن .

وبالجملة : لا موجب - مع انسداد باب العلم في الاعتقادات - لترتيب الأعمال الجوانحيّه على الظن فيها ، مع إمكان ترتيبها على ما هو الواقع

[شماره صفحه واقعي : ١٢٠]

ص : ٢٦٩

١- الأولى في هذه الضمائر : التأنيث ؛ لرجوعها إلى الأصول الاعتقاديّه . انظر منته الدرايه ٥ : ٩٩ .

فيها ، فلا يتحمّل إلّالما هو الواقع ، ولا ينقاد إلّاله ، لا لما هو مضمونه .

وهذا بخلاف العمليّات ، فإنّه لا محيص عن العمل بالظنّ فيها مع مقدّمات الانسداد .

### وجوب تحصيل العلم في بعض الاعتقادات

نعم ، يجب تحصيل العلم في بعض الاعتقادات - لو أمكن - ، من باب وجوب المعرفة لنفسها ، كمعرفة الواجب - تعالى - وصفاته ، أداءً لشكر بعض نعمائه ، ومعرفة أنبيائه؛ فإنّهم وسائط نعمه وآلائه ، بل وكذا معرفة الإمام عليه السلام على وجه صحيح (١)\*؛ فالعقل يستقلّ بوجوب معرفة النبيّ ووصيّته ؛ لذلك ، ولاحتمال الضرر في تركه (٢) .

ولا يجب عقلاً معرفة غير ما ذكر إلّالما وجب شرعاً معرفته ، كمعرفة الإمام عليه السلام على وجه آخر غير صحيح ، أو أمر آخر ممّا دلّ الشرع على وجوب معرفته .

وما لا دلّاله على وجوب معرفته بالخصوص - لا من العقل ولا من النقل - كان أصاله البراءة من وجوب معرفته محكّمه .

### لا دليل على عموم وجوب المعرفة

ولا- دلّاله لمثل قوله تعالى: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ» (٣) الآية ، ولا لقوله صلى الله عليه وآله : «وما أعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من هذه الصلوات الخمس» (٤)، ولا لما دلّ على وجوب التفقّه وطلب العلم - من الآيات والروايات - على

[شماره صفحه واقعي : ١٢١]

ص: ٢٧٠

١- (\*) وهو كون الإمامه - كالنبوّه - منصباً إلهيّاً يحتاج إلى تعيينه - تعالى - ونصبه ، لا- أنّها من الفروع المتعلّقه بأفعال المكلفين ، وهو الوجه الآخر . ( منه قدس سره ) .

٢- الأولى : « في تركها » ؛ لرجوع الضمير إلى المعرفة . ( منته الدرايه ٥ : ١٠٤ ) .

٣- الذاريات : ٥٦ .

٤- الكافي ٣ : ٢٦٤ مع اختلاف يسير ، والحديث مروئى عن الإمام الصادق عليه السلام .

وجوب معرفته بالعموم (١).

□  
ضروره أنّ المراد من «ليعبدون» هو خصوص عباده الله ومعرفته .

والنبيّ إنّما هو بصدد بيان فضيله الصلوات ، لا بيان حكم المعرفة ، فلا إطلاق فيه أصلاً . ومثل آيه النفر إنّما هو بصدد بيان الطريق المتوسّل به إلى التفقه الواجب ، لا بيان ما يجب فقهه ومعرفته ، كما لا يخفى . وكذا ما دلّ على وجوب طلب العلم ، إنّما هو بصدد الحثّ على طلبه ، لا بصدد بيان ما يجب العلم به .

### عدم كفايه الظنّ في ما يجب معرفته

ثمّ إنّ لا يجوز الاكتفاء بالظنّ في ما يجب معرفته عقلاً أو شرعاً؛ حيث إنّه ليس بمعرفه قطعاً ، فلا بدّ من تحصيل العلم لو أمكن . ومع العجز عنه كان معذوراً إن كان عن قصور ؛ لغفله ، أو لغموض (٢) المطلب مع قلّه الاستعداد ، كما هو المشاهد في كثير من النساء بل الرجال . بخلاف ما إذا كان عن تقصير في الاجتهاد ، ولو لأجل حبّ طريقه الآباء والأجداد ، وأتباع سيره السلف ، فإنّه كالجبليّ للخلف ، وقلّمَا عنه تخلف .

والمراد من المجاهده - في قوله تعالى: «وَالَّذِينَ جَاهِدُوا فِيْنَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» (٣) - هو : المجاهده مع النفس ، بتخليتها عن الرذائل ، وتحليتها بالفضائل - وهي التي كانت أكبر من الجهاد - ، لا النظر والاجتهاد ، وإلّا لأدّى إلى الهدايه ، مع أنّه يؤدّى إلى الجهاله والضلاله ، إلّا إذا كانت هناك منه - تعالى -

[شماره صفحه واقعي : ١٢٢]

ص : ٢٧١

١- تعريض بما أفاده الشيخ الأنصاري من دلالة هذه الآيات والروايات على وجوب تحصيل العلم في الأمور الاعتقادية حتى يحصل اليأس . انظر فرائد الأصول ١ : ٥٥٩ - ٥٦٠ .

٢- أثبتنا الكلمه من « ر » وفي الأصل وبعض الطبعات : لغموضه ، وفي غيرها : لغموضيه .

٣- العنكبوت : ٦٩ .

عنايه ؛ فإنه غالباً بصدد إثبات أن ما وجد آباءه عليه هو الحق ، لا بصدد الحق ، فيكون مقصراً مع اجتهاده ، ومؤخذاً إذا أخطأ على قطعه واعتقاده .

### لا دلاله للعقل ولا للنقل على وجوب تحصيل الظنّ مع اليأس عن العلم

ثمّ لا استقلال للعقل (١) بوجوب تحصيل الظنّ مع اليأس عن تحصيل العلم ، في ما يجب تحصيله عقلاً لو أمكن ، لو لم نقل باستقلاله بعدم وجوبه ، بل بعدم جوازه؛ لما أشرنا إليه (٢) : من أن الأمور الاعتقاديّه - مع عدم القطع بها - أمكن الاعتقاد بما هو واقعها والانقياد لها (٣) ، فلا إلجاء فيها أصلاً إلى التنزّل إلى الظنّ في ما انسدّ فيه باب العلم ، بخلاف الفروع العمليّه ، كما لا يخفى .

وكذلك لا- دلاله من النقل على وجوبه في ما يجب معرفته مع الإمكان شرعاً ، بل الأدلّه الدالّه على النهي عن اتّباع الظنّ دليلً على عدم جوازه أيضاً .

### وجود القاصر في تحصيل العلم بالاعتقاديّات

وقد انقصد من مطاوى ما ذكرنا : أن القاصر يكون - في الاعتقاديّات - للغفله ، أو عدم الاستعداد للاجتهاد فيها؛ لعدم وضوح الأمر فيها ، بمثابه لا يكون الجهلُ بها إلّا عن تقصير ، كما لا يخفى ، فيكون معذوراً عقلاً (٤) \* .

[شماره صفحه واقعى : ١٢٣]

ص : ٢٧٢

- ١- في « ر » : ثمّ لا يخفى عدم استقلال العقل .
- ٢- في بدايات الفصل ، حيث قال : فلا يتحمّل إلّالما هو الواقع ، ولا ينقاد إلّاله ، لا لما هو مظنونه .
- ٣- الأولى : تذكير الضمير ؛ لرجوعه إلى الموصول في « بما » ... فالأولى : سوق العبارة هكذا : يمكن الاعتقاد بما هو واقعها والانقياد له . ( منته الدرايه ٥ : ١٢١ ) .
- ٤- (\*) ولا ينافى ذلك عدم استحقاقه درجه ، بل استحقاقه دركه؛ لنقصانه بسبب فقدانه للإيمان به تعالى أو برسوله ، أو لعدم معرفه أوليائه؛ ضروره أن نقصان الإنسان لذلك يوجب بُعده عن ساحه جلاله تعالى ، وهو يستتبع لا محاله دركه من الدركات . وعليه فلا- إشكال في ما هو ظاهر بعض الروايات والآيات ، من خلود الكافر مطلقاً ولو كان قاصراً. فقصوره إنّما ينفعه في دفع (١) المؤاخذه عنه بما يتبعها من الدركات ، لا في ما يستتبعه نقصان ذاته ودنوّ نفسه وخساسته ، فإذا انته إلى اقتضاء الذات لذلك ، فلا مجال للسؤال عنه ب : « لِمَ ذلك ؟ » ، فافهم . ( منه قدس سره ) .

ولا يصغى إلى ما ربما قيل : بعدم وجود القاصر فيها (١) ، لكنّه إنّما يكون معذوراً - غير معاقب على عدم معرفه الحقّ - إذا لم يكن يعانده ، بل كان ينقاد له على إجماله لو احتمله .

هذا بعض الكلام ممّا يناسب المقام ، وأمّا بيان حكم الجاهل من حيث الكفر والإسلام ، فهو - مع عدم مناسبتة - خارج عن وضع الرساله .

### الثانى الجبر والوهن والترجيح بالظنّ غير المعتبر

#### إشاره

الظنّ الذى لم يقم على حجّيته دليلٌ : هل يجبر به ضعف السند أو الدلاله ، بحيث صار حجّه ما لولاه لما كان بحجّه ؟ أو يوهن به ما لولاه على خلافه لكان حجّه ؟ أو يريجّح به أحد المتعارضين ، بحيث لولاه على وفقه لما كان ترجيح لأحدهما ، أو كان للآخر منهما ، أم لا ؟

[شماره صفحه واقعى : ١٢٤]

ص : ٢٧٣

---

١- لم نظفر بالقائل . وقال فى منته الدرايه ٥ : ١٢٤ نُسب إلى بعض بل إلى المشهور . - ١) فى « ر » ومنته الدرايه : رفع .

ومجمل القول في ذلك : أنّ العبره في حصول الجبران أو الرجحان - بموافقته - هو الدخول بذلك تحت دليل الحجّيه ، أو المرّجّيه الراجعه إلى دليل الحجّيه . كما أنّ العبره في الوهن إنّما هو الخروج - بالمخالفه - عن تحت دليل الحجّيه .

### جبر ضعف السند بالظنّ

فلا يبعد جبرُ ضعف السند في الخبر بالظنّ بصدوره ، أو بصحّه مضمونه ، ودخوله بذلك تحت ما دلّ على حجّيه ما يوثق به ، فراجع أدلّه اعتبارها .

### عدم جبر ضعف الدلاله بالظنّ

وعدمُ جبر ضعف الدلاله بالظنّ بالمراد؛ لاختصاص دليل الحجّيه بحجّيه الظهور في تعيين المراد . والظنّ - من أماره خارجيه - به لا- يوجب ظهورَ اللفظ ، كما هو ظاهر ، إلّافي ما أوجب القطع - ولو إجمالاً- - باحتفاه بما كان موجباً لظهوره فيه ، لولا عروض انتفائه .

### عدم وهن السند والدلاله بالظنّ

وعدمُ وهن السند بالظنّ بعدم صدوره ، وكذا عدم وهن دلّاته مع ظهوره ، إلّافي ما كشف - بنحوٍ معتبر - عن ثبوت خلل في سنده ، أو وجود قرينه مانعه عن انعقاد ظهوره في ما فيه ظاهرٌ (١) ، لولا تلك القرينه؛ لعدم اختصاص دليل اعتبار خبر الثقة ، ولا دليل اعتبار الظهور بما إذا لم يكن ظنّ بعدم صدوره ، أو ظنّ بعدم إرادته ظهوره .

### عدم الترجيح بالظنّ

وأما الترجيح بالظنّ: فهو فرع دليل على الترجيح به ، بعد سقوط الأمارتين بالتعارض من البين ، وعدم حجّيه واحد منهما بخصوصه وعنوانه ، وإن بقي أحدهما - بلا عنوان - على حجّيته (٢) ، ولم يقدّم دليل بالخصوص على

[شماره صفحه واقعي : ١٢٥]

ص: ٢٧٤

١- في « ق » و « ش » : ظاهراً . يلاحظ منته الدرايه ٥ : ١٣٤ .

٢- الأولى تأنيث الضمائر ؛ لأنّ المراد بها الأماره . راجع منته الدرايه ٦ : ٦٥ .



الترجيح به ، وإن ادعى شيخنا العلامة (١) - أعلى الله مقامه - استفادته من الأخبار الدالة على الترجيح بالمرجحَات الخاصه ، على ما يأتي تفصيله (٢) في التعادل والتراجيح (٣) .

ومقدمات الانسداد في الأحكام إنما توجب حججه الظن بالحكم أو بالحجه ، لا الترجيح به ما لم يوجب (٤) الظن بأحدهما .

ومقدماته في خصوص الترجيح - لو جرت - إنما توجب حججه الظن في تعيين المريجح ، لا أنه مريجح ، إلا إذا ظن أنه أيضاً مريجح (٥) ، فتأمل جيداً .

هذا في ما لم يقم على المنع عن العمل به بخصوصه دليل .

### عدم حصول الجبر والوهن والترجيح بمثل القياس

وأما ما قام الدليل على المنع عنه كذلك - كالقياس - فلا يكاد يكون به جبراً أو وهناً أو ترجيحاً ، في ما لا يكون لغيره أيضاً . وكذا في ما يكون به أحدها (٦)؛ لوضوح أن الظن القياسي إذا كان على خلاف ما لولاه لكان حججه - بعد المنع عنه - ، لا يوجب خروجه عن تحت دليل الحججه (٧) ، وإذا كان على وفق ما لولاه لما كان حججه ، لا يوجب دخوله تحت دليل الحججه . وهكذا

[شماره صفحه واقعي : ١٢٦]

ص : ٢٧٥

- ١- فرائد الأصول ١ : ٦١٠ .
- ٢- أدرجنا ما في « ن » وبعض الطبعات ، وفي الأصل : على ما في تفصيله .
- ٣- في مبحث التعدي عن المريجحات المنصوصه ، الصفحه : ٢٩٤ وما بعدها .
- ٤- في « ش » : توجب .
- ٥- هذا رد على ما أفاده الشيخ الأعظم من أن نتيجة المقدمات هي العمل بالظن المريجح . انظر فرائد الأصول ١ : ٦١٧ .
- ٦- في « ر » : أحدهما .
- ٧- في الأصل : حججه ، وفي طبعته كما أثبتناه .

لا يوجب ترجيح أحد المتعارضين ؛ وذلك لدلاله دليل المنع على إلغاءه الشارع (١) رأساً ، وعدم جواز استعماله في الشرعيات قطعاً ، ودخله في واحد منها نحو استعمال له فيها ، كما لا يخفى ، فتأمل جيداً .

[شماره صفحه واقعي : ١٢٧]

ص : ٢٧٤

---

١- الاول على الغا الشارع اياه (منته الدرايه ١٤٥:٥)

[شماره صفحه واقعی : ۱۲۸]

ص: ۲۷۷

## فقه ٦ (المكاسب : از «القول فى ماهية العيب» تا «الكلام فى أحكام القبض»)

## المجلد ٥

## [القول فى الخيار و أقسامه و أحكامه]

## [فى أقسام الخيار]

## [السابع : فى خيار العيب]

## القول فى ماهية العيب

و ذكر بعض أفرادہ اعلم أنّ حكم الردّ و الأرش معلقٌ فى الروايات على مفهوم «العيب» و «العوار».

أمّا العوار، ففى الصحاح: أنّه العيب (١). و أمّا العيب، فالظاهر من اللغة و العرف: أنّه النقص عن مرتبه الصحّة المتوسّطة بينه و بين الكمال.

فالصحّة: «ما يقتضيه أصل الماهية المشتركة بين أفراد الشىء لو خُلّي و طبعه»، و العيب و الكمال يلحقان له لأمر خارج عنه.

ثمّ مقتضى حقيقه الشىء قد يُعلم (٢) من الخارج، كمقتضى حقيقه الحيوان-الأناسى و غيره فإنّه يعلم أنّ العمى عيبٌ، و معرفه الكتابه فى العبد و الطبخ فى الأمه كمالٌ فيهما. و قد يستكشف ذلك بملاحظه أغلب الأفراد، فإنّ وجود صفه فى أغلب أفراد الشىء يكشف عن كونه مقتضى الماهية المشتركة بين أفرادہ، و كون التخلّف فى النادر لعارضٍ.

و هذا و إن لم يكن مطّرداً فى الواقع؛ إذ كثيراً ما يكون أغلب

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٥]

ص: ٢٧٨

١- الصحاح ٢: ٧٦١، ماده «عور».

٢- فى «ش»: «يعرف».

الأفراد متَّصفهً بصفهٍ لأمرٍ عارضٍ أو لأمرٍ مختلفهٍ، إلما أنّ بناء العرف و العاده على استكشاف حال الحقيقه عن حال أغلب الأفراد؛ و من هنا استمرّت العاده على حصول الظنّ بثبوت صفهٍ لفردٍ من ملاحظه أغلب الأفراد، فإنّ وجود الشئ في أغلب الأفراد لا يمكن (١) الاستدلال به على وجوده في فردٍ غيرها؛ لاستحاله الاستدلال و لو ظنّاً-بالجزئي على الجزئي، إلّا أنّه يستدلّ من حال الأغلب على حال القدر المشترك، ثمّ يستدلّ من ذلك على حال الفرد المشكوك.

إذا عرفت هذا تبيّن لك الوجه في تعريف العيب في كلمات كثيرٍ (٢) منهم ب«الخروج عن المجرى الطبيعي»، و هو ما يقتضيه الخلقه الأصليه.

و أنّ المراد بالخلقه الأصليه: ما عليه أغلب أفراد ذلك النوع، و أنّ ما خرج عن ذلك بالنقص فهو عيبٌ، و ما خرج عنه بالمزيه فهو كمالٌ، فالضيعه إذا لوحظت من حيث الخراج فما عليه أغلب الضياع من مقدار الخراج هو مقتضى طبيعتها، فزياده الخراج على ذلك المقدار عيبٌ، و نقصه عنه كمالٌ، و كذا كونها مورد العساكر.

ثمّ لو تعارض مقتضى الحقيقه الأصليه و حال أغلب الأفراد التي يستدلّ بها على حال الحقيقه عرفاً رُجِحَ الثاني و حُكِمَ للشئ بحقيقه ثانويه اعتباريه يُعتبر الصحه و العيب و الكمال بالنسبه إليها. و من هنا لا يُعدّ ثبوت الخراج على الضيعه عيباً مع أنّ حقيقتها لا تقتضى ذلك،

[شماره صفحه واقعي : ٣٥٦]

ص : ٢٧٩

١- في «ش»: «و إن لم يمكن».

٢- منهم العلامه في القواعد ٢:٧٢، و راجع جامع المقاصد ٤:٣٢٢ ٣:٢٣٣، و الحدائق ١١٣:١٩، و مفتاح الكرامه ٤:٦١٠.

و إنّما هو شيءٌ عرض أغلب الأفراد فصار مقتضى الحقيقه الثانويه، فالعيب لا يحصل إلّا بزياده الخراج على مقتضى الأغلب. و لعلّ هذا هو الوجه في قول كثيرٍ منهم (١) بل عدم الخلاف بينهم في أنّ الثبويه ليست عيباً في الإماء.

و قد ينعكس الأمر فيكون العيب في مقتضى الحقيقه الأصليه، و الصحه (٢) من مقتضى الحقيقه الثانويه، كالعُلفه فإنّها عيبٌ في الكبير؛ لكونها مخالفه لما عليه الأغلب. إلّا أن يقال: إنّ العُلفه بنفسها ليست عيباً إنّما العيب كون الأغلف مورداً للخطر بختانه؛ و لذا اختصّ هذا العيب بالكبير دون الصغير.

و يمكن أن يقال: إن العبره بالحقيقه الأصليه و النقص عنها عيب و إن كان على طبق الأغلب، إلا- أن حكم العيب لا- يثبت مع إطلاق العقد حينئذ؛ لأنه إنّما يثبت من جهة اقتضاء الإطلاق للالتزام بالسلامه، فيكون كما لو التزمه صريحا في العقد، فإذا فرض الأغلب على خلاف مقتضى الحقيقه الأصليه لم يقتض إطلاق ذلك بل اقتضى عكسه، أعنى التزام البراءه من ذلك النقص. فإطلاق العقد على الجاربه بحكم الغلبه منزّلٌ على التزام البراءه من عيب الثبويه، و كذا العُلفه في الكبير، فهى

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٧]

ص: ٢٨٠

- 
- ١- منهم: المحقق في الشرائع ٢:٣٧، و المختصر النافع: ١٢٦، و العلّامه في القواعد ٢:٧٣، و غيره من كتبه، و الفاضل الآبى في كشف الرموز ١:٤٨٠ مع ادّعائه عدم الخلاف بين الأصحاب، راجع تفصيل الأقوال في مفتاح الكرامه ٤:٦١٨، و الجواهر ٢٣:٢٧٦.
  - ٢- في «ش» زياده: «بالخروج» مع تبديل «من» ب«إلى».

أيضاً عيبٌ في الكبير لكون العبد معها مورداً للخطر عند الختان، إلا أن الغالب في المجلوب من بلاد الشرك لما كان هي الغلفه لم يقتض الإطلاق التزام سلامته من هذا العيب، بل اقتضى التزام البائع البراءه من هذا العيب.

فقولهم: «إنَّ الثيبوبه ليست عيباً في الإمام»، و قول العلامه قدس سرّه في القواعد: «إنَّ العُلفه ليست عيباً في الكبير المجلوب» (١) لا يبعد إرادتهم نفي حكم العيب من الردّ و الأرش، لا نفي حقيقته. و يدلّ عليه نفي الخلاف في التحرير عن كون الثيبوبه ليست عيباً (٢)، مع أنّه في التحرير (٣) و التذكره (٤) اختار الأرش مع اشتراط البكّاره، مع أنّه لا أرش في تخلف الشرط بلا خلافٍ ظاهر.

و تظهر الثمره فيما لو شرط (٥) المشتري البكّاره و الختان، فإنّه يثبت على الوجه الثاني حكم العيب من الردّ و الأرش؛ لثبوت العيب، غايه الأمر عدم ثبوت الخيار مع الإطلاق؛ لتنزله منزله تبيّر البائع من هذا العيب، فإذا زال مقتضى الإطلاق بالاشتراط ثبت حكم العيب. و أما على الوجه الأوّل، فإنّ الاشتراط لا يفيد إلا خيار تخلف الشرط دون الأرش.

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٨]

ص: ٢٨١

- 
- ١- القواعد ٢:٧٣، و العبارة منقوله بالمعنى، فإنّه قال عند عدّ العيوب:- «و عدم الختان في الكبير، دون الصغير و الأمه و المجلوب من بلاد الشرك».
  - ٢- التحرير ١:١٨٢.
  - ٣- التحرير ١:١٨٦.
  - ٤- التذكره ١:٥٣٩.
  - ٥- في «ش»: «اشتراط».

لكنّ الوجه السابق أقوى، و عليه فالعيب إنّما يوجب الخيار إذا لم يكن غالباً في أفراد طبيعه بحسب نوعها أو صنفها، و الغلبه الصنفيّه مقدّمه على النوعيّة عند التعارض، فالثبوت في الصغيره الغير المجلوبه عيب؛ لأنها ليست غالبه في صنفها و إن غلبت في نوعها.

ثمّ إنّ مقتضى ما ذكرنا دوران العيب مدار نقص الشيء من حيث عنوانه مع قطع النظر عن كونه مالاً، فإنّ الإنسان الخصى ناقص في نفسه و إن فرض زيادته من حيث كونه مالاً، و كذا البغل الخصى حيوان ناقص و إن كان زائداً من حيث المائيه على غيره؛ و لذا ذكر جماعة ثبوت الردّ دون الأرش في مثل ذلك (١).

و يحتمل قوياً أن يقال: إنّ المناط في العيب هو النقص المالي، فالنقص الخلقى الغير الموجب للنقص كالخصاء و نحوه ليس عيباً، إلّا أنّ الغالب في أفراد الحيوان لما كان عدمه كان إطلاق العقد منزلاً على إقدام المشتري على الشيء (٢) مع عدم هذا النقص اعتماداً على الأصل و الغلبه، فكانت السلامه عنه بمنزله شرط اشتراط في العقد، لا يوجب تخلفه إلّا خيار تخلف الشرط.

و تظهر الثمره في طرق مواع الردّ بالعيب بناءً على عدم منعها عن الردّ بخيار تخلف الشرط، فتأمل. و في صوره حصول هذا النقص قبل القبض أو في مدّه الخيار، فإنّه مضمون على الأوّل بناءً على إطلاق

[شماره صفحه واقعي : ٣٥٩]

ص: ٢٨٢

١- كما تقدّم عنهم في الصفحه ٣١٨ في الموضوع الثاني من الموضوعين اللذين يسقط فيهما الأرش دون الردّ، و راجع مفتاح الكرامه ٤:٦١٣:٤١٤.

٢- في «ش» بدل «الشيء»: «الشراء».



كلماتهم: أن العيب مضمونٌ على البائع، بخلاف الثاني فإنه لا دليل على أن فقد الصفه المشترطه قبل القبض أو فى مدّه الخيار مضمونٌ على البائع، بمعنى كونه سبباً للخيار.

و للنظر فى كلا شقّى الثمره مجال.

و ربّما يستدلّ (١) لكون الخيار هنا خيار العيب بما فى مرسله السيارى الحاكيه لقضيّه (٢) ابن أبى ليلى، حيث قدّم إليه رجلٌ خصماً له، فقال: إنّ هذا باعنى هذه الجاريه فلم أجد على ركبها حين كشفها (٣) شعراً، و زعمت أنّه لم يكن لها قطّ، فقال له ابن أبى ليلى: إنّ الناس ليحتالون لهذا بالحيل حتّى يذهبوه، فما الذى كرهت؟ فقال له: أيها القاضى إن كان عيباً فاقض لى به، قال (٤) حتّى أخرج إليك فإنّى أجد أذى فى بطنى، ثم دخل بيته و خرج من بابٍ آخر، فأتى محمّد بن مسلم الثقفى، فقال له: أى شىء تروون عن أبى جعفر عليه السلام فى المرأه لا يكون على ركبها شعراً، أ يكون هذا عيباً؟ فقال له محمّد بن مسلم:

□  
أمّياً هذا نصياً فلا- أعرفه، و لكن حدّثنى أبو جعفر عن أبيه، عن آبائه، عن النبى صلى الله عليه و آله، قال: «كلّ ما كان فى أصل الخلقه فزاد أو نقص فهو عيبٌ» فقال له ابن أبى ليلى: حسبك هذا فرجع إلى القوم فقضى لهم بالعيب (٥).

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٠]

ص: ٢٨٣

١- راجع الجواهر ٢٤٣:٢٣.

٢- فى «ش»: «لقضه».

٣- كذا فى النسخ، و الصواب: «كشفتها»، كما فى الوسائل.

٤- فى «ش» زياده: «فاصبر».

٥- الوسائل ١٢:٤١٠، الباب الأوّل من أحكام العيوب، و فيه حديث واحد.

فإنّ ظاهر إطلاق الروايه المؤيّد بفهم ابن مسلم من حيث نفى نصوصيّه الروايه في تلك القضيّه المشعر بظهورها فيها، و فهم ابن أبي ليلى من حيث قوله و عمله كون مجرّد الخروج عن المجرى الطبيعي عيباً (١) و إن كان مرغوباً فلا ينقص لأجل ذلك من عوضه، كما يظهر من قول ابن أبي ليلى: «إنّ الناس ليحتالون.. إلخ»، و تقرير المشتري له في ردّه.

لكنّ الإنصاف: عدم دلالة الروايه على ذلك.

أمّا أولاً: فلأنّ ظاهر الحكايه أنّ ردّ المشتري لم يكن لمجرّد عدم الشعر بل لكونها في أصل الخلقه كذلك، الكاشف عن مرض في العضو أو في أصل المزاج، كما يدلّ عليه عدم اكتفائه في عذر الردّ بقوله: «لم أجد على ركبها شعراً» حتّى ضمّ إليه دعواه «أنّه لم يكن لها قطّ».

و قول ابن أبي ليلى: «إنّ الناس ليحتالون في ذلك حتّى يذهبوه» لا يدلّ على مخالفه المشتري في كشف ذلك عن المرض، و إنّما هي مغالطه عليه تفضيلاً عن خصومته، لعجزه عن حكمها، و إلّا فالاحتيال لإذهاب شعر الركب لا يدلّ على أنّ عدمه في أصل الخلقه شيء مرغوب فيه، كما أنّ احتيالهم لإذهاب شعر الرأس لا يدلّ على كون عدمه من أصله لقرع أو شبهه أمراً مرغوباً فيه.

و بالجملة، فالثابت من الروايه هو كون عدم الشعر على الركب ممّا يُقطع أو يُحتمل كونه لأجل مرضٍ عيباً. و قد عُيّد من العيوب الموجبه للأرش ما (٢) هو أدون من ذلك.

[شماره صفحه واقعي : ٣٦١]

ص: ٢٨٤

١- في «ق»: «غالباً».

٢- في «ش» و «محمّل» «ق»: «بما».

و أما ثانياً: فلأن قوله عليه السلام: «فهو عيبٌ» إنما يراد به بيان موضوع العيب توطئهً لثبوت أحكام العيب له، و الغالب الشائع المتبادر في الأذهان هو ردّ المعيوب؛ و لذا اشتهر: كلّ معيوبٍ مردودٌ. و أما باقى أحكام العيب و خياره مثل عدم جواز ردّه بطرؤ موانع الردّ بخيار العيب، و كونه مضموناً على البائع قبل القبض و فى مدّه الخيار- فلا يظهر من الروايه ترتبها على العيب، فتأمل.

و ثالثاً (١): فلأن (٢) الروايه لا- تدلّ على الزائد عما يدلّ عليه العرف؛ لأنّ المراد بالزيادة و النقيصه على أصل الخلقه ليس مطلق ذلك قطعاً، فإنّ زياده شعر رأس الجاربه أو حدّه بصر العبد أو تعلّمهما للصنعه (٣) و الطبخ، و كذا نقص العبد بالختان و حلق الرأس ليس عيباً قطعاً، فتعيّن أن يكون المراد بها الزيادة و النقيصه الموجبتين لنقصٍ فى الشىء من حيث الآثار و الخواصّ المترتبه عليه، و لازم ذلك نقصه من حيث المائيه؛ لأنّ المال المبذول فى مقابل الأموال بقدر ما يترتب عليها من الآثار و المنافع.

و رابعاً (٤): لو سلّمنا مخالفه الروايه للعرف فى معنى العيب، فلا ينهض لرفع اليد بها عن العرف المحكّم فى مثل ذلك لولا النصّ المعبر، لا مثل هذه الروايه الضعيفه بالإرسال و المرسل (٥)، فافهم.

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٢]

ص: ٢٨٥

١- فى «ش»: «و أما ثالثاً».

٢- فى «ف» و «ق» بدل «فلان»: «أن».

٣- فى «ش» و محتمل «ق»: «للصيغه».

٤- فى «ش»: «و أما رابعاً فلأنا».

٥- لم ترد «و المرسل» فى «ش».

وقد ظهر ممّا ذكرنا: أنّ الأولى فى تعريف العيب ما فى التحرير و القواعد: من أنّه نقصٌ فى العين، أو زيادةٌ فيها تقتضى النقيصه المائيه فى عادات التجار (١). و لعلّه المراد بما فى الروايه كما عرفت و مراد كلّ من عبّر بمثلها؛ و لذا قال فى التحرير بعد ذلك: «و بالجمله كلّ ما زاد أو نقص عن أصل الخلقه». و القيد الأخير لإدراج النقص الموجب لبذل الزائد لبعض الأغراض، كما قد يقال ذلك فى العبد الخصىّ.

و لا ينافيه ما ذكره فى التحرير: من أنّ عدم الشعر على العانه عيبٌ فى العبد و الأمه (٢)؛ لأنّه مبنيٌّ على ما ذكرنا فى الجواب الأوّل عن الروايه: من أنّ ذلك كاشفٌ أو موهّمٌ لمرضٍ فى العضو أو المزاج، لا على أنّه لا يعتبر فى العيب النقيصه المائيه.

و فى التذكره- بعد أخذ نقص المائيه فى تعريف العيب، و ذكر كثيرٍ من العيوب-: و الضابط أنّه يثبت الردّ بكلّ ما فى المعقود عليه من منقّص القيمة أو العين نقصاً يفوت به غرضٌ صحيحٌ بشرط أن يكون الغالب فى أمثال المبيع عدمه (٣)، انتهى كلامه.

و ما أحسنه! حيث لم يجعل ذلك تعريفاً للعيب، بل لما يوجب الردّ فيدخل فيه مثل خصاء العبد، كما صرّح به فى التذكره معللاً بأنّ الغرض قد يتعلّق بالفحوليه و إن زادت قيمته باعتبارٍ آخر، و قد دخل المشتري على ظنّ السلامه، انتهى (٤). و يخرج منه مثل الثيوبه و الغلفه فى المجلوب.

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٣]

ص: ٢٨٦

١- التحرير ١:١٨٢، و القواعد ٢:٧٢، و العبارة من التحرير.

٢- التحرير ١:١٨٢، و فيه: «عدم الشعر على العانه فى الرجل و المرأه عيب».

٣- التذكره ١:٥٤٠.

٤- التذكره ١:٥٣٨.

و لعلّ من عمّم العيب لما لا- يوجب نقص المالىه كما-فى المسالك (١)، و عن جماعه (٢) أراد به مجرد موجب الردّ، لا- العيب الذى يترتب عليه كثيرٌ من الأحكام و إن لم يكن فيه أرشٌ (٣)، كسقوط خياره بتصرّفٍ أو حدوث عيبٍ و غير ذلك.

و عليه يبنى قول جامع المقاصد، كما عن تعليق الإرشاد، حيث ذكر (٤): أنّ اللازم تقييد قول العلامة: «يوجب نقص المالىه» بقوله:

«غالباً ليندرج مثل الخصاء و الجبّ (٥)؛ لأنّ المستفاد من ذكر بعض الأمثله أنّ الكلام فى موجبات الردّ، لا خصوص العيب. و يدلّ على ذلك أنّه قيّد «كونَ عدم الختان فى الكبير المجلوب من بلاد الشرك ليس عيباً» ب«علم المشتري بجلبه»؛ إذ ظاهره أنّه مع عدم العلم عيبٌ، فلولا أنّه أراد بالعيب مطلق ما يوجب الردّ لم يكن معنىً لدخل علم المشتري و جهله فى ذلك.

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٤]

ص: ٢٨٧

١- المسالك ٣:٢٩٠.

٢- حكاى السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤:٦١١ عن الميسيه، و قال: «و هو قضيه إطلاق المقنعه و النهايه و المبسوط و الخلاف و المراسم و فقه القرآن للراوندى و الوسيله و الغنيه..».

٣- لم ترد عبارته «و إن لم يكن فيه أرش» فى «ش».

٤- فى «ش»: «ذكر».

٥- جامع المقاصد ٤:٣٢٣ و حاشيه الإرشاد (مخطوط): ٢٦٢ و عبارته للأول.

مسأله لا إشكال و لا خلاف فى كون المرض عيباً،

و إطلاق كثير و تصريح بعضهم (١) يشمل حُمى يوم، بأن يجده فى يوم البيع قد عرض له الحُمى و إن لم يكن نوبه له فى الأسبوع.

قال فى التذكرة: الحُمى ذام و البَرَص و العَمى و العَيُور و العَرَج و القَزَن و الفَتَق و الرتق و القَرَع (٢) و الصَّمَم و الخَرَس عيوبٌ إجماعاً. و كذا أنواع المرض، سواءً استمرّ كما فى الممراض، أو كان عارضاً و لو حُمى يوم.

و الإصبع الزائده و الحَوَل و الحَوَص و السبَل و استحقاق القتل فى الردّه أو القصاص و القطع بالسرقه أو الجنايه و الاستسعاء فى الدين عيوبٌ إجماعاً (٣).

ثم إن عد حُمى اليوم المعلوم كونها حُمى يوم يزول فى يومه و لا- يعود مبنى على عدّ موجبات الردّ لا- العيوب الحقيقيه؛ لأنّ ذلك ليس مُنقَصاً للقيمه.

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٥]

ص: ٢٨٨

١- مثل المحقق فى الشرائع ٣٧:٢، و العلّامه فى القواعد ٧٢:٢، و الشهيد فى الدروس ٢٨١:٣.

٢- فى محتمل «ق»: «الصرع».

٣- التذكرة ٥٤٠:١.

كما صرح به جماعة (١)، و في المسالك (٢):

الإجماع عليه، في مسأله ردّ الجارية الحامل بعد الوطء. ويدلّ عليه الأخبار الواردة في تلك المسأله (٣). و علله في التذكرة باشماله على تغير النفس لعدم يقين سلامه بالوضع (٤). هذا مع عدم كون الحمل للبائع، و إلّا فالأمر أوضح. و يؤيّد عجز الحامل عن كثير من الخدمات و عدم قابليتها للاستيلاد إلّا بعد الوضع.

أمّا في غير الإمام من الحيوانات، ففي التذكرة: أنه ليس بعيب و لا يوجب الردّ بل [ذلك (٥)] زيادة في المبيع إن قلنا بدخول الحمل في

[شماره صفحه واقعي : ٣٦٦]

ص : ٢٨٩

- 
- ١- مثل العلامه في التذكرة ١:٥٤٠، و الشهيد في الدروس ٣:٢٨١، و السيد العاملي في مفتاح الكرامه ٤:٦٢٢.
  - ٢- المسالك ٣:٢٨٧ ٣:٢٨٨.
  - ٣- راجع الوسائل ١٢:٤١٥ ١٢:٤١٧، الباب ٥ من أبواب العيوب.
  - ٤- التذكرة ١:٥٤٠.
  - ٥- لم يرد في «ق».

بيع الحامل، كما هو مذهب الشيخ، وقال بعض الشافعيّين: يردّ به، وليس بشيء (١)، انتهى.

و رجح المحقّق [الثاني (٢)] كونه عيباً و إن قلنا بدخول الحمل في بيع الحامل؛ لأنّه و إن كان زيادَةً من وجه، إلّا أنّه نقيصَةٌ من وجهٍ آخر، لمنع الانتفاع بها عاجلاً، و لأنّه لا يؤمن عليها من أداء الوضع إلى الهلاك (٣).

و الأقوى على قول الشيخ (٤) ما اختاره في التذكرة؛ لعدم النقص في المائيه بعد كونه زيادَةً من وجهٍ آخر، و أداء الوضع إلى الهلاك نادرٌ في الحيوانات لا يعبأ به. نعم، عدم التمكن من بعض الانتفاعات نقصٌ يوجب الخيار دون الأرش، كوجدان العين مستأجرة.

و كيف كان، فمقتضى كون الحمل عيباً في الإماء أنّه لو حملت الجارية المعيبة عند المشتري لم يجز ردّها؛ لحدوث العيب في يده (٥) سواءً نقصت بعد الولادة أم لا، لأنّ العيب الحادث مانعٌ و إن زال، على ما تقدّم من التذكرة (٦).

و في التذكرة: لو كان المبيع جاريةً (٧) فحبلت و ولدت في يد

[شماره صفحه واقعی : ٣٦٧]

ص : ٢٩٠

- ١- التذكرة ٥٤٠: ١.
- ٢- لم يرد في «ق».
- ٣- جامع المقاصد ٣٣١: ٤.
- ٤- و هو دخول الحمل في بيع الحامل.
- ٥- في «ق»: «في يدها»، و هو سهو.
- ٦- تقدّم في الصفحه ٣٠٧.
- ٧- في «ش» زياده: «معيبه».



المشترى، فإن نقصت بالولادة سقط الرد بالعيب القديم و كان له الأرش، و إن لم تنقص فالأولى جواز ردّها وحدها من دون الولد- إلى أن قال:- وكذا حكم الدائبة لو حملت و ولدت عند المشتري (١)، فإن نقصت بالولادة فلا ردّ، و إن لم تنقص ردّها دون ولدها (٢) لأنه للمشتري (٣)، انتهى.

و فى مقام آخر: لو اشترى جاريةً أو بهيمةً حائلاً- فحبلت عند المشتري فإن نقصت بالحمل فلا ردّ (٤)، و إن لم تنقص أو كان الحمل فى يد البائع فله الردّ (٥)، انتهى.

و فى الدروس: لو حملت إحداهما يعنى الجارية و البهيمه- عند المشتري لا- بتصرفه فالحمل له، فإن فسح ردّ الأمّ ما لم تنقص بالحمل أو الولاده. و ظاهر القاضى: أن الحمل عند المشتري يمنع الردّ، لأنّه إمّا بفعله أو إهمال المراعاة حتّى ضربها الفحل، و كلاهما تصرف (٦)، انتهى.

لكن صرح فى المبسوط باستواء البهيمه و الجارية فى أنه إذا حملت

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٨]

ص: ٢٩١

١- فى «ش»: «لو حملت عند المشتري و ولدت».

٢- من «ش» و المصدر.

٣- التذكرة ٥٣٢: ١.

٤- العبارة فى «ش» و المصدر هكذا: «لو اشترى جاريةً حائلاً أو بهيمةً حائلاً فحبلت، ثمّ اطلع على عيب، فإن نقصت بالحمل فلا ردّ إن كان الحمل فى يد المشتري، و به قال الشافعى».

٥- التذكرة ٥٣٢: ١.

٦- الدروس ٢٨٥: ٣، و فيه: «و أطلق القاضى».

إحداهما عند المشتري و ولدت و لم تنقص بالولاده فوجد فيها عيباً ردّ الأمّ دون الولد (١).

و ظاهر ذلك كلّه خصوصاً نسبه منع الردّ إلى خصوص القاضي و خصوصاً مع استدلاله على المنع بالتصرّف، لا حدوث العيب- تسالمهم على أنّ الحمل الحادث عند المشتري في الأمه ليس في نفسه عيباً بل العيب هو النقص الحاصل (٢) بالولاده. و هذا مخالفٌ للأخبار المتقدّمه في ردّ الجارية الحامل الموطوءه من عيب الحبل (٣)، و للإجماع المتقدّم عن المسالك (٤)، و تصريح هؤلاء بكون الحمل (٥) عيباً يُردّ منه لاشتماله على التغيرير بالنفس.

و الجمع بين كلماتهم مشكّلٌ، خصوصاً بملاحظه العبارة الأخيره المحكيه عن التذكرة: من إطلاق كون الحمل عند البائع عيباً و إن لم يُنقص، و عند المشتري بشرط النقص فافهم- (٦) من غير فرقٍ بين الجارية و البهيمة، مع أنّ ظاهر العبارة الأولى كالتحرير و القواعد- الفرق، فراجع.

قال في القواعد: لو حملت غير الأمه عند المشتري من غير

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٩]

ص: ٢٩٢

١- المبسوط ١:٢٧.

٢- في «ش»: «الحادث».

٣- تقدّم في الصفحه ٢٩٣ ٢٩٤.

٤- تقدّم في الصفحه ٣٦٦.

٥- في «ش»: «الحبل».

٦- لم ترد «افهم» في «ش».

تصرّفٍ فالأقرب أنّ للمشتري الردّ بالعيب السابق، لأنّ الحمل زياده (١)، انتهى. وهذا بناءً منه على أنّ الحمل ليس عيباً في غير الأمه.

و في الإيضاح: أنّ هذا (٢) على قول الشيخ في كون الحمل تابعاً للحامل في الانتقال ظاهر (٣)، وأمّا عندنا فالأقوى ذلك؛ لأنّه كالثمره المتجدّده على الشجره، و كما لو أطارت الريح ثوباً للمشتري في الدار المبتاعه و الخيار له فلا- يؤثّر، و يحتمل عدمه؛ لحصول خطرٍ ما، و لنقص منافعتها، فإنّها لا تقدر على الحمل العظيم (٤)، انتهى.

و ممّا ذكرنا ظهر الوهم فيما نسب إلى الإيضاح: من أنّ ما قرّبه في القواعد مبنيّ على قول الشيخ: من دخول الحمل في بيع الحامل.

نعم، ذكر في جامع المقاصد: أنّ ما ذكره المصنّف قدس سرّه إن تمّ فإنّما يُخرّج على قول الشيخ: من كون المبيع في زمن الخيار ملكاً للبائع بشرط تجدد الحمل في زمان الخيار (٥).

و لعلّه فهم من العبارة ردّ الحامل مع حملها على ما يترأى من تعليقه بقوله: «لأنّ الحمل زياده» يعني: أنّ الحامل رُدّت إلى البائع مع الزيادة، لا مع النقيصه. لكن الظاهر من التعليل كونه تعليلاً لعدم كون الحمل عيباً في غير الأمه.

[شماره صفحه واقعى : ٣٧٠]

ص: ٢٩٣

١- القواعد ٢:٧٥، و راجع التحرير ١:١٨٤ أيضاً.

٢- في «ش» زياده: «بناء».

٣- في «ق»: «ظاهراً».

٤- الإيضاح ١:٤٩٥.

٥- جامع المقاصد ٤:٣٤١.

و كيف كان، فالأقوى في مسأله حدوث حمل الأمه عدم جواز الردّ ما دام الحمل، و ابتناء حكمها بعد الوضع و عدم النقص على ما تقدّم:

من أنّ زوال العيب الحادث يؤثّر في جواز الردّ أم لا؟ و أمّا حمل غير الأمه فقد عرفت أنّه ليس عيباً موجِباً للأرّش؛ لعدم الخطر فيه غالباً، و عجزها عن تحمّل بعض المشاقّ لا يوجب إلّا فوات بعض المنافع الموجب للتخيير في الردّ دون الأرّش.

لكنّ لّيما كان المراد بالعيب الحادث المانع عن الردّ ما يعمّ نقص الصفات الغير الموجب للأرّش، [و (١)] كان متحقّقاً (٢) هنا مضافاً إلى نقص آخر و هو كون المبيع متضمّناً لمال الغير؛ لأنّ المفروض كون الحمل للمشتري - اتّجه الحكم بعدم جواز الردّ حينئذٍ.

[شماره صفحه واقعى : ٣٧١]

ص: ٢٩٤

١- لم يرد في «ق».

٢- في «ش»: «محقّقاً».

## مسأله الأكثر على أن الثبوت ليس عيباً في الإمام،

بل في التحرير: لا نعلم فيه خلافاً (١)، و نسبه في المسالك (٢) كما عن غيره (٣) إلى إطلاق الأصحاب؛ لغلبتها فيهن، فكانت بمنزله الخلقه الأصلية. و استدلل عليه أيضاً بروايه سماعه المنجبره بعمل الأصحاب على ما ادّعاه المستدلّ - «عن رجلٍ باع جاريه على أنّها بكرٌ، فلم يجدها كذلك؟ قال: لا تردّ عليه، و لا يجب عليه شيءٌ؛ إنّه قد يكون تذهب في حال مرضٍ أو أمرٍ يصيبها» (٤).

و في كلا الوجهين نظر:

ففي الأول: ما عرفت سابقاً: من أنّ وجود الصفه في أغلب أفراد الطبيعه إنّما يكشف عن كونها بمقتضى أصل وجودها المعبر عنه بالخلقه الأصلية إذا لم يكن مقتضى الخلقه معلوماً كما (٥) نحن فيه، و إلّا فمقتضى

[شماره صفحه واقعي : ٣٧٢]

ص: ٢٩٥

١- التحرير ١:١٨٢.

٢- المسالك ٣:٢٩٥.

٣- مثل الحقائق ١٩:٩٨، و راجع مفتاح الكرامه ٤:٦١٨.

٤- الوسائل ١٢:٤١٨، الباب ٦ من أبواب العيوب، الحديث ٢.

٥- في «ش»: «فيما».

الغالب لا يقدّم على ما علم أنّه مقتضى الخلقه الأصليّه و علم كون النقص عنها موجباً لنقص المائيه كما فيما نحن فيه، خصوصاً مع ما عرفت من إطلاق مرسله السّيارى (١)، غايه ما يفيد الغلبه المذكوره هنا عدم تنزيل إطلاق العقد على التزام سلامه المعقود عليه عن تلك الصفه الغالبه، ولا يثبت الخيار بوجودها و إن كانت نقصاً فى الخلقه الأصليّه.

و أمّا روايه سماعه فلا دلالة لها على المقصود؛ لتعليله عليه السلام عدم الردّ مع اشتراط البكاره باحتمال ذهابها بعارضٍ، و قدح هذا الاحتمال إمّا لجريانه بعد قبض المشتري فلا يكون مضموناً على البائع، و إمّا لأنّ اشتراط البكاره كناية عن عدم وطء أحدٍ لها، فمجرد ثبوتها لا يوجب تخلف الشرط الموجب للخيار، بل مقتضى تعليل عدم الردّ بهذا الاحتمال أنّه لو فرض عدمه لثبت الخيار، فيعلم من ذلك كون البكاره صفه كمالٍ طبيعىّ، فعدمها نقصٌ فى أصل الطبيعه فيكون عيباً.

و كيف كان، فالأقوى أنّ الثيبوبه عيبٌ عرفاً و شرعاً، إلّا أنّها لما غلبت على الإماء لم يقتض إطلاق العقد التزام سلامتها عن ذلك. و تظهر الثمره فيما لو اشترط فى متن العقد سلامه المبيع عن العيوب مطلقاً أو اشترط خصوص البكاره، فإنّه يثبت بفقدتها التخيير بين الردّ و الأرش؛ لوجود العيب و عدم المانع من تأثيره. و مثله ما لو كان المبيع صغيره أو كبيره لم يكن الغالب على صنفها الثيبوبه، فإنّه يثبت حكم العيب.

و الحاصل: أنّ غلبه الثيبوبه مانعه عن حكم العيب لا موضوعه،

[شماره صفحه واقعى : ٣٧٣]

ص: ٢٩٦

١- المتقدّمه فى الصفحه ٣٦٠.

فإذا وجد ما يمنع عن مقتضاها ثبت حكم العيب، ولعل هذا (١) مراد المشهور أيضاً. ويدل على ذلك ما عرفت (٢) من العلامة رحمه الله في التحرير:

من نفى الخلاف في عدم كون الثيوبه عيباً، مع أنه في كتبه (٣)، بل المشهور كما في الدروس (٤) على ثبوت الأرش إذا اشترط البكاره، فلولا أن الثيوبه عيب لم يكن أرش في مجرد تخلف الشرط.

نعم، يمكن أن يقال: إن مستندهم في ثبوت الأرش ورود النص بذلك فيما رواه في الكافي و التهذيب عن يونس: «في رجل اشترى جارية على أنها عذراء، فلم يجدها عذراء؟ قال: يرّد عليه فضل قيمه إذا علم أنه صادق» (٥).

ثم إنه نسب في التذكرة إلى أصحابنا عدم الردّ بمقتضى روايه سماعه المتقدمه، وأوله بما وجهنا به تلك الروايه (٦). و ذكر الشيخ في النهايه مضمون الروايه (٧) مع تعليلها الدال على تأويلها.

و لو شرط الثيوبه فبانت بكرة كان له الرد؛ لأنه قد يقصد الثيب لغرض صحيح.

[شماره صفحه واقعى : ٣٧٤]

ص: ٢٩٧

- 
- ١- في «ش» زياده: «هو».
  - ٢- في الصفحه ٣٧٢.
  - ٣- كما في المختلف ١٧٤:٥، و التحرير ١٨٦:١، و التذكرة ٥٣٩:١.
  - ٤- الدروس ٢٧٦:٣.
  - ٥- الكافي ٥:٢١٦، الحديث ١٤، و التهذيب ٧:٦٤، الحديث ٢٧٨، و عنهما في الوسائل ١٢:٤١٨، الباب ٦ من أبواب العيوب، الحديث الأول.
  - ٦- التذكرة ٥٣٩: ١ ٥٤٠، و تقدّمت الروايه في الصفحه ٣٧٢.
  - ٧- النهايه: ٣٩٤ ٣٩٥.

## مسأله ذكر فى التذكره و القواعد من جمله العيوب عدم الختان فى العبد الكبير؛

لأنه يخاف عليه من ذلك (١). و هو حسنٌ على تقدير تحقّق الخوف على وجهٍ لا- يرغب فى بادل ما يبذل لغيره بإزائه. و يلحق بذلك المملوك الغير المجدر، فإنه يخاف عليه، لكثرة موت المماليك بالجدري.

و مثل هذين و إن لم يكن نقصاً فى الخلقه الأصلية، إلا أنّ عروض هذا النقص أعنى الخوف مخالفٌ لمقتضى ما عليه الأغلب فى النوع أو الصنف.

و لو كان الكبير مجلوباً من بلاد الشرك، فظاهر القواعد كون عدم الختان عيباً فيه مع الجهل دون العلم (٢). و هو غير مستقيم؛ لأنّ العلم و الجهل بكونه مجلوباً لا يؤثّر فى كونه عيباً. نعم، لما كان الغالب فى المجلوب عدم الختان لم يكن إطلاق العقد الواقع عليه مع العلم بجلبه التزاماً بسلامته من هذا العيب، كما ذكرنا نظيره فى الثيب.

[شماره صفحه واقعى : ٣٧٥]

ص : ٢٩٨

١- التذكره ٥٣٩:١، و القواعد ٧٣:٢.

٢- القواعد ٧٣:٢.



و تظهر الثمره هنا أيضاً فيما لو اشترط الختان فظهر أغلف، فيثبت الرد و الأرش.

فإخراج العلامه قدس سرّه الثبوتيه و عدم الختان فى الكبير المجلوب مع العلم بجلبه من العيوب؛ لكونه قدس سرّه فى مقام عدّ العيوب الموجه فعلاً للخيار.

[شماره صفحه واقعى : ٣٧٦]

ص: ٢٩٩

## مسألة عدم الحيض ممّن شأنها الحيض بحسب السنّ و المكان و غيرهما من الخصوصيات التي لها مدخلٌ

مسألة عدم الحيض ممّن شأنها الحيض بحسب السنّ و المكان و غيرهما من الخصوصيات التي لها مدخلٌ (١) في ذلك عيبٌ

تُرَدُّ منه (٢) الجارية؛ لأنّه خروجٌ عن المجرى الطبيعي، و لقول الصادق عليه السلام و قد سئل عن رجلٍ اشترى جاريهً مدركه فلم تحض عنده حتى مضى لها سنّته أشهرٍ و ليس بها حملٌ، قال: «إن كان مثلها تحيض و لم يكن ذلك من كبرٍ فهذا عيبٌ تُرَدُّ منه» (٣) و ليس التقييد بمضى سنّته أشهرٍ إلّا في مورد السؤال، فلا داعي إلى تقييد كونه عيباً بذلك، كما في ظاهر بعض الكلمات (٤).

ثمّ إنّ حمل الرواية على صورته عدم التصرف في الجارية حتّى بمثل قول المولى لها: «اسقني ماءً» و «أغلقني الباب» في غايه البعد.

و ظاهر الحلّي في السرائر عدم العمل بمضمون الرواية رأساً (٥).

[شماره صفحه واقعي : ٣٧٧]

ص: ٣٠٠

١- في «ش»: «مدخلية».

٢- في «ش»: «معه».

٣- الوسائل ١٢: ٤١٣، الباب ٣ من أبواب العيوب، و فيه حديث واحد.

٤- مثل الشيخ في النهاية: ٣٩٥، و المحقّق في الشرائع ٢: ٣٧، و العلّامة في القواعد ٢: ٧٢.

٥- راجع السرائر ٢: ٣٠٤ ٢: ٣٠٥.

لأنه من أفحش العيوب.

و تدلّ عليه صحيحه أبي همام (١) الآتيه في عيوب السنّه (٢). لكن في روايه محمّد بن قيس: أنه «ليس في الإباق عهدة» (٣)، و يمكن حملها على أنه ليس كعيوب السنّه يكفي حدوثها بعد العقد، كما يشهد قوله عليه السلام في روايه يونس: «إنّ العهده في الجنون و البرص سنّه» (٤)، بل لا بدّ من ثبوت كونه كذلك عند البائع، و إلّا فحدوثه عند المشتري ليس في عهده البائع، و لا خلاف إذا ثبت وجوده عند البائع.

و هل يكفي المرّه عنده أو يشترط الاعتياد؟ قولان: من الشكّ في كونه عيباً. و الأقوى ذلك، وفاقاً لظاهر الشرائع (٥) و صريح

[شماره صفحه واقعي : ٣٧٨]

ص: ٣٠١

- 
- ١- الوسائل ١٢:٤١١، الباب ٢ من أبواب أحكام العيوب، الحديث ٢.
  - ٢- لم نعثر عليها فيما يأتي.
  - ٣- الوسائل ١٢:٤٢٢، الباب ١٠ من أبواب العيوب، الحديث ٢.
  - ٤- الوسائل ١٢:٤١٢، الباب ٢ من أبواب العيوب، الحديث ٥.
  - ٥- الشرائع ٢:٣٧.

التذكرة (١)؛ لكون ذلك بنفسه نقصاً بحكم العرف.

ولا يشترط إباقه عند المشتري قطعاً.

[شماره صفحه واقعی : ٣٧٩]

ص: ٣٠٢

---

١- التذكرة ١:٥٣٨، وفيه: «و المرّه الواحده فى الإباق تكفى..»، و أمّا القول بالاعتیاد فقد نسبه فى المسالك ٣:٢٩٦ إلى بعض الأصحاب، و قال: «و هو أقوى»، و قال فى الروضه ٣:٤٩٩: «و الأقوى اعتبار اعتیاده».

## مسألة الثفل الخارج عن العاده فى الزيت و البذر و نحوهما عيب

يثبت به الردّ و الأرش؛ لكون ذلك خلاف ما عليه غالب أفراد الشىء.

□

و فى روايه ميسّر بن عبد العزيز، قال: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام فى الرجل يشتري زقّ زيتٍ يجد فيه دُردياً؟ قال: إن كان يعلم أنّ الدردى يكون فى الزيت فليس عليه أن يردّه، و إن لم يكن يعلم فله أن يردّه» (١).

نعم، فى روايه السكونى عن جعفر عن أبيه عليهما السلام: «أنّ عليّاً عليه السلام قضى فى رجلٍ اشترى من رجلٍ عكّه فيها سمنٌ احتكرها حُكره، فوجد فيها رُبّاً، فخاصمه إلى عليّ عليه السلام، فقال له عليّ عليه السلام: لك بكيل الرُّبِّ سمناً، فقال له الرجل: إنّما بعته منه حُكره، فقال له عليّ عليه السلام:

إنّما اشترى منك سمناً و لم يشتر منك رُبّاً» (٢) قال فى الوافى: يقال

[شماره صفحه واقعى : ٣٨٠]

ص: ٣٠٣

---

١- الوسائل ١٢:٤١٩، الباب ٧ من أبواب العيوب، الحديث الأول، نقله عن الكافى، و لكن الموجود فى المتن أقرب و أشبه لما فى التهذيب ٧:٦٦، الحديث ٢٨٣.

٢- الوسائل ١٢:٤١٩، الباب ٧ من أبواب العيوب، الحديث ٣.

«اشترى المتاع حُكْرَةً» أى جملةً (١).

و هذه الروايه بظاها منافع (٢) لحكم العيب من الردّ أو الأرش، و توجيهها بما يطابق القواعد مشكل، و ربّما استشكل فى أصل الحكم بصحّه البيع لو كان كثيراً و علم (٣)؛ للجهل بمقدار المبيع. و كفايه معرفه وزن السمن بطروفه خارجة بالإجماع كما تقدّم (٤) أو مفروضه فى صورته انضمام الظرف المفقود هنا؛ لأنّ الدردى غير متمول.

و الأولى أن يقال: إنّ وجود الدردى إن أفاد نقصاً فى الزيت من حيث الوصف و إن أفضى بعد التخليص إلى نقص الكمّ - نظير الغشّ فى الذهب - كان الزائد منه على المعتاد عيباً و إن أفرط فى الكثرة، و لا إشكال فى صحّه البيع حينئذٍ، لأنّ المبيع زيتٌ و إن كان معيوباً، و عليه يحمل ما فى التحرير: من أنّ الدردى فى الزيت و البذر عيبٌ موجبٌ للردّ أو الأرش (٥).

و إن لم ينفذ إلّا نقصاً فى الكم، فإن بيع (٦) ما فى العكّه بعد وزنها مع العكّه و مشاهدته شىء منه تكون أماره على باقيه و قال: «بعتك ما فى هذه العكّه من الزيت كلّ رطلٍ بكذا» فظهر امتزاجه بغيره الغير الموجب لتعيبه، فالظاهر صحّه البيع و عدم ثبوت الخيار أصلاً؛ لأنّه

[شماره صفحه واقعى : ٣٨١]

ص: ٣٠٤

- ١- الوافى ١٨:٧٣٩، ذيل الحديث ١٨٢٠٢.
- ٢- كذا، و المناسب: «منافيه».
- ٣- لم ترد «و علم» فى «ش».
- ٤- راجع الجزء الرابع، الصفحه ٣٢١ ٣٢٢.
- ٥- التحرير ١٨٢: ١.
- ٦- فى «ش»: «باع».

اشترى السمن الموجود في هذه العُكَّة، و لا يقدح الجهل بوزنه؛ للعلم به مع الظرف، و المفروض معرفه نوعه بملاحظه شىء منها بفتح رأس العُكَّة، فلا- عيب و لا- تبعض صفقه، إلّا أن يقال: إن إطلاق شراء ما في العُكَّة من الزيت في قوّه اشتراط كون ما عدا العُكَّة سمناً، فيلحق بما سيجىء في الصورة الثالثه من اشتراط كونه بمقدارٍ خاصّ.

و إن باعه بعد معرفه وزن المجموع بقوله: «بعتك ما في هذه العُكَّة» فتبيّن بعضه دُرديّاً صحّ البيع في الزيت مع خيار تبعض الصفقه.

قال في التحرير: لو اشترى سمناً فوجد فيه غيره تخير بين الرّد و أخذ ما وجده من السمن بنسبه الثمن (١).

و لو باع (٢) ما في العُكَّة من الزيت على أنّه كذا و كذا رطلاً، فتبيّن نقصه عنه لوجود الدُردي، صحّ البيع و كان للمشتري خيار تخلف الوصف أو الجزء، على الخلاف المتقدم (٣) فيما لو باع الصبره على أنّها كذا و كذا فظهر ناقصاً.

و لو باعه مع مشاهدته ممزوجاً بما لا- يتموّل بحيث لا- يعلم قدر خصوص الزيت، فالظاهر عدم صحّ البيع و إن عرف وزن المجموع مع العُكَّة؛ لأنّ كفايه معرفه وزن الظرف و المظروف إنّما هي من حيث الجهل الحاصل من اجتماعهما لا من انضمام مجهولٍ آخر غير قابلٍ للبيع، كما لو علم بوزن مجموع الظرف و المظروف لكن علم بوجود صخره في الزيت مجهوله الوزن.

[شماره صفحه واقعى : ٣٨٢]

ص: ٣٠٥

١- التحرير ١٨٢: ١.

٢- في «ق»: «و لو باعه».

٣- انظر الجزء السادس، الصفحه ٨١ ٨٢.

مسأله قد عرفت (١) أن مطلق المرض عيبٌ، خصوصاً الجنون و البرص و الجذام و القرن

و لكن تختص هذه الأربعة من بين العيوب بأنها لو حدثت إلى سنة من يوم العقد يثبت لأجلها التخيير بين الرد و الأرش. هذا هو المشهور، و يدل عليه ما استفيض عن مولانا أبي الحسن الرضا عليه السلام.

ففي روايه علي بن أسباط عنه في حديث خيار الثلاثة: «إن أحداث السنه ترد بعد السنه، قلت: و ما أحداث السنه؟ قال الجنون و الجذام و البرص و القرن، فمن اشترى فحدث فيه هذه الأحداث فالحكم أن يرد على صاحبه إلى تمام السنه من يوم اشتراه» (٢).

و في روايه ابن فضال المحكيه عن الخصال: «في أربعة أشياء خيار سنه: الجنون و الجذام و القرن و البرص» (٣).

و في روايه أخرى له عنه عليه السلام قال: «ترد الجاربه من أربع

[شماره صفحه واقعي : ٣٨٣]

ص: ٣٠٦

١- في الصفحة ٣٦٥.

٢- الوسائل ١٢:٤١٢، الباب ٢ من أبواب العيوب، الحديث ٤.

٣- الخصال: ٢٤٥، الحديث ١٠٤، و عنه في الوسائل ١٢:٤١٢، الباب ٢ من أبواب العيوب، الحديث ٧.



خصال: من الجنون و الجُذام و البرص و القَرَن و الحِدَبه «(١) هكذا في التهذيب. و في الكافي: «القَرَن: الحَدَبه، إلا أنها تكون في الصدر تدخل الظهر و تخرج الصدر» (٢)، انتهى.

و مراده: أن الحَدَب ليس خامساً لها، لأنَّ القَرَن يرجع إلى حَدَبٍ في الفرج. لكن المعروف أنه عَظْمٌ في الفرج كاللسن يمنع الوطاء. و في الصحيح عن محمد بن علي قيل: و هو مجهول (٣)، و احتمال بعض (٤) كونه الحلبي عنه عليه السلام قال: «يرد المملوك من أحداث السنه، من الجنون و البرص و القرن، قال: قلت و كيف يرد من أحداث؟ فقال:

هذا أول السنه يعنى المحرم فإذا اشترت مملوكاً فحدث فيه هذه الخصال ما بينك و بين ذى الحجه رددت على صاحبه» (٥)، و هذه الروايه لم يذكر فيها الجذام (٦) مع ورودها في مقام التحديد و الضبط لهذه الأمور،

[شماره صفحه واقعى : ٣٨٤]

ص: ٣٠٧

- 
- ١- الوسائل ١٢:٤١١، الباب ٢ من أبواب العيوب، الحديث الأول، و راجع التهذيب ٧:٦٤، الحديث ٢٧٧.
  - ٢- الكافي ٥:٢١٦، الحديث ١٥.
  - ٣- قاله المحدث البحراني في الحقائق ١٩:١٠٤، و السيد العاملي في مفتاح الكرامه ٤:٦٦١.
  - ٤- و هو المحقق الأردبيلي في مجمع الفائده ٨:٤٤٩، و صاحب الجواهر في الجواهر ٢٣:٢٩٨.
  - ٥- التهذيب ٧:٦٤، الحديث ٢٧٥، و عنه في الوسائل ١٢:٤١٢ الباب ٢ من أبواب أحكام العيوب، ذيل الحديث ٢.
  - ٦- وردت كلمه «الجذام» في الحديث المنقول في التهذيب و غيره-، بل وردت في كتب الفروع، مثل الحقائق و الجواهر أيضاً، نعم ذكر السيد العاملي في مفتاح الكرامه ٤:٦٦١، الحديث كما ذكره المصنف، و قال: «و قد ترك فيه الجذام»،

فيمكن أن يدعى معارضتها لباقي الأخبار المتقدمه.

و من هنا استشكل المحقق الأردبيلي في الجذام (١). و ليس التعارض من باب المطلق و المقيّد كما ذكره في الحدائق ردّاً على الأردبيلي رحمه الله (٢).

إلّا أن يريد أنّ التعارض يشبه تعارض المطلق و المقيّد في وجوب العمل بما لا يجرى فيه احتمالٌ يجرى في معارضه، و هو هنا احتمال سهو الراوى في ترك ذكر الجذام، فإنّه أقرب الاحتمالات المتطرّقه فيما نحن فيه.

و يمكن أن يكون الوجه في ترك الجذام في هذه الروايه انعتاقها على المشتري بمجرد حدوث الجذام، فلا معنى للردّ، و حينئذٍ فيشكل الحكم بالردّ في باقي الأخبار.

و وجهه في المسالك: بأنّ عتقه على المشتري موقوفٌ على ظهور الجذام بالفعل، و يكفي في العيب الموجب للخيار وجود مادّته في نفس الأمر و إن لم يظهر، فيكون سبب الخيار مقدّماً على سبب العتق، فإن فسخ انعتق على البائع، و إن أمضى انعتق على المشتري (٣).

و فيه أوّلاً:

أنّ ظاهر هذه الأخبار: أنّ سبب الخيار ظهور هذه الأمراض؛ لأنّه المعنى بقوله: «فحدث فيه هذه الخصال ما بينك و بين ذى الحجّه»، و لو لا ذلك لكفى وجود موادّها في السنه، و إن تأخّر ظهورها عنها

(٤)

و الظاهر أنّ المصنّف أخذه منه.

[شماره صفحه واقعى : ٣٨٥]

ص: ٣٠٨

١- لم نعثر عليه في مجمع الفائدة، نعم استشكل في القرن و البرص كما نقل عنه في الحدائق ١٠٥:١٩ ١٠٦، و راجع مجمع الفائدة ٤٤٩:٨ ٤٥٠.

٢- راجع الحدائق ١٠٥:١٩ ١٠٦.

٣- المسالك ٣٠٥:٣.

و لو بقليلٍ بحيث يكشف عن وجود المادّة قبل انقضاء السنه. و هذا ممّا لا أظنّ (١) أحداً يلتزمه، مع أنّه لو كان الموجب للخيار هي موادّ هذه الأمراض كان ظهورها زيادهً في العيب حادثهً في يد المشتري، فلتكن مانعه من الردّ؛ لعدم قيام المال بعينه حينئذٍ، فيكون في التزام خروج هذه العيوب عن عموم كون النقص الحادث مانعاً عن الردّ تخصيصاً (٢) آخر للعمومات.

و ثانياً: أنّ سبق سبب الخيار لا يوجب عدم الانعتاق بطرّو سببه، بل ينبغي أن يكون الانعتاق القهري بسببه (٣) مانعاً شرعياً بمنزله المانع العقلي عن الردّ كالموت؛ و لذا لو حدث الانعتاق بسببٍ آخر غير الجذام فلا أظنّ أحداً يلتزم عدم الانعتاق إلّا بعد لزوم البيع، خصوصاً مع بناء العتق على التغليب.

هذا، و لكن رفع اليد عن هذه الأخبار الكثيره المعتصده بالشهره المحققه و الإجماع المدعى في السرائر (٤) و الغنيه (٥) مشكّل، فيمكن العمل بها في موردها، أو الحكم من أجلها بأنّ تقدّم سبب الخيار يوجب توقّف الانعتاق على إمضاء العقد و لو في غير المقام. ثمّ لو فسخ المشتري فاعتاقه على البائع موقوفٌ على دلالة الدليل على عدم جواز تملك

[شماره صفحه واقعى : ٣٨٤]

ص: ٣٠٩

١- في ظاهر «ق»: «يظنّ».

٢- في النسخ: «تخصيصاً».

٣- في «ش»: «سببه».

٤- السرائر ٢: ٣٠٢.

٥- الغنيه: ٢٢٢ ٢٢٣.

المجذوم، لا أنّ جذام المملوك يوجب انعاقه بحيث يظهر اختصاصه بحدوث الجذام في ملكه.

ثمّ إنّ زياده «القرن» ليس في كلام الأكثر، فيظهر منهم العدم، فنسبه المسالك الحكم في الأربعه إلى المشهور (1) كأنه لاستظهار ذلك من ذكره في الدروس ساكتاً عن الخلاف فيه (2). و عن التحرير: نسبه إلى أبي عليّ (3)، و في مفتاح الكرامه: أنّه لم يظفر بقائل غير الشهيدين و أبي عليّ (4)؛ و من هنا تأمل المحقق الأردبيلي من عدم صحّه الأخبار و فقد الانجبار (5).

ثمّ إنّ ظاهر إطلاق الأخبار على وجه يبعد التقييد فيها - شمول الحكم لصوره التصرف. لكن المشهور تقييد الحكم بغيرها، و نُسب إليهم جواز الأرش قبل التصرف و تعيينه بعده (6)، و الأخبار خاليه عنه، و كلا الحكمين (7) مشكّل، إلّا أن الظاهر من كلمات بعض عدم الخلاف الصريح فيهما. لكن كلام المفيد قدس سرّه مختصّ بالوطاء (8)، و الشيخ و ابن زهره لم

[شماره صفحه واقعى : 387]

ص: 310

- 1- المسالك 3:305.
- 2- الدروس 3:281.
- 3- التحرير 1:185.
- 4- راجع مفتاح الكرامه 4:660 4:661، مع زياده نقله عن جامع الشرائع.
- 5- مجمع الفائده 8:449 8:450.
- 6- لم نعر عليه بعينه، نعم في مجمع الفائده (8:450): «و ثبت عندهم: أن الردّ يسقط مع التصرف في المبيع مطلقاً دون الأرش».
- 7- في «ش»: «كلاهما».
- 8- سيأتى في كلامه في الصفحه الآتية.

يذكر التصرف ولا الأرش (١).

نعم، ظاهر الحلّ الإجماع على تساويها (٢) مع سائر العيوب من هذه الجهة، وأن هذه العيوب كسائر العيوب في كونها مضمونه، إلا أنّ الفارق ضمان هذه إذا حدثت في السنه بعد القبض و انقضاء الخيار (٣).

و لو ثبت أنّ أصل هذه الأمراض تكمن قبل سنه من ظهورها، و ثبت أنّ أخذ الأرش للعيوب الموجود قبل العقد أو القبض مطابق للقاعده، ثبت الأرش هنا بملاحظه التعيب بمادّه هذه الأمراض الكامنه في المبيع، لا بهذه الأمراض الظاهره فيه.

قال في المقنعه: ويردّ العبد و الأمه من الجنون و الجذام و البرص ما بين ابتاعهما و بين سنه واحده، و لا يُردّان بعد سنه، و ذلك أنّ أصل هذه الأمراض يتقدّم ظهورها بسنه و لا يتقدّم بأزيد، فإن وطأ المبتاع الأمه في هذه السنه لم يجر له ردّها و كان له قيمه ما بينها صحيحه و سقيمه (٤)، انتهى.

و ظاهره: أنّ نفس هذه الأمراض تتقدّم بسنه؛ و لذا أورد عليه في السرائر: أنّ هذا موجب لانعتاق المملوك على البائع فلا يصحّ البيع (٥).

و يمكن أن يريد به ما ذكرنا: من إرادته موادّ هذه الأمراض.

[شماره صفحه واقعي : ٣٨٨]

ص: ٣١١

١- راجع النهايه: ٣٩٤، و الغنيه: ٢٢٢.

٢- في «ق»: «تساويه».

٣- راجع السرائر ٣٠١: ٢٠٢، ٣٠٢.

٤- المقنعه: ٦٠٠.

٥- السرائر ٣٠٢: ٢.

قال فى التذكرة: بأن (١) الكفر ليس عيباً فى العبد ولا فى الجارية (٢).

ثم استحسّن قول بعض الشافعيّيه بكونه عيباً فى الجارية إذا منع الاستمتاع كالتمجّس و التوثّن دون التهوّد و التنصّر. و الأقوى كونه موجياً للردّ فى غير المجلوب و إن كان أصلاً فى المماليك، إلّا أنّ الغالب فى غير المجلوب الإسلام، فهو نقص؛ (٣) لتنفّر الطباع عنه، خصوصاً بملاحظه نجاستهم المانعه عن كثيرٍ من الاستخدامات.

نعم، الظاهر عدم الأرش فيه؛ لعدم صدق العيب عليه عرفاً و عدم كونه نقصاً أو زيادةً فى أصل الخلقه.

و لو ظهرت الأئمه محرّمه على المشتري برضاع أو نسبٍ فالظاهر عدم الردّ به؛ لأنّه لا يعدّ نقصاً بالنوع، و لا عبره بخصوص المشتري.

و لو ظهر (٤) ممّن ينعق عليه فكذلك، كما فى التذكرة (٥) معللاً: بأنّه

[شماره صفحه واقعى : ٣٨٩]

ص: ٣١٢

١- فى «ش»: «إن».

٢- التذكرة ٥٣٩: ١.

٣- فى «ش»: زياده: «موجب».

٤- أى العبد، كما فى التذكرة.

٥- التذكرة ٥٤٠: ١.

ليس نقصاً عند كل الناس و عدم نقص مالئته عند غيره.

و فى التذكرة: لو ظهر أنّ البائع باعه وكالة أو ولاية أو وصاية أو أمانة، ففى ثبوت الردّ لخطر فساد النيابة احتمال (1). أقول: الأقوى عدمه.

و كذا لو اشترى ما عليه أثر الوقف. نعم، لو كان عليه أمانة قوية عليه لم يبعد كونه موجبا للردّ، لقله رغبة الناس فى تملك مثله، و تأثير ذلك فى نقصان قيمته عن قيمه أصل الشئ لو خلى و طبعه أثراً بيناً.

و ذكر فى التذكرة: أنّ الصيام و الإحرام و الاعتداد ليست عيوباً (2).

أقول: أمّا عدم إيجابها الأرش فلا إشكال فيه. و أمّا عدم إيجابها الردّ ففيه إشكال إذا فات بها الانتفاع بها فى مدّة طويلة، فإنّه لا ينقص عن ظهور المبيع مستأجراً.

و قال أيضاً: إذا كان المملوك نماماً أو ساحراً أو قاذفاً للمحصنات أو شارباً للخمر أو مقامراً ففى كون هذه عيوباً إشكالاً، أقرببه العدم (3).

و قال: لو كان الرقيق رطب الكلام أو غليظ الصوت أو سيئ الأدب أو ولد زنا أو معتياً أو حجّاماً أو أكولاً أو زهيداً، فلا ردّ.

و يردّ الدابة بالزهاده. و كون الأمه عقيماً لا يوجب الردّ؛ لعدم القطع بتحقيقه فربما كان من الزوج أو لعارض، انتهى.

و مراده العارض الاتفاقي لا المرض العارضى.

قال فى التذكرة فى آخر ذكر موجبات الردّ: و الضابط أنّ الردّ يثبت بكل ما فى المعقود عليه من منقّص القيمة أو العين نقصاً يفوت به غرض صحيح بشرط أن يكون الغالب فى أمثال المبيع عدمه (4)، انتهى.

[شماره صفحه واقعى : ٣٩٠]

ص: ٣١٣

١- التذكرة ٥٤٠: ١، و العبارة الثالثة ثبتت فى الهامش، و كتب فى آخرها «صح».

٢- التذكرة ٥٤٠: ١، و العبارة الثالثة ثبتت فى الهامش، و كتب فى آخرها «صح».

٣- التذكرة ٥٤٠: ١، و العبارة الثالثة ثبتت فى الهامش، و كتب فى آخرها «صح».

٤- التذكرة ٥٤٠: ١، و العبارة الثالثة ثبتت فى الهامش، و كتب فى آخرها «صح».

و هو لغهٔ - كما فى الصحاح (١) و عن المصباح (٢) - :ديه الجراحات، و عن القاموس: أنه الديه (٣). و يظهر من الأولين أنه فى الأصل اسم للفساد.

و يُطلق فى كلام الفقهاء على مالٍ يؤخذ بدلاً عن نقصٍ مضمونٍ فى مالٍ أو بدنٍ (٤)، لم يقدر له فى الشرع مقدرٌ.

و عن حواشى الشهيد قدس سره: أنه يطلق بالاشتراك اللفظى على معانٍ:

منها: ما نحن فيه.

و منها: نقص القيمة لجنايه الإنسان على عبد غيره فى غير المقدر الشرعى.

[شماره صفحه واقعى : ٣٩١]

ص: ٣١٤

١- الصحاح ٩٩٥:٣، مادّه «أرش».

٢- المصباح المنير: ١٢، مادّه «أرش».

٣- القاموس المحيط ٢٦١:٢، مادّه «أرش».

٤- فى «ش» زياده: «و».



و منها: ثمن التالف المقدّر شرعاً بالجنايه، كقطع يد العبد.

و منها: أكثر الأمرين من المقدّر الشرعى و الأرش، و هو ما تلف بجنايه الغاصب (1)، انتهى.

و فى جعل ذلك من الاشتراك اللفظى إشارة إلى أنّ هذا اللفظ قد اصطلح فى خصوص كلّ من هذه المعانى عند الفقهاء بملاحظته مناسبتها للمعنى اللغوى مع قطع النظر عن ملاحظته العلاقه بين كلّ منها و بين الآخر، فلا يكون مشتركاً معنوياً بينهما، و لا حقيقةً و مجازاً، فهى كلّها منقولاتٌ عن المعنى اللغوى بعلاقه الإطلاق و التقييد. و ما ذكرناه فى تعريف الأرش فهو كلّى انتزاعى عن تلك المعانى، كما يظهر بالتأمل.

و كيف كان، فقد ظهر من تعريف الأرش: أنّه لا يثبت إلّا مع ضمان النقص المذكور.

ثمّ إنّ ضمان النقص تابعٌ فى الكيفيه لضمان المنقوص، و هو الأصل.

فإن كان مضموناً بقيمته كالمغصوب و المستام و شبههما - و يسمّى ضمان اليد كان النقص مضموناً بما يخصّه من قيمه إذا وزّعت على الكلّ.

و إن كان مضموناً بعوض، بمعنى أن فواته يوجب عدم تملك عوضه المسمى فى المعاوضه و يسمّى ضمانه ضمان المعاوضه كان النقص مضموناً بما يخصّه من العوض إذا وزع على مجموع الناقص و المنقوص لا نفس قيمه العيب؛ لأن الجزء تابع للكل فى الضمان؛ و لذا عرف جماعة الأرش فى عيب المثلن فيما نحن فيه: بأنّه جزءٌ من الثمن نسبتته إليه

[شماره صفحه واقعى : ٣٩٢]

ص: ٣١٥

١- حكاة السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤:٦٣٢.

كنسبه التفاوت بين الصحيح و المعيب إلى الصحيح (١)؛ وذلك لأنّ ضمان تمام المبيع الصحيح على البائع ضمان المعاوضه، بمعنى أنّ البائع ضامنٌ لتسليم المبيع تامّاً إلى المشتري، فإذا فاته تسليم بعضه ضَمِنَهُ بمقدار ما يخصّه من الثمن لا بقيمته.

نعم، ظاهر كلام جماعه من القدماء (٢) كأكثر النصوص -يوهم إرادته قيمه العيب كلّها، إلّا أنّها محموله على الغالب من مساواه الثمن للقيمه السوقيه للمبيع، بقرينه ما فيها: من أنّ البائع يردّ على المشتري، و ظاهره كون المردود شيئاً من الثمن، الظاهر في عدم زيادته عليه بل في نقصانه. فلو كان اللازم هو نفس التفاوت لزداد على الثمن في بعض الأوقات، كما إذا اشترى جاريهً بدينارين و كانت (٣) معيبتها تسوى مائه و صحيحها تسوى أزيد، فيلزم استحقاق مائه دينار، فإذا لم يكن مثل هذا الفرد داخلاً بقرينه عدم صدق الردّ و الاسترجاع تعيّن كون هذا التعبير لأجل غلبه عدم استيعاب التفاوت للثمن، فإذا بُنى الأمر على ملاحظه الغلبه (٤) فمقتضاها الاختصاص بما هو الغالب من اشتراء الأشياء من أهلها في أسواقها بقيمتها المتعارفه.

[شماره صفحه واقعي : ٣٩٣]

ص: ٣١٦

١- كما في القواعد ٧٤:٢، و الإرشاد ٣٧٦:١، و جامع المقاصد ١٩٢:٤، و فيه: «لأنّ المعروف أنّ الأرش جزءٌ من الثمن..»، و مجمع الفائده ٤٢٦:٨.

٢- مثل عليّ بن بابويه و المفيد كما في الدروس ٢٨٧:٣، و راجع تفصيل ذلك في مفتاح الكرامه ٦٣١:٤ ٦٣٣.

٣- في «ش»: «كان»، و هو الأنسب.

٤- لم يرد في «ق».

وقد توهم بعض من لا تحصيل له: أنّ العيب إذا كان في الثمن كان أرشه تمام التفاوت بين الصحيح و المعيب، و منشأه ما يرى (١) في الغالب: من وقوع الثمن في الغالب نقداً غالباً مساوياً لقيمه المبيع، فإذا ظهر معيباً وجب تصحيحه ببذل تمام التفاوت، و إلاّ فلو فرض أنّه اشترى عبداً بجاريه تسوى معيها أضعاف قيمته، فإنّه لا يجب بذل نفس التفاوت بين صحيحها و معيها قطعاً.

و كيف كان، فالظاهر أنّه لا إشكال و لا خلاف في ذلك و إن كان المتراءى من الأخبار خلافه، إلاّ أنّ التأمل فيها قاضٍ بخلافه.

نعم، يشكل الأمر في المقام من جههٍ أخرى، و هي: أنّ مقتضى ضمان وصف الصحه بمقدار ما يخصه من الثمن لا بقيمته انفساخ العقد في ذلك المقدار؛ لعدم مقابل له حين العقد كما هو شأن الجزء المفقود من المبيع، مع أنّه لم يقل به أحد، و يلزم من ذلك أيضاً تعيين أخذ الأرش من الثمن، مع أنّ ظاهر جماعه عدم تعيينه منه معللاً بأنّه غرامه (٢).

و توضيحه: أنّ الأرش لتتميم المعيب حتّى يصير (٣) مقابلاً للثمن، لا لنقص (٤) الثمن حتّى يصير مقابلاً للمعيب؛ و لذا سُمي أرشاً كسائر الأروش المتداركه للنقائص، فضمن العيب على هذا الوجه خارج عن

[شماره صفحه واقعى : ٣٩٤]

ص: ٣١٧

- ١- كذا في ظاهر «ق»، و في «ش»: «ما يتراءى».
- ٢- صرح به العلامة في التذكرة ٥٢٨: ١، و صاحب الجواهر في الجواهر ٢٣: ٢٩٤.
- ٣- في «ق»: «يصلح»، و الظاهر أنّه من سهو القلم.
- ٤- في «ش»: «لا لتنقيص».

الضمانين المذكورين؛ لأنَّ ضمان المعاوضه يقتضى انفساخ المعاوضه بالنسبه إلى الفأئت المضمون و مقابله؛ إذ لا معنى له غير ضمان الشئ و أجزاءه بعوضه المسمّى و أجزاءه، و الضمان الآخر يقتضى ضمان الشئ ب قيمته الواقعيّه.

فلا- أوثق من أن يقال: إنَّ مقتضى المعاوضه عرفاً هو عدم مقابله وصف الصّحّه بشئٍ من الثمن، لأنّه أمرٌ معنويٌّ كسائر الأوصاف؛ و لذا لو قابل المعيب بما هو أنقص منه قدرأ حصل الربا من جهه صدق الزيادة و عدم عدّ العيب نقصاً يتدارك بشئٍ من مقابله، إلّا أنّ الدليل من النصّ و الإجماع دلّ على ضمان هذا الوصف من بين الأوصاف (١)، بمعنى وجوب تداركه بمقدارٍ من الثمن مُنضافٍ (٢) إلى ما يقابل بأصل المبيع لأجل اتّصافه بوصف الصّحّه، فإنّ هذا الوصف كسائر الأوصاف و إن لم يقابله شئٌ من الثمن، لكن له مدخلٌ في وجود مقدارٍ من الثمن و عدمه، فإذا تعهّده البائع كان للمشتري مطالبته بخروجه عن عهده بأداء ما كان يلاحظ من الثمن لأجله، و للمشتري أيضاً إسقاط هذا الالتزام عنه.

نعم، يبقى الكلام في كون هذا الضمان المخالف للأصل بعين بعض الثمن، كما هو ظاهر تعريف الأرش في كلام الأكثر بأنّه جزءٌ من الثمن (٣)، أو بمقداره، كما هو مختار العلّامة في صريح التذكرة (٤) و ظاهر

[شماره صفحه واقعي : ٣٩٥]

ص: ٣١٨

١- في «ش» زياده: «و كونه في عهده البائع».

٢- في «ش»: «يُضاف».

٣- منهم العلّامة و المحقّق الثانی و غيرهما، و قد تقدّم عنهم في الصفحه ٣٩٣-٣٩٤.

٤- التذكرة ٥٢٨: ١، و فيه: و الأقرب أنّه لا يتعيّن حقّ المشتري فيه بل للبائع إبداله.

غيرها و الشهيدين في كتبهما (١)؟ وجهان: تردّد بينهما في جامع المقاصد (٢).

و أقواهما الثاني؛ لأصالة عدم تسلّط المشتري على شيءٍ من الثمن، و براءة ذمّه البائع من وجوب دفعه؛ لأنّ المتيقّن من مخالفه الأصل ضمان البائع لتدارك الفائت الذي التزم وجوده في المبيع بمقدارٍ وقع الإقدام من المتعاقدين على زيادته على الثمن لداعي وجود هذه الصفة، لا في مقابلها، مضافاً إلى إطلاق قوله عليه السلام في روايتي حمّاد و عبد الملك:

إنّ (٣) «له أرش العيب» (٤)، و لا دليل على وجوب كون التدارك بجزءٍ من عين الثمن، عدا ما يتراءى من ظاهر التعبير في روايات الأرش عن تدارك العيب ب: «ردّ التفاوت إلى المشتري» (٥) الظاهر في كون المردود شيئاً كان عنده أولاً، و هو بعض الثمن.

لكن التأمل التأمّ يقضى بأنّ هذا التعبير وقع بملاحظه أنّ الغالب

[شماره صفحه واقعى : ٣٩٦]

ص: ٣١٩

١- راجع الدروس ٣:٢٨٧، و المسالك ٣:٢٩٩، و الروضه ٣:٤٧٤.

٢- جامع المقاصد ٤:١٩٤.

٣- في «ش»: «إنّه».

٤- راجع الوسائل ١٢:٤١٥، الباب ٤ من أبواب العيوب، الحديث ٧، و الصفحة ٤١٦، الباب ٥ من أبواب العيوب، الحديث ٣.

٥- لم نعثر على العبارة بلفظها، نعم يدلّ على مفادها ما ورد في أبواب الخيار و أبواب أحكام العيوب، منها ما ورد في الوسائل

١٢:٤١٨، الباب ٦ من أبواب أحكام العيوب، الحديث الأوّل، و فيه: «يرد عليه فضل قيمه»، و الصفحة ٣٦٢، الباب ١٦ من أبواب

الخيار، و الصفحة ٤١٣، الباب ٤ من أبواب أحكام العقود، و غيرهما.

وصول الثمن إلى البائع و كونه من النقدين، فالردّ باعتبار النوع، لا الشخص.

و من ذلك يظهر أنّ قوله عليه السلام في روايه ابن سنان: «و يوضع عنه من ثمنها بقدر العيب إن كان فيها» (1) محمولٌ على الغالب: من كون الثمن كلياً في ذمّه المشتري، فإذا اشتغلت ذمّه البائع بالأرش حسب المشتري عند أداء الثمن ما في ذمته عليه.

ثمّ على المختار من عدم تعيينه من عين الثمن، فالظاهر تعيينه من النقدين؛ لأنّهما الأصل في ضمان المضمونات، إلّا أن يتراضى على غيرهما من باب الوفاء أو المعاوضه.

و استظهر المحقّق الثاني من عباره القواعد و التحرير بل الدروس عدم تعيينه منهما؛ حيث حكموا (2) في باب الصرف بأنّه لو وجد عيبٌ في أحد العوضين المتخالفين بعد التفريق جاز أخذ الأرش من غير النقدين و لم يجز منهما، فاستشكل ذلك بأنّ الحقوق الماليّه إنّما يرجع فيها إلى النقدين، فكيف الحقّ الثابت باعتبار نقصانٍ في أحدهما؟ (3).

و يمكن رفع هذا الإشكال: بأنّ المضمون بالنقدين هي الأموال المتعيّنه المستقرّه، و الثابت هنا ليس مالاً في الذمّه، و إلّا بطل البيع فيما قابله من الصحيح؛ لعدم وصول عوضه قبل التفريق، و إنّما هو حقٌّ لو أعمله جاز له مطالبه المال، فإذا اختار الأرش من غير النقدين

[شماره صفحه واقعي : ٣٩٧]

ص : ٣٢٠

١- الوسائل ١٢:٤١٤، الباب ٤ من أبواب أحكام العيوب، الحديث الأوّل.

٢- في «ش»: «حكماً».

٣- جامع المقاصد ١٩٢:٤١٩٤، و راجع القواعد ٢:٣٩، و التحرير ١: ١٧٢، و الدروس ٣:٣٠٤.

ابتداءً و رضى به الآخر فالمختار (١) نفس الأرش، لا- عوض عنه. نعم، للآخر الامتناع منه؛ لعدم تعيينه عليه، كما أن لدى الخيار مطالبه النقدين في غير هذا المقام و إن لم يكن للآخر الامتناع حينئذٍ.

و بالجمله، فليس هنا شيء معين ثابت في الذمه، إلا أن دفع غير النقدين يتوقف على رضا ذى الخيار و يكون نفس الأرش، بخلاف دفع النقدين، فإنه إذا اختير غيرهما لم يتعين (٢) للأرشيته.

ثم إنه قد تبين مما ذكرنا في معنى الأرش: أنه لا يكون إلا مقداراً مساوياً لبعض الثمن، و لا يعقل أن يكون مستغرقاً له، لأن المعيب إن لم يكن ممّا يتموّل و يبذل في مقابله شيء من المال بطل بيعه، و إلا فلا بدّ من أن يبقى له من الثمن قسطٌ.

نعم، ربما يتصور ذلك فيما إذا حدث قبل القبض أو في زمان الخيار عيبٌ يستغرق للقيمه مع بقاء الشيء على صفه التملك (٣)، بناءً على أن مثل ذلك غير ملحق بالتلف في انفساخ العقد به، بل يأخذ المشتري أرش العيب، و هو هنا مقدار تمام الثمن. لكن عدم إلحاقه بالتلف مشكّل، بناءً على أن العيب إذا كان مضموناً على البائع بمقتضى قوله عليه السلام:

«إن حدث بالحيوان حدثٌ فهو من مال البائع حتى ينقضى خياره» (٤)

[شماره صفحه واقعى : ٣٩٨]

ص: ٣٢١

١- في «ش»: «فمختاره».

٢- كذا في النسخ، لكن قال الشهيدى قدس سرّه: «الصواب: فإنه إذا اختير أحدهما يتعين للأرشيته» هدايه الطالب: ٥٤٨.

٣- في محتمل «ق»: «الملك».

٤- الوسائل ٣٥٢: ١٢، الباب ٥ من أبواب الخيار، الحديث ٥، و ليس فيه: «حتى ينقضى خياره».

كان هذا العيب كأنه حدث في ملك البائع، والمفروض: أنه إذا حدث مثل هذا في ملك البائع كان يبيعه باطلاً؛ لعدم كونه متمولاً يُبذل بإزائه شيء من المال، فيجب الحكم بانفساخ العقد إذا حدث (١) بعده مضموناً على البائع. إلا أن يمنع ذلك و أن ضمانه على البائع موجب (٢) الحكم بكون دَرَكه عليه، فهو بمنزلة الحادث قبل البيع في هذا الحكم لا. مطلقاً حتى يفسخ العقد به، ويرجع هذا الملك الموجود الغير المتمول إلى البائع. بل لو فرضنا حدوث العيب على وجه أخرجه عن الملك فلا. دليل على إلحاقه بالتلف، بل تبقى العين الغير المملوكة حقاً للمشتري و إن لم يكن ملكاً له - كالخمر المتخذ للتخليل - و يأخذ الثمن أو مقداره من البائع أرساً لا من باب انفساخ العقد.

هذا، إلا أن العلامة قدس سره في القواعد و التذكرة و التحرير (٣) و محكي النهاية (٤) يظهر منه الأرش المستوعب في العيب المتقدم على العقد الذي ذكرنا أنه لا يعقل فيه استيعاب الأرش للثمن.

قال في القواعد: لو باع العبد الجاني خطأ ضمن أقل الأمرين على رأى، و الأرش على رأى، و صح البيع إن كان موسراً، و إلا تخير المجنى عليه. و لو كان عمداً وقف على إجازته المجنى عليه، و يضمن الأقل من الأرش و القيمة لا الثمن معها، و للمشتري الفسخ مع الجهل، فيرجع

[شماره صفحه واقعى : ٣٩٩]

ص: ٣٢٢

١- في «ش» زياده: «مثل هذا».

٢- في «ش» بدل «موجب»: «بمعنى».

٣- ستأتى النصوص المنقوله عن هذه المصادر.

٤- نهايه الأحكام ٢: ٤٨٥، ٢: ٤٨٦.



بالثمن أو الأرش. فإن استوعبت الجنايه القيمه فالأرش ثمنه أيضاً، وإلما فقدر الأرش. ولا يرجع لو كان عالماً، و له أن يفديه كالمالك ولا يرجع به عليه. ولو اقتص منه فلا ردّ و له الأرش، وهو نسبه تفاوت ما بين كونه جانياً و غير جانٍ من الثمن (١)، انتهى.

و ذكر في التذكرة هذه العبارة بعينها في باب العيوب (٢). و قال في أوائل البيع من التذكرة في مسأله بيع العبد الجاني: و لو كان المولى معسراً لم يسقط حقّ المجنّى عليه من الرقبه ما لم يجرّ البيع أوّلاً، فإنّ البائع إنّما يملك نقل حقّه عن رقبته بفدائه، و لا يحصل من ذمه المعسر، فيبقى حقّ المجنّى عليه مقدماً على حقّ المشتري، و يتخير المشتري الجاهل في الفسخ، فيرجع بالثمن [معه (٣)] أو مع الاستيعاب، لأنّ أرش مثل هذا جميع ثمنه. و إن لم يستوعب يرجع بقدر أرشه. و لو كان عالماً بتعلّق الحقّ [به (٤)] فلا رجوع إلى أن قال: و إن أوجبت الجنايه قصاصاً تخير المشتري الجاهل بين الردّ و الأرش، فإن اقتص منه احتمل تعين الأرش، و هو قسط قيمه ما بينه جانياً و غير جانٍ. و لا يبطل البيع من أصله (٥): لأنه تلف عند المشتري بالعيب الذي كان فيه، فلم

[شماره صفحه واقعي : ٤٠٠]

ص: ٣٢٣

١- القواعد ٧٦: ٢.

٢- التذكرة ٥٤٠: ١.

٣- أثبتناه من المصدر، و في «ش» بعد قوله: «بالثمن» زياده: «و به قال أحمد و بعض الشافعيه».

٤- من «ش» و المصدر.

٥- في المصدر زياده: «و به قال أحمد و بعض الشافعيه».

يوجب الرجوع بجميع الثمن كالمريض و المرتد. و قال أبو حنيفة و الشافعي:

يرجع بجميع [ثمنه (١)]؛ لأنّ تلفه لمعنى (٢) استحقّ عليه عند البائع، فجرى إتلافه (٣)، انتهى.

و قال فى التحرير فى بيع الجانى خطأ: و لو كان السيد معسراً لم يسقط حقّ المجنىّ عليه من (٤) رقبه العبد، فيتخيّر المشتري مع عدم علمه، فإن فسخ يرجع بالثمن؛ و كذا إن كانت الجنايه مستوعبه، و إن لم يستوعب رجوع بالأرش (٥)، انتهى.

و قال فى أوائل البيع فى هذه المسأله: و لو كان السيد معسراً لم يسقط حقّ المجنىّ عليه عن رقبه العبد، و للمشتري الفسخ مع عدم العلم (٦)، فإن فسخ يرجع بالثمن، و إن لم يفسخ و استوعبت الجنايه قيمته و انتزعت يرجع المشتري بالثمن أيضاً، و إن لم يستوعب رجوع بقدر الأرش. و لو علم المشتري بتعلق الحقّ برقبه العبد لم يرجع بشيء. و لو اختار المشتري أن يفديه جاز و رجوع به على البائع مع الإذن، و إلّا فلا (٧)، انتهى.

[شماره صفحه واقعى : ٤٠١]

ص: ٣٢٤

- ١- فى المصدر: «الثلث»، و الكلمه ساقطه من «ق».
- ٢- كذا فى ظاهر «ق»، و فى المصدر: «بمعنى»، و فى «ش»: «الأمر».
- ٣- التذكره ١: ٤٦٥، ٤٦٦.
- ٤- فى «ش» و المصدر: «عن».
- ٥- و (٧) التحرير ١: ١٨٥ و ١٦٥.
- ٦- فى «ش» بدل «فيتخيّر المشتري إلى مع عدم العلم»: «و للمشتري الفسخ مع عدم علمه».

قوله: «وانتفعت» إِمَّا راجِعٌ إلى رقبه العبد، أو إلى القيمة إذا باعه المجنّى عليه و أخذ قيمته، وهذا القيد غير موجودٍ في باقى عبارات العلامة فى كتبه الثلاثة.

و كيف كان: فالعبد المتعلق برقبته حقٌ للمجنّى عليه يستوعب قيمته، إِمَّا أن يكون له قيمةٌ تبذل بإزائه، أو لا، و على الأول: فلا بدّ أن يبقى شىءٌ من الثمن للبائع بإزائه، فلا يرجع بجميع الثمن عليه. و على الثانى: فينبغى بطلان البيع.

و لو قيل: إنّ انتزاعه عن ملك المشتري لحقّ كان عليه عند البائع يوجب غرامته على البائع كان اللازم من ذلك مع منعه (1) فى نفسه- أن يكون الحكم كذلك فيما لو اقتص من الجانى عمداً.

و قد عرفت من التذكرة و القواعد الحكم بقسطٍ من الثمن فيه.

و بالجمله، فالمسألة محلّ تأمّلٍ، و الله العالم.

[شماره صفحه واقعى : ٤٠٢]

ص: ٣٢٥

١- فى «ش»: «مع بعده».

## مسأله يُعرف الأرش بمعرفه قيمتى الصحيح و المعيب ليعرف التفاوت بينهما، فيؤخذ من البائع بنسبه ذلك التفاوت.

و إذا لم تكن قيمه معلومه فلا بدّ من الرجوع إلى العارف بها.

و هو قد يخبر عن قيمه المتعارفه المعلومه المضبوطه عند أهل البلد أو أهل الخبره منهم لهذا المبيع المعين أو لمثله فى الصفات المقصوده، كمن يخبر: بأنّ هذه الحنطه أو مثلها يباع فى السوق بكذا، و هذا داخلٌ فى الشهاده يعتبر فيها جميع ما يعتبر فى الشهاده على سائر المحسوسات:

من العداله، و الإخبار عن الحسّ، و التعدّد.

و قد يخبر عن نظره و حدسه من جهه كثره ممارسته أشباه هذا الشىء و إن لم يتفق أطلّاعه على مقدار رغبه الناس فى أمثاله، و هذا يحتاج إلى الصفات السابقه و زياده المعرفه و الخبره بهذا الجنس، و يقال له بهذا الاعتبار: أهل الخبره.

و قد يخبر عن قيمته باعتبار خصوصياتٍ فى المبيع يعرفها هذا المخبر مع كون قيمته على تقدير العلم بالخصوصيات واضحه، كالصائغ العارف بأصناف الذهب و الفضة من حيث الجوده و الرداءه، مع كون

[شماره صفحه واقعى : ٤٠٣]

ص: ٣٢٦

قيمه الجيد و الردىء محفوظه عند الناس معروفه بينهم،فقوله:«هذا قيمته كذا» يريد به أنه من جنس قيمته كذا،و هذا فى الحقيقه لا يدخل فى المقوم،و كذا القسم الأول،فمرادهم بالمقوم هو الثانى.

لكن الأظهر عدم التفرقه بين الأقسام من حيث اعتبار شروط القبول و إن احتمل فى غير الأول الاكتفاء بالواحد:

إما للزوم الحرج لو اعتبر التعدد.

و إماما لاعتبار الظن فى مثل ذلك مما انسد فيه باب العلم و يلزم من طرح قول العادل الواحد و الأخذ بالأقل-لأصالة براءة ذمه البائع- تضييع حق المشتري فى أكثر المقامات.

و إماما لعموم ما دل على قبول قول العادل،خرج منه ما كان من قبيل الشهاده كالقسم الأول،دون ما كان من قبيل الفتوى كالثانى؛ لكونه ناشئا عن حدس و اجتهاد و تتبع الأشباه و الأنظار و قياسه عليها حتى أنه يحكم لأجل ذلك بأنه ينبغى أن يبذل بإزائه كذا و كذا و إن لم يوجد راغب يبذل له ذلك.

ثم لو تعدر معرفه قيمه لفقده أهل الخبره أو توقّفهم فى كفايه الظن أو الأخذ بالأقل و جهان.و يحتمل ضعيفا الأخذ بالأكثر؛لعدم العلم بتدارك العيب المضمون إلّا به.

[شماره صفحه واقعى : ٤٠٤]

ص: ٣٢٧

فيحتمل:

تقديم بينه الأقل؛ للأصل.

و بينه الأكثر؛ لأنها مثبتة.

و القرعة؛ لأنها لكل أمرٍ مشتبه.

و الرجوع إلى الصلح؛ لتثبت كل من المتبايعين بحججه شرعيه ظاهريه، و المورد غير قابل للحلف؛ لجهل كل منهما بالواقع.

و تخيير الحاكم؛ لامتناع الجمع و فقد المرجح.

لكن الأقوى من الكل ما عليه المعظم (١): من وجوب الجمع بينهما بقدر الإمكان؛ لأن كلاً منهما حجته شرعيه (٢)، فإذا تعذر العمل به (٣) في

[شماره صفحه واقعي : ٤٠٥]

ص: ٣٢٨

١- منهم المفيد في المقنعه: ٥٩٧، و المحقق في الشرائع ٢: ٣٨، و العلّامة في القواعد ٢: ٧٥ و غيره من كتبه، و راجع تفصيل ذلك في مفتاح الكرامه ٤: ٦٣٢-٦٣٣.

٢- في «ش» زياده: «يلزم العمل به».

٣- في «ق»: «بها».

تمام مضمونه وجب العمل به في بعضه، فإذا قومه أحدهما بعشره فقد قوم كلاً من نصفه بخمسه، وإذا قومه الآخر (١) بشمانيه فقد قوم كلاً من نصفه بأربعه، فيعمل بكل منهما في نصف المبيع. و قولهما (٢) وإن كانا متعارضين في النصف أيضاً كالكل، فيلزم مما ذكر طرح كلا القولين في النصفين، إلما أن طرح قول كل منهما في النصف مع العمل به في النصف الآخر أولى في مقام امتثال أدله العمل بكل بينه من طرح كليهما أو إحداهما رأساً، وهذا معنى قولهم: «إن الجمع بين الدليلين والعمل بكل منهما - ولو من وجه - أولى من طرح أحدهما رأساً»؛ ولذا جعل في تمهيد القواعد من فروع هذه القاعده: الحكم بالتنصيف فيما لو تعارضت البيئتان في دار في يد رجلين يدعيها كل منهما (٣).

بل ما نحن فيه أولى بمراعاة هذه القاعده من الدليلين المتعارضين في أحكام الله تعالى؛ لأن الأخذ بأحدهما كلياً و طرح (٤) الآخر كذلك في التكليف الشرعي الإلهي لا ينقص عن التبعض من حيث مراعاة حق الله سبحانه؛ لرجوع الكل إلى امتثال أمر الله سبحانه، بخلاف مقام التكليف بإحقاق حقوق الناس، فإن في التبعض جمعاً بين حقوق الناس و مراعاة للجميع و لو في الجملة؛ ولعل هذا هو السر في عدم تخير الحاكم عند تعارض أسباب حقوق الناس في شيء من موارد الفقه (٥).

[شماره صفحه واقعي : ٤٠٦]

ص : ٣٢٩

١- في «ق»: «الأخرى».

٢- في «ش»: «قولاهما».

٣- تمهيد القواعد: ٢٨٤.

٤- في «ش»: «ترك».

٥- في «ش» و مصححه «ف» بدل «موارد الفقه»: «الموارد».

وقد يُستشكل ما ذكرنا: تارةً بعدم التعارض بينهما عند التحقيق؛ لأنَّ مرجع بَيِّنه النفي إلى عدم وصول نظرها و حدسها إلى الزيادة، فيبَيِّنه الإثبات المدَّعيه للزيادة سليمة.

و أخرى بأنَّ الجمع فرع عدم اعتضاد إحدى البَيِّتين بمرجِّح، و أصاله البراءه هنا مرجِّحه للبَيِّنه الحاكمه بالأقل.

و ثالثه بأنَّ في الجمع مخالفه قطعيه و إن كان فيه موافقه قطعيه، لكنَّ التخيير الذي لا يكون فيه إلَّا مخالفه احتماليه أولى منه.

و يندفع الأول بأنَّ المفروض أنَّ بَيِّنه النفي تشهد بالقطع على نفي الزيادة واقعا، و أنَّ بذل الزائد في مقابل المبيع سفه.

و يندفع الثاني بما قرَّرناه في الأصول (1): من أنَّ الأصول الظاهريه لا تصير مرجِّحه للأدله الاجتهاديه، بل تصلح مرجعا في المسأله لو تساقط الدليلان من جهه ارتفاع ما هو مناط الدلاله فيهما لأجل التعارض، كما في الظاهرين المتعارضين كالعامين من وجه المطابق أحدهما للأصل، و ما نحن فيه ليس من هذا القبيل. و الحاصل: أنَّ بَيِّنه الزيادة تثبت أمرا مخالفاً للأصل، و معارضتها بالأخرى النافيه لها لا يوجب سقوطها بالمره لفقد المرجِّح، فيجمع بين النفي و الإثبات في النصفين.

و يندفع الثالث بأنَّ ترجيح الموافقه الاحتماليه الغير المشتمله على المخالفه القطعيه على الموافقه القطعيه المشتمله عليها إنما هو في مقام الإطاعه و المعصيه الراجعتين إلى الانقياد و التجري؛ حيث إنَّ ترك

[شماره صفحه واقعي : ٤٠٧]

ص: ٣٣٠

١- راجع فرائد الأصول ١٥١: ٤-١٥٢.



التجزي أولى من تحصيل العلم بالانقياد، بخلاف مقام إحقاق حقوق الناس، فإن مراعاة الجميع (١) أولى من إهمال أحدهما رأساً وإن اشتمل على إعمال الآخر؛ إذ ليس الحقّ فيهما لواحدٍ (٢) كما في حقوق الله سبحانه.

ثم إن قاعده الجمع حاكمه على دليل القرعه؛ لأنّ المأمور به هو العمل بكلّ من الدليلين لا بالواقع المرّد بينهما؛ إذ قد يكون كلاهما مخالفاً للواقع، فهما سببان مؤثران بحكم الشارع في حقوق الناس، فيجب مراعاتها وإعمال أسبابها بقدر الإمكان، إذ لا ينفع توفيه حقّ واحدٍ مع إهمال حقّ الآخر رأساً (٣).

ثم إنّ المعروف في الجمع بين البيّنات الجمع بينها (٤) في قيمتي الصحيح، فيؤخذ من القيمتين للصحيح نصفهما و من الثلاث ثلثها (٥) و من الأربع ربعها (٦) وهكذا في المعيب، ثم تلاحظ النسبه بين المأخوذ للصحيح و بين المأخوذ للمعيب و يؤخذ بتلك النسبه. فإذا كان إحدى قيمتي الصحيح اثني عشر و الأخرى ستّه، و إحدى قيمتي المعيب أربعه (٧)

[شماره صفحه واقعي : ٤٠٨]

ص: ٣٣١

١- في محتمل «ق»: «الجمع».

٢- في «ش» زياده: «معين».

٣- في «ش» زياده: «على النهج الذي ذكرنا من التنصيف في المبيع».

٤- كذا في ظاهر «ق»، و في «ش»: «بينهما».

٥- في «ش»: «ثلثهما».

٦- في «ش»: «ربعهما».

٧- في «ق»: «ستّه»، و هو سهو.

و الأخرى اثنين، أخذ للصحيح تسعة و للمعيب ثلاثة، و التفاوت بالثلثين، فيكون الأرش ثلثي الثمن (١).

و يحتمل الجمع بطريق آخر، و هو: أن يرجع إلى البيئه في مقدار التفاوت و يجمع بين البيئات فيه من غير ملاحظه القيم. و هذا منسوبٌ إلى الشهيد قدس سرّه على ما في الروضه (٢).

و حاصله قد يتّحد مع طريق المشهور كما في المثال المذكور، فإنّ التفاوت بين الصحيح و المعيب على قول كلٍّ من البيئتين بالثلثين كما ذكرنا في الطريق الأوّل.

و قد يختلفان، كما إذا كانت إحدى قيمتي [الصحيح (٣)] اثني عشر و الأخرى ثمانية، و قيمه المعيب على الأوّل عشره و على الثاني خمسة.

فعلى الأوّل: يؤخذ نصف مجموع قيمتي الصحيح أعني العشره، و نصف قيمتي المعيب و هو سبعة و نصف، فالتفاوت بالربع، فالأرش ربع الثمن، أعني ثلاثة من اثني عشر لو فرض الثمن اثني عشر. و على الثاني:

يؤخذ التفاوت بين الصحيح و المعيب على إحدى البيئتين بالسدس و على

[شماره صفحه واقعي : ٤٠٩]

ص: ٣٣٢

١- في «ش» زياده ما يلي: «و يمكن أيضاً على وجه التنصيف فيما به التفاوت بين القيمتين، بأن تعمل في نصفه بقول المثبت للزياده، و في نصفه الآخر بقول النافي، فإذا قومه إحداهما باثني عشر و الآخر بثمانية أخذ في نصف الأربعة بقول المثبت و في نصفها الآخر بقول النافي، جمعاً بين حقيّ البائع و المشتري، لكنّ الأظهر هو الجمع على النهج الأوّل».

٢- الروضه البهيه ٣: ٤٧٨.

٣- لم يرد في «ق».

الأخرى ثلاثة أثمان، ويُنصف المجموع - أعنى ستته و نصف (١) من اثني عشر جزءاً - و يؤخذ نصفه و هو ثلاثة و ربع، و قد كان في الأول ثلاثة.

و قد ينقص عن الأول، كما إذا اتفقا على أن قيمة المعيب ستته، و قال إحداهما: قيمة الصحيح ثمانية، و قال الأخرى: عشرة. فعلى الأول: يجمع القيمتان و يؤخذ نصفهما تسعه، و نسبته إلى الستة بالثلث.

و على الثاني: يكون التفاوت على إحدى البيئتين ربعاً و على الأخرى خمسين فيؤخذ نصف (٢) الربع و نصف الخمسين، فيكون ثُمناً و خمساً، و هو ناقص عن الثلث بنصف خمس.

توضيح هذا المقام: أن الاختلاف إما أن يكون في الصحيح فقط مع اتفاقهما على المعيب، و إما أن يكون في المعيب فقط، و إما أن يكون فيهما.

فإن كان في الصحيح فقط - كما في المثال الأخير - فالظاهر التفاوت بين الطريقتين دائماً؛ لأنك قد عرفت أن الملحوظ على طريق المشهور نسبه المعيب إلى مجموع نصفى قيمتى الصحيح المجعول قيمةً منتزعه، و على الطريق الآخر نسبه المعيب إلى كل من القيمتين المستلزمه لملاحظه أخذ نصفه مع نصف الآخر ليجمع بين البيئتين في العمل، و المفروض في هذه الصورة أن نسبه المعيب إلى مجموع نصفى قيمتى الصحيح التى هى طريقه المشهور مخالفةً لنسبه نصفه إلى كل من

[شماره صفحه واقعى : ٤١٠]

ص: ٣٣٣

١- كذا في «ق»، و المناسب: «نصفاً» كما في «ش».

٢- من هنا إلى قوله: «و توهم أن حكم شراء شىء...» في الصفحة ٤١٤ مفقود من نسخه الأصل «ق».

النصفين؛ لأنَّ نسبة الكلِّ إلى الكلِّ تساوى نسبه نصفه إلى كلِّ من نصفى ذلك الكلِّ، وهو الأربعة و النصف فى المثال، لا إلى كلِّ من النصفين (١) المركَّب منهما ذلك الكلِّ كالأربعة و الخمسه، بل النصف المنسوب إلى أحد بعضى (٢) المنسوب إليه كالأربعة نسبه مغايرهً لنسبته إلى البعض الآخر، أعنى الخمسه، و هكذا غيره من الأمثله.

و إن كان الاختلاف فى المعيب فقط فالظاهر عدم التفاوت بين الطريقتين أبداً؛ لأنَّ نسبة الصحيح إلى نصف مجموع قيمتى المعيب-على ما هو طريق المشهور-مساويهً لنسبه نصفه إلى نصف إحداهما و نصفه الآخر إلى نصف الأخرى، كما إذا اتَّفقا (٣) على كون الصحيح اثنى عشر و قالت إحداهما: المعيب ثمانيه، و قالت الأخرى: ستّه، فإنَّ تفاوت السبعه و الاثنى عشر-الذى هو طريق المشهور مساوٍ لنصف مجموع تفاوتى الثمانيه مع الاثنى عشر و الستّه مع الاثنى عشر؛ لأنَّ نسبة الأولين بالثلث و الآخرين بالنصف و نصفهما السدس و الربع، و هذا بعينه تفاوت السبعه و الاثنى عشر.

و إن اختلفا فى الصحيح و المعيب، فإنَّ اتَّحدت النسبه بين الصحيح و المعيب على كلتا البيئتين (٤) فيتَّحد الطريقتان دائماً، كما إذا قومه إحداهما صحيحاً باثنى عشر و معيياً بستّه، و قومه الأخرى صحيحاً بستّه و معيياً

[شماره صفحه واقعى : ٤١١]

ص: ٣٣٤

١- فى «ف» بدل «النصفين»: «البعضين».

٢- فى «ش»: «بعض».

٣- كذا، و المناسب: «اتَّفقتا»، لرجوع الضمير إلى البيئتين.

٤- فى نسخه بدل «ن»: «النسبتين».

بثلاثه، فإن نصف الصحيحين أعنى التسعه تفاوتته مع نصف مجموع المعيين - وهو الأربعة و نصف عين نصف تفاوتى الاثنى عشر مع الستة و الستة مع الثلاثه.

و الحاصل: أن كل صحيح ضعف المعيب، فيلزمه كون نصف الصحيحين ضعف نصف المعيين.

و إن اختلفت النسبه، فقد يختلف الطريقان و قد يتحدان، و قد تقدم مثالهما فى أول المسأله (١).

ثم إن الأظهر بل المتعين فى المقام هو الطريق الثانى المنسوب إلى الشهيد قدس سره وفاقاً للمحكى عن إيضاح النافع، حيث ذكر أن طريق المشهور ليس بجيد (٢)، و لم يذكر وجهه. و يمكن إرجاع كلام الأكثر إليه، كما سيجىء (٣).

و وجه تعين هذا الطريق: أن أخذ القيمه من القيمتين على طريق المشهور أو النسبه المتوسّطه من النسبتين على الطريق الثانى، إمّا للجمع بين البيئتين بإعمال كل منهما فى نصف العين كما ذكرنا، و إمّا لأجل أن ذلك توسط بينهما لأجل الجمع بين الحقيين بتنصيف ما به التفاوت نفيًا و إثباتًا على النهج الذى ذكرناه أخيراً فى الجمع بين البيئتين، كما يحكم بتنصيف الدرهم الباقى من الدرهمين المملوكين لشخصين إذا ضاع أحدهما المرّد بينهما من عند الودعى و لم تكن هنا بينه تشهد لأحدهما

[شماره صفحه واقعى : ٤١٢]

ص: ٣٣٥

١- تقدم فى الصفحه ٤٠٩.

٢- حكاة السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤:٦٣٣.

٣- يجىء فى الصفحه ٤١٦.

بالاختصاص، بل ولا ادعى أحدهما اختصاصه بالدرهم الموجود.

فعلى الأول فاللازم وإن كان هو جمع نصفى قيمتى الصحيح والمعيب - كما فعله المشهور - بأن يُجمع الاثنا عشر و الثمانيه المفروضتان (١) قيمتين للصحيح فى المثال المتقدم، و يؤخذ نصف أحدهما (٢) قيمه نصف المبيع صحيحاً، و نصف الأخرى قيمه للنصف الآخر منه، و لازم ذلك كون تمامه بعشره، و يجمع قيمتا المعيب - أعنى العشره و الخمسه - و يؤخذ لكل نصف من المبيع المعيوب نصف من أحدهما، و لازم ذلك كون تمام المبيع بسبعه و نصف (٣)، إلّا أنه لا ينبغى ملاحظه نسبه المجموع من نصفى إحدى القيمتين - أعنى العشره إلى المجموع من نصف (٤) الأخرى - أعنى سبعة و نصفاً - كما نسب إلى المشهور؛ لأنه إذا فرض لكل نصف من المبيع قيمه تغاير قيمه النصف الآخر و جب ملاحظه التفاوت بالنسبه إلى كل من النصفين صحيحاً و معيماً و أخذ الأرش لكل نصف على حسب تفاوت صحيحه و معيبه.

فالعشره ليست قيمه لمجموع الصحيح إلّا باعتبار أنّ نصفه مقوم، بستّه و نصفه الآخر بأربعه، و كذا السبعه و نصف (٥) ليست قيمه لمجموع المعيب إلّا باعتبار أنّ نصفه مقوم بخمسه و نصفه الآخر باثنين و نصف،

[شماره صفحه واقعى : ٤١٣]

ص : ٣٣٦

١- فى «ف»: «المفروضتين».

٢- فى «ش»: «إحديهما».

٣- فى «ف» بدل «المبيع بسبعه و نصف»: «المعيب بخمسه عشر».

٤- فى «ف»: «نصفى».

٥- فى «ش»: «و النصف».

فلا وجه لأخذ تفاوت ما بين مجموع العشرة و السبعة و نصف (١)، بل لا بدّ من أخذ تفاوت ما بين الأربعة و الاثنين و نصف لنصفٍ منه، و تفاوت ما بين الستّة و الخمسه للنصف الآخر.

و توهم: أنّ حكم شراء شيءٍ تغيّر قيمتا نصفيه حكم ما لو اشترى بالثمن [الواحد (٢)] مالين معيين مختلفين في القيمة صحيحاً و معيباً، بأن اشترى عبداً و جاريه [بائني عشر (٣)] فظهرها معيين، و العبد يسوى أربعه صحيحاً و اثنين و نصف (٤) معيباً، و الجاربه يسوى ستّة صحيحه و خمسّه معيبه، فإنّه لا شكّ في أنّ اللازم في هذه الصوره ملاحظه مجموع قيمتي الصفقه صحيحه و معيبه - أعني العشره و السبعه و نصف (٥) - و أخذ التفاوت و هو الربع من الثمن، و هو ثلاثه إذا فرض الثمن اثني عشر كما هو طريق المشهور فيما نحن فيه.

مدفوع: بأنّ الثمن في المثال لثما كان موزعاً على العبد و الجاربه بحسب قيمتهما، فإذا أخذ المشتري ربع الثمن أرشاً فقد أخذ للعبد ثلاثه أثمان قيمته و للجاربه سدسه (٦) كما هو الطريق المختار؛ لأنّه أخذ من مقابل الجاربه أعني سبعة و خمساً سدسه و هو واحد و خمس، و من مقابل العبد أعني أربعه و أربعه أخماس ثلاثه أثمان و هو واحد و أربعه

[شماره صفحه واقعي : ٤١٤]

ص: ٣٣٧

١- في «ش»: «و النصف».

٢- لم يرد في «ق».

٣- لم يرد في «ق».

٤- كذا في «ق»، و المناسب: «نصفاً»، كما في «ش».

٥- في «ش»: «النصف».

٦- كذا في «ق»، و المناسب: «سدسها»، كما في «ش».

أخماس، فالثلاثة التي هي ربع الثمن منطبقاً على السدس و ثلاثة أثمان.

بخلاف ما نحن فيه؛ فإنّ المبدول في مقابل كلٍّ من النصفين المختلفين بالقيمه أمرٌ واحد، وهو نصف الثمن.

فالمناسب لما نحن فيه فرض شراء كلٍّ من الجاربه و العبد في المثال المفروض بثمان مساوٍ للآخر، بأن اشترى كلا منهما بنصف الاثنى عشر في عقدٍ واحدٍ أو عقدين، فلا يجوز حينئذٍ أخذ الربع من اثني عشر، بل المتعين حينئذٍ أن يؤخذ من سته الجاربه سدس، و من سته العبد اثنان و ربع، فيصير مجموع الأرش ثلاثة و ربعاً (١)، و هو المأخوذ في المثال المتقدم على الطريق الثاني.

و قد ظهر ممّا ذكرنا: أنه لا فرق بين شهاده البيّنات بالقيم أو شهادتهم بنفس النسبه بين الصحيح و المعيب و إن لم يذكروا القيم.

هذا كله إذا كان مستند المشهور في أخذ القيمه الوسطى إلى (٢) العمل بكلٍّ من البيّتين في جزءٍ من المبيع.

أما (٣) إذا كان المستند مجرد الجمع بين الحقين (٤)، بأن تنزل القيمه الزائده و ترفع (٥) الناقصه على حدّ سواء، فالمتعين الطريق الثاني [أيضاً (٦)]،

[شماره صفحه واقعى : ٤١٥]

ص: ٣٣٨

١- في «ق» بدل «ربعاً»: «أربعه»، و هو سهو ظاهراً.

٢- لم ترد «إلى» في «ش».

٣- في «ش»: «و أمّا».

٤- في «ش» زياده: «على ما ذكرناه أخيراً».

٥- في «ش»: «يرتفع».

٦- لم يرد في «ق».



سواءً شهدت البيئتان بالقيمتين أم شهدتا بنفس النسبه بين الصحيح والمعيب.

أما إذا شهدتا بنفس التفاوت، فلأنه إذا شهدت إحداهما بأنّ التفاوت بين الصحيح والمعيب بالسدس وهو الاثنان من اثني عشر، وشهدت الأخرى بأنه بثلاثة أثمان وهو الثلاثة من ثمانية، زدنا على السدس ما تنقص من ثلاثة أثمان صار (1) كل واحد (2) سدساً و نصف سدس و ثمنه، وهو من الثمن المفروض اثني عشر ثلاثة و ربع، كما ذكرنا سابقاً.

و إن شهدت البيئتان بالقيمتين، فمقتضى الجمع بين الحقيين في هذا المقام (3) تعديل قيمتي كل من الصحيح والمعيب بالزيادة و النقصان بأخذ (4) قيمه نسبه إلى المعيب دون نسبه القيمه الزائده و فوق نسبه الناقصه، فيؤخذ من الاثنى عشر و العشر (5) و من الثمانية و الخمسه قيمتان للصحيح و المعيب نسبه إحداهما إلى الأخرى يزيد على السدس بما ينقص من ثلاثة أثمان، فيؤخذ قيمتان يزيد صحيحهما على المعيب بسدس و نصف سدس و ثمن سدس.

و من هنا يمكن إرجاع كلام الأكثر إلى الطريق الثاني، بأن يريدوا

[شماره صفحه واقعى : ٤١٦]

ص: ٣٣٩

- ١- في «ش»: «و صار».
- ٢- في «ش» زياده: «من التفاوتين بعد التعديل».
- ٣- العبارة في «ش» هكذا: «بين حقى البائع و المشتري فى مقام إعطاء الأرش و أخذه تعديل..».
- ٤- في «ق»: «أخذ».
- ٥- في «ش»: «العشره».

من «أوسط القيم المتعدده للصحيح و المعيب» القيمة المتوسّطه بين القيم لكلّ منهما من حيث نسبتها إلى قيمه الآخر، فيكون مرادهم من أخذ قيمتين للصحيح و المعيب [قيمة (1)] متوسّطه من حيث نسبه إحداهما إلى الأخرى بين أقوال جميع البيّنات المقوّمين للصحيح و الفاسد. و ليس في كلام الأكثر أنّه تجمع قيم الصحيح و تنتزع منها قيمة—و كذلك قيم المعيب—ثمّ تنسب إحدى القيمتين المنتزعتين إلى الأخرى.

قال في المقنعه: فإن اختلف أهل الخبره عمل على أوسط القيم (2) و نحوه في النهايه (3). و في الشرائع عمل على الأوسط (4).

و بالجملة، فكلّ من عبّر بالأوسط يحتمل أن يريد الوسط من حيث النسبه لا من حيث العدد (5).

[شماره صفحه واقعي : 417]

ص: 340

1- لم يرد في «ق».

2- المقنعه: 597.

3- النهايه: 393.

4- الشرائع 2:38.

5- في «ش» زياده ما يلي: «هذا، مع أن المستند في الجميع هو ما ذكرنا: من وجوب العمل بكل من البينتين في قيمه نصف المبيع. نعم، لو لم يكن بينه أصلاً لكن علمنا من الخارج أن قيمه الصحيح إما هذا و إما ذاك و كذلك قيمه المعيب و لم نقل حينئذ بالقرعه أو الأصل، فاللازم الاستناد في التنصيف إلى الجمع بين الحقين على هذا الوجه، و قد عرفت أن الجمع بتعديل التفاوت؛ لأنه الحقّ، دون خصوص القيمتين المحتملتين. و الله العالم».

سرشناسه: انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۲۱۴ - ۱۲۸۱ ق.

عنوان و نام پدیدآور: المکاسب / المؤلف مرتضی الانصاری؛ اعداد لجنة تحقيق تراث الشيخ الاعظم.

مشخصات نشر: قم: مجمع الفكر الاسلامی، ۱۴۱۳ ه.ق

مشخصات ظاهری: ۶ ج.

موضوع: معاملات (فقه)

رده بندی کنگره: BP۱۹۰/۱ الف ۸ م ۱۳۰۰۷ ای الف

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۷۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۸-۱۹۳۷

توضیح: این کتاب از مهمترین کتابهای فقهی شیعه تألیف شیخ الفقهاء و المجتهدين، شیخ اعظم مرتضی بن محمد امین تستری نجفی انصاری (م ۱۲۸۱ ق) می باشد و در باب معاملات محسوب می شود و از زمان تألیف تا کنون متن درسی حوزه های علمی شیعه قرار گرفته است، مؤلف بطور استدلالی به مباحث معاملات نظر دوخته و به ذکر و تحلیل کلمات فقهی پیشین توجه عمیقی داشته است و وجوه مختلف یک مسئله فقهی را با تردیدهای ویژه خود، ترسیم می نماید مؤلف در این کتاب به سه مبحث مهم پرداخته است: مکاسب محرمة، بیع، خیارات و پایان کتاب به برخی رساله های متفرقه اختصاص یافته است که عناوین آنها عبارتند از: تقيه، عدالت، قضا از میت، مواسعه و مضایقه، ارث، قاعده من ملک شیئا ملک الاقرار به، نفی ضرر، رضاع، مجرد عقد بر زن موجب تحریم او بر پدر و پسر عقد کننده می گردد.

کتاب المکاسب شامل کتاب های مکاسب محرمة، بیع و خیارات است که بعدها ۹ کتاب دیگر به آنها ملحق شده اند که عبارتند از: کتاب تقيه، رساله فی العداله، رساله فی القضاء عن الميت، رساله فی المواسعه و المضایقه، رساله فی قاعده من ملک شیئا ملک الإقرار به، رساله فی قاعده لا ضرر، رساله فی المصاهره، و در آخر هم کتاب مواریث که بسیار مختصر می باشد.

ص: ۱

[شماره صفحه واقعی : ۱]

ص: ۳۴۱

[شماره صفحه واقعی : ۲]

ص: ۳۴۲

[شماره صفحه واقعی : ۳]

ص: ۳۴۳

[شماره صفحه واقعی : ۴]

ص: ۳۴۴

[شماره صفحه واقعی : ۵]

ص: ۳۴۵



[شماره صفحه واقعی : ۶]

ص: ۳۴۶

[تتمه القول فى الخيار]

[تتمه القول فى أقسام الخيار]

[تتمه القول فى خيار العيب]

إشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، و الصلاة و السلام على محمد و آله الطاهرين، و لعنه الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين (١).

[شماره صفحه واقعى : ٧]

ص: ٣٤٧

---

١- وردت الخطبه فى «ق»، و لم ترد فى سائر النسخ.

[شماره صفحه واقعی : ۸]

ص: ۳۴۸

في الشروط التي يقع عليها العقد و شروط صحتها و ما يترتب على صحتها و فاسدها

اشاره

[شماره صفحه واقعى : ٩]

ص: ٣٤٩

[شماره صفحه واقعی : ۱۰]

ص: ۳۵۰

فى الشروط (١) التى يقع عليها العقد و شروط صحتها و ما يترتب على صحيحها و فاسدها

## الشرط يطلق فى العرف على معينين:

### أحدهما: المعنى الحدى،

و هو بهذا المعنى مصدر «شَرَطَ»، فهو شارطُ للأمر الفلانى، و ذلك الأمر مشروطٌ، و فلانٌ مشروط له أو عليه.

و فى القاموس: «أنه إلزام الشىء و التزامه فى البيع و غيره» (٢) و ظاهره كون استعماله فى الإلزام الابتدائى مجازاً أو غير صحيح.

لكن لا إشكال فى صحته، لوقوعه فى الأخبار كثيراً، مثل:

قوله صلى الله عليه و آله و سلم فى حكاية بيع بريره: إنَّ قضاء الله أحقُّ، و شرطه أوثق، و الولاء لمن أعتق» (٣).

و قول أمير المؤمنين صلوات الله عليه فى الردِّ على مشرط عدم التزوِّج

[شماره صفحه واقعى : ١١]

ص: ٣٥١

١- فى «ش»: «القول فى الشروط».

٢- القاموس المحيط ٢: ٣٦٨، مادّه «شرط».

٣- السنن الكبرى للبيهقى ١٠: ٢٩٥، و كنز العمال ١٠: ٣٢٢، الحديث ٢٩٦١٥، و أورد بعضه فى الوسائل ١٦: ٤٠، الباب ٣٧ من أبواب كتاب العتق، الحديث ١ و ٢.

بمراهٍ أخرى في النكاح: إنَّ «شرط الله قبل شرطكم» (١).

و قوله: «ما الشرط في الحيوان؟ قال: ثلاثة أيامٍ للمشتري.

قلت: و في غيره؟ قال: هما بالخيار حتى يفترقا» (٢).

و قد أُطلق على النذر أو العهد أو الوعد في بعض أخبار الشرط في النكاح (٣). و [قد اعترف (٤) في الحدائق: بأنَّ إطلاق الشرط على البيع كثيرٌ في الأخبار (٥).

و أما دعوى كونه مجازاً، فيدفعها مضافاً إلى أولويّة الاشتراك المعنوي، و إلى أنّ المتبادر من قوله: «شَرَطَ على نفسه كذا» ليس إلّا مجرد الإلزام (٦) - استدلال الإمام عليه السلام بالنبويّ: «المؤمنون عند شروطهم» (٧) فيما تقدّم من الخبر الذي أُطلق فيه الشرط على النذر أو العهد.

و مع ذلك فلا حجة فيما في القاموس مع تفردّه به، و لعله لم يلتفت إلى الاستعمالات التي ذكرناها، و إلّا لذكرها و لو بعنوانٍ يشعر بمجازيّتها.

[شماره صفحه واقعي : ١٢]

ص: ٣٥٢

١- الوسائل ٣١: ١٥، الباب ٢٠ من أبواب المهور، الحديث ٦.

٢- الوسائل ٣٤٩: ١٢، الباب ٣ من أبواب الخيار، الحديث ٥، و الصفحه ٣٤٦، الباب الأوّل من أبواب الخيار، الحديث ٣.

٣- راجع الوسائل ٤٦، ٢٩: ١٥-٤٧، الباب ٣٧، ٢٠-٣٩ و غيرها من أبواب المهور، و راجع روايه منصور بن يونس الآتيه في الصفحه ٢٨.

٤- لم يرد في «ق».

٥- الحدائق ٧٣: ٢٠.

٦- في «ش»: «الالتزام».

٧- الوسائل ٣٠: ١٥، الباب ٢٠ من أبواب المهور، ذيل الحديث ٤.

ثمّ قد يتجوّز في لفظ «الشرط» بهذا المعنى فيطلق على نفس المشروط، كالخلق بمعنى المخلوق، فيراد به ما يلزمه الإنسان على نفسه.

الثاني: ما يلزم من عدمه العدم من دون ملاحظه أنّه يلزم من وجوده الوجود أو لا، وهو بهذا المعنى اسمٌ جامدٌ لا مصدرٌ، فليس فعلاً لأحدٍ (1)، واشتقاق «المشروط» منه ليس على الأصل كـ «الشارط» و لذا ليسا بمتضايين في الفعل و الانفعال، بل «الشارط» هو الجاعل و «المشروط» هو ما جعل له الشرط، كـ «المسبّب» بالكسر و الفتح المشتقّين من «السبب».

فَعَلِمَ من ذلك: أنّ «الشرط» في المعنيين نظير «الأمر» بمعنى المصدر و بمعنى «الشيء».

### و أما استعماله في ألسنه النحاه على الجملة الواقعة عقب أدوات الشرط

فهو اصطلاحٌ خاصٌّ مأخوذٌ من إفاده تلك الجملة لكون مضمونها شرطاً بالمعنى الثاني، كما أنّ استعماله في ألسنه أهل المعقول و الأصول في «ما يلزم من عدمه العدم و لا- يلزم من وجوده الوجود» مأخوذٌ من ذلك المعنى، إلّا أنّه أضيف إليه ما ذكر في اصطلاحهم مقابلاً للسبب.

فقد تلخّص مميّا ذكرنا: أنّ للشرط معنيين عرفيين، و آخرين اصطلاحيين لا- يحمل عليهما الإطلاقات العرفيّة، بل هي مردّده بين الأوليين، فإن قامت قرينته على إرادته المصدر تعيّن الأول، أو على إرادته الجامد تعيّن الثاني، و إلّا حصل الإجمال.

[شماره صفحه واقعي : ١٣]

ص: ٣٥٣

---

١- كذا في «ق»، و في «ش» بدل «لأحد»: «و لا حدثاً».



و ظهر أيضاً: أنّ المراد بـ«الشرط» في قولهم صلوات الله عليهم: «المؤمنون عند شروطهم» (١) هو الشرط باعتبار كونه مصدراً، إمّا مستعملاً في معناه-أعني إلزاماتهم على أنفسهم-و إمّا مستعملاً بمعنى ملتزماتهم، و إمّا بمعنى جعل الشيء شرطاً بالمعنى الثانى بمعنى التزام عدم شيء عند عدم آخر؛ وسيجىء الكلام فى ذلك (٢).

و أمّا الشرط فى قوله: «ما الشرط فى الحيوان؟ قال: ثلاثة أيام للمشتري، قلت: و ما الشرط فى غيره؟ قال: البيعان بالخيار حتى يفترقا» (٣)، و قوله: «الشرط فى الحيوان ثلاثة أيام للمشتري اشترط أو لم يشترط» (٤) فيحتمل أن يراد به ما قرره الشارع و ألزمه على المتبايعين أو أحدهما: من التسلّط على الفسخ، فيكون مصدراً بمعنى المفعول، فيكون المراد به نفس الخيار المحدود من الشارع. و يحتمل أن يراد به الحكم الشرعى المقرّر، و هو ثبوت الخيار، و على كلّ تقدير ففى الإخبار عنه حينئذٍ بقوله: «ثلاثة أيام» مسامحةً.

نعم، فى بعض الأخبار: «فى الحيوان كلّ شرط ثلاثة أيام» (٥) و لا يخفى توقّفه على التوجيه.

[شماره صفحه واقعى : ١٤]

ص: ٣٥٤

- ١- تقدّم تخريجه فى الصفحة ١٢.
- ٢- انظر الصفحة ٥٩ و ما بعدها.
- ٣- تقدّم تخريجه فى الصفحة ١٢.
- ٤- الوسائل ١٢:٣٥١، الباب ٤ من أبواب الخيار، الحديث ١ و ٤.
- ٥- الوسائل ١٢:٣٤٩، الباب ٣ من أبواب الخيار، الحديث ١ و ٤.

[مسأله] (١) في شروط صحّحه الشرط

و هي أمورٌ قد وقع الكلام أو الخلاف فيها:

**أحدها: أن يكون داخلاً تحت قدره المكلف،**

فيخرج ما لا يقدر العاقد على تسليمه إلى صاحبه، سواء كان صفةً لا يقدر العاقد على تسليم العين موصوفاً بها، مثل صيروره الزرع سنبلًا، وكون الأمه و الدابّه تحمل في المستقبل أو تلد كذا. أو كان عملاً، كجعل الزرع سنبلًا و البُسْر تمرًا، كما مثل به في القواعد (٢).

□  
لكن الظاهر أن المراد به جعل الله الزرع و البُسْر سنبلًا و تمرًا، و الغرض الاحتراز عن اشتراط فعل غير العاقد ممّا لا يكون تحت قدرته كأفعال الله سبحانه، لا عن اشتراط حدوث فعلٍ محالٍ من المشروط عليه؛ لأنّ الإلزام و الالتزام بمباشره فعلٍ ممتنع عقلاً أو عادةً ممّا لا يرتكبه العقلاء، و الاحتراز عن مثل الجمع بين الضدّين أو الطيران في الهواء ممّا لا يرتكبه العقلاء. و الإتيان بالقيّد المخرج لذلك

[شماره صفحه واقعى : ١٥]

ص: ٣٥٥

١- في «ق» بدل «مسأله»: «مسائل»، و في «ش» و مصحّحه «ف»: «الكلام».

٢- القواعد ٩٠: ٢.

و الحكم عليه بعدم الجواز و الصحه بعيداً عن شأن الفقهاء؛ و لذا لم يتعرضوا لمثل ذلك في باب الإجاره و الجعاله، مع أنّ اشتراط كون الفعل سائغاً يغنى عن اشتراط قدره.

نعم، اشتراط تحقق فعل الغير، الخارج عن اختيار المتعاقدين، المحتمل وقوعه في المستقبل، و ارتباط العقد به بحيث يكون التراضي منوطاً به و واقعاً عليه أمرٌ صحيحٌ عند العقلاء مطلوبٌ لهم، بل أولى بالاشتراط من الوصف الخالي الغير المعلوم تحققه، ككون العبد كاتباً، أو الحيوان حاملاً، و الغرض الاحتراز عن ذلك.

و يدلّ على ما ذكرنا تعبير أكثرهم ب«بلوغ الزرع و البشّر سنبلًا و تمرًا» (١)، أو ل«صيرورتها (٢) كذلك»، و تمثيلهم لغير المقدور ب«انعقاد الثمره و إيناعها»، و «حمل الدابّه فيما بعد»، و «وضع الحامل في وقت كذا»، و غير ذلك.

و قال في القواعد: يجوز اشتراط ما يدخل تحت القدره: من منافع البائع دون غيره، ك«جعل الزرع سنبلًا و البشّر تمرًا» (٣). قال الشهيد رحمه الله في محكيّ حواشيه على القواعد: إنّ المراد جعل الله الزرع سنبلًا و البشّر تمرًا، لأننا إنّما نفرض ما يجوز أن يتوهمه عاقل؛ لا امتناع ذلك من غير الإله جلت عظمته انتهى (٤).

لكن قال في الشرائع: و لا يجوز اشتراط ما لا يدخل في

[شماره صفحه واقعى : ١٦]

ص: ٣٥٦

١- كما في الدروس ٣:٢١٥، و جامع المقاصد ٤:٤١٦، و الروضه ٣:٥٠٥.

٢- كذا في ظاهر «ق»، و الظاهر: «بصيرورتها».

٣- القواعد ٢:٩٠.

٤- حكاة السيد العاملي في مفتاح الكرامه ٤:٧٣٤.

مقدوره، كبيع الزرع على أن يجعله سنبلاً و الرطب على أن يجعله تمرًا، انتهى (١). و نحوها عبارته التذكرة (٢).

لكن لا- بدّ من إرجاعها إلى ما ذكر؛ إذ لا- يتصوّر القصد من العاقل إلى الإلزام و الالتزام بهذا الممتنع العقلي، اللهمّ إلّا أن يراد إعمال مقدّمات الجعل على وجه توصل إليه مع التزام الإيصال، فأسند الجعل إلى نفسه بهذا الاعتبار، فافهم.

و كيف كان، فالوجه في اشتراط الشرط المذكور-مضافاً إلى عدم الخلاف فيه-عدم القدره على تسليمه، بل و لا على تسليم المبيع إذا أخذ متّصفاً به؛ لأنّ تحقّق مثل هذا الشرط بضربٍ من الاتّفاق، و لا- يناط بإرادته المشروط عليه، فيلزم الغرر في العقد، لارتباطه بما لا وثوق بتحقيقه؛ و لذا نفى الخلاف في الغنيه عن بطلان العقد باشتراط هذا الشرط استناداً إلى عدم القدره على تسليم المبيع (٣)، كما يظهر بالتأمّل في آخر كلامه في هذه المسألة.

و لا ينقض ما ذكرنا بما لو اشترط وصفاً حالياً لا يعلم تحقّقه في المبيع (٤)، كاشتراط كونه كاتباً بالفعل أو حاملاً؛ للفرق بينهما- بعد الإجماع-: بأنّ التزام وجود الصفه في الحال بناءً على وجود الوصف الحالى و لو لم يعلم به، فاشتراط كتابه العبد المعين الخارجى بمنزله

[شماره صفحه واقعى : ١٧]

ص: ٣٥٧

١- الشرائع ٢:٣٣.

٢- التذكرة ١:٤٩٠.

٣- الغنيه: ٢١٥.

٤- ظاهر «ق»: «البيع»، و الصواب ما أثبتناه كما في «ش».

توصيفه بها، وبهذا المقدار يرتفع الغرر، بخلاف ما سيتحقق في المستقبل، فإن الارتباط به لا يدل على البناء على تحققه.

وقد صرح العلامة فيما حكى عنه ببطان اشتراط أن تكون الأمه تحمل في المستقبل؛ لأنه غرر (١)(٢). خلافاً للمحكى عن الشيخ والقاضى، فحكما بلزوم العقد مع تحقق الحمل، و بجواز الفسخ إذا لم يتحقق (٣)، و ظاهرهما كما استفاده في الدروس (٤) تنزل العقد باشتراط مجهول التحقق، فيتحقق الخلاف في مسأله اعتبار القدره في صحه الشرط.

و يمكن توجيه فتوى الشيخ (٥) بإرجاع اشتراط الحمل في المستقبل إلى اشتراط صفه حالیه موجبہ للحمل، فعدمه كاشف عن فقدها. و هذا الشرط و إن كان للتأمل في صحته مجال، إلا أن إرادته هذا المعنى يخرج اعتبار كون الشرط ممّا يدخل تحت القدره عن الخلاف.

ثم إن عدم القدره على الشرط: تارة لعدم مدخليته فيه أصلاً كاشتراط أن الحامل تضع في شهر كذا، و أخرى لعدم استقلاله فيه كاشتراط بيع المبيع من زيد، فإن المقدور هو الإيجاب فقط لا-العقد المركب، فإن أراد اشتراط المركب، فالظاهر دخوله في اشتراط غير

[شماره صفحه واقعى : ١٨]

ص: ٣٥٨

١- في «ش» زياده: «عرفاً».

٢- المختلف ٥:٢٤٢، و لكنه في مورد الدابه.

٣- حكاها العلامة في المختلف ٥:٢٤٢، و راجع المبسوط ٢:١٥٦، و جواهر الفقه: ٦٠، المسأله ٢٢٠.

٤- الدروس ٣:٢١٧.

٥- في «ش»: «كلام الشيخ».

المقدور. إلا أنّ العلامة قدّس سرّه في التذكرة- بعد جزمه بصحّته اشتراط بيعه على- زيد قال: لو اشترط بيعه على زيد فامتنع زيد من شرائه احتّمث ثبوت الخيار بين الفسخ و الإمضاء و العدم؛ إذ تقديره: بيعه على زيد إن اشتراه (1)، انتهى.

و لا- أعرف وجهاً للاحتمال الأوّل؛ إذ على تقدير إرادته اشتراط الإيجاب فقط قد حصل الشرط، و على تقدير إرادته اشتراط المجموع المركّب ينبغي البطلان، إلّا أن يحمل على صورته الوثوق بالاشتراء، فاشترط النتيجة بناءً على حصولها بمجرد الإيجاب، فاتفق امتناعه من الشراء بمنزله تعذّر الشرط، و عليه يحمل قوله في التذكرة: و لو اشترط على البائع إقامة كفيل على العهده فلم يوجد أو امتنع المعين ثبت للمشتري الخيار، انتهى.

و من أفراد غير المقدور: ما لو شرط حصول غايه متوقّفه شرعاً على سببٍ خاصّ، بحيث يعلم من الشرع عدم حصولها بنفس الاشتراط، كاشتراط كون امرأه زوجته أو الزوجه مطلقه من غير أن يراد من ذلك إيجاد الأسباب. أمّا لو أراد إيجاد الأسباب أو كان الشرط ممّياً يكفي في تحقّقه نفس الاشتراط فلا- إشكال. و لو شكّ في حصوله بنفس الاشتراط - كملكه عين خاصّه - فسيأتى الكلام فيه في حكم الشرط.

### الثاني: أن يكون الشرط سائغاً في نفسه،

فلا يجوز اشتراط جعل العنب خمراً و نحوه من المحرّمات؛ لعدم نفوذ الالتزام بالمحرّم.

و يدلّ عليه ما سيجيء من قوله عليه السلام: «المؤمنون عند شروطهم»

[شماره صفحه واقعي : ١٩]

ص : ٣٥٩

١- التذكرة ١: ٤٩٠.

إلا شرطاً أحلّ حراماً أو حرّم حلالاً» (١) فإنّ المشروط (٢) إذا كان محرّماً كان اشتراطه و الالتزام به إحتلالاً للحرام، و هذا واضح لا إشكال فيه.

### الثالث: أن يكون ممّا فيه غرض معتدّ به عند العقلاء نوعاً، أو بالنظر إلى خصوص المشروط له،

و مثل له في الدروس باشتراط جهل العبد بالعبادات (٣).

و قد صرح جماعة (٤): بأنّ اشتراط الكيل أو الوزن بمكيالٍ معيّنٍ أو ميزانٍ معيّنٍ من أفراد المتعارف لغوّ، سواء في السلم و غيره، و في التذكرة: لو شرط ما لا غرض للعقلاء فيه و لا يزيد به المائيه، فإنّه لغوّ لا يوجب الخيار (٥). و الوجه في ذلك: أنّ مثل ذلك لا يُعدّ حقاً للمشروط له حتّى يتضرّر بتعدّده فيثبت له الخيار، أو يعتنى به الشارع فيوجب (٦) الوفاء به و يكون تركه ظلماً (٧)، و لو شكّ في تعلق غرضٍ

[شماره صفحه واقعي : ٢٠]

ص: ٣٦٠

١- انظر الصفحة ٢٢.

٢- في «ش»: «الشرط».

٣- بل مثل به لشرط غير مشروع، راجع الدروس ٢١٥:٣.

٤- منهم: العلّامة في القواعد ٢:٤٩، و التذكرة ١:٥٥٦، و الشهيد في الدروس ٣:٢٥٣، و المحقّق الثاني في جامع المقاصد ٤:٢٢٥، و

راجع مفتاح الكرامه ٤: ٤٥٣-٤٥٤.

٥- التذكرة ١: ٥٢٤.

٦- في ظاهر «ق»: «فوجب».

٧- في «ش» زياده: «فهو نظير عدم إمضاء الشارع لبذل المال على ما فيه منفعه لا يعتدّ بها عند العقلاء».

صحيح به حُمل عليه.

و من هنا اختار فى التذكرة صحه اشتراط: أن لا يأكل إلّا الهريسه، و لا يلبس إلّا الخزّ (١).

و لو اشترط كون العبد كافراً ففى صحته أو لغويته قولان للشيخ (٢) و الحلّى (٣):

من تعلق الغرض المعتدّ به؛ لجواز بيعه على المسلم و الكافر؛ و لاستغراق أوقاته بالخدمه.

و من أن «الإسلام يعلو و لا يعلى عليه» (٤) و الأغراض الدينويّه لا تعارض الأخرويّه.

و جزم بذلك فى الدروس (٥) و بما قبله العلامه قدّس سرّه (٦).

### الرابع: أن لا يكون مخالفاً للكتاب و السنّه،

فلو اشترط رقيه حرّاً أو توريث أجنبيّ كان فاسداً؛ لأنّ مخالفه الكتاب و السنّه لا يسوّغهما شىء.

نعم، قد يقوم احتمال تخصيص عموم الكتاب و السنّه بأدلّه الوفاء،

[شماره صفحه واقعى : ٢١]

ص: ٣٤١

١- التذكرة ٤٩٣:١.

٢- المبسوط ١٣٠:٢، و الخلاف ١١٢:٣، المسأله ١٨٥ من كتاب البيوع.

٣- السرائر ٣٥٧:٢.

٤- الوسائل ٣٧٦:١٧، الباب الأوّل من أبواب موانع الإرث، الحديث ١١.

٥- الدروس ٢١٥:٣.

٦- المختلف ١٨٩:٥.



بل قد جَوَزَ بعضُ (١) تخصيص عموم ما دلَّ على عدم جواز الشرط المخالف للكتاب و السنّه. لكنّه ممّا لا يرتاب في ضعفه.

و تفصيل الكلام في هذا المقام و بيان معنى مخالفه الشرط للكتاب [و السنّه (٢)] موقوفٌ على ذكر الأخبار الواردة في هذا الشرط، ثمّ التعرّض لمعناها، فنقول:

إنّ الأخبار في هذا المعنى مستفيضه، بل متواتره معنى:

ففى النبوى المروى صحيحاً عن أبى عبد الله عليه السلام: «من اشترط شرطاً سوى كتاب الله عزّ و جلّ، فلا يجوز ذلك له و لا عليه» (٣).

و المذكور فى كلام الشيخ و العلامه (٤) رحمه الله المروى من طريق العامه قوله صلّى الله عليه و آله فى حكايه بريره لما اشترتها عائشه و شرط مواليتها عليها ولاءها: «ما بال أقوام يشترطون شروطاً ليست فى كتاب الله! فما كان من شرطٍ ليس فى كتاب الله عزّ و جلّ فهو باطلٌ، قضاء الله أحقّ، و شرطه أوثق، و الولاء لمن أعتق» (٥).

و فى المروى موثقاً عن أمير المؤمنين عليه السلام: «من شرط لامرأته شرطاً فليف لها به، فإنّ المسلمين عند شروطهم إلّا شرطاً حرم حلالاً»

[شماره صفحه واقعى : ٢٢]

ص: ٣٦٢

١- لم نعثر عليه.

٢- لم يرد فى «ق».

٣- الوسائل ١٥: ٤٧، الباب ٣٨ من أبواب المهور، الحديث ٢.

٤- راجع الخلاف ٣: ١٥٧-١٥٨، ذيل المسأله ٢٤٩ من كتاب البيوع، و المختلف ٥: ٢٩٨-٢٩٩، و التذكرة ١: ٤٩٣.

٥- السنن الكبرى للبيهقى ١٠: ٢٩٥، و كنز العمال ١٠: ٣٢٢، الحديث ٢٩٦١٥.

أو أحل حراماً» (١).

و في صحيحه الحلبي: «كل شرط خالف كتاب الله فهو رد» (٢).

و في صحيحه ابن سنان: «من اشترط شرطاً مخالفاً لكتاب الله عزّ و جلّ، فلا يجوز له، ولا يجوز (٣) على الذي اشترط عليه، و المسلمون عند شروطهم فيما وافق كتاب الله» (٤).

و في صحيحته الأخرى: «المؤمنون عند شروطهم إلاّ كل شرط خالف كتاب الله عزّ و جلّ فلا يجوز» (٥).

و في روايه محمّد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام فيمن تزوّج امرأة (٦) و اشترطت عليه أن يبدها الجماع و الطلاق؟ قال: «خالفت السنّه و وليت حقاً ليست أهلاً له. ففضى أن عليه الصداق و بيده الجماع و الطلاق، و ذلك السنّه» (٧)، و في معناها مرسله ابن بكير عن أبي عبد الله عليه السلام و مرسله مروان بن مسلم، إلاّ أن فيهما عدم جواز هذا النكاح (٨).

[شماره صفحه واقعى : ٢٣]

ص: ٣٦٣

١- الوسائل ٥٠:١٥، الباب ٤٠ من أبواب المهور، الحديث ٤.

٢- الوسائل ٤٤:١٣، الباب ١٥ من أبواب بيع الحيوان، الحديث الأوّل.

٣- من «ش» و الكافى و الوسائل، و فى التهذيب زياده «له» فقط.

٤- الوسائل ٣٥٣:١٢، الباب ٦ من أبواب الخيار، الحديث الأوّل.

٥- الوسائل ٣٥٣:١٢، الباب ٦ من أبواب الخيار، الحديث ٢، و لكن فيه بدل «المؤمنون»: «المسلمون».

٦- فى «ش» زياده: «و أصدقها».

٧- الوسائل ٤٠:١٥، الباب ٢٩ من أبواب المهور، و فيه حديث واحد.

٨- الوسائل ٣٤٠:١٥، الباب ٤٢ من أبواب مقدمات الطلاق، و فيه حديث واحد، و ٣٣٧، الباب ٤١ من الأبواب، الحديث ٥، إلاّ أن

الحكم بعدم جواز النكاح موجود فى مرسله مروان فقط.

و فى روايه إبراهيم بن محرز، قال: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام:

رجلٌ قال لامرأته: أمرِك بيدِك، فقال عليه السلام: أتى يكون هذا و قد قال الله تعالى: الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ » (١).

و عن تفسير العياشى، عن ابن مسلم، عن أبى جعفر عليه السلام قال:

«قضى أمير المؤمنين عليه السلام في امرأه تزوجها رجل، و شرط عليها و على أهلها: إن تزوج عليها أو هجرها أو أتى عليها سريةً فهى طالق، فقال عليه السلام: شرط الله قبل شرطكم، إن شاء وفى بشرطه و إن شاء أمسك امرأته و تزوج عليها و تسرى و هجرها إن أتت بسبب ذلك، قال الله تعالى: فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَ ثُلَاثَ (٢)، (٣) أَحِلَّ لَكُمْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ (٤)، وَ اللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ... (٥) الْآيَةَ (٦).

ثم الظاهر أن المراد ب«كتاب الله» هو ما كتب الله على عباده من أحكام الدين و إن بينه على لسان رسوله صلى الله عليه و آله، فاشترط ولاء المملوك لبايعه إنما جعل فى النبوى مخالفاً لكتاب الله بهذا المعنى. لكن

[شماره صفحه واقعى : ٢٤]

ص: ٣٦٤

١- الوسائل ٣٣٧:١٥، الباب ٤١ من أبواب مقدمات الطلاق، الحديث ٦، و الآيه فى سوره النساء: ٣٤.

٢- النساء: ٣.

٣- فى «ش» زياده: «و قال».

٤- النساء: ٣، و الآيه فى المصحف الكريم هكذا «...أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ» .

٥- النساء: ٣٤.

٦- تفسير العياشى ٢٤٠:١، الحديث ١٢١، و عنه فى الوسائل ٣١:١٥، الباب ٢٠ من أبواب المهور، الحديث ٦.

ظاهر النبوى و إحدى صحيحتى ابن سنان اشتراط موافقه كتاب الله فى صحه الشرط، و أنّ ما ليس فيه أو لا يوافقفه فهو باطل.

□

و لا يبعد أن يراد بالموافقه عدم المخالفه؛ نظراً إلى موافقه ما لم يخالف كتاب الله بالخصوص لعموماته المرخصه للتصرفات الغير المحرّمه فى النفس و المال، فخياطه ثوب البائع -مثلاً- موافق للكتاب بهذا المعنى.

ثم إنّ المتّصف بمخالفه الكتاب إمّا نفس المشروط و الملتزم -ككون الأجنبى وارثاً و عكسه، و كون الحرّ أو ولده رقاً، و ثبوت الولاء لغير المعتق، و نحو ذلك- إمّا أن يكون التزامه، مثلاً مجرد عدم التسرى و التزويج (1) على المرأه ليس مخالفاً للكتاب، و إنّما المخالف للالتزام به، فإنّه مخالف لإباحه التسرى و التزويج الثابته بالكتاب.

و قد يقال: إنّ التزام ترك المباح لا ينافى إباحته، فاشتراط ترك التزويج و التسرى لا ينافى الكتاب، فينحصر المراد فى المعنى الأوّل.

و فيه: أنّ ما ذكر لا- يوجب الانحصار، فإنّ التزام ترك المباح و إن لم يخالف الكتاب المبيح له، إلّا أنّ التزام فعل الحرام يخالف الكتاب المحرّم له، فيكفى هذا مصداقاً لهذا المعنى، مع أنّ الروايه المتقدّمه (2) الدالّه على كون اشتراط ترك التزويج و التسرى مخالفاً للكتاب -مستشهداً عليه بما دلّ من الكتاب على إباحتهما- كالصريحه فى هذا المعنى، و ما سيجىء (3) من تأويل الروايه بعيداً، مع أنّ قوله عليه السلام فى

[شماره صفحه واقعى : ٢٥]

ص: ٣٦٥

١- فى «ش»: «التزويج»، و هكذا فيما يأتى.

٢- راجع الصفحه المتقدّمه.

٣- انظر الصفحه ٢٧-٢٨.

روايه إسحاق بن عمار: «المؤمنون عند شروطهم إلّا شرطاً حَرَمَ حلالاً أو أحلَّ حراماً» (١) ظاهرٌ بل صريحٌ في فعل الشرط؛ فإنّه الذى يرخّص باشتراطه الحرام الشرعى، و يمنع باشتراطه عن المباح الشرعى؛ إذ المراد من التحريم والإحلال ما هو من فعل الشرط لا الشارع.

و أصرح من ذلك كلّ المرسل المروى في الغنيه: «الشرط جائزٌ بين المسلمين ما لم يمنع منه كتابٌ أو سنّه» (٢).

ثمّ إنّ المراد بحكم الكتاب و السنّه الذى يعتبر عدم مخالفه المشروط أو نفس الاشتراط له هو ما ثبت على وجه لا يقبل تغييره بالشرط لأجل تغيير موضوعه بسبب الاشتراط.

توضيح ذلك: أنّ حكم الموضوع قد يثبت له من حيث نفسه و مجرداً عن ملاحظه عنوانٍ آخر طارٍ عليه، و لازم ذلك عدم التنافى بين ثبوت هذا الحكم و بين ثبوت حكم آخر له إذا فرض عروض عنوانٍ آخر لذلك الموضوع. و مثال ذلك أغلب المباحات و المستحبات و المكروهات بل جميعها؛ حيث إنّ تجوّز (٣) الفعل و الترك إنّما هو من حيث ذات الفعل، فلا- ينافى طرؤ عنوانٍ يوجب المنع عن الفعل أو الترك، كأكل اللحم؛ فإنّ الشرع قد دلّ على إباحته فى نفسه، بحيث لا- ينافى عروض التحريم له إذا حلف على تركه أو أمر الوالد بتركه، أو عروض الوجوب له إذا صار مقدّمه لواجبٍ أو ندّر فعله مع انعقاده.

[شماره صفحه واقعى : ٢٦]

ص: ٣٦٦

١- راجع الصفحة ٢٢.

٢- الغنيه: ٣١٥.

٣- كذا فى «ق»، و فى «ش»: «تجويز»، و الأصحّ: «جواز».

وقد يثبت له لا مع تجرّده عن ملاحظه العنوانات الخارجه الطاربه عليه، ولازم ذلك حصول التنافى بين ثبوت هذا الحكم و بين ثبوت حكم آخر له، وهذا نظير أغلب المحرّمات و الواجبات، فإنّ الحكم بالمنع عن الفعل أو الترك مطلقاً لا مقيّداً بحيثيه تجرّد الموضوع، إلّا عن بعض العنوانات كالضرر و الحرج، فإذا فرض ورود حكم آخر من غير جهه الحرج و الضرر فلا بدّ من وقوع التعارض بين دليلي الحكمين، فيعمل بالراجح بنفسه أو بالخارج.

إذا عرفت هذا فنقول: الشرط إذا ورد على ما كان من قبيل الأوّل لم يكن الالتزام بذلك مخالفاً للكتاب؛ إذ المفروض أنّه لا تنافى بين حكم ذلك الشيء في الكتاب و السنّه و بين دليل الالتزام بالشرط و وجوب الوفاء به.

و إذا ورد على ما كان من قبيل الثاني كان التزامه مخالفاً للكتاب و السنّه.

و لكن ظاهر مورد بعض الأخبار المتقدّمه من قبيل الأوّل، كترك التزويج (1) و ترك التسرى، فإنّهما مباحان من حيث أنفسهما، فلا ينافى ذلك لزومهما بواسطه العنوانات الخارجه، كالحلف و الشرط و أمر السيّد و الوالد.

و حينئذٍ فيجب إمّا جعل ذلك الخبر كاشفاً عن كون ترك الفعلين في نظر الشارع من الجائر الذي لا يقبل اللزوم بالشرط و إن كان في أنظارنا نظير ترك أكل اللحم و التمر و غيرهما من المباحات القابله لطرؤ

[شماره صفحه واقعى : ٢٧]

ص: ٣٦٧

١- في «ش»: «التزويج».

و إِمَّا الحَمْلَ عَلَى أَنَّ هَذِهِ الْأَفْعَالَ مَمَّا لَا يَجُوزُ تَعَلُّقُ وَقُوعِ الطَّلَاقِ عَلَيْهَا وَ أَنَّهَا لَا تَوْجِبُ الطَّلَاقَ كَمَا فَعَلَهُ الشَّارِطُ، فَالْمُخَالَفُ لِلْكِتَابِ هُوَ تَرْتَّبُ طُلَاقِ الْمَرْأَةِ؛ إِذْ الْكِتَابُ دَالٌّ عَلَى إِبَاحَتِهَا وَ أَنَّهُ (٢) مَمَّا لَا يَتَرْتَّبُ عَلَيْهِ حَرْجٌ وَ لَوْ مِنْ حَيْثُ خُرُوجُ الْمَرْأَةِ بِهَا عَنْ زَوْجِيهِ الرَّجُلِ.

وَ يَشْهَدُ لِهَذَا الْحَمْلِ وَ إِنْ بَعُدَ بَعْضُ الْأَخْبَارِ الظَّاهِرَةِ فِي وَجُوبِ الْوَفَاءِ بِمِثْلِ هَذَا الْإِلْتِمَامِ، مِثْلَ رِوَايَةِ مَنْصُورِ بْنِ يُونُسَ، قَالَ: «قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنْ شَرِيكًا لِي كَانَ تَحْتَهُ امْرَأَةٌ فَطَلَّقَهَا فَبَانَتْ مِنْهُ فَأَرَادَ مَرَاجَعَتَهَا، فَقَالَتْ لَهَا الْمَرْأَةُ: لَا وَاللَّهِ لَا أَتَزَوَّجُكَ أَبَدًا حَتَّى يَجْعَلَ اللَّهُ لِي عَلَيْكَ أَنْ لَا تَطْلُقَنِي وَ لَا تَتَزَوَّجَ عَلَيَّ، قَالَ: وَ قَدْ فَعَلَ؟ قُلْتُ:

نَعَمْ، جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاكَ» قَالَ: بئس ما صنع! ما كان يدري ما يقع في قلبه بالليل و النهار. ثم قال: أمّا الآن فقل له: فليتم للمرأة شرطها، فإن رسول الله صلى الله عليه و آله قال: المسلمون عند شروطهم» (٣)، فيمكن حمل روايه محمّد بن قيس (٤) على إرادته عدم سببته للطلاق بحكم الشرط، فتأمل.

[شماره صفحه واقعی : ٢٨]

ص: ٣٤٨

١- في «ش» زياده: «لكن يبيده استشهاد الإمام عليه السلام لبطلان تلك الشروط بإباحه ذلك في القرآن، و هو في معنى إعطاء الضابطه لبطلان الشروط».

٢- كذا في «ق»، و في «ش»: «و أنها».

٣- الكافي ٥: ٤٠٤، الحديث ٨، و عنه في الوسائل ١٥: ٣٠، الباب ٢٠ من أبواب المهور، ذيل الحديث ٤، و في المصادر: «منصور بن بزرج» و هو متحد مع «منصور بن يونس»، و في رجال النجاشي: «منصور بن يونس بُزْرَج». انظر رجال النجاشي: ٤١٣، الترجمة رقم ١١٠.

٤- تقدّمت في الصفحه ٢٣.

ثم إنه لا إشكال فيما ذكرنا: من انقسام الحكم الشرعي إلى القسمين المذكورين و أن المخالف للكتاب هو الشرط الوارد على القسم الثاني لا الأول.

و إنما الإشكال في تميّز مصداق أحدهما عن الآخر في كثير من المقامات:

منها: كون من أحد أبويه حرّاً رقّاً، فإن ما دلّ على أنه لا يملك ولد حرّاً (١) قابل لأن يراد به عدم رقيه ولد الحرّ بنفسه، بمعنى أن الولد ينعقد لو خلى و طبعه تابعاً لأشرف الأبوين، فلا ينافى جعله رقّاً بالشرط في ضمن عقد. و أن يراد به أن ولد الحرّ لا يمكن أن يصير في الشريعة رقّاً، فاشتراطه اشتراط لما هو مخالف للكتاب و السنّه الدالّين على هذا الحكم.

و منها: إرث المتمتع بها، هل هو قابل للاشتراط في ضمن عقد المتعه أو عقد آخر، أم لا؟ فإن الظاهر الاتفاق على عدم مشروعيته اشتراطه في ضمن عقد آخر، و عدم مشروعيته اشتراط إرث أجنبي آخر في ضمن عقد مطلقاً. فيشكل الفرق حينئذ بين أفراد غير الوارث و بين أفراد العقود، و جعل ما حكموا بجوازه (٢) مطابقاً للكتاب و ما منعوا عنه مخالفاً. إلا أن يدعى أن هذا الاشتراط مخالف للكتاب إلا في هذا المورد، أو أن الشرط المخالف للكتاب ممنوع إلا في هذا المورد. و لكن

[شماره صفحه واقعی : ٢٩]

ص: ٣٦٩

---

١- راجع الوسائل ٥٧٨: ١٤ و ٥٧٩، الباب ٦٧ من أبواب نكاح العبيد و الإماء، الحديث ٢ و ٥.

٢- في «ش» زياده: «مطلقاً».



عرفت وَهْنُ الثَّانِي، وَالأَوَّلُ يَحْتَاجُ إِلَى تَأَمُّلٍ.

و منها: أَنَّهُمْ اتَّفَقُوا عَلَى جَوَازِ اشْتِرَاطِ الضَّمَانِ فِي العَارِيَةِ وَ اشْتِهَرِ عَدَمُ جَوَازِهِ فِي عَقْدِ الإِجَارَةِ، فَيَشْكَلُ أَنَّ مَقْتَضَى أدلِّهِ عَدَمُ ضَمَانِ الأَمِينِ (١) عَدَمُ ضَمَانِهِ فِي نَفْسِهِ مِنْ غَيْرِ إِقْدَامِ عَلَيْهِ، بِحَيْثُ لَا يَنَافِي إِقْدَامُهُ عَلَى الضَّمَانِ مِنْ أَوَّلِ الأَمْرِ، أَوْ عَدَمُ مَشْرُوعِيَّتِهِ ضَمَانَهُ وَ تَضَمِينَهُ وَ لَوْ بِالأَسْبَابِ، كَالشَّرْطِ فِي ضَمْنِ ذَلِكَ العَقْدِ الأَمَانَةِ (٢) أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ.

و منها: اشْتِرَاطُ أَنْ لَا يُخْرَجَ بِالزَّوْجِ إِلَى بَلَدٍ آخَرَ، فَإِنَّهُمْ اِخْتَلَفُوا فِي جَوَازِهِ، وَ الأَشْهَرُ عَلَى الجَوَازِ (٣)، وَ جَمَاعَةٌ عَلَى المَنْعِ (٤) مِنْ جِهَةِ مَخَالَفَتِهِ لِلشَّرْعِ مِنْ حَيْثُ وَجُوبُ إِطَاعَةِ الزَّوْجِ وَ كَوْنِ مَسْكَنِ الزَّوْجِ وَ مَنزِلِهَا بِاخْتِيَارِهِ، وَ أوردَ عَلَيْهِمْ بَعْضُ المَجُوزِينَ (٥): بِأَنَّ هَذَا جَارٍ فِي جَمِيعِ

[شماره صفحه واقعی : ٣٠]

ص: ٣٧٠

١- منها في الوسائل ١٣:٢٢٧، الباب ٤ من أحكام الوديعه، و ٢٣٥، الباب الأول من كتاب العارِيه.

٢- في «ش»: «في ضمن عقد تلك الأمانه».

٣- كما في نهایه المرام ١:٤٠٦، و ذهب إليه الشيخ في النهایه: ٤٧٤، و القاضی فی المهدَّب ٢:٢١٢، و ابن حمزه فی الوسيله: ٢٩٧، و المحقِّق فی المختصر النافع: ١٩٠، و العلامه فی المختلف ٧:١٥٣، و الفاضل الأصفهانی فی كشف اللثام (الطبعه الحجریّه) ٢:٨٢، و المحدث البحرانی فی الحدائق ٢٤:٥٣٧.

٤- منهم الشيخ فی المبسوط ٤:٣٠٣، و الخلاف ٤:٣٨٨، المسأله ٣٢ من كتاب الصداق، و الحلّی فی السرائر ٢:٥٩٠، و المحقِّق الثانی فی جامع المقاصد ١٣: ٣٩٩.

٥- و هو السید العاملی فی نهایه المرام ١:٤٠٧، و السید الطباطبائی فی الرياض (الطبعه الحجریّه) ٢:١٤٧.

الشروط السائغة، من حيث إنّ الشرط ملزمٌ لما ليس بلازمٍ فعلاً أو تركاً.

و بالجمله، فموارد الإشكال في تميّز الحكم الشرعي القابل لتغيّره بالشرط بسبب تغيّر عنوانه عن غير القابل كثيرةٌ يظهر للمتتبع، فينبغي للمجتهد ملاحظه الكتاب و السنّه الدالّين على الحكم الذي يراد تغيّره بالشرط و التأمل فيه حتّى يحصل له التميّز و يعرف أنّ المشروط من قبيل ثبوت الولاء لغير المعتك المنافي لقوله صلّى الله عليه و آله: «الولاء لمن أعتق» (١) أو من قبيل ثبوت الخيار للمتبايعين الغير المنافي لقوله عليه السلام: «إذا افترقا وجب البيع» (٢) أو عدمه لهما في المجلس مع قوله عليه السلام: «البيعان بالخيار ما لم يفترقا» (٣) إلى غير ذلك من الموارد المتشابهه صوراً المخالفه حكماً.

فإن لم يحصل له بنى على أصاله عدم المخالفه، فيرجع إلى عموم:

«المؤمنون عند شروطهم» (٤) و الخارج عن هذا العموم و إن كان هو المخالف واقعاً للكتاب و السنّه، لا ما علم مخالفته، إلّا أنّ البناء على أصاله عدم المخالفه يكفي في إحراز عدمها واقعاً، كما في سائر مجارى الأصول، و مرجع هذا الأصل إلى أصاله عدم ثبوت هذا الحكم على وجه لا يقبل تغيّره بالشرط.

[شماره صفحه واقعى : ٣١]

ص: ٣٧١

- ١- الوسائل ١٦:٤٠، الباب ٣٧ من كتاب العتق، الحديث ١ و ٢.
- ٢- الوسائل ١٢:٣٤٦، الباب الأوّل من أبواب الخيار، الحديث ٤.
- ٣- الوسائل ١٢:٣٤٦، الباب الأوّل من أبواب الخيار، الحديث ٣.
- ٤- الوسائل ١٥:٣٠، الباب ٢٠ من أبواب المهور، ذيل الحديث ٤.

مثلاً نقول: إنَّ الأصل عدم ثبوت الحكم بتسلُّط الزوج على الزوجه من حيث المسكن إلَّا (١) من حيث هو لو خلى و طبعه، و لم يثبت فى صوره إلزام الزوج على نفسه بعض خصوصيات المسكن.

لكن هذا الأصل إنّما ينفع بعد عدم ظهور الدليل الدالّ على الحكم فى إطلاقه بحيث يشمل صوره الاشتراط، كما فى أكثر الأدلّه المتضمّنه للأحكام المتضمّنه للرخصه و التسليط، فإنّ الظاهر سوقها فى مقام بيان حكم الشىء من حيث هو، الذى لا ينافى طرؤ خلافه لملزم شرعىّ، كالنذر و شبهه من حقوق الله، و الشرط و شبهه من حقوق الناس. أمّا ما كان ظاهره العموم، كقوله: «لا يملك ولدٌ حرٌّ» (٢) فلا مجرى فيه لهذا الأصل.

ثمّ إنّ بعض مشايخنا المعاصرين (٣) بعد ما خصّ الشرط المخالف للكتاب، الممنوع عنه فى الأخبار بما كان الحكم المشروط مخالفاً للكتاب، و أنّ التزام فعل المباح أو الحرام أو ترك المباح أو الواجب خارج عن مدلول تلك الأخبار ذكر: أنّ المتعّين فى هذه الموارد ملاحظه التعارض بين ما دلّ على حكم ذلك الفعل و ما دلّ على وجوب الوفاء بالشرط، و يُرجع إلى المرجّحات، و ذكر: أنّ [المرجّح] (٤) فى مثل اشتراط شرب الخمر هو الإجماع، قال: و ما لم يكن فيه مرجّح

[شماره صفحه واقعى : ٣٢]

ص: ٣٧٢

١- فى «ش»: «لا».

٢- الوسائل ٥٧٩: ١٤، الباب ٦٧ من أبواب نكاح العبيد و الإماء، الحديث ٥.

٣- فى «ق» زياده: «ذكر».

٤- لم يرد فى «ق».

و فيه من الضعف ما لا- يخفى، مع أنّ اللازم على ذلك الحكم بعدم لزوم الشرط بل عدم صحته في جميع موارد عدم الترجيح؛ لأنّ الشرط إن كان فعلاً لما يجوز (٢) تركه كان اللازم مع تعارض أدلّه وجوب الوفاء بالشرط و أدلّه جواز ترك ذلك الفعل مع فقد المرجح الرجوع إلى أصله عدم وجوب الوفاء بالشرط، فلا- يلزم، بل لا- يصحّ. و إن كان فعلاً محرّماً أو ترك واجب، لزم الرجوع إلى أصله بقاء الوجوب و التحريم الثابتين قبل الاشتراط.

فالتحقيق ما ذكرنا: من أنّ من الأحكام المذكوره في الكتاب و السنّه ما يقبل التغيير بالشرط لتغيير عنوانه، كأكثر ما رُخص في فعله و تركه، و منها ما لا يقبله، كالتحريم و كثير من موارد الوجوب.

و أدلّه الشروط حاكمه على القسم الأوّل دون الثاني، فإنّ اشتراطه مخالفٌ لكتاب الله، كما عرفت و عرفت حكم صورته الشكّ. □

و قد تفتّن قدس سرّه لما ذكرنا في حكم القسم الثاني و أنّ الشرط فيه مخالفٌ للكتاب بعض التفطن، بحيث كاد أن يرجع عمّا ذكره أولاً من التعارض بين أدلّه وجوب الوفاء بالشرط و أدلّه حرمة شرب الخمر، فقال: و لو جعل هذا الشرط من أقسام الشرط المخالف للكتاب و السنّه كما يطلق عليه عرفاً لم يكن بعيداً، انتهى (٣).

[شماره صفحه واقعی : ٣٣٣]

ص: ٣٧٣

١- ذكره المحقق النراقي في العوائد: ١٥١.

٢- لم ترد «لما» في «ش».

٣- عوائد الأيام: ١٥١.

وَمِمَّا ذَكَرْنَا: من انقسام الأحكام الشرعية المدلول عليها في الكتاب و السنّه على قسمين، يظهر لك معنى قوله عليه السلام- في روايه إسحاق بن عمّار المتقدمه-: «المؤمنون عند شروطهم إلّا شرطاً حرّم حلالاً- أو أحلّ حراماً» (١)، فإنّ المراد ب«الحلال» و«الحرام» فيها ما كان كذلك بظاهر دليله حتّى مع الاشتراط، نظير شرب الخمر و عمل الخشب صنماً أو صوره حيوان، و نظير مجامعه الزوج التي دلّ بعض الأخبار السابقه (٢) على عدم ارتفاع حكمها أعني الإباحه متى أراد الزوج باشتراط كونها بيد المرأة، و نظير التزويج (٣) و التسرى و الهجر، حيث دلّ بعض تلك الأخبار (٤) على عدم ارتفاع إباحتها باشتراط تركها معللاً بورود الكتاب العزيز بإباحتها.

أمّا ما كان حلالاً لو خُلّي و طبعه بحيث لا ينافى حرمة أو وجوبه بملاحظه طرؤ عنوانٍ خارجيّ عليه، أو كان حراماً كذلك، فلا يلزم من اشتراط فعله أو تركه إلّا تغيير عنوان الحلال و الحرام الموجب لتغيير الحلّ و الحرمة، فلا يكون حينئذٍ تحريم حلالٍ و لا تحليل حرامٍ.

ألا ترى أنّه لو نهى السيّد عبده أو الوالد ولده عن فعلٍ مباح، أعني: مطالبه غريم (٥) ما له في ذمّه غريمه، أو حلف المكلف على تركه،

[شماره صفحه واقعى : ٣٤]

ص: ٣٧٤

- ١- تقدّمت في الصفحه ٢٢.
- ٢- مثل روايه محمّد بن قيس المتقدمه في الصفحه ٢٣.
- ٣- في «ش»: «التزويج».
- ٤- و هو خبر ابن مسلم المنقول عن تفسير العياشى المتقدم في الصفحه ٢٤.
- ٥- لم ترد «غريم» في «ش».

لم يكن الحكم بحرمة شرعاً من حيث طرؤ عنوان «معصية السيّد و الوالد» و عنوان «حنث اليمين» عليه تحريماً لحلال، فكذلك ترك ذلك الفعل فى ضمن عقدٍ يجب الوفاء به.

و كذلك امتناع الزوجه عن الخروج مع زوجها إلى بلدٍ آخر محرّم فى نفسه، و كذلك امتناعها عن المجامعه، و لا ينافى ذلك حليتها باشتراط عدم إخراجها عن بلدها، أو باشتراط عدم مجامعتها، كما فى بعض النصوص (١).

و بالجملة، فتحريم الحلال و تحليل الحرام إنّما يلزم مع معارضه أدلّه الوفاء بالشرط لأدلّه أصل الحكم حتّى يستلزم وجوب الوفاء مخالفه ذلك و طرح دليله. أمّا إذا كان دليل الحكم لا يفيد إلّا ثبوته لو خلى الموضوع و طبعه، فإنّه لا يعارضه ما دلّ على ثبوت ضدّ ذلك الحكم إذا طرأ على الموضوع عنوان (٢) لم يثبت ذلك الحكم له إلّا مجرداً عن ذلك العنوان.

ثمّ إنّ يشكل الأمر فى استثناء الشرط المحرّم للحلال، على ما ذكرنا فى معنى الروايه: بأنّ أدلّه حليّه أغلب المحللات -بل كلّها- إنّما تدلّ على حليتها فى أنفسها لو خُليت و أنفسها، فلا تنافى حرمتها من أجل الشرط، كما قد تُحرّم من أجل النذر و أخويه، و من جهة إطاعه الوالد و السيّد، و من جهة صيرورتها علّة للمحرّم، و غير ذلك من

[شماره صفحه واقعى : ٣٥]

ص: ٣٧٥

١- راجع الوسائل ١٥:٤٩، الباب ٤٠ من أبواب المهور، الحديث ١ و ٣، و الصفحه ٤٥، الباب ٣٦ من أبواب المهور، الحديث الأوّل.

٢- فى «ش» زياده: «آخر».

نعم، لو دلّ دليل حَلّ شَيْءٍ على حِلّه المطلق (١) نظير دلاله أدلّه المحرّمات، بحيث لا- يقبل لظرو (٢) عنوانٍ معيّرٍ عليه أصلاً، أو خصوص الشرط من بين العناوين، أو دلّ (٣) من الخارج على كون ذلك الحلال كذلك- كما دلّ بعض الأخبار بالنسبه إلى بعض الأفعال كالترويج و التسرى (٤) و ترك الجماع من دون إرادته الزوجه (٥)- كان مقتضاه فساد اشتراط خلافه. لكن دلاله نفس دليل الحلّيه على ذلك لم توجد في مورد، و الوقوف مع الدليل الخارجى (٦) الدالّ على فساد الاشتراط يُخرج الروايه عن سوقها لبيان ضابطه الشروط عند الشكّ؛ إذ مورد الشكّ حينئذٍ محكومٌ بصحّه الاشتراط.

و مورد ورود الدليل على عدم تغيير حلّ الفعل باشتراط تركه مستغنٍ عن الضابطه، مع أنّ الإمام علّل فساد الشرط في هذه الموارد بكونه محرّماً للحلال، كما عرفت في الروايه التي تقدّمت في عدم صحّه اشتراط عدم الترويج (٧) و التسرى، معللاً بكونه مخالفاً للكتاب الدالّ على

[شماره صفحه واقعى : ٣٦]

ص: ٣٧٦

- ١- في «ش»: «الحلّيه المطلقه».
- ٢- في «ش»: «ظرو».
- ٣- في «ش»: زياده: «الدليل».
- ٤- في «ش»: «كالتسرى و التزوج».
- ٥- راجع للترويج و التسرى الخبر المتقدم في الصفحه ٢٤ عن تفسير العياشى، و راجع لترك الجماع روايه محمّد بن قيس المتقدمه في الصفحه ٢٣.
- ٦- في «ش»: «الخارج».
- ٧- في «ش»: «التزوج».

نعم، لا- يرد هذا الإشكال في طرف تحليل الحرام؛ لأنّ أدلّه المحرّمات قد علّم دلالتها على التحريم على وجه لا تتغير (٢) بعنوان الشرط و النذر و شبههما، بل نفس استثناء الشرط المحلّل للحرام عمّا يجب الوفاء به دليلٌ على إرادته الحرام في نفسه لولا الشرط.

و ليس كذلك في طرف المحرّم للحلال، فإنّنا قد علمنا أن ليس المراد الحلال لولا- الشرط؛ لأنّ تحريم «المباحات لولا الشرط» لأجل الشرط فوق حدّ الإحصاء، بل اشتراط كلّ شرطٍ عدا فعل الواجبات و ترك المحرّمات مستلزمٌ لتحريم الحلال فعلاً أو تركاً.

و ربما يتخيّل: أنّ هذا الإشكال مختصٌّ بما دلّ على الإباحة التكليفيّة، كقوله: «تحلّ كذا و تباح كذا» أمّا الحليّة التي تضمّنها الأحكام الوضعيّة- كالحكم بثبوت الزوجيّة أو الملكيّة أو الرقيّة، أو أضدادها- فهي أحكام (٣) لا تتغير لعنوان أصلاً، فإنّ الانتفاع بالملك في الجملة و الاستمتاع بالزوجه و النظر إلى أمّها و بنتها من المباحات التي لا تقبل التغيير؛ و لذا ذكر في مثال الصلح المحرّم للحلال: أن لا ينتفع بماله أو لا يطأ جاريته.

و بعبارة أخرى: ترتّب آثار الملكيّة على الملك في الجملة و آثار الزوجيّة على الزوج كذلك، من المباحات التي لا- تتغير عن إباحتها،

[شماره صفحه واقعی : ٣٧]

ص : ٣٧٧

١- تقدّمت في الصفحة ٢٤.

٢- في «ش»: «لا يتغير».

٣- في «ق»: «حكم».



و إن كان ترتب بعض الآثار قابلاً لتغيير حكمه إلى التحريم، كالسكنى فيما (١) اشترط إسكان البائع فيه مدّة، و إسكان الزوجه فى بلد اشترط أن لا يخرج إليه، أو وطأها مع اشتراط عدم وطئها أصلاً، كما هو المنصوص (٢).

و لكنّ الإنصاف: أنّه كلامٌ غير منضبط؛ فإنّه كما جاز تغيير إباحه بعض الانتفاعات كالوطء فى النكاح، و السكنى فى البيع إلى التحريم لأجل الشرط، كذلك يجوز تغيير إباحه سائرهما إلى الحرمة. فليس الحكم بعدم (٣) إباحه مطلق التصرف فى الملك و الاستمتاع بالزوجه لأجل الشرط إلّا لإجماع (٤) أو لمجرد الاستبعاد، و الثانى غير معتدّ به، و الأوّل يوجب ما تقدّم: من عدم الفائدة فى بيان هذه الضابطه، مع أنّ هذا العنوان - أعنى تحريم الحلال و تحليل الحرام - إنّما وقع مستثنى فى أدلّه انعقاد اليمين، و ورد: أنّه لا- يمين فى تحليل الحرام و تحريم الحلال (٥)، و قد ورد بطلان الحلف على ترك شرب العصير المباح دائماً، معللاً بأنّه ليس لك أن تحرّم ما أحلّ الله (٦). و من المعلوم أنّ إباحه العصير لم تثبت من الأحكام الوضعيّة، بل هى من الأحكام التكليفيّه الابتدائيّه.

[شماره صفحه واقعى : ٣٨]

ص: ٣٧٨

- ١- فى «ش» زياده: «لو».
- ٢- تقدّم تخريجه فى الصفحه ٣٥.
- ٣- فى «ش» زياده: «تغير».
- ٤- فى «ش»: «للإجماع».
- ٥- راجع الوسائل ١٣٠:١٦، الباب ١١ من أبواب الأيمان، الحديث ٦ و ٧.
- ٦- راجع الوسائل ١٤٨:١٦، الباب ١٩ من أبواب الأيمان، الحديث ٢.

و بالجمله، فالفرق بين التزويج (١) و التسرى اللذين ورد عدم جواز اشتراط تركهما معللاً: بأنه خلاف الكتاب الدال على إباحتهما، و بين ترك الوطء الذى ورد جواز اشتراطه، و كذا بين ترك شرب العصير المباح الذى ورد عدم جواز الحلف عليه معللاً: بأنه من تحريم الحلال، و بين ترك بعض المباحات المتفق على جواز الحلف عليه، فى غايه الإشكال.

و ربما قيل (٢) فى توجيه الروايه و توضيح معناها: إن معنى قوله:

«إلا شرطاً حرماً حلالاً أو أحلّ حراماً» إما أن يكون: «إلا شرطاً حرماً وجوب الوفاء به الحلال»، و إما أن يكون: «إلا شرطاً حرماً ذلك الشرط الحلال»، و الأول مخالفٌ لظاهر العبارة، مع مناقضته لما استشهد به الإمام عليه السلام فى روايه منصور بن يونس -المتقدمه (٣)- الدالّه على وجوب الوفاء بالتزام عدم الطلاق و التزويج (٤) بل يلزم كون الكلّ لغواً؛ إذ ينحصر مورد «المسلمون عند شروطهم» باشتراط الواجبات و اجتناب المحرّمات، فيبقى الثانى، و هو ظاهر الكلام، فيكون معناه: «إلا شرطاً حرماً ذلك الشرط الحلال»، بأن يكون المشروط هو حرمة الحلال.

ثم قال: فإن قيل: إذا شرط عدم فعله (٥) فيجعله حراماً عليه.

قلنا: لا نريد أن معنى الحرمة طلب الترك من المشترط بل جعله

[شماره صفحه واقعى : ٣٩]

ص : ٣٧٩

١- فى «ش»: «التزويج».

٢- قاله النراقى فى العوائد: ١٤٨ ١٥٠.

٣- تقدّمت فى الصفحه ٢٨.

٤- فى «ش»: «التزويج».

٥- فى «ش»: «زياده»: «فلا يرضى بفعله».

حراماً واقعاً (١) أى مطلوب الترك شرعاً، و لا شك أنّ شرط عدم فعل بل نهى شخص عن فعل لا يجعله حراماً شرعياً.

ثم قال: فإن قيل: الشرط من حيث هو مع قطع النظر عن إيجاب الشارع الوفاء لا يوجب تحليلاً و تحريماً شرعاً فلا يحرم و لا يحلل.

قلنا: إن أريد أنه لا يوجب تحليلاً و لا تحريماً شرعيتين واقعاً فهو كذلك، و إن أريد أنه لا يوجب تحليلاً و لا تحريماً شرعياً بحكم الشرط فهو ليس كذلك، بل حكم الشرط ذلك، و هذا معنى تحريم الشرط و تحليله. و على هذا فلا إجمال فى الحديث و لا تخصيص، و يكون [الشرط (٢)] فى ذلك كالنذر و العهد و اليمين، فإن من نذر أن لا يأكل المال المشتبه ينعقد، و لو نذر أن يكون المال المشتبه حراماً عليه شرعاً أو يحرم ذلك على نفسه شرعاً لم ينعقد (٣)، انتهى.

أقول: لا أفهم معنى محصياً لا لاشتراط حرمة الشيء أو حليته شرعاً، فإن هذا أمر غير مقدور للمشرط و لا يدخل تحت الجعل، فهو داخل فى غير المقدور. و لا معنى لاستثنائه عما يجب الوفاء به؛ لأن هذا لا يمكن عقلاً الوفاء به، إذ ليس فعلاً خصوصاً للمشرط، و كذلك الكلام فى النذر و شبهه.

و العجب منه قدس سره! حيث لاحظ ظهور الكلام فى كون المحرم و المحلل نفس الشرط، و لم يلاحظ كون الاستثناء من الأفعال التى يعقل

[شماره صفحه واقعى : ٤٠]

ص: ٣٨٠

١- فى «ش» بدل «واقعاً»: «ذاتياً».

٢- أثبتناه من المصدر.

٣- انتهى ما قاله المحقق النراقى.

الوفاء بالتزامها، و حرمة الشيء شرعاً لا يعقل فيها الوفاء و النقض.

و قد مثل جماعة<sup>(١)</sup> للصلح المحلل للحرام بالصلح على شرب الخمر، و للمحرّم للحلال بالصلح على أن لا يظأ جاريتة و لا ينتفع بماله.

و كيف كان، فالظاهر بل المتعين: أن المراد بالتحليل و التحريم المستندين إلى الشرط هو الترخيص و المنع. نعم، المراد بالحلال و الحرام ما كان كذلك مطلقاً<sup>(٢)</sup> بحيث لا يتغير موضوعه بالشرط، لا ما كان حلالاً لو خُلّي و طبعه بحيث لا ينافى عروض عنوان التحريم له لأجل الشرط، و قد ذكرنا: أن المعيار في ذلك و وقوع التعارض بين دليل حليّه ذلك الشيء أو حرمة و بين وجوب الوفاء بالشرط و عدم وقوعه، ففي الأول يكون الشرط على تقدير صحته معيّراً للحكم الشرعي، و في الثاني يكون معيّراً لموضوعه.

فحاصل المراد بهذا الاستثناء في حديثي «الصلح» و «الشرط»:

أنهما لا- يغيران حكماً شرعياً بحيث يرفع اليد عن ذلك الحكم لأجل الوفاء بالصلح و الشرط، كالنذر و شبهه. و أمّا تغييرهما لموضوع الأحكام الشرعيّه ففي غاية الكثرة، بل هما موضوعان لذلك، و قد ذكرنا: أن الإشكال في كثير من الموارد في تمييز أحد القسمين من الأحكام عن الآخر.

[شماره صفحه واقعى : ٤١]

ص: ٣٨١

١- منهم الفاضل المقداد في التنقيح ٢:٢٠١، و الشهيد الثاني في المسالك ٤: ٢٦٢، و الروضه ٤: ١٧٤، و راجع تفصيل ذلك في مفتاح الكرامه ٥: ٤٥٦، و المناهل: ٣٤٥.

٢- لم ترد «مطلقاً» في «ش».

و ممّا ذكرنا يظهر النظر في تفسير آخر لهذا الاستثناء يقرب من هذا التفسير الذي تكلمنا عليه، ذكره المحقق القمي صاحب القوانين في رسالته التي ألفها في هذه المسألة، فإنه بعد ما ذكر من أمثلة الشرط الغير الجائز في نفسه مع قطع النظر عن اشتراطه و التزامه شرب الخمر و الزنا و نحوهما من المحرّمات أو (١) فعل المرجوحات و ترك المباحات و فعل المستحبّات، كأن يشترط تقليم الأظافر بالسّنّ أبدأ، أو أن لا يلبس الخنزّ أبدأ، أو لا يترك النوافل، فإنّ جعل المكروه أو المستحبّ واجباً و جعل المباح حراماً حراماً إلّا برخصه شرعيّه حاصله من الأسباب الشرعيّه، كالنذر و شبهه فيما ينعقد فيه، و يستفاد ذلك من كلام عليّ عليه السلام في روايه إسحاق بن عمّار: «من اشترط لامرأته شرطاً، فليف لها به، فإنّ المسلمين عند شروطهم إلّا شرطاً حراماً حراماً» (٢) - قال قدّس سرّه (٣):

فإن قلت: إنّ الشرط كالنذر و شبهه من الأسباب الشرعيّه المغيّر للحكم، بل الغالب فيه هو إيجاب ما ليس بواجب، فإنّ بيع الرجل ماله أو هبته لغيره مباح، و أمّا لو اشترط في ضمن عقد آخر يصير واجباً، فما وجه تخصيص الشرط بغير ما ذكرته من الأمثلة؟

[شماره صفحه واقعي : ٤٢]

ص: ٣٨٢

- ١- في «ش» بدل «أو»: «و»، مع زياده: «من أمثله ما يكون التزامه و الاستمرار عليه من المحرّمات...».
- ٢- الوسائل ١٥: ٥٠، الباب ٤٠ من أبواب المهور، الحديث ٤، و تقدّمت في الصفحه ٢٢.
- ٣- خبر لقوله قبل أسطر: «فإنّه بعد ما ذكر».

قلت: الظاهر من «تحليل الحرام و تحريم الحلال» هو تأسيس القاعده، و هو تعلق الحكم بالحلّ أو الحرمة ببعض الأفعال على سبيل العموم من دون النظر إلى خصوصيته فرد، فتحريم الخمر معناه: منع المكلف عن شرب جميع ما يصدق عليه هذا الكلّي، و كذا حليه المبيع، فالترويج (1) و التسرى أمرٌ كلّيٌ «حلال»، و التزام تركه مستلزمٌ لتحريمه، و كذلك جميع أحكام الشرع من التكليفيه و الوضعيه و غيرها- إنما يتعلّق بالجزئيات باعتبار تحقّق الكلّي فيها، فالمراد من «تحليل الحرام و تحريم الحلال» المنهى عنه هو أن يُحدّث (2) قاعدهً كليّه و يُبدع حكماً جديداً، فقد أُجيز في الشرع البناء على الشروط إلّا شرطاً أوجب إبداع حكم كلّي جديد، مثل تحريم التزوّج و التسرى و إن كان بالنسبه إلى نفسه فقط، و قد قال الله تعالى فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ (3)، و كجعل الخيره في الجماع و الطلاق بيد المرأه. و قد قال الله تعالى: الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ (4). و فيما لو شرطت (5) عليه أن لا يتزوَّج أو لا يتسرى بفلانهِ خاصّه إشكالٌ. فما ذكر في السؤال: من وجوب البيع الخاصّ الذي يشترطانه في ضمن عقد، ليس ممّا يوجب إحداث حكمٍ للبيع و لا تبديل حلال الشارع و حرامه، و كذا لو شرط نقص الجماع عن الواجب إلى أن قال قدس سرّه:-

[شماره صفحه واقعى : 43]

ص: 383

- 1- في «ش»: «فالتزوّج».
- 2- أي المشتراط.
- 3- النساء: 3.
- 4- النساء: 34.
- 5- في «ش»: «اشتراطت».

و بالجمله، اللزوم الحاصل من الشرط لما يشترطانه من الشروط الجائزه ليس من باب تحليل حرام أو تحريم حلالٍ أو إيجاب جائزٍ على سبيل القاعده، بل (١) يحصل من ملاحظه جميع موارد حكمٍ كليٍّ هو وجوب العمل على ما يشترطانه، وهذا الحكم أيضاً من جعل الشارع، فقولنا: «العمل على مقتضى الشرط الجائز واجب» حكمٌ كليٌّ شرعيٌّ، و حصوله ليس من جانب شرطنا حتى يكون من باب تحليل الحرام و عكسه، بل إنّما هو صادرٌ من الشارع (٢)، انتهى كلامه رفع مقامه.

و للنظر في مواضع من كلامه مجالٌ، فافهم و الله العالم.

### الشرط الخامس: أن لا يكون منافياً لمقتضى العقد،

و إلّا لم يصحّ، لوجهين:

أحدهما: وقوع التنافي في العقد المقيّد بهذا الشرط بين مقتضاه الذي لا يتخلف عنه و بين الشرط الملزم لعدم تحقّقه، فيستحيل الوفاء بهذا العقد مع تقيّده بهذا الشرط، فلا بدّ إمّا أن يحكم بتساقط كليهما، و إمّا أن يقدّم جانب العقد؛ لأنّه المتبوع المقصود بالذات و الشرط تابعٌ، و على كلّ تقديرٍ لا يصحّ الشرط.

الثاني: أنّ الشرط المنافى مخالفٌ للكتاب و السنّه الدالّين على عدم تخلف العقد عن مقتضاه، فاشتراط تخلفه عنه مخالفٌ للكتاب؛ و لذا ذكر في التذكرة: أنّ اشتراط عدم بيع المبيع منافٍ لمقتضى ملكيته، فيخالف

[شماره صفحه واقعي : ٤٤]

ص: ٣٨٤

١- في «ش» زياده: «الذي».

٢- رساله الشروط المطبوعه مع غنائم الأيام: ٧٣٢.

قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «الناس مسلطون على أموالهم» (١).

و دعوى: أَنَّ العقدَ إِنَّمَا يقتضى ذلك مع عدم اشتراط عدمه فيه لا مطلقاً، خروجٌ عن محلّ الكلام؛ إذ الكلام فيما يقتضيه مطلق العقد و طبيعته الساريه فى كلّ فردٍ منه، لا- ما يقتضيه العقد المطلق بوصف إطلاقه و خلوه عن الشرائط و القيود حتّى لا ينافى تخلفه عنه لقيده يقيد و شرطٍ يشترط فيه.

هذا كلّ مع تحقّق الإجماع على بطلان هذا الشرط، فلا إشكال فى أصل الحكم.

و إنّما الإشكال فى تشخيص آثار العقد التى لا تتخلف [عن (٢)] مطلق العقد فى نظر العرف أو الشرع و تميّزها عمّا يقبل التخلف لخصوصيّته تعترى العقد و إن اتّضح ذلك فى بعض الموارد؛ لكون الأثر كالمقوّم العرفى للبيع أو غرضاً أصلياً، كاشتراط عدم التصرف أصلاً فى المبيع، و عدم الاستمتاع أصلاً بالزوجه حتّى النظر، و نحو ذلك.

إلّا أنّ الإشكال فى كثيرٍ من المواضع، خصوصاً بعد ملاحظه اتّفاقهم على الجواز فى بعض المقامات و اتّفاقهم على عدمه فيما يشبهه، و يصعب الفرق بينهما و إن تكلف له بعض (٣).

مثلاً: المعروف عدم جواز المنع عن البيع و الهبه فى ضمن عقد البيع، و جواز اشتراط عتقه بعد البيع بلا فصلٍ أو وقفه حتّى على البائع

[شماره صفحه واقعى : ٤٥]

ص: ٣٨٥

١- التذكرة ١: ٤٨٩، و راجع الحديث فى عوالى اللآلى ١: ٢٢٢، الحديث ٩٩، و الصفحه ٤٥٧، الحديث ١٩٨.

٢- لم يرد فى «ق».

٣- و هو السيد المراغى فى العناوين ٢: ٣٠٧.



و ولده، كما صرّح به في التذكرة (١)، وقد اعترف في التحرير: بأنّ اشتراط العتق ممّا ينافي مقتضى العقد، وإنّما جاز لبناء العتق على التغليب (٢).

و هذا لو تمّ لم يجز في الوقف خصوصاً على البائع و ولده، فإنّه (٣) ليس مبيّناً على التغليب؛ و لأجل ما ذكرنا وقع في موارد كثيره الخلاف و الإشكال: في أنّ الشرط الفلاني مخالفٌ لمقتضى العقد (٤).

منها: اشتراط عدم البيع، فإنّ المشهور عدم الجواز. لكنّ العلامه في التذكرة استشكل في ذلك (٥)، بل قوّى بعض من تأخّر عنه صحّته (٦).

و منها: ما ذكره في الدروس في بيع الحيوان: من جواز الشركه فيه إذا قال: «الربح لنا و لا خسران عليك»؛ لصحّحه رفاعه في شراء الجاربه (٧)، قال: و منع (٨) ابن إدريس؛ لأنّه مخالفٌ (٩) لقضيه الشركه. قلنا:

لا نسلم أنّ تبعيّة المال لازمٌ (١٠) لمطلق الشركه، بل للشركه المطلقه،

[شماره صفحه واقعی : ٤٦]

ص: ٣٨٦

- ١- التذكرة ٤٩٣: ١.
- ٢- التحرير ١٨٠: ١.
- ٣- في «ش» زياده: «شرط منافٍ كالعتق».
- ٤- في «ش» زياده: «أم لا».
- ٥- التذكرة ٤٨٩: ١.
- ٦- لم نعثر عليه، نعم في مفتاح الكرامه ٧٣٢: ٤ عن إيضاح النافع: «أنّ الجواز غير بعيد»، و راجع الرياض ٢٥٥: ٨.
- ٧- في «ش»: «في الشركه في الجاربه».
- ٨- في «ش»: «منعه».
- ٩- في «ش»: «مناف».
- ١٠- في «ش»: «لازمه».

و الأقرب تعدى الحكم إلى غير الجارية من المبيعات (١)، انتهى.

و منها: [ما (٢)] اشتهر بينهم: من جواز اشتراط الضمان فى العارية و عدم جوازه فى الإجاره، مستدلّين: بأن مقتضى عقد الإجاره عدم ضمان المستأجر (٣).

فأورد عليهم المحقق الأردبيلى (٤) و تبعه جمال المحققين فى حاشيه الروضه (٥): يمنع اقتضاء مطلق العقد لذلك، إنّما المسلم اقتضاء العقد المطلق المجرد عن اشتراط الضمان، نظير العارية.

و منها: اشتراط عدم إخراج الزوجه من بلدها، فقد جوزه جماعة (٦)؛ لعدم المانع و للنصّ. و منعه آخرون (٧)، منهم فخر الدين فى الإيضاح، مستدلاً: بأن مقتضى العقد تسلط الرجل على المرأه فى الاستمتاع و الإسكان (٨)، و قد بالغ حيث (٩) جعل هذا قرينه على حمل

[شماره صفحه واقعى : ٤٧]

ص: ٣٨٧

- ١- الدروس ٢٢٣:٣، ٢٢٤، و راجع السرائر ٣٤٩:٢، و الوسائل ١٧٥:١٣، الباب الأوّل من كتاب الشركه، الحديث ٨.
- ٢- لم يرد فى «ق».
- ٣- راجع مفتاح الكرامه ٢٥٣:٧، و الجواهر ٢١٧:٢٧.
- ٤- مجمع الفائده ٦٩:١٠.
- ٥- حاشيه الروضه: ٣٦٥، ذيل قول الشارح: «لفساد الشرط».
- ٦- مثل الشيخ فى بعض كتبه و القاضى و ابن حمزه و غيرهم، و قد تقدّم التخرىج عنهم فى الصفحه ٣٠.
- ٧- كالشيخ فى بعض كتبه الأخر و الحلّى و المحقق الثانى، راجع الصفحه ٣٠.
- ٨- إيضاح الفوائد ٢٠٩:٣.
- ٩- فى «ش» بدل «حيث»: «حتى».

النص على استحباب الوفاء.

و منها: مسأله توارث الزوجين بالعقد المنقطع من دون شرط أو معه، و عدم توارثهما مع الشرط أو لا (١) معه، فإنها مبنيّة على الخلاف في مقتضى العقد المنقطع.

قال في الإيضاح ما ملخصه -بعد إسقاط ما لا يرتبط بالمقام:-

إنهم اختلفوا في أنّ هذا العقد يقتضى التوارث أم لا؟ و على الأوّل: فقيل: المقتضى هو العقد المطلق من حيث هو هو، فعلى هذا القول لو شرط سقوطه لبطل الشرط؛ لأنّ كلّ ما تقتضيه الماهية من حيث هي هي يستحيل عدمه مع وجودها. و قيل: المقتضى إطلاق العقد أى العقد المجرد عن شرط نقيضه -أعنى الماهية بشرط لا شيء- فيثبت الإرث ما لم يشترط سقوطه.

و على الثانى، قيل: يثبت مع الاشتراط و يسقط مع عدمه، و قيل:

لا يصح اشتراطه (٢)، انتهى.

و مرجع القولين إلى أنّ عدم الإرث من مقتضى إطلاق العقد أو ماهيته. و اختار هو هذا القول الرابع، تبعاً لجده و والده قدس سرهما، و استدلل عليه أخيراً بما دلّ على أنّ من حدود المتعه أن لا ترثها و لا ترثك (٣)، قال: فجعل نفى الإرث من مقتضى الماهية.

و لأجل صعوبه دفع ما ذكرنا من الإشكال فى تميز مقتضيات

[شماره صفحه واقعى : ٤٨]

ص: ٣٨٨

١- ق: «أو إلّا».

٢- إيضاح الفوائد ١٣٢: ٣.

٣- راجع الوسائل ٤٨٧: ١٤، الباب ٣٢ من أبواب المتعه، الحديث ٧ و ٨.

ماهية العقد من مقتضيات إطلاقه، التجأ المحقق الثاني مع كمال تبخره في الفقه حتى تُنى به المحقق فأرجع هذا التمييز عند عدم اتّضح المنافاه و[عدم (1)] الإجماع على صحّه أو البطلان إلى نظر الفقيه، فقال أولاً:

المراد ب«منافى مقتضى العقد» ما يقتضى عدم ترتّب الأثر الذى جعل الشارع العقد من حيث هو بحيث يقتضيه ورتبه عليه على أنه أثره و فائدته التى لأجلها وضع، كانتقال العوضين إلى المتعاقدين، وإطلاق التصرف فيهما فى البيع، و ثبوت التوثق فى الرهن، و المال فى ذمه الضامن بالنسبه إلى الضمان (2)، و انتقال الحقّ إلى ذمه المحال عليه فى الحوالة، و نحو ذلك، فإذا شرط عدمها أو عدم البعض أصلاً نافي مقتضى العقد.

ثمّ اعترض على ذلك بصحّه اشتراط عدم الانتفاع زماناً معيّناً، و أجاب بكفايه جواز الانتفاع وقتاً ما فى مقتضى العقد. ثمّ اعترض: بأنّ العقد يقتضى الانتفاع مطلقاً، فالمنع عن البعض منافٍ له.

ثمّ قال: و دفع ذلك لا يخلو عن عسرٍ، و كذا القول فى خيار الحيوان (3)؛ فإنّ ثبوته مقتضى العقد، فيلزم أن يكون شرط سقوطه منافياً له.

ثمّ قال: و لا يمكن أن يقال: إنّ مقتضى العقد ما لم يجعل إلّا لأجله، كانتقال العوضين، فإنّ ذلك ينافى منع اشتراط أن لا يبيع أو لا يطاء (4) مثلاً.

[شماره صفحه واقعى : 49]

ص: 389

1- لم يرد فى «ق».

2- فى النسخ: «الضامن»، و الصواب ما أثبتناه من المصدر.

3- فى «ش»: «فى نحو خيار الحيوان مثلاً».

4- فى «ش» و المصدر بدل «أو لا يطاء»: «المبيع».

ثم قال: والحاسم لمادّه الإشكال أنّ الشروط على أقسام:

منها: ما انعقد الإجماع على حكمه من صحّهِ أو فساد.

و منها: ما وضح فيه المنافاه للمقتضى كاشتراط عدم ضمان المقبوض بالبيع و (١) وضح مقابله، ولا كلام فيما وضح.

و منها: ما ليس واحداً من النوعين، فهو بحسب نظر الفقيه (٢)، انتهى كلامه رفع مقامه.

أقول: ووضح المنافاه إن كان بالعرف - كاشتراط عدم الانتقال في العوضين و عدم انتقال المال إلى ذمّه الضامن و المحال عليه - فلا - يتأتى معه إنشاء مفهوم العقد العرفي، و إن كان بغير العرف فمرجه إلى الشرع من نصّ أو إجماع على صحّهِ الاشتراط و (٣) عدمه. و مع عدمهما وجب الرجوع إلى دليل اقتضاء العقد لذلك الأثر المشترط عدمه، فإن دلّ عليه على وجه يعارض بإطلاقه أو عمومه دليل وجوب الوفاء به بحيث لو أوجبنا الوفاء به وجب طرح عموم ذلك الدليل و تخصيصه، حكم بفساد الشرط؛ لمخالفته حينئذٍ للكتاب أو السنّه. و إن دلّ على ثبوته للعقد لو خلى و طبعه بحيث لا - ينافى تغيير حكمه بالشرط، حكم بصحّهِ الشرط.

و قد فهم من قوله تعالى: الرَّجَالُ قَوَامُونَ عَلَى النِّسَاءِ (٤) الدّال

[شماره صفحه واقعى : ٥٠]

ص: ٣٩٠

١- فى «ش» بدل «و»: «أو».

٢- جامع المقاصد ٤:٤١٤:٤١٥.

٣- فى «ش» بدل «و»: «أو».

٤- النساء: ٣٤.

على (١) أن السلطنة على الزوجه من آثار الزوجية التي لا- تتغير، فُجعل اشتراط كون الجماع بيد الزوجه فى الروايه السابقه منافياً لهذا الأثر و لم يُجعل اشتراط عدم الإخراج من البلد منافياً. و قد فهم الفقهاء من قوله: «البيعان بالخيار حتى يفترقا، فإذا افترقا وجب البيع» (٢) [عدم (٣)] التنافى، فأجمعوا على صحه اشتراط سقوط الخيار الذى هو من الآثار الشرعيه للعقد، و كذا على صحه اشتراط الخيار بعد الافتراق. و لو شكك فى مؤدى الدليل وجب الرجوع إلى أصله ثبوت ذلك الأثر على الوجه الأول (٤)، فيبقى عموم أدله الشرط سليماً عن المخصّص؛ و قد ذكرنا هذا فى بيان معنى مخالفه الكتاب و السنّه.

### الشرط السادس: أن لا يكون الشرط مجهولاً جهالاً توجب الغرر فى البيع؛

لأن الشرط فى الحقيقه كالجزم من العوضين، كما سيجىء بيانه (٥).

قال فى التذكره: و كما أنّ الجهاله فى العوضين مبطله فكذا فى صفاتهما و لواحق المبيع (٦)، فلو شرطاً شرطاً مجهولاً بطل البيع (٧)، انتهى.

[شماره صفحه واقعى : ٥١]

ص: ٣٩١

١- عبارته «الدال على» لم ترد فى «ش»، و الظاهر زيادتها.

٢- راجع الوسائل ٣٤٦:١٢، الباب الأول من أبواب الخيار، الحديث ٣ و ٤.

٣- لم يرد فى «ق».

٤- كذا فى «ق»، و الظاهر أنّ الصحيح: «الثانى»، كما فى «ش».

٥- انظر الصفحه ٨١.

٦- فى ظاهر «ق»: «البيع».

٧- التذكره ٤٧٢:١.

وقد سبق ما يدلّ على اعتبار تعيين الأجل المشروط في الثمن، بل لو فرضنا عدم سرايه الغرر في البيع كفى لزومه في أصل الشرط بناءً على أنّ المنفَى مطلق الغرر حتّى في غير البيع؛ ولذا يستندون إليه في أبواب المعاملات حتّى الوكاله، فبطلان الشرط المجهول ليس لإبطاله البيع المشروط به؛ ولذا قد يُجزم ببطلان هذا الشرط مع الاستشكال في بطلان البيع، فإنّ العلامه في التذكره ذكر في اشتراط عملٍ مجهولٍ في عقد البيع: أنّ في بطلان البيع وجهين مع الجزم ببطلان الشرط (١).

لكنّ الإنصاف: أنّ جهاله الشرط تستلزم في العقد دائماً مقداراً من الغرر الذي يلزم من جهالته جهاله أحد العوضين.

و من ذلك يظهر وجه النظر فيما ذكره العلامه في مواضع (٢) من التذكره: من الفرق في حمل الحيوان و بيض الدجاجة و مال العبد المجهول المقدار، بين تملكها على وجه الشرطيه في ضمن بيع هذه الأمور، بأن يقول: «بعتكها على أنّها حامل-أو-على أنّ لك حملها» و بين تملكها على وجه الجزئيه، بأن يقول: «بعتكها و حملها» (٣)، فصحّ الأول لأنّه تابع، و أبطل الثاني لأنّه جزء.

[شماره صفحه واقعي : ٥٢]

ص: ٣٩٢

- 
- ١- راجع التذكره ١:٤٧٢، و فيها: «فلو شرطاً شرطاً مجهولاً بطل البيع» و الصفحه ٤٩١، و فيها: «لو اشترط شرطاً مجهولاً، كما لو باعه بشرط أن يعمل فيه ما يأمره به بعد العقد أو يصبغ له ثوباً و يطلقهما أو أحدهما، فالوجهان».
  - ٢- منها ما ذكره في الجزء الأول: ٤٩٣ في الحمل و البيض، و الصفحه ٤٩٩ في مال العبد.
  - ٣- التذكره ١:٤٩٣.

لكن قال فى الدروس: لو جعل الحمل جزءاً من المبيع فالأقوى الصحه لأنه بمنزله الاشتراط، و لا يضر الجهاله لأنه تابع (١).

و قال فى باب بيع المملوك: لو اشتراه و ماله صح، و لم يشترط علمه و لا التفصى من الربا إن قلنا: إنه يملك، و إن أحلناه اشترطاً (٢)، انتهى.

و المسأله محل إشكال، و كلماتهم لا- يكاد يعرف التثامها، حيث صرحوا: بأن للشرط قسطاً من أحد العوضين، و أن التراضى بالمعاوضه (٣) وقع منوطاً به، و لازمه كون الجهاله فيه قاده.

و الأقوى اعتبار العلم؛ لعموم نفي الغرر إلا إذا عُدّ المشروط (٤) فى العرف تابعاً غير مقصود بالبيع، كبيض الدجاج. و قد مر ما ينفع هذا المقام فى شروط العوضين (٥)، و سيأتى بعض الكلام فى بيع الحيوان (٦)، إن شاء الله تعالى.

### الشرط السابع: أن لا يكون مستلزماً لمحال،

كما لو شرط فى البيع أن يبيعه على البائع، فإنّ العلامه قد ذكر هنا: أنه مستلزمٌ للدور.

قال فى التذكرة: لو باعه شيئاً بشرط أن يبيعه إياه لم يصح سواء

[شماره صفحه واقعى : ٥٣]

ص: ٣٩٣

١- الدروس ٢١٦:٢١٧٣.

٢- الدروس ٣:٢٢٦، و فيه بدل «اشترطاً»: «اشترطنا».

٣- فى «ش»: «على المعاوضه».

٤- فى «ش»: «الشرط».

٥- راجع الجزء الرابع، الصفحه ٣١٣.

٦- لم يتعرض قدس سره لمسأله بيع الحيوان فيما سيأتى.



اتَّحد الثمن قدرًا و جنسًا و وصفًا أو لا، و إلَّا جاء الدور؛ لأنَّ بيعه له يتوقَّف على ملكيته له المتوقَّفه على بيعه، فيدور. أمَّا لو شرط أن يبيعه على غيره، فإنَّه يصحَّ عندنا حيث لا منافاه فيه للكتاب و السنه.

لا يقال: ما التزمه من الدور آتٍ هنا؛ لأننا نقول: الفرق ظاهرٌ؛ لجواز أن يكون جاريًا على حدِّ التوكيل أو عقد الفضولي، بخلاف ما لو شرط البيع على البائع (١)، انتهى.

و قد تقدّم تقرير الدور مع جوابه في باب النقد و النسيه (٢).

و قد صرَّح في الدروس: بأنَّ هذا الشرط باطلٌ لا للدور، بل لعدم القصد إلى البيع (٣).

و يرد عليه و على الدور: النقض بما إذا اشترط البائع على المشتري أن يقف المبيع عليه و على عقبه، فقد صرَّح في التذكرة بجوازه (٤)، و صرَّح بجواز اشتراط رهن المبيع على الثمن (٥) مع جريان الدور فيه.

### الشرط الثامن: أن يلتزم به في متن العقد،

فلو تواطيا عليه قبله لم يكف ذلك في التزام المشروط به على المشهور، بل لم يُعلم فيه

[شماره صفحه واقعى : ٥٤]

ص: ٣٩٤

- ١- التذكرة ٤٩٠: ١.
- ٢- كذا في «ق»، و لم يتقدّم بابهما، بل يأتي بعد أحكام الخيار، و لذا غيَّره في «ش» ب«و سيأتي»، و لعلَّ الوجه في ذلك تقدّمه في المسوده، و على أيّ تقدير انظر الصفحه ٢٣٢ و ما بعدها.
- ٣- الدروس ٢١٦: ٣.
- ٤- التذكرة ٤٩٣: ١، ٤٩٤، و تقدّم في الصفحه ٤٥ أيضاً.
- ٥- التذكرة ٤٩١: ١.

خلافً، عدا ما يتوهم من ظاهر الخلاف و المختلف، و سيأتي (1). لأنّ المشروط عليه إن أنشأ إلزام الشرط على نفسه قبل العقد كان إلزاماً ابتدائياً لا- يجب الوفاء به قطعاً و إن كان أثره مستمراً في نفس الملزم إلى حين العقد، بل إلى حين حصول الوفاء و بعده نظير بقاء أثر الطلب المنشأ في زمانٍ إلى حين حصول المطلوب و إن وعد بإيقاع العقد مقروناً بالتزامه، فإذا ترك ذكره في العقد فلم يحصل ملزمٌ له.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ العقد إذا وقع مع تواطئهما على الشرط كان قيدهً معنوياً له، فالوفاء بالعقد الخاص لا يكون إلّا مع العمل بذلك الشرط، و يكون العقد بدونه تجارةً لا عن تراض؛ إذ التراضى وقع مقتيداً بالشرط، فإنّهم قد صرّحوا بأنّ الشرط كالجزء من أحد العوضين، فلا- فرق بين أن يقول: «بعتك العبد بعشره و شرطت لك ماله» و بين تواطئهما على كون مال العبد للمشتري، فقال: «بعتك العبد بعشره» قاصدين العشره المقرونة بكون مال العبد للمشتري.

هذا، مع أنّ الخارج من عموم «المؤمنون عند شروطهم» هو ما لم يقع العقد مبيئاً عليه، فيعمّ محلّ الكلام.

و على هذا فلو تواطيا على شرطٍ فاسدٍ فسد العقد المبنيّ عليه و إن لم يذكر فيه. نعم، لو نسيا الشرط المتواطأ عليه فأوقعا العقد غير بانين على الشرط بحيث يقصدان من العوض المقرون بالشرط، أتجه صحّه العقد و عدم لزوم الشرط.

هذا، و لكن الظاهر من كلمات الأكثر عدم لزوم الشرط الغير

[شماره صفحه واقعى : ٥٥]

ص : ٣٩٥

١- سيأتي في الصفحه ٥٧.

المذكور في متن العقد، و عدم إجراء أحكام الشرط عليه و إن وقع العقد مبتئياً عليه، بل في الرياض عن بعض الأجله حكاية الإجماع على عدم لزوم الوفاء بما يشترط لا في عقد، بعد ما ادعى هو قدس سره الإجماع على أنه لا حكم للشروط إذا كانت قبل عقد النكاح (١). و تتبع كلماتهم في باب البيع و النكاح يكشف عن صدق ذلك المحكي، فتراهم يجوزون في باب الربا و الصرف الاحتيال في تحليل معاوضه أحد المتجانسين بأزيد منه ببيع الجنس بمساويه ثم هبه الزائد من دون أن يشترط ذلك في العقد، فإن الحيله لا تتحقق إلّا بالتواطى على هبه الزائد بعد البيع و التزام الواهب بها قبل العقد مستمراً إلى ما بعده.

و قد صرح المحقق و العلامة في باب المباحه: بجواز أن يبيع الشيء من غيره بثمان زائد مع قصدهما نقله بعد ذلك الى البائع ليخبر بذلك الثمن عند بيعه مرابحه إذا لم يشترط ذلك لفظاً (٢).

و معلوم أن المعامله لأجل هذا الغرض لا يكون إلّا مع التواطى و الالتزام بالنقل ثانياً.

نعم، خصّ في المسالك ذلك بما إذا وثق البائع بأن المشتري ينقله إليه من دون التزام ذلك و إيقاع العقد على هذا الالتزام (٣). لكنه تقييداً لإطلاق كلماتهم، خصوصاً مع قولهم: إذا لم يشترط لفظاً.

و بالجملة، فظاهر عبارتى الشرائع و التذكرة: أن الاشتراط و الالتزام من قصدهما و لم يذكره لفظاً، لا أن النقل من قصدهما، فراجع.

[شماره صفحه واقعى : ٥٦]

ص: ٣٩٦

١- راجع الرياض (الحجريه) ١١٦:٢.

٢- الشرائع ٢:٤١، و القواعد ٥٨:٢، و التذكرة ٥٤٢:١.

٣- المسالك ٣:٣٠٩.

و أيضاً فقد حكى عن المشهور: أن عقد النكاح المقصود فيه الأجل و المهر المعين إذا خلا عن ذكر الأجل ينقلب دائماً (١).

نعم، ربما ينسب (٢) إلى الخلاف و المختلف: صحه اشتراط عدم الخيار قبل عقد البيع. لكن قد تقدم (٣) في خيار المجلس النظر في هذه النسبه إلى الخلاف، بل المختلف، فراجع.

ثم إن هنا وجهاً آخر لا يخلو عن وجه، و هو بطلان العقد الواقع على هذا الشرط؛ لأن الشرط من أركان العقد المشروط، بل عرفت أنه كالجزم من أحد العوضين، فيجب ذكره في الإيجاب و القبول كأجزاء العوضين، و قد صرح الشهيد في غايه المراد بوجوب ذكر الثمن في العقد و عدم الاستغناء عنه بذكره سابقاً (٤)، كما إذا قال: «بغنى بدرهم» فقال:

«بعتك» فقال المشتري: «قبلت» و سيأتي في حكم الشرط الفاسد كلاماً من المسالك (٥) إن شاء الله تعالى.

### و قد يتوهم هنا شرط تاسع،

و هو: تنجيز الشرط، بناءً على أن تعليقه يسرى إلى العقد بعد ملاحظه رجوع الشرط إلى جزء من أحد العوضين، فإن مرجع قوله: «بعتك هذا بدرهم على أن تخط لي إن

[شماره صفحه واقعى : ٥٧]

ص: ٣٩٧

١- حكاها في الجواهر ١٧٢: ٣٠.

٢- نسبه في مفتاح الكرامه ٤: ٥٣٩، ٥٤٠، و راجع الخلاف ٣: ٢١، المسأله ٢٨ من كتاب البيوع، و المختلف ٥: ٦٣.

٣- راجع الجزء الخامس، الصفحه ٥٨.

٤- غايه المراد ١٦: ٢١٧.

٥- يأتي في الصفحه ١٠٤.

جاء زيد»على وقوع المعاوضه بين المبيع و بين الدرهم المقرون بخياطه الثوب على تقدير مجيء زيد، بل يؤدى إلى البيع بثمانين على تقديرين، فباعه بالدرهم المجرد على تقدير عدم مجيء زيد، وبالدرهم المقرون مع خياطه الثوب على تقدير مجيئه.

و يندفع: بأنّ الشرط هو الخياطه على تقدير المجيء لا- الخياطه المطلقه ليرجع التعلق (1) إلى أصل المعاوضه الخاصه. و مجرد رجوعهما فى المعنى إلى أمرٍ واحدٍ لا يوجب البطلان؛ و لذا اعترف (2) أنّ مرجع قوله:

«أنت و كيلى إذا جاء رأس الشهر فى أن تباع» و «أنت و كيلى فى أن تباع إذا جاء رأس الشهر» إلى واحدٍ، مع الاتفاق على صحه الثانى و بطلان الأوّل (3).

نعم، ذكر فى التذكرة: أنه لو شرط البائع كونه أحقّ بالمبيع لو باعه المشتري، ففيه إشكال (4). لكن لم يعلم أنّ وجهه تعلق (5) الشرط، بل ظاهر عباره التذكرة و كثيرٍ منهم- فى بيع الخيار بشرط ردّ الثمن- كون الشرط و هو الخيار معلقاً على ردّ الثمن. و قد ذكرنا ذلك سابقاً فى بيع الخيار (6).

[شماره صفحه واقعى : ٥٨]

ص : ٣٩٨

١- فى «ش»: «التعليق».

٢- أى: المتوهم، بناءً على نسخه «ق»، و فى «ش»: «اعترف بعضهم بأن».

٣- من قوله: «و قد يتوهم..» إلى هنا، قد ورد فى «ق» فى ذيل الشرط السابع. و لم نقف على منشئه.

٤- لم نعثر عليه فى التذكرة.

٥- فى «ش»: «تعليق».

٦- راجع الجزء الخامس، الصفحه ١٢٩ ١٣١.

و تفصيله: أنّ الشرط إما أن يتعلّق بصفه من صفات المبيع الشخصى، ككون العبد كاتباً، و الجار يه حاملاً، و نحوهما.

و إما أن يتعلّق بفعل من أفعال أحد المتعاقدين أو غيرهما، كاشتراط إعتاق العبد، و خياطه الثوب.

و إما أن يتعلّق بما هو من قبيل الغايه للفعل، كاشتراط تملك عين خاصه، و انعتاق مملوك خاص، و نحوهما.

و لا- إشكال في أنه لا- حكم للقسم الأول إلا الخيار مع تبين فقد الوصف المشروط؛ إذ لا يعقل تحصيله هنا، فلا معنى لوجوب الوفاء فيه، و عموم «المؤمنون» مختصّ بغير هذا القسم.

و أمّا الثالث: فإن أُريد باشتراط الغايه-أعنى الملكيه، و الزوجيه، و نحوهما- اشتراط تحصيلهما بأسبابهما الشرعيه، فيرجع إلى الثانى، و هو اشتراط الفعل.

و إن أُريد حصول الغايه بنفس الاشتراط، فإن دلّ الدليل الشرعى على عدم تحقق تلك الغايه إلا بسببها الشرعى الخاص- كالزوجيه، و الطلاق، و العبوديه، و الانعتاق، و كون المرهون مبيعاً عند انقضاء

[شماره صفحه واقعى : ٥٩]

الأجل، و نحو ذلك- كان الشرط فاسداً؛ لمخالفته للكتاب و السنّه.

كما أنّه لو دلّ الدليل على كفايه الشرط فيه كالكاله، و الوصايه، و كون مال العبد و حمل الجاربه و ثمر الشجره ملكاً للمشتري- فلا إشكال.

و أمّا لو لم يدلّ دليل على أحد الوجهين، كما لو شرط في البيع كون مالٍ خاصٍّ غير تابع لأحد العوضين- كالأمثله المذكوره- ملكاً لأحدهما، أو صدقه، أو كون العبد الفلاني حرّاً، و نحو ذلك، ففي صحّه هذا الشرط إشكالٌ:

من أصاله عدم تحقّق تلك الغايه إلّا بما علم كونه سبباً لها، و عموم «المؤمنون عند شروطهم» و نحوه لا يجري هنا؛ لعدم كون الشرط فعلاً ليجب الوفاء به.

و من أنّ الوفاء لا يختصّ بفعل ما شرط بل يشمل ترتّب (١) الآثار عليه، نظير الوفاء بالعقد. و يشهد له تمسّك الإمام عليه السلام بهذا العموم في موارد كلّها من هذا القبيل، كعدم الخيار للمكاتبه التي أعانها ولد زوجها على أداء مال الكتابه مشروطاً عليها عدم الخيار على زوجها بعد الانعتاق (٢)، مضافاً إلى كفايه دليل الوفاء بالعقود في ذلك بعد صيروره الشرط جزءاً للعقد.

و أمّا توقّف الملك و شبهه على أسبابٍ خاصّه فهي دعوى غير مسموعه مع وجود أفرادٍ اتفق على صحّتها، كما في حمل الجاربه و مال

[شماره صفحه واقعي : ٤٠]

ص: ٤٠٠

١- في «ش»: «ترتيب».

٢- الوسائل ١٦: ٩٥، الباب ١١ من أبواب كتاب المكاتبه، و فيه حديث واحد.

العبد و غيرهما.

و دعوى: تسويغ ذلك لكونها توابع للمبيع، مدفوعة؛ لعدم صلاحية ذلك للفرق، مع أنه يظهر من بعضهم جواز اشتراط ملك حمل دابه في بيع اخرى، كما يظهر من المحقق الثاني في شرح عباره القواعد في شرائط العوضين: و كل مجهول مقصود بالبيع لا يصح بيعه و إن انضم إلى معلوم (١).

و كيف كان، فالأقوى صحه اشتراط الغايات التي لم يُعلم من الشارع إناطتها بأسباب خاصه، كما يصح نذر مثل هذه الغايات، بأن ينذر كون المال صدقة، أو الشاه أضحيه، أو كون هذا المال لزيد.

و حينئذ فالظاهر عدم الخلاف في وجوب الوفاء بها بمعنى ترتب (٢) الآثار، و إنما الخلاف و الإشكال في القسم الثاني، و هو ما تعلق فيه الاشتراط بفعل.

### و الكلام فيه يقع في مسائل:

[شماره صفحه واقعى : ٤١]

ص: ٤٠١

---

١- العبارة للقواعد، و راجع شرحها في جامع المقاصد ٤:١١٢.

٢- في «ش»: «ترتيب».



ظاهر المشهور: هو الوجوب؛ لظاهر النبوي: «المؤمنون عند شروطهم» (١) و العلوي: «مَنْ شَرَطَ لَامْرَأَتِهِ شَرْطًا فَلَيْفَ لَهَا بِهِ، فَإِنَّ الْمُسْلِمِينَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ إِلَّا شَرْطًا حَرَمَ حَلَالًا أَوْ حَلَّلَ حَرَامًا» (٢).

و يؤكد الوجوب ما أرسل في بعض الكتب (٣) من زياده قوله: «إِلَّا مِنْ عَصَى اللَّهَ» في النبوي، بناءً على كون الاستثناء من المشروط عليه، لا من الشارط. هذا كله، مضافاً إلى عموم وجوب الوفاء بالعقد بعد كون الشرط كالجُزء من ركن العقد.

خلافاً لظاهر الشهيد في اللمعه -و ربما ينسب إلى غيره- حيث قال: «إِنَّهُ لَا يَجِبُ عَلَى الْمَشْرُوطِ عَلَيْهِ فِعْلُ الشَّرْطِ، وَإِنَّمَا فَائِدَتُهُ جَعْلُ الْبَيْعِ عَرْضَةً لِلزَّوَالِ» (٤).

[شماره صفحه واقعی : ٦٢]

ص: ٤٠٢

١- الوسائل ١٥:٣٠، الباب ٢٠ من أبواب المهور، ذیل الحديث ٤.

٢- الوسائل ١٥:٥٠، الباب ٤٠ من أبواب المهور، الحديث ٤.

٣- أرسل في المسالك ٣:٢٧٤، و الروضه ٣:٥٠٦، و عوائد الأيام: ١٣٢.

٤- اللمعه الدمشقيه: ١٣٠، و راجع التنقيح الرائع ٢:٧١، حيث قال بعد احتمال الوجوب و عدمه في العتق المشروط: «و يحتمل الثاني و هو الأصح».

و وجهه-مع ضعفه-يظهر ممّا ذكره قدّس سرّه فى تفصيله المحكى فى الروضه عنه قدّس سرّه فى بعض تحقيقاته، و هو: أنّ الشرط الواقع فى العقد اللازم إن كان العقد كافياً فى تحقّقه و لا يحتاج بعده إلى صيغته فهو لازم لا يجوز الإخلال به كشرط الوكاله، و إن احتاج بعده إلى أمرٍ آخر وراء ذكره فى العقد كشرط العتق فليس بلازم، بل يقبل العقد اللازم جائزاً. و جعل السرّ فيه: أنّ اشتراط ما العقد كافٍ فى تحقّقه كجزءٍ من الإيجاب و القبول فهو تابعٌ لهما فى اللزوم و الجواز، و اشتراط ما سيوجد أمرٌ منفصلٌ عن العقد و قد علّق عليه العقد، و المعلّق على الممكن ممكّن، و هو معنى قلب اللازم جائزاً، انتهى.

قال فى الروضه-بعد حكاية هذا الكلام:- و الأقوى اللزوم مطلقاً و إن كان تفصيله أجود ممّا اختاره هنا (١).

أقول: ما ذكره قدّس سرّه فى بعض تحقيقاته ليس تفصيلاً (٢) فى محلّ الكلام مقابلاً لما اختاره فى اللمعه؛ لأنّ الكلام فى اشتراط فعلٍ سائغٍ و أنّه هل يصير واجباً على المشروط عليه أم لا-؟ كما ذكره الشهيد فى المتن، فمثل اشتراط كونه و كلاً- ليس إلّا كاشتراط ثبوت الخيار أو عدم ثبوته له، فلا يقال: إنّه يجب فعله أو لا يجب.

نعم، و جوب الوفاء بمعنى ترتّب (٣) آثار ذلك الشرط المتحقّق بنفس العقد ممّا لا خلاف فيه، إذ لم يقل أحدٌ بعدم ثبوت الخيار أو

[شماره صفحه واقعى : ٦٣]

ص: ٤٠٣

١- الروضه البهيه ٥٠٧:٣ ٥٠٨.

٢- فى «ش»: «لا يحسن عدّه تفصيلاً».

٣- فى «ش»: «ترتيب».

آثار اللزوم بعد اشتراطهما في العقد.

و بالجمله، فالكلام هنا في اشتراط فعلٍ يوجد بعد العقد. نعم، كلام الشهيد في اللمعه أعم منه و من كل شرطٍ لم يُسلم لمشترطه، و مراده تعذر الشرط.

و كيف كان، فمثل اشتراط الوكاله أو الخيار و عدمه خارجٌ عن محلّ الكلام؛ إذ لا- كلام و لا خلاف في وجوب ترتب آثار الشرط عليه، و لا- في عدم انفساخ العقد بعدم ترتيب الآثار، و لا- في أنّ المشروط عليه يجبر على ترتيب الآثار. و إن شئت قلت: اشتراط الوكاله من اشتراط الغايات، لا المبادئ.

و ممّا ذكرنا يظهر: أنّ تأييد القول المشهور أو الاستدلال عليه بما في الغنيه: من الإجماع على لزوم الوفاء بالعقد (1) غير صحيح؛ لأنّه إنّما ذكر ذلك في مسأله اشتراط الخيار، و قد عرفت خروج مثل ذلك عن محلّ الكلام. نعم، في التذكرة: لو اشترى عبداً بشرط أن يعتقه المشتري صحّ البيع و لزم الشرط عند علمائنا أجمع (2).

ثمّ إنّ ما ذكره الشهيد قدّس سرّه: من أنّ «اشتراط ما سيوجد أمرٌ منفصلٌ و قد علّق عليه العقد.. إلخ» لا يخلو عن نظر؛ إذ حاصله أنّ الشرط قد علّق عليه العقد في الحقيقه و إن كان لا تعليق صوراً، فحاصل قوله: «بعتك هذا العبد على أن تعتقه» أنّ الالتزام بهذه المعاوضه معلقٌ على التزامك بالعتق، فإذا لم يلتزم بالإعتاق لم يجب

[شماره صفحه واقعى : ٦٤]

ص: ٤٠٤

١- الغنيه: ٢١٥.

٢- التذكرة: ٤٩٢.

على المشروط له الالتزام بالمعاوضه.

و فيه-مع أنّ المعروف بينهم: أنّ الشرط بمنزله الجزء من أحد العوضين، و أنّ مقتضى (1) القاعده اللفظيه فى العقد المشروط لا يقتضى هذا المعنى أيضاً، و أنّ رجوعه إلى التعليق على المحتمل يوجب عدم الجزم المفسد للعقد و إن لم يكن فى صورته التعليق-: أنّ لازم هذا الكلام-أعنى دعوى تعليق العقد على الممكن-ارتفاعه من رأسٍ عند فقد الشرط لا انقلابه جائزاً.

[شماره صفحه واقعى : ٤٥]

ص: ٤٥

---

١- لم ترد «مقتضى» فى «ش».

الثانيه (١) في أنه لو قلنا بوجوب الوفاء (٢) من حيث التكليف الشرعي، فهل يجبر عليه لو امتنع؟

ظاهر جماعه ذلك (٣).

و ظاهر التحرير خلافه، قال في باب الشروط: إنَّ الشرط إن تعلقت [به (٤)] مصلحه المتعاقدين - كالأجل، و الخيار، و الشهاده، و التضمين، و الرهن، و اشتراط صفه مقصوده كالكتابه - جاز و لزم الوفاء.

ثم قال: إذا باع بشرط العتق صحَّ البيع و الشرط، فإن أعتقه المشتري، و إلَّا ففي إجباره و جهان: أقربهما عدم الإجمار (٥)، انتهى.

و في الدروس: يجوز اشتراط سائغ في العقد، فيلزم الشرط في

[شماره صفحه واقعي : ٦٦]

ص: ٤٠٦

١- في «ق»: «المقام الثاني»، و هو من سهو القلم.

٢- في «ش»: زياده: «به».

٣- منهم المحقق الثاني في جامع المقاصد ٤: ٤٢٣، و الشهيد الثاني في المسالك ٣: ٢٧٤، و صاحب الجواهر في الجواهر ٢٣: ٢١٨.

٤- لم يرد في «ق»، و أثبتناه من المصدر. و في «ش»: «إن تعلقت بمصلحه».

٥- التحرير ١: ١٨٠.

طرف المشتري عليه، فإن أُخِلَّ به فللمشترط (١) الفسخ، و هل يملك إجباره عليه؟ فيه نظر (٢)، انتهى.

و لا معنى للزوم الشرط إلّا وجوب الوفاء.

و قال فى التذكرة- فى فروع مسأله العبد المشترط عتقه:- إذا أعتقه المشتري فقد وفى بما وجب عليه- إلى أن قال:- و إن امتنع اجبر عليه إن قلنا: إنه حق لله تعالى، و إن قلنا: إنه حق للبائع لم يُجبر، كما فى شرط الرهن و الكفيل، لكن يتخير البائع فى الفسخ؛ لعدم سلامه ما شرط. ثم ذكر للشافعى وجهين فى الإجبار و عدمه- إلى أن قال:-

و الأولى عندى الإجبار فى شرط الرهن و الكفيل لو امتنع، كما لو شرط تسليم الثمن معجلاً فأهمل (٣)، انتهى.

و يمكن أن يستظهر هذا القول- أعنى الوجوب تكليفاً مع عدم جواز الإجبار- من كل من استدل على صحه الشرط بعموم «المؤمنون» مع قوله بعدم وجوب الإجبار، كالشيخ فى المبسوط، حيث استدل على صحه اشتراط عتق العبد المبيع بقوله صلى الله عليه و آله: «المؤمنون عند شروطهم».

ثم ذكر: أن فى إجباره على الإعتاق لو امتنع قولين: الوجوب؛ لأن عتقه قد استحق بالشرط، و عدم الوجوب و إنما يجعل له الخيار. ثم قال:

و الأقوى هو الثانى (٤)، [انتهى (٥)].

[شماره صفحه واقعى : ٦٧]

ص: ٤٠٧

١- فى «ق»: «فللمشترى».

٢- الدروس ٢١٤: ٣.

٣- التذكرة ٤٩٢: ١.

٤- المبسوط ١٥١: ٢.

٥- لم يرد فى «ق».

فإنَّ ظهور النبويِّ في الوجوب من حيث نفسه و من جهة القرائن المتَّصله و المنفصله ممَّا لا مساغ لإنكاره، بل الاستدلال به على صحَّه الشرط عند الشيخ و من تبعه في عدم إفساد الشرط الفاسد يتوقَّف ظاهراً على إرادته الوجوب منه؛ إذ لا تنافي حينئذٍ بين استحباب الوفاء بالشرط و فساده، فلا يدلُّ استحباب الوفاء بالعتق المشروط في المبيع (١) على صحَّته.

ثمَّ إنَّ الصيمري في غايه المرام قال: لا خلاف بين علمائنا في جواز اشتراط العتق؛ لأنَّه غير مخالفٍ للكتاب و السنَّه، فيجب الوفاء به، قال: و هل يكون حقًّا لله تعالى، أو للعبد، أو للبائع؟ يحتمل الأوَّل - إلى أن قال -: و يحتمل الثالث، و هو مذهب العلَّامه في القواعد و التحرير؛ لأنَّه استقرب فيهما عدم إجبار المشتري على العتق، و هو يدلُّ على أنَّه حقُّ للبائع. و على القول: بأنَّه حقُّ لله، يكون المطالبه للحاكم و يجبره مع الامتناع، و لا يسقط بإسقاط البائع. و على القول: بكونه للبائع، يكون المطالبه له و يسقط بإسقاطه، و لا - يجبر المشتري، و مع الامتناع يتخيَّر المشتري (٢) بين الإمضاء و الفسخ. و على القول: بأنَّه للعبد، يكون هو المطالب بالعتق، و مع الامتناع يرافعه إلى الحاكم ليجبره على ذلك، و كسبه قبل العتق للمشتري على جميع التقادير (٣)، انتهى.

و ظاهر استكشافه مذهب العلَّامه قدَّس سرَّه عن حكمه بعدم الإيجاب

[شماره صفحه واقعى : ٤٨]

ص: ٤٠٨

١- في «ش»: «البيع».

٢- في المصدر: «البائع»، و في «ش»: «المشترط».

٣- غايه المرام (مخطوط) ٣٠٤: ١.

أنَّ كلَّ شرطٍ يكون حقاً مختصاً للمشترط لا- كلام و لا- خلاف في عدم الإيجاب عليه، و هو ظاهر أوّل الكلام السابق في التذكّره. لكن قد عرفت قوله أخيراً: و الأولى أنّ له إجباره عليه و إن قلنا: إنّه حقٌّ للبائع (١).

و ما أبعد ما بين ما ذكره الصيمري و ما ذكره في جامع المقاصد و المسالك: من أنّه إذا قلنا بوجوب الوفاء فلا كلام في ثبوت الإيجاب، حيث قال: و اعلم أنّ في إجبار المشتري على الإعتاق وجهين:

أحدهما: العدم؛ لأنّ للبائع طريقاً آخر للتخلّص (٢) و هو الفسخ. و الثاني:

له ذلك؛ لظاهر قوله تعالى: أَوْفُوا بِالْعُقُودِ و «المؤمنون عند شروطهم إلّا من عصى الله» و هو الأوجه (٣)، انتهى.

و في المسالك جعل أحد القولين ثبوت الخيار و عدم وجوب الوفاء، مستدلاً له بأصالة عدم وجوب الوفاء، و القول الآخر وجوب الوفاء بالشرط، و استدللّ له: بعموم الأمر بالوفاء [بالعقد (٤)]، و المؤمنون عند شروطهم إلّا من عصى الله، انتهى (٥).

و ظاهره: وحده الخلاف في مسألتي وجوب الوفاء و التسلّط على الإيجاب. كما أنّ ظاهر الصيمري: الاتّفاق على وجوب الوفاء، بل و على

[شماره صفحه واقعى : ٦٩]

ص: ٤٠٩

١- راجع الصفحه ٦٧.

٢- في «ق»: «للفسخ»، و الظاهر أنّه من سهو القلم.

٣- جامع المقاصد ٤٢٢:٤.

٤- كذا في «ش» و المصدر، و في «ق»: «بالشرط».

٥- المسالك ٢٧٤:٣.



عدم الإيجاب فيما كان حقاً مختصاً (١) للبائع. و الأظهر في كلمات الأصحاب وجود الخلاف في المسألتين.

و كيف كان، فالأقوى ما اختاره جماعه (٢): من أنّ للمشروط [له (٣)] إجبار المشروط عليه؛ لعموم وجوب الوفاء بالعقد و الشرط، فإنّ العمل بالشرط ليس إلّا كتسليم العوضين، فإنّ المشروط له قد ملك الشرط على المشروط عليه بمقتضى العقد المقرون بالشرط، فيجبر على تسليمه.

و ما في جامع المقاصد: من توجيه عدم الإيجاب: بأنّ له طريقاً إلى التخلّص بالفسخ، ضعيفٌ في الغايه؛ فإنّ الخيار إنّما شرّع بعد تعدّر الإيجاب دفعاً للضرر.

و قد يتوهم: أنّ ظاهر الشرط هو فعل الشيء اختياراً، فإذا امتنع المشروط عليه فقد تعدّر الشرط، و حصول الفعل منه كرهاً غير ما شرط (٤) عليه، فلا ينفع في الوفاء بالشرط.

و يندفع: بأنّ المشروط هو نفس الفعل مع قطع النظر عن الاختيار، و الإيجاب إنّما يعرض له من حيث أنّه فعلٌ واجبٌ عليه، فإذا أُجبر فقد اجبر على نفس الواجب. نعم، لو صرّح باشتراط صدور الفعل عنه اختياراً و عن رضاً منه لم ينفع إجباره في حصول الشرط.

[شماره صفحه واقعى : ٧٠]

ص: ٤١٠

١- في محتمل «ق»: «محضاً».

٢- منهم المحقّق الثانی فی جامع المقاصد ٤:٤٢٣، و الشهيد الثانی فی المسالك ٣: ٢٧٤، و المحقّق السبزواری فی الکفایه: ٩٧، و النراقی فی العوائد: ١٣٧، و صاحب الجواهر فی الجواهر ٢٣: ٢١٨.

٣- لم یرد فی «ق».

٤- فی «ش»: «اشترط».

## الثالثه فى أنه هل للمشروط له الفسخ مع التمكّن من الإيجاب فيكون مختيراً بينهما، أم لا يجوز له الفسخ إلا مع تعذّر الإيجاب؟

ظاهر الروضه (١) و غير واحد (٢) هو الثانى. و صريح موضع من التذكره هو الأول، قال: لو باعه شيئاً بشرط أن يبيعه آخر أو يقرضه بعد شهرٍ أو فى الحال لزمه الوفاء بالشرط، فإن أخلّ به لم يطلّ البيع، لكن يتخير المشتري بين فسخه للبيع و بين إلزامه بما شرط (٣)، انتهى.

و لا نعرف مستنداً للخيار مع التمكّن من الإيجاب؛ لما عرفت: من أنّ مقتضى العقد المشروط هو العمل على طبق الشرط اختياراً أو قهراً.

إلّا أن يقال: إنّ العمل بالشرط حقٌّ لازمٌ على المشروط عليه، يجبر عليه إذا بنى المشروط له على الوفاء بالعقد، و أمّا إذا أراد الفسخ

[شماره صفحه واقعى : ٧١]

ص: ٤١١

١- راجع الروضه ٥٠٦:٣.

٢- كالمحقّق السبزوارى فى الكفايه: ٩٧، و النزاقى فى العوائد: ١٣٧، و صاحب الجواهر فى الجواهر ٢١٩:٢٣.

٣- التذكره ٤٩٠:١.

لامتناع المشروط عليه عن الوفاء بالعقد على الوجه الذى وقع عليه، فله ذلك، فيكون ذلك بمنزلة تقايل من الطرفين عن تراضٍ منهما.

و هذا الكلام لا يجرى مع امتناع أحدهما عن تسليم أحد العوضين ليجوز للآخر فسخ العقد؛ لأنّ كلاً منهما قد ملك ما فى يد الآخر، و لا يخرج عن ملكه بعدم تسليم صاحبه، فيجبران على ذلك. بخلاف الشرط، فإنّ المشروط (1) حيث فرض فعلاً كالإعتاق فلا معنى لتملكه، فإذا امتنع المشروط عليه عنه فقد نقض العقد، فيجوز للمشروط له أيضاً نقضه، فتأمل.

ثمّ على المختار: من عدم الخيار إلّا مع تعذّر الإيجاب، لو كان الشرط من قبيل الإنشاء القابل للنيابة، فهل يوقعه الحاكم عنه إذا فرض تعذّر إجباره؟ الظاهر ذلك؛ لعموم ولاية السلطان على الممتنع، فيندفع ضرر المشروط له بذلك.

[شماره صفحه واقعى : ٧٢]

ص: ٤١٢

---

١- فى «ق» زياده: «له»، وهى من سهو القلم.

الرابعه لو تعذر الشرط فليس للمشتري (١) إلّا الخيار، لعدم دليل على الأرش،

فإنّ الشرط في حكم القيد لا يقابل بالمال، بل المقابله عرفاً و شرعاً إنّما هي بين المالكين، و التقييد أمرٌ معنوي لا يُعدّ مالاً و إن كانت ماله المال تزيد و تنقص بوجوده و عدمه، و ثبوت الأرش في العيب لأجل النصّ.

و ظاهر العلامة قدّس سرّه: ثبوت الأرش إذا اشترط عتق العبد فمات العبد قبل العتق (٢).

و تبعه الصيمري فيما إذا اشترط تدبير العبد، قال: فإن امتنع من تدبيره تخيير البائع بين الفسخ و استرجاع العبد و بين الإمضاء، فيرجع بالتفاوت بين قيمته لو بيع مطلقاً و قيمته بشرط التدبير (٣)، انتهى.

و مراده ب«التفاوت»: مقدار جزءٍ من الثمن نسبته إليه كنسبه

[شماره صفحه واقعي : ٧٣]

ص: ٤١٣

١- في «ش»: «للمشترط».

٢- راجع التذكرة ١: ٤٩٢.

٣- غاية المرام (مخطوط) ١: ٣٠٥.

التفاوت إلى قيمته، لا تمام التفاوت؛ لأنَّ للشرط قسطاً من الثمن، فهو مضمونٌ به لا بتمام قيمته، كما نصَّ عليه في التذكرة (١).

و ضعّف في الدروس (٢) قول العلامة بما ذكرنا: من أنّ الثمن لا يقسّط على الشروط.

و أضعف منه ثبوت الأرش بمجرد امتناع المشتري عن الوفاء بالشرط و إن لم يتعدّر، كما عن الصيمري (٣).

و لو كان الشرط عملاً من المشروط عليه يُعدّ مالاً و يقابل بالمال - كخياطه الثوب - فتعدّر، ففي استحقاق المشروط له لأجرته أو مجرد ثبوت الخيار له، وجهان.

قال في التذكرة: لو شرط على البائع عملاً سائغاً تخيّر المشتري بين الفسخ و المطالبه به أو بعوضه إن فات وقته و كان ممّا يتقوّم، كما لو شرط تسليم الثوب مصبوغاً فأتاه به غير مصبوغ و تلف في يد المشتري، و لو لم يكن ممّا يتقوّم تخيّر بين الفسخ و الإمضاء مجاناً (٤)، انتهى.

و قال أيضاً: لو كان الشرط على المشتري مثل أن باعه داره بشرط أن يصبغ له ثوبه فتلف الثوب، تخيّر البائع بين الفسخ و الإمضاء بقيمه الفائت إن كان ممّا له قيمة، و إلّا مجاناً (٥)، انتهى.

[شماره صفحه واقعى : ٧٤]

ص: ٤١٤

١- راجع التذكرة ١:٤٩٢.

٢- الدروس ٣:٢١٦.

٣- راجع غايه المرام (مخطوط) ١:٣٠٥.

٤- التذكرة ١:٤٩١.

٥- التذكرة ١:٤٩١.

و الظاهر أنّ مراده ب«ما يتقوّم» ما يتقوّم في نفسه، سواء كان عملاً- محضاً كالخياطه، أو عيناً كمال العبد المشترط معه، أو عيناً و عملاً كالصبيغ، لا ما له مدخل في قيمه العوض؛ إذ كلّ شرط كذلك.

و ما ذكره قدّس سرّه لا يخلو عن وجهٍ و إن كان مقتضى المعاوضه بين العوضين بأنفسهما كون الشرط-مطلقاً-قيداً غير مقابلٍ بالمال، فإنّ المبيع هو الثوب المخيط و العبد المصاحب للمال لا الثوب و الخياطه و العبد و ماله؛ و لذا لا يشترط قبض ما بإزاء المال من النقدين في المجلس لو كان من أحدهما. و سيجيء في المسأله السابعه المعامله مع بعض الشروط معامله الأجزاء (1).

[شماره صفحه واقعى : ٧٥]

ص: ٤١٥

---

١- انظر الصفحه ٨١.

## الخامسة لو تعذر الشرط و قد خرج العين عن سلطنه المشروط عليه بتلف أو بنقل أو رهن أو استيلاء،

فالظاهر عدم منع ذلك عن الفسخ. فإذا فسخ ففي رجوعه عليه بالقيمه، أو بالعين مع بقائها بفسخ العقد الواقع عليه من حينه، أو من أصله، وجوه تقدمت (١) في أحكام الخيار، و تقدم (٢): أن الأقوى الرجوع بالبدل؛ جمعاً بين الأدله.

هذا كله مع صحه العقد الواقع، بأن لا يكون منافياً للوفاء بالشرط.

و أمّا لو كان منافياً-كبيع ما اشترط وقفه على البائع-ففي صحته مطلقاً أو مع إذن المشروط له أو إجازته، أو بطلانه، وجوه خيراها أو سطها.

فلو باع بدون إذنه كان للمشروط [له] (٣) فسخه و إلزامه بالوفاء

[شماره صفحه واقعي : ٧٦]

ص: ٤١٦

- ١- كذا في «ق»، و لم يتقدم البحث عن أحكام الخيار، بل يأتي عن قريب بعد حكم الشرط الفاسد. و الحمل على سهو القلم أيضاً بعيد، و لعله كان متقدماً في المسوده. و لذلك غيرهما مصحح «ش» ب «يأتي»، و انظر الصفحه ١٥٢.
- ٢- كذا في «ق»، و لم يتقدم البحث عن أحكام الخيار، بل يأتي عن قريب بعد حكم الشرط الفاسد. و الحمل على سهو القلم أيضاً بعيد، و لعله كان متقدماً في المسوده. و لذلك غيرهما مصحح «ش» ب «يأتي»، و انظر الصفحه ١٥٢.
- ٣- لم يرد في «ق».

بالشرط. نعم، لو لم نقل بإجبار المشروط عليه فالظاهر صحّحه العقد الثاني.

فإذا فسخ المشروط له، ففي انفساخ العقد من حينه، أو من أصله، أو الرجوع بالقيمه، وجوه، رابعها: التفصيل بين التصرف بالعتق فلا يبطل -لبنائه على التغليب- فيرجع بالقيمه، وبين غيره فيبطل، اختاره في التذكرة و الروضه.

قال في فروع مسأله العبد المشترط عتقه بعد ما ذكر: أن إطلاق اشتراط العتق يقتضى عتقه مجاناً، فلو أعتقه بشرط الخدمة مدّة، تخير المشروط له بين الإمضاء و الفسخ فيرجع بقيمه العبد. قال بعد ذلك:

و لو باعه المشتري أو وقفه أو كاتبه تخير البائع بين الفسخ و الإمضاء، فإن فسخ بطلت (١) العقود؛ لوقوعها في غير ملك تام، و تفارق (٢) هذه العتق بشرط الخدمة (٣)؛ لأن العتق مبنئ على التغليب، فلا سبيل إلى فسخه. و هل له إمضاء البيع مع طلب فسخ ما نقله المشتري؟ فيه احتمال (٤)، انتهى. و مثله ما في الروضه (٥).

و قال في الدروس في العبد المشروط عتقه: و لو أخرجه عن ملكه ببيع أو هبه أو وقف، فللبائع فسخ ذلك كله (٦)، انتهى. و ظاهره

[شماره صفحه واقعى : ٧٧]

ص: ٤١٧

- ١- في «ش» و المصدر زياده: «هذه».
- ٢- في «ش»: «تخالف».
- ٣- لم ترد «الخدمه» في المصدر.
- ٤- التذكرة ٤٩٢: ١: ٤٩٣.
- ٥- راجع الروضه البهيه ٥٠٦: ٣.
- ٦- الدروس ٢١٦: ٣.



ما اخترناه، و يحتمل ضعيفاً غيره.

و في جامع المقاصد: الذي ينبغي، أنّ المشتري ممنوع من كلّ تصرّفٍ ينافي العتق المشتري (١).

ثمّ إنّ هذا الخيار كما لا يسقط بتلف العين كذلك لا يسقط بالتصرّف فيها، كما نبه عليه في المسالك في أوّل خيار العيب فيما لو اشترط الصحّح على البائع (٢).

نعم، إذا دلّ التصرّف على الالتزام بالعقد [لزم العقد و سقط الخيار (٣)] نظير خيار المجلس و الحيوان بناءً على ما استفيد من بعض أخبار خيار الحيوان المشتمل على سقوط خياره بالتصرّف، معللاً بحصول الرضا بالعقد. و أمّا مطلق التصرّف فلا.

[شماره صفحه واقعي : ٧٨]

ص: ٤١٨

١- جامع المقاصد ٤:٤٢٦.

٢- المسالك ٣:٢٨٢.

٣- لم يرد في «ق».

## السادسه للمشروط له إسقاط شرطه إذا كان ممّا يقبل الإسقاط،

لا مثل اشتراط مال العبد، أو حمل الدابه؛ لعموم ما تقدّم في إسقاط الخيار و غيره من الحقوق.

وقد يُستثنى من ذلك ما كان حقًا لغير المشروط له كالعق، فإنّ المصرّح به في كلام جماعه - كالعلامة و ولده و الشهيدين و غيرهم - عدم سقوطه بإسقاط المشروط له.

قال في التذكرة: الأقوى عندي أنّ العتق المشروط اجتمع فيه حقوق: حقٌّ لله، و حقٌّ للبائع، و حقٌّ آخر للعبد. ثم استقرب - بناءً على ما ذكره - مطالبه العبد بالعتق لو امتنع المشتري (١).

و في الإيضاح: الأقوى أنه حقٌّ للبائع و لله تعالى، فلا يسقط بالإسقاط (٢)، انتهى.

و في الدروس: لو أسقط البائع الشرط جاز إلّا العتق، لتعلّق حقّ

[شماره صفحه واقعى : ٧٩]

ص: ٤١٩

١- التذكرة ٤٩٢: ١.

٢- الإيضاح ٥١٤: ١.

العبد وحقّ الله تعالى به (١)، انتهى.

□  
و في جامع المقاصد: أنّ التحقيق أنّ العتق فيه معنى القربه و العباده و هو حقّ الله تعالى، و زوال الحجر و هو حقّ للعبد، و فوات المائيه على الوجه المخصوص للقربه و هو حقّ البائع (٢)(٣)، انتهى.

أقول: أمّا كونه حقًا للبائع من حيث تعلّق غرضه بوقوع هذا الأمر المطلوب للشارع، فهو واضح. و أمّا كونه حقًا للعبد، فإنّ أريد به مجرد انتفاعه بذلك فهذا لا يقتضى سلطنته له على المشتري، بل هو متفرّع على حقّ البائع دائر معه وجوداً و عدماً. و إنّ أريد به ثبوت حقّ على المشتري يوجب السلطنته على المطالبه فلا دليل عليه، و دليل الوفاء لا يوجب إلّا ثبوت الحقّ للبائع.

و بالجملة، فاشتراط عتق العبد ليس إلّا كاشتراط أن يبيع المبيع من زيد بأدون من ثمن المثل أو يتصدّق به عليه، و لم يذكر أحد أنّ لزيد المطالبه.

□  
و ممّا ذكر يظهر الكلام في ثبوت حقّ الله تعالى، فإنّه إنّ أريد به مجرد وجوبه عليه لأنّه وفاء بما شرط العباد بعضهم لبعض فهذا جارٍ في كلّ شرط، و لا ينافى ذلك سقوط الشروط بالإسقاط. و إنّ أريد ما عدا ذلك من حيث كون العتق مطلوباً لله - كما ذكره جامع المقاصد - ففيه:

□  
أنّ مجرد المطلوبه إذا لم يبلغ حدّ الوجوب لا - يوجب الحقّ لله على وجه يلزم به الحاكم، و لا - وجوب هنا من غير جهة وجوب الوفاء بشروط العباد و القيام بحقوقهم. و قد عرفت أنّ المطلوب غير هذا، فافهم.

[شماره صفحه واقعي : ٨٠]

ص: ٤٢٠

١- الدروس ٢١٦:٣.

٢- في «ش» و المصدر: «البائع».

٣- جامع المقاصد ٤٢١:٤.

## السابعه قد عرفت أن الشرط من حيث هو شرط لا يقسَط عليه الثمن عند انكشاف التخلّف على المشهور؛

لعدم الدليل عليه بعد عدم دلالة العقد عرفاً على مقابله أحد العوضين إلّا بالآخر، و الشرع لم يزد على أن أمر (١) بالوفاء بذلك المدلول العرفي، فتخلّف الشرط لا يقدح في تملك كلّ منهما لتمام العوضين.

هذا، و لكن قد يكون الشرط تضمّن المبيع لما هو جزء له حقيقةً، بأن يشتري مركباً و يشترط كونه (٢) كذا و كذا جزءاً، كأن يقول: بعثك هذه الأرض أو الثوب أو الصبره على أن يكون كذا ذراعاً أو صاعاً، فقد جعل الشرط تركبته من أجزاء معيّنه.

فهل يلاحظ حينئذ جانب القيديّه و يقال: إنّ المبيع هو العين الشخصيه المتّصفه بوصف كونه كذا جزءاً، فالتخلّف هو قيد من قيود العين - كالكتابه و نحوها في العبد - لا يوجب فواتها إلّا خياراً بين الفسخ و الإمضاء بتمام الثمن؟

[شماره صفحه واقعي : ٨١]

ص: ٤٢١

١- كذا في «ق»، و في «ش»: «لم يزد على ذلك إذ أمره».

٢- في «ق»: «كونها»، و هو سهو.

أو يلاحظ جانب الجزئية؛ فإنّ المذكور و إن كان بصورة القيد إلّا أنّ منشأ انتزاعه هو وجود الجزء الزائد و عدمه، فالمبيع فى الحقيقه هو كذا و كذا جزءاً، إلّا أنّه عبّر عنه بهذه العبارة، كما لو أخبره بوزن المبيع المعين فباعه اعتماداً على إخباره، فإنّ وقوع البيع على العين الشخصيّة لا- يوجب عدم تقسيط الثمن على الفئات. و بالجمله، فالفئات عرفاً و فى الحقيقه هو الجزء و إن كان بصورة الشرط، فلا يجرى فيه ما مرّ: من عدم التقابل إلّا بين نفس العوضين؟ و لأجل ما ذكرنا وقع الخلاف فيما لو باعه أرضاً على أنّها جُربانٌ معيّنه، أو صبره على أنّها أصوغٌ معيّنه.

و تفصيل ذلك: العنوان الذى ذكره فى التذكرة بقوله: لو باعه شيئاً و شرط فيه قدرأً معيّناً فتبين الاختلاف من حيث الكمّ، فأقسامه أربعة:

لأنّه إمّا أن يكون مختلف الأجزاء أو متّفقها، و على التقديرين: فإمّا أن يزيد و إمّا أن ينقص (١).

فالأوّل: تبين النقص فى متساوى الأجزاء. و لا- إشكال فى الخيار، و إنّما الإشكال و الخلاف فى أنّ له الإمضاء بحصّته (٢) من الثمن، أو ليس له الإمضاء إلّا بتمام الثمن.

فالمشهور- كما عن غايه المرام (٣)- هو الأوّل، و قد حكى عن المبسوط و الشرائع و جملة من كتب العلّامة و الدروس و التنقيح و الروضه

[شماره صفحه واقعى : ٨٢]

ص: ٤٢٢

١- الى هنا تمّ ما ذكره عن التذكرة مع تفاوت، راجع التذكرة ٤٩٤:١.

٢- فى «ش»: «بحصّته».

٣- حكاة السيّد العاملى فى مفتاح الكرامه ٧٤٤:٤، و راجع غايه المرام (مخطوط) ٣٠٩:١.

و ظاهر السرائر و إيضاح النافع (١) حيث اختاراً ذلك في مختلف الأجزاء، فيكون كذلك في متساوى الأجزاء بطريقٍ أولى. و يظهر من استدلال بعضهم على الحكم في مختلف الأجزاء كونه في متساوى الأجزاء مفروغاً عنه. و عن مجمع البرهان: أنه ظاهر القوانين الشرعية (٢).

و وجهه-مضافاً إلى فحوى الروايه الآتيه في القسم الثاني- ما أشرنا إليه: من أن كون المبيع الشخصى بذلك المقدار و إن كان بصورة الشرط، إلا أن مرجعه إلى كون المبيع هذا القدر، كما لو كالا طعاماً فاشتره فتبين الغلط في الكيل، و لا يرتاب أهل العرف في مقابله الثمن لمجموع المقدار المعين المشترط هنا.

خلافاً لصريح القواعد (٣) و محكى الإيضاح (٤). و قوّاه في محكى حواشى الشهيد و الميسيه (٥) و الكفايه (٦). و استوجهه في المسالك (٧). و يظهر

[شماره صفحه واقعى : ٨٣]

ص: ٤٢٣

- 
- ١- حكى عنهم جميعاً السيد العاملى في مفتاح الكرامه ٤:٧٤٤، و راجع المبسوط ٢:١٥٥، و الشرائع ٢:٣٥، و التحرير ١:١٧٧، و التبصره: ١٠٠، الفصل الثامن في التسليم، و المختلف ٥:٢٦٧-٥:٢٦٨، و الدروس ٣:١٩٨، و التنقيح الرائع ٢:٧٦، و الروضه ٣:٢٦٧، و السرائر ٢:٣٧٧، و إيضاح النافع (مخطوط) لا يوجد لدينا.
  - ٢- مجمع الفائده ٨:٥٣٠.
  - ٣- القواعد ٢:٩٢-٢:٩٣.
  - ٤- حكاها السيد العاملى في مفتاح الكرامه ٤:٧٤٤، و راجع إيضاح الفوائد ١:٥١٧.
  - ٥- حكاها عنهما السيد العاملى في مفتاح الكرامه ٤:٧٤٤، و لا يوجدان لدينا.
  - ٦- كفايه الأحكام: ٩٠، و فيه: «الأقرب...».
  - ٧- المسالك ٣:٢٨٠.

من جامع المقاصد (١) أيضاً؛ لأنّ المبيع هو الموجود الخارجى كائناً ما كان، غايه الأمر أنّه التزم أن يكون بمقدارٍ معيّن، و هو وصفٌ غير موجودٍ في المبيع، فأوجب الخيار، كالكتابه المفقوده في العبد. و ليس مقابل الثمن نفس ذلك المقدار؛ لأنّه غير موجودٍ في الخارج؛ مع أنّ مقتضى تعارض الإشاره و الوصف غالباً ترجيح الإشاره عرفاً، فأرجاع قوله: «بعتك هذه الصبره على أنّها عشره أصوع» إلى قوله: «بعتك عشره أصوع موجوده في هذا المكان» تكلف.

و الجواب: أنّ كونه من قبيل الشرط مسلّم، إلّا أنّ الكبرى و هي:

«أنّ كلّ شرطٍ لا- يوزّع عليه الثمن» ممنوعه؛ فإنّ المستند في عدم التوزيع عدم المقابله عرفاً، و العرف حاكمٌ في هذا الشرط بالمقابله، فتأمّل.

الثانى: تبين النقص في مختلف الأجزاء. و الأقوى فيه ما ذكر من التقسيط مع الإمضاء، وفاقاً للأكثر؛ لما ذكر سابقاً: من قضاء العرف بكون ما انتزع منه الشرط جزءاً من المبيع، مضافاً إلى خبر ابن حنظله: «رجلٌ باع أرضاً على أنّها عشره أجره، فاشتري المشتري منه بحدوده و نقد الثمن و أوقع صفقه البيع و افترقا، فلمّا مسح الأرض فإذا هي خمسه أجره؟ قال: فإن شاء استرجع فضل ماله و أخذ الأرض، و إن شاء ردّ المبيع و أخذ المال كلّه، إلّا أن يكون له إلى جنب تلك الأرض أرضون فليوفه (٢)، و يكون البيع لازماً، فإن لم يكن له في

[شماره صفحه واقعى : ٨٤]

ص: ٤٢٤

١- جامع المقاصد ٤:٤٢٨ و ٤٣٠.

٢- كذا في «ق»، و في «ش»: «فليوفه» مثل التهذيب و في الفقيه: «فيوفيه»، و في الوسائل: «فليؤخذ».

ذلك المكان غير الذى باع، فإن شاء المشتري أخذ الأرض و استرجع فضل ماله، وإن شاء ردّ الأرض و أخذ المال كله..الخبر»  
(١).

و لا بأس باشماله على حكم مخالفٍ للقواعد؛ لأنّ غايه الأمر على فرض عدم إمكان إرجاعه إليها و مخالفه ظاهره للإجماع طرح ذيله الغير المسقط لصدوره عن الاحتجاج.

خلافاً للمحكى عن المبسوط (٢) و جميع من قال فى الصورة الأولى بعدم التقسيط (٣)؛ لما ذكر هناك: من كون المبيع عيناً خارجياً لا- يزيد و لا ينقص لوجود الشرط و عدمه، و الشرط التزام من البائع يكون تلك العين بذلك المقدار، كما لو اشترط حمل الدابّة أو مال العبد فتبيّن عدمهما. و زاد بعض هؤلاء (٤) [على (٥)] ما فترق به فى المبسوط بين الصورتين (٦): بأنّ الفئات هنا لا يعلم قسطه من الثمن؛ لأنّ المبيع مختلف الأجزاء، فلا يمكن قسمته على عدد الجربان.

و فيه مضافاً إلى (٧) أنّ عدم معلوميّه قسطه لا يوجب عدم

[شماره صفحه واقعى : ٨٥]

ص: ٢٢٥

---

١- ما نقله قدّس سرّه هو الحديث بتمامه، و لا وجه لزياده «الخبر»، راجع الوسائل ١٢:٣٦١، الباب ١٤ من أبواب الخيار، الحديث الأوّل.

٢- المبسوط ٢:١٥٤.

٣- تقدّم عنهم فى الصفحة ٨٣.

٤- كالمحقّق الثانى فى جامع المقاصد ٤:٤٢٨، و الشهيد الثانى فى المسالك ٣: ٢٧٨.

٥- اقتضاه السياق.

٦- المبسوط ٣:١٥٥.

٧- لم يرد «مضافاً إلى» فى «ش».



استحقاق المشتري ما يستحقه على تقدير العلم، فيمكن التخلّص بصلح أو نحوه، إلا أن يدعى استلزام ذلك جهاله ثمن المبيع في ابتداء العقد، مع عدم إمكان العلم به عند الحاجة إلى التقييد، وفيه نظرٌ (١) -: منع عدم المعلومية؛ لأنّ الفئات صفة كون هذه الأرض المعينه المشخصه عشره أجره، ويحصل فرضه - وإن كان المفروض مستحيل الوقوع - بتضاعف كلّ جزءٍ من الأرض؛ لأنّه معنى فرض نفس الخمسه عشره. وفرضه أيضاً بصيروره ثلاثه منها ثمانية أو أربعه تسعه أو واحد سته أو غير ذلك وإن كان ممكناً، إلا أنّه لا يقدر (٢) مع فرض تساوى قطاع الأرض، ومع اختلافها فظاهر الترام كونها عشره مع رؤيه قطاعها المختلفه أو وصفها له يقضى بلزوم كون كلّ جزءٍ منها مضاعفاً على ما هو عليه من الصفات المرثيه أو الموصوفه.

ثم إنّ المحكى عن الشيخ العمل بذيل الروايه المذكوره (٣)، ونفى عنه البعد في التذكره (٤) معللاً: بأنّ القطعه المجاوره للمبيع أقرب إلى المثل من الأرش.

وفيه - مع منع كون نحو الأرض مثلياً -: أنّ الفئات لم يقع

[شماره صفحه واقعى : ٨٦]

ص: ٤٢٦

- 
- ١- لم ترد «نظر» في «ش».
  - ٢- كذا في «ق»، و في «ش»: «لا ينفع».
  - ٣- وهو المعبر عنه في بعض الكتب مثل المسالك ٣: ٢٧٨ بالقول الثالث للشيخ المحكى عن نهايته، و راجع النهايه: ٤٢٠.
  - ٤- التذكره ١: ٤٩٤.

المعاوضه عليه فى ابتداء العقد، وقسطه من الثمن باقٍ فى ملك المشتري، و ليس مضموناً على البائع حتى يقدم مثله على قيمته. و أما الشيخ قدس سره فالظاهر استناده فى ذلك إلى الروايه.

الثالث: أن تتبين الزيادة عمياً شرط على البائع. فإن دلّت القرينه على أنّ المراد اشتراط بلوغه بهذا المقدار لا- بشرط عدم الزيادة، فالظاهر أنّ الكلّ للمشتري و لا خيار. و إن أُريد ظاهره- و هو كونه شرطاً للبائع من حيث عدم الزيادة و عليه من حيث عدم النقيصه- ففي كون الزيادة للبائع و تخيير المشتري للشركه، أو تخيير البائع بين الفسخ و الإجازة لمجموع الشئء بالثمن، و جهان:

من أنّ مقتضى ما تقدّم- من أنّ اشتراط بلوغ المقدار المعين بمنزله تعلق البيع به فهو شرطٌ صورته و له حكم الجزء عرفاً:-

أنّ اشتراط عدم الزيادة على المقدار المعين هنا بمنزله الاستثناء و إخراج الزائد عن المبيع (1).

و من الفرق بينهما: بأنّ اشتراط عدم الزيادة شرطٌ عرفاً، و ليس بمنزله الاستثناء، فتخلّفه لا يوجب إلّا الخيار.

و لعلّ هذا أظهر، مضافاً إلى إمكان الفرق بين الزيادة و النقيصه -مع اشتراكهما لكون (2) مقتضى القاعده فيهما كونهما من تخلّف الوصف لا- نقص الجزء أو زيادته:- بورود النصّ المتقدّم فى النقيصه، و يبقى الزيادة على مقتضى الضابطه؛ و لذا اختار الاحتمال الثانى بعض من قال

[شماره صفحه واقعى : ٨٧]

ص: ٤٢٧

١- فى ظاهر «ق»: «البيع».

٢- كذا فى «ق»، و فى «ش»: «فى كون».

بالتفسيط في طرف (١) النقيصه (٢).

و قد يحكى عن المبسوط القول بالبطلان هنا (٣)؛ لأنّ البائع لم يقصد بيع الزائد و المشتري لم يقصد شراء البعض. و فيه تأمل.

الرابع (٤): أن تتبين الزيادة في مختلف الأجزاء، و حكمه يعلم ممّا ذكرنا.

[شماره صفحه واقعى : ٨٨]

ص: ٤٢٨

١- في «ش»: «أطراف».

٢- مثل صاحب الجواهر، انظر الجواهر ٢٣:٢٣٢ و راجع مفتاح الكرامه ٤: ٧٤٣.

٣- لم نعثر على الحاكي عنه في متساوى الأجزاء، نعم حكى عنه في مختلف الأجزاء، راجع مفتاح الكرامه ٤: ٧٤٣، و المبسوط

١٥٢: ٢-١٥٥.

٤- في «ق»: «الرابعه». و هو سهو.

[مسألة] (١) في حكم الشرط الفاسد

[و الكلام فيه يقع في أمور:] (٢)

[الأول] (٣) [أن الشرط الفاسد] (٤) لا تأمل في عدم وجوب الوفاء به،

بل هو داخل في الوعد، فإن كان العمل به مشروعاً استحَبَّ الوفاء به على القول بعدم فساد أصل العقد.

و لا تأمل أيضاً في أن الشرط الفاسد لأجل الجهالة يفسد العقد؛ لرجوع الجهالة فيه إلى جهالة أحد العوضين، فيكون البيع غرراً.

و كذا لو كان الاشتراط موجباً لمحذورٍ آخر في أصل البيع، كاشتراط بيع المبيع من البائع ثانياً؛ لأنه موجب للدور، أو لعدم القصد إلى البيع الأول، أو للتعبّد من أجل الإجماع أو النصّ. و كاشتراط جعل

[شماره صفحه واقعي : ٨٩]

ص: ٤٢٩

١- العنوان منّا.

٢- ما بين المعقوفات لم يرد في «ق»، و أثبتناه من «ش» لاقتضاء السياق له.

٣- ما بين المعقوفات لم يرد في «ق»، و أثبتناه من «ش» لاقتضاء السياق له

٤- ما بين المعقوفات لم يرد في «ق»، و أثبتناه من «ش» لاقتضاء السياق له

الخشب المبيع صنماً؛ لأنَّ المعامله على هذا الوجه أكلٌ للمال بالباطل، و لبعض الأخبار (١).

و إنّما الإشكال فيما كان فساده لا- لأمرٍ مخلٍّ بالعقد، فهل يكون مجرد فساد الشرط موجباً لفساد العقد أم يبقى العقد على الصحّة؟ قولان:

حكى أولهما (٢) عن الشيخ (٣) و الإسكافي (٤) و ابن البرّاج (٥) و ابن سعيد (٦)، و ثانيهما للعلّامة (٧) و الشهيدين (٨) و المحقّق الثاني (٩) و جماعه مّن تبعهم (١٠).

[شماره صفحه واقعى : ٩٠]

ص: ٤٣٠

١- راجع الوسائل ١٢:١٢٧، الباب ٤١ من أبواب ما يكتسب به.

٢- كذا في النسخ، و لكن المحكّي في الموردین عكس ذلك، كما تبّه عليه الشهيدى فى حاشيته بقوله: «ينبغى أن يقول ثانيهما عن الشيخ و الإسكافي و ابن البرّاج و ابن سعيد، و أولهما للعلّامة إلى آخره، فراجع كلماتهم» هدايه الطالب: ٥٨٠، و راجع مفتاح الكرامه ٤:٧٣٢، و الجواهر ٢٣:٢١١.

٣- المبسوط ٢:١٤٩.

٤- حكاه عنه العلّامة فى المختلف ٥:٢٩٨.

٥- حكاه عنه العلّامة أيضاً فى المختلف ٥:٢٩٨، و لم نعر عليه فيما بأيدينا من كتبه، بل الموجود فى المهذّب ١:٣٨٩ الحكم بالفساد.

٦- الجامع للشرائع: ٢٧٢.

٧- راجع المختلف ٥:٢٩٨، و القواعد ٢:٩٠، و غيرهما من كتبه.

٨- راجع الدروس ٣:٢١٤-٢١٥، و اللعه و شرحها (الروضه البهيّه) ٣:٥٠٥، و المسالك ٣:٢٧٣.

٩- جامع المقاصد ٤:٤٣١.

١٠- منهم الفاضل المقداد فى التنقيح ٢:٧٠ و ٧٤، و المحقّق الأردبيلى ٨:١٤٨، و المحقّق السبزوارى فى الكفايه: ٩٧، و راجع تفصيل ذلك فى مفتاح الكرامه ٤:٧٣٢.

و ظاهر ابن زهره فى الغنيه: التفصيل بين الشرط الغير المقذور كصيوره الزرع سنبلاً و البسر تمرأ، و بين غيره من الشروط الفاسده، فادعى فى الأؤل عدم الخلاف فى الفساد و الإفساد (١). و مقتضى التأمل فى كلامه: أن الوجه فى ذلك صيوره المبيع غير مقذور على تسليمه، و لو صح ما ذكره من الوجه خرج هذا القسم من الفاسد عن محلّ الخلاف؛ لرجوعه - كالشرط المجهول - إلى ما يوجب اختلال بعض شروط العوضين.

لكن صريح العلامه فى التذكرة: وقوع الخلاف فى الشرط الغير المقذور، و مثله بالمثاليين المذكورين، و نسب القول بصحة العقد إلى بعض علمائنا (٢).

و الحق: أن الشرط الغير المقذور من حيث هو غير مقذور لا يوجب تعدد التسليم فى أحد العوضين. نعم، لو أوجبه فهو خارج عن محلّ النزاع، كالشرط المجهول حيث يوجب كون المشروط بيع الغرر.

و ربما ينسب إلى ابن المتوجّح البحرانى (٣) التفصيل بين الفاسد لأجل عدم تعلق غرض مقصود للعقلاء به فلا يوجب فساد العقد - كأكل طعام بعينه أو لبس ثوب كذلك - و بين غيره.

و قد تقدّم (٤) فى اشتراط كون الشرط ممّا يتعلّق به غرض مقصود

[شماره صفحه واقعى : ٩١]

ص : ٤٣١

١- الغنيه: ٢١٥.

٢- التذكرة ١: ٤٩٠.

٣- نسبة إليه السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤: ٧٣٢، و صاحب الجواهر فى الجواهر ٢٣: ٢١١.

٤- تقدّم فى الصفحه ٢٠.

للعقلاء عن التذكرة و غيرها: أن هذا الشرط لغو لا يؤثر الخيار، و الخلاف في أن اشتراط الكفر صحيح أم لا، و عدم الخلاف ظاهراً في لغويته اشتراط كيل المسلم فيه بمكيالٍ شخصيٍّ معيّن.

و ظاهر ذلك كله التسالم على صحه العقد و لو مع لغويته الشرط.

و يؤيد الاتفاق على [عدم (1)] الفساد استدلال القائلين بالفساد:

بأن للشرط قسطاً من الثمن، فيصير الثمن مع فساد الشرط مجهولاً.

نعم، استدلالهم الآخر على الإفساد بعدم التراضي مع انتفاء الشرط ربما يؤيد عموم محلّ الكلام لهذا الشرط، إلا أن الشهيدين ممّن استدللّ بهذا الوجه و صرح بلغويته اشتراط الكفر و الجهل بالعبادات، بحيث يظهر منه صحه العقد، فراجع (2).

و كيف كان، فالقول بالصحة في أصل المسألة لا يخلو عن قوه، وفاقاً لمن تقدّم؛ لعموم الأدله السالم عن معارضه ما يخصّصه، عدا وجوه:

أحدها: ما ذكره في المبسوط للمانعين: من أن للشرط قسطاً من العوض مجهولاً، فإذا سقط لفساده صار العوض مجهولاً (3).

و فيه - بعد النقض بالشرط الفاسد في النكاح الذي يكون بمنزله جزء من الصداق فيجب على هذا سقوط المسمى و الرجوع إلى مهر المثل -:

أولاً: منع مقابله شيء (4) من العوضين عرفاً و لا شرعاً؛ لأن

[شماره صفحه واقعى : ٩٢]

ص: ٤٣٢

١- لم يرد في «ق»، و الظاهر سقوطه من القلم.

٢- راجع الدروس ٣: ٢١٥، و لم نعثر عليه في كتب الشهيد الثاني.

٣- المبسوط ٢: ١٤٩.

٤- كذا في «ق» أيضاً، و الأولى في العبارة: «مقابله الشرط بشيء» كما استظهره مصحح «ش».

مدلول العقد هو وقوع المعاوضه بين الثمن و المئمن، غايه الأمر كون الشرط قيماً لأحدهما يكون له دخلٌ في زياده العوض و نقصانه، و الشرع لم يحكم على هذا العقد إلّا بإمضائه على النحو الواقع عليه، فلا يقابل الشرط بجزءٍ من العوضين؛ و لذا لم يكن في فقده إلّا الخيار بين الفسخ و الإمضاء مجاناً، كما عرفت.

و ثانياً: منع جهاله ما بإزاء الشرط من العوض؛ إذ ليس العوض المنضمّ إلى الشرط و المجرد عنه إلّا كالمتمّصف بوصف الصّحّه و المجرد عنه، في كون التفاوت بينهما مضبوطاً في العرف؛ و لذا حكم العلامه فيما تقدّم (1) بوجوب الأرش لو لم يتحقّق العتق المشروط في صحّه بيع المملوك، و بلزوم قيمه الصبغ المشروط في بيع الثوب.

و ثالثاً: منع كون الجهاله الطارئه على العوض قاده، إنّما القادح هو الجهل به عند إنشاء العقد.

الثاني: أنّ التراضي إنّما وقع على العقد الواقع على النحو الخاصّ، فإذا تعدّرت الخصوصيّة لم يبق التراضي؛ لانتفاء المقيد بانتفاء القيد، و عدم بقاء الجنس مع ارتفاع الفصل، فالمعاوضه بين الثمن و المئمن بدون الشرط معاوضه أخرى محتاجه إلى تراضٍ جديد و إنشاءً جديد، و بدونه يكون التصرف أكلاً للمال لا عن تراضٍ.

و فيه: منع كون ارتباط الشرط بالعقد على وجهٍ يُحوج انتفاؤه إلى معامله (2) جديده عن تراضٍ جديد. و مجرد الارتباط لا يقتضى ذلك،

[شماره صفحه واقعي : ٩٣]

ص : ٤٣٣

١- تقدّم في الصفحه ٧٣، و راجع التذكرة ١:٤٩١ و ٤٩٢.

٢- في «ش»: «معاوضه».



كما إذا تعذر بعض (١) أحد العوضين، أو انكشف فقد بعض الصفات المأخوذة في البيع، كالكتابة و الصحه، و كالشروط الفاسده في عقد النكاح، فإنه لا خلاف نصاً (٢) و فتوى في عدم فساد النكاح بمجرد فساد شرطه المأخوذ فيه. و قد تقدم (٣): أن ظاهرهم في الشرط الغير المقصود للعقلاء في السلم و غيره عدم فساد العقد به، و تقدم (٤) أيضاً: أن ظاهرهم أن الشرط الغير المذكور في العقد لا حكم له، صحيحاً كان أو فاسداً.

و دعوى: أن الأصل في الارتباط هو انتفاء الشيء بانتفاء ما ارتبط به، و مجرد عدم الانتفاء في بعض الموارد لأجل الدليل لا يوجب التعدي، مدفوعه: بأن المقصود من بيان الأمثله: أنه لا يستحيل التفكيك بين الشرط و العقد، و أنه ليس التصرف المترتب على العقد بعد انتفاء ما ارتبط به في الموارد المذكوره تصرفاً لا عن تراضٍ جوّزه الشارع تعديداً و قهراً على المتعاقدين، فما هو التوجيه في هذه الأمثله هو التوجيه فيما نحن فيه؛ و لذا اعترف في جامع المقاصد: بأن في الفرق بين الشرط الفاسد و الجزء الفاسد عسراً (٥).

و الحاصل: أنه يكفي للمستدل بالعمومات منع كون الارتباط

[شماره صفحه واقعى : ٩٤]

ص: ٤٣٤

- ١- في «ش»: «إذا تبين نقص».
- ٢- راجع الوسائل ١٥:٤٠، الباب ٢٩ من أبواب المهور، و الصفحة ٣٤٠، الباب ٤٢ من أبواب كتاب الطلاق.
- ٣- تقدم في الصفحة ٢٠.
- ٤- تقدم في الصفحة ٥٤ و ما بعدها.
- ٥- جامع المقاصد ٤:٤٣١-٤:٤٣٢.

مقتضياً لكون العقد بدون الشرط تجارة لا عن تراض، مستنداً إلى النقص بهذه الموارد. و حل ذلك: أن القيود المأخوذة (١) في المطلوبات العرفية و الشرعية:

منها: ما هو ركنٌ للمطلوب، ككون المبيع حيواناً ناطقاً لا ناهقاً (٢)، و كون مطلوب المولى إتيان ثنن الشطب لا الأصفر الصالح للنجار جيل، و مطلوب الشارع الغسل بالماء للزياره (٣)، فإنّ العرف يحكم في هذه الأمثلة بانتفاء المطلوب لانتفاء هذه القيود، فلا يقوم الحمار مقام العبد، و لا الأصفر مقام الثنن، و لا التيمم مقام الغسل.

و منها: ما ليس كذلك، ككون العبد صحيحاً، و الثنن جيداً، و الغسل بماء الفرات، فإنّ العرف يحكم في هذه الموارد بكون الفاقد نفس المطلوب. و الظاهر أنّ الشرط من هذا القبيل، لا من قبيل الأول، فلا يعدّ التصرف الناشئ عن العقد بعد فساد الشرط تصرفاً لا عن تراضٍ.

نعم، غايه الأمر أنّ فوات القيد هنا موجبٌ للخيار لو كان المشروط له جاهلاً بالفساد، نظير فوات الجزء و الشرط الصحيحين.

و لا مانع من التزامه و إن لم يظهر منه أثرٌ في كلام القائلين بهذا القول.

[شماره صفحه واقعى : ٩٥]

ص : ٤٣٥

١- الزيادة اقتضتها ضروره.

٢- كان أصل العبارة في «ق» هكذا: «ككون المبيع إنساناً لا حماراً» ثم شطب على «إنساناً» و كتب بدله: «حيواناً ناطقاً، لا ناهقاً» و بقيت كلمه «لا حماراً» لم يشطب عليها، و من هنا وقع الالتباس و أثبتت العبارة في بعض النسخ هكذا: «ككون المبيع حيواناً ناطقاً، لا ناهقاً حماراً»، كما في «ف» و «ن».

٣- في «ش» زياده: «لأجل التنظيف».

الثالث: روايه عبد الملك بن عتبه عن الرضا عليه السلام (١): «عن الرجل ابتاع منه طعاماً أو متاعاً على أن ليس منه على و ضيعه، هل يستقيم ذلك؟ ما حدّ ذلك (٢)؟ قال: لا ينبغي» (٣) و الظاهر أنّ المراد الحرمة لا- الكراهه كما فى المختلف (٤)؛ إذ مع صحّه العقد لا وجه لكراهه الوفاء بالوعد.

□  
و روايه الحسين بن المنذر: «قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام:

الرجل يجيئنى فيطلب منى العينه، فأشترى المتاع من أجله، ثم أبيعته إياه، ثم أشتريه منه مكانى؟ فقال: إذا كان هو بالخيار إن شاء باع و إن شاء لم يبع، و كنت أنت بالخيار إن شئت اشترت و إن شئت لم تشتري فلا بأس، فقلت: إن أهل المسجد يزعمون أنّ هذا فاسدٌ، و يقولون: إنّه إن جاء به بعد أشهر صحّ، قال: إنّما هذا تقديمٌ و تأخيرٌ لا بأس» (٥) فإنّ مفهومه ثبوت البأس إذا لم يكونا أو أحدهما مختاراً فى ترك المعامله الثانيه، و عدم الاختيار فى تركها إنّما يتحقّق باشتراط فعلها فى ضمن العقد الأوّل، و إلّا فلا يلزم له (٦) عليها، فيصير الحاصل: أنّه

[شماره صفحه واقعى : ٩٦]

ص: ٤٣٦

- 
- ١- كذا فى «ق» أيضاً، و الموجود فى التهذيب و الوسائل: «سألت أبا الحسن موسى عليه السلام».
  - ٢- العبارة فى «ش»: «هل يستقيم هذا؟ و كيف هذا؟ و ما حدّ ذلك؟»، و فى التهذيب و الوسائل: «هل يستقيم هذا؟ و كيف يستقيم وجه ذلك؟».
  - ٣- الوسائل ١٢: ٤٠٩، الباب ٣٥ من أبواب أحكام العقود.
  - ٤- المختلف ٣١١: ٥.
  - ٥- الوسائل ١٢: ٣٧٠، الباب ٥ من أبواب أحكام العقود، الحديث ٤.
  - ٦- لم ترد «له» فى «ش».

إذا باعه بشرط أن يبيعه منه أو يشتريه منه لم يصحّ البيع الأوّل فكذا الثاني، أو لم يصحّ الثاني لأجل فساد الأوّل، إذ لا مفسد له غيره.

و روايه على بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: «سألته عن رجل باع ثوباً بعشره دراهم إلى أجل، ثم اشتراه بخمسه نقداً، أ يحلّ؟ قال:

إذا لم يشترطاً ورضياً فلا بأس» (١) و دلالتها أوضح من الأولى.

و الجواب أمّا عن الأولى: فبظهور «لا ينبغي» في الكراهه، و لا مانع من كراهه البيع على هذا النحو، لا (٢) أنّ البيع صحيح غير مكروه و الوفاء بالشرط مكروه.

و أمّا عن الروايتين:

فأولاً: بأنّ الظاهر من الروايه (٣) -بقرينه حكاية فتوى أهل المسجد على خلاف قول الإمام عليه السلام في الروايه الأولى- هو رجوع البأس في المفهوم إلى الشراء، و لا ينحصر وجه فساد في فساد البيع؛ لاحتمال أن يكون من جهة عدم الاختيار فيه الناشئ عن التزامه في خارج العقد الأوّل، فإنّ العرف لا يفرّقون في إلزام المشروط عليه بالوفاء بالشرط بين وقوع الشرط في متن العقد أو في الخارج، فإذا التزم به أحدهما في خارج العقد الأوّل كان وقوعه للزمه عليه عرفاً، فيقع لا عن رضاً منه فيفسد.

و ثانياً: بأنّ غايه مدلول الروايه فساد البيع المشروط فيه بيعه

[شماره صفحه واقعي : ٩٧]

ص: ٤٣٧

١- الوسائل ٣٧١: ١٢، الباب ٥ من أبواب أحكام العقود، الحديث ٦.

٢- في «ش» بدل «لا»: «من».

٣- في «ش»: «الروايتين».

عليه ثانياً، وهو مِمَّا لا خلاف فيه حتى مَمَّن قال بعدم فساد العقد بفساد شرطه-كالشيخ في المبسوط (١)-فلا يتعدى منه إلى غيره، فلعلَّ البطلان فيه للزوم الدور كما ذكره العلامة (٢)، أو لعدم قصد البيع كما ذكره الشهيد قدس سرّه (٣)، أو لغير ذلك.

بل التحقيق: أنَّ مسأله اشتراط بيع المبيع خارجة عمَّا نحن فيه؛ لأنَّ الفساد ليس لأجل كون نفس الشرط فاسداً، لأنَّه في نفسه ليس مخالفاً للكتاب و السنّه، ولا منافياً لمقتضى العقد، بل الفساد في أصل البيع لأجل نفس هذا الاشتراط فيه لا لفساد ما اشترط. وقد أشرنا إلى ذلك في أوّل المسأله؛ ولعلّه لما ذكرنا لم يستند إليهما (٤) أحدٌ في مسألتنا هذه.

و الحاصل: أنّي لم أجد لتخصيص العمومات في هذه المسأله ما يطمئن (٥) به النفس.

و يدلّ على الصحّه أيضاً جملة من الأخبار:

منها: ما عن المشايخ الثلاثة-في الصحيح-عن الحلبي عن الصادق عليه السلام: «أنّه ذكر أنّ بريره كانت عند زوج لها و هي مملوكة، فاشترتها عائشه فأعتقتها، فخبرها رسول الله صلّى الله عليه و آله فقال: إن شاءت فعدت عند زوجها و إن شاءت فارقته، و كان مواليتها الذين

[شماره صفحه واقعي : ٩٨]

ص : ٤٣٨

١- المبسوط ١٤٩: ٢.

٢- التذكرة ٤٩٠: ١.

٣- الدروس ٢١٦: ٣.

٤- في «ش»: «إليها».

٥- كذا، و الأنسب: «تطمئن».

باعوها اشترطوا على عائشه أن لهم ولاءها، فقال صلى الله عليه وآله: الولاء لمن أعتق» (١).

و حملها على الشرط الخارج عن العقد مخالفً لتعليل فساده في هذه الروايه إشارة و في غيرها صراحةً بكونه مخالفاً للكتاب و السنّه.

فالإنصاف: أن الروايه في غايه الظهور.

و منها: مرسله جميل و صحيحه الحلبي:

الأولى عن أحدهما عليهما السلام: «في الرجل يشتري الجارية و يشترط لأهلها أن لا يبيع و لا يهب و لا يورث، قال: يفي بذلك إذا شرط لهم، إلّا الميراث» (٢).

فإنّ الحكم بوجوب الوفاء بالأولين دون الثالث مع اشتراط الجميع في العقد لا يكون إلّا مع عدم فساد العقد بفساد شرطه. و لو قلنا بمقاله المشهور: من فساد اشتراط عدم البيع و الهبه حتى أنه حكى عن كاشف الرموز: أني لم أجد عاملاً بهذه الروايه (٣) - كان الأمر بالوفاء محمولاً على الاستحباب و يتم المطلوب أيضاً، و يكون استثناء اشتراط الإرث؛ لأنّ الملك فيه قهري للوارث، لا معنى لاستحباب وفاء

[شماره صفحه واقعى : ٩٩]

ص: ٤٣٩

- 
- ١- الكافي ٥: ٤٨٦، الحديث الأول، و الفقيه ٣: ١٣٤، الحديث ٣٤٩٧، و التهذيب ٧: ٣٤١، الحديث ١٣٩٦، و راجع الوسائل ١٤: ٥٥٩، الباب ٥٢ من أبواب نكاح العبيد و الإماء، الحديث ٢، و ٤٠: ١٦، الباب ٣٧ من كتاب العتق، الحديث ٢.
  - ٢- الوسائل ١٥: ٤٩، الباب ٤٠ من أبواب المهور، الحديث ٣.
  - ٣- كشف الرموز ١: ٤٧٥.

المشترى به. مع أنّ تحقّق الإجماع على بطلان شرط عدم البيع و الهبه ممنوع، كما لا يخفى.

و الثانيه عن أبي عبد الله عليه السلام: «عن الشرط في الإماء، لا تباع (١) و لا توهب؟ قال: يجوز ذلك غير الميراث، فإنّها تورث، و كلّ شرطٍ خالف كتاب الله فهو ردٌّ..الخبر» (٢) فإنّ قوله عليه السلام:

«فإنّها تورث» يدلّ على بقاء البيع الذي شرط فيه أن لا تورث على صحّته، بل يمكن أن يستفاد من قوله بعد ذلك: «كلّ شرطٍ خالف كتاب الله عزّ و جل فهو ردٌّ»- أي لا يعمل به-: أنّ جميع ما ورد في بطلان الشروط المخالفه لكتاب الله جلّ ذكره يراد بها عدم العمل بالشرط، لا بطلان أصل البيع. و يؤيّده ما ورد في بطلان الشروط الفاسده في ضمن عقد النكاح (٣).

و قد يستدلّ على الصحّته: بأنّ صحّته الشرط فرغ على صحّته البيع، فلو كان الحكم بصحّته البيع موقوفاً على صحّته الشرط لزم الدور. و فيه ما لا يخفى.

و الإنصاف: أنّ المسأله في غاية الإشكال؛ و لذا توقّف فيها بعض تبعاً للمحقّق قدّس سرّه (٤).

[شماره صفحه واقعى : ١٠٠]

ص : ٤٤٠

- ١- في «ش» زياده: «و لا تورث».
- ٢- الوسائل ٤٣:١٣، الباب ١٥ من أبواب بيع الحيوان، الحديث الأوّل.
- ٣- راجع تفصيل ذلك في الصفحه ٢٣ ٢٤ و ٩٤.
- ٤- راجع الشرائع ٣٤:٢، حيث قال: «قيل: يصحّ البيع و يبطل الشرط»، و لم يحكم بشيء، و يظهر من ابن فهد في المهذب البارع (٢:٤٠٦-٤٠٧)، حيث نقل القولين و لم يحكم بشيء، و هو الظاهر من إيضاح الفوائد ١٨٥:١ أيضاً.

ثمّ على تقدير صحّحه العقد، ففي ثبوت الخيار للمشروط له مع جهله بفساد الشرط وجهه؛ من حيث كونه في حكم تخلف الشرط الصحيح، فإنّ المانع الشرعي كالعقلي، فيدلّ عليه ما يدلّ على خيار تخلف الشرط. ولا فرق في الجهل المعتبر في الخيار بين كونه بالموضوع أو بالحكم الشرعي؛ ولذا يُعذر الجاهل بثبوت الخيار أو بفوريّته.

و لكن يشكّل: بأنّ العمده في خيار تخلف الشرط هو الإجماع، و أدلّه نفى الضرر قد تقدّم غير مره أنّها لا تصلح لتأسيس الحكم الشرعي إذا لم يعتضد بعمل جماعه؛ لأنّ المعلوم إجمالاً أنّه لو عمل بعمومها لزم منه تأسيس فقه جديد خصوصاً إذا جعلنا الجهل بالحكم الشرعي عذراً، فزُبَّ ضررٍ يترتّب على المعاملات من أجل الجهل بأحكامها، خصوصاً الصحّحه و الفساد، فإنّ ضروره الشرع قاضيّه في أغلب الموارد بأنّ الضرر المترتّب على فساد معامله مع الجهل به لا يتدارك، مع أنّ مقتضى تلك الأدلّه نفى الضرر الغير الناشئ عن تقصير المتضرّر في دفعه، سواء كان الجهل متعلّقاً بالموضوع أم بالحكم، و إن قام الدليل في بعض المقامات على التسويه بين القاصر و المقصّر.

فالأقوى في المقام عدم الخيار و إن كان يسبق خلافه في بوادي الأنظار (1).

[شماره صفحه واقعي : 101]

ص: 441

1- في «ش»: «بأدي الأنظار».



## الثانى لو أسقط المشروط له الشرط الفاسد على القول بإفساده،

لم يصحّ بذلك العقد؛ لانعقاده بينهما على الفساد، فلا ينفع إسقاط المفسد.

و يحتمل الصّحّه بناءً على أنّ التراضى إنّما حصل على العقد المجزّد عن الشرط، فيكون كتراضيهما عليه حال العقد.

وفيه: أنّ التراضى إنّما ينفع إذا وقع عليه العقد أو لحق العقد السابق، كما فى بيع المكره و الفضولى، أمّا إذا طرأ الرضا على غير ما وقع عليه العقد فلا ينفع؛ لأنّ متعلّق الرضا لم يُعقد عليه و متعلّق العقد لم يُرض به.

و يظهر من بعض مواضع التذكرة التردّد فى الفساد بعد إسقاط الشرط، قال: يشترط فى العمل المشروط على البائع أن يكون محللاً، فلو اشترى العنب على شرط أن يعصره البائع خمراً لم يصحّ الشرط و البيع على إشكالٍ، ينشأ من جواز إسقاط المشتري الشرط عن البائع و الرضا به خالياً عنه و هو المانع من صحّه البيع، و من اقتران البيع بالمبطل.

و بالجمله، فهل يُثمر اقتران مثل هذا الشرط بطلان البيع من أصله

[شماره صفحه واقعى : ١٠٢]

ص: ٤٤٢

بحيث لو رضى صاحبه ياسقاطه لا يرجع البيع صحيحاً، أو إيقاف البيع بدونه فإن لم يرض بدونه بطل و إلا صحّ؟ نظّر (1)، انتهى.

و لا يُعرف وجهٌ لما ذكره من احتمال الإيقاف.

[شماره صفحه واقعي : ١٠٣]

ص: ٤٤٣

---

١- التذكرة ١:٤٩٠.

[الثالث] (١) لو ذكر الشرط الفاسد قبل العقد لفظاً و لم يذكر في العقد، فهل يبطل العقد بذلك

بناءً على أن الشرط الفاسد مفسدٌ أم لا؟ وجهان، بل قولان مبنيان على تأثير الشرط قبل العقد.

فإن قلنا: بأنه لا حكم له - كما هو ظاهر المشهور، وقد تقدّم في الشروط - لم يفسد، وإلا فسد (٢). و يظهر من المسالك هنا قول ثالث، قال في مسأله اشتراط بيع المبيع من البائع: المراد باشتراط ذلك شرطه في متن العقد، فلو كان في أنفسهما ذلك و لم يشترطاه لم يضر. و لو شرطاه قبل العقد لفظاً، فإن كانا يعلمان بأن الشرط المتقدم لا حكم له، فلا أثر له، وإلا أتجه بطلان العقد كما لو ذكراه في متنه؛ لأنّهما لم يقدموا إلا على الشرط و لم يتمّ لهما، فيبطل العقد (٣)، انتهى.

و في باب المرابحه بعد ذكر المحقق في المسأله المذكوره: أنه «لو كان

[شماره صفحه واقعي : ١٠٤]

ص: ٤٤٤

١- مكانه بياض في «ق».

٢- في «ش»: «أفسد».

٣- المسالك ٣: ٢٢٤.

من قصدهما ذلك و لم يشترطاه لفظاً كره» قال فى المسالك: أى لم يشترط فى نفس العقد فلا عبره بشرطه قبله. نعم، لو توهم لزوم ذلك أو نسى ذكره فيه مع ذكره قبله، أتجه الفساد (١)، انتهى.

ثم حكى اعتراضاً على المحقق قدس سره و جواباً عنه بقوله:

قيل عليه: إن مخالفة القصد للفظ تقتضى بطلان العقد؛ لأن العقود تتبع القصد، فكيف يصح العقد مع مخالفه اللفظ للقصد. و أجيب: بأن القصد و إن كان معتبراً فى الصحه فلا يعتبر فى البطلان، لتوقف البطلان على اللفظ و القصد، و كذلك الصحه، و لم يوجد فى الفرض. ثم قال قدس سره:

و فيه منع ظاهر، فإن اعتبارهما معاً فى الصحه يقتضى كون تخلف أحدهما كافياً فى البطلان، و يرشد إليه عبارته الساهى و النائم (٢) و المكره، فإن المتخلف الموجب للبطلان هو القصد [خاصةً، و إلا فاللفظ موجودٌ (٣)].

ثم قال: و الذى ينبغى فهمه أنه لا بد من قصدهما [إلى (٤)] البيع المترتب عليه أثر الملك للمشتري على وجه لا يلزمه رده، و إنما يفتقر قصدهما لردّه بعد ذلك بطريق الاختيار، نظراً إلى وثوق البائع بالمشتري أنه لا- يمتنع من رده إليه بعقد جديد بمحض اختياره و مروته، انتهى (٥) كلامه.

أقول: إذا أوقعا العقد المجرد على النحو الذى يوقعانه مقترناً

[شماره صفحه واقعى : ١٠٥]

ص: ٤٤٥

١- المسالك ٣:٣٠٨.

٢- فى «ش» و المصدر: «الغالط».

٣- لم يردا فى «ق».

٤- لم يردا فى «ق».

٥- المسالك ٣:٣٠٨ ٣:٣٠٩.

بالشرط و فرض عدم التفاوت بينهما في البناء على الشرط و الالتزام به إلا بالتلفظ بالشرط و عدمه، فإن قلنا بعدم اعتبار التلفظ في تأثير الشرط الصحيح و الفاسد، فلا وجه للفرق بين من يعلم فساد الشرط و غيره، فإن العالم بالفساد لا يمنعه علمه عن الإقدام على العقد مقيداً بالالتزام بما اشترطه خارج العقد، بل إقدامه كإقدام من يعتقد الصحة، كما لا فرق في إيقاع العقد الفاسد بين من يعلم فساد و عدم ترتب أثر شرعي عليه، و غيره.

و بالجملة، فالإقدام على العقد مقيداً أمرٌ عرفيٌ يصدر من المتعاقدين و إن علما بفساد الشرط.

و أمّا حكم صورته نسيان ذكر الشرط: فإن كان مع نسيان أصل الشرط - كما هو الغالب - فالظاهر الصحة؛ لعدم الإقدام على العقد مقيداً، غاية الأمر أنه كان عازماً على ذلك لكن غفل عنه. نعم، لو اتفق إيقاع العقد مع الالتفات إلى الشرط ثم طرأ عليه النسيان في محلّ ذكر الشرط كان كتارك ذكر الشرط عمداً تعويلاً على توأتهما السابق.

[شماره صفحه واقعی : ۱۰۶]

ص: ۴۴۶

[الرابع] (١) لو كان فساد الشرط لأجل عدم تعلق غرضٍ معتدّ به عند العقلاء

فظاهر كلام جماعه من القائلين بإفساد الشرط الفاسد كونه لغواً غير مفسدٍ للعقد.

قال في التذكرة في باب العيب: لو شرط ما لا غرض فيه للعقلاء ولا يزيد به المائيه، فإنه لغو لا يوجب الخيار (٢). وقد صرح في مواضع أخر - في باب الشروط - بصحة العقد و لغويه الشرط (٣).

وقد صرح الشهيد بعدم ثبوت الخيار إذا اشترط كون العبد كافراً فبان مسلماً (٤). و مرجعه إلى لغويه الاشتراط.

[شماره صفحه واقعی : ١٠٧]

ص: ٤٤٧

١- لم يرد في «ق».

٢- التذكرة ١: ٥٢٤.

٣- راجع التذكرة ١: ٤٩٤، وفيها: «فيما لو باع مكياً أو موزوناً أو مذروعاً بشرط أن يقال بمكيال معين - إلى أن قال: - صحّ البيع لكن يلغو الشرط»، و الصفحة ٤٩٥، و الجزء ١٢: ٢.

٤- الدروس ٣: ٢١٥.

وقد ذكروا في السلم لغويته بعض الشروط (١)، كاشتراط الوزن بميزانٍ معيّن.

و لعلّ وجه عدم قرح هذه الشروط: أنّ الوفاء بها لئما لم يجب شرعاً و لم يكن في تخلفها أو تعذرها خيارٌ خرجت عن قابليته تقييد العقد بها؛ لعدم عدّها كالجزء من أحد العوضين.

و يشكل: بأنّ لغويّتها لا تنافي تقييد العقد بها في نظر المتعاقدين، فاللازم إمّا بطلان العقد و إمّا وجوب الوفاء، كما إذا جعل بعض الثمن ممّا لا يُعدّ مالاً في العرف.

[شماره صفحه واقعي : ١٠٨]

ص: ٤٤٨

---

١- كما في التذكرة ٥٥٦:١، و الدروس ٢٥٣:٣، و راجع مفتاح الكرامه ٤: ٤٥٣-٤٥٤، و تقدّم في الصفحه ٢٠.

فى أحكام الخيار (١)

[فى أن الخيار موروث و الاستدلال عليه]

الخيار موروث بأنواعه بلا خلافٍ بين الأصحاب، كما فى الرياض (٢) و ظاهر الحدائق (٣).

و فى التذكرة: إنَّ الخيار عندنا موروثٌ؛ لأنَّه من الحقوق كالشفعه و القصاص فى جميع أنواعه، و به قال الشافعى إلَّا فى خيار المجلس (٤).

و ادعى فى الغنيه: الإجماع على إرث خيارى المجلس و الشرط.

و استدلَّ عليه- مع ذلك-: بأنَّه حقٌ للميت، فيورث لظاهر القرآن (٥).

و تبعه بعض من تأخَّر عنه (٦)، و زيد عليه الاستدلال بالنبوى: «ما ترك

[شماره صفحه واقعى : ١٠٩]

ص: ٤٤٩

١- فى «ش»: «الكلام فى أحكام الخيار».

٢- الرياض ٢٠٢: ٨.

٣- الحدائق ٧٠: ١٩.

٤- التذكرة ٥٣٦: ١.

٥- الغنيه: ٢٢١.

٦- الظاهر- و الله العالم- أن المراد به هو ابن إدريس فى السرائر ٢٤٩: ٢، حيث قال: «خيار المجلس و الشرط، موروث عندنا».



أقول: الاستدلال على هذا الحكم بالكتاب و السنه الواردين فى إرث ما ترك الميت يتوقف على ثبوت أمرين:

أحدهما: كون الخيار حقاً لا حكماً شرعياً، كإيجازه (٢) لعقد الفضولى، و جواز الرجوع فى الهبه و سائر العقود الجائزه، فإن الحكم الشرعى مما لا يورث، و كذا ما تردّد بينهما، للأصل. و ليس فى الأخبار ما يدلّ على ذلك، عدا ما دلّ على انتفاء الخيار بالتصرف معللاً. بأنه رضاً (٣)، كما تقدّم فى خيار الحيوان (٤). و التمسك بالإجماع على سقوطه بالإسقاط فيكشف عن كونه حقاً لا حكماً، مستغنى عنه بقيام الإجماع على نفس الحكم.

الثانى: كونه حقاً قابلاً للانتقال ليصدق أنه مما تركه الميت، بأن لا يكون وجود الشخص و حياته مقوماً له، و إلا فمثل حقّ الجلوس فى السوق و المسجد و حقّ الخيار المجعول للأجنبي (٥) و حقّ التولية و النظاره غير قابلٍ للانتقال، فلا يورث. و إثبات هذا الأمر بغير الإجماع أيضاً مشكلاً، و التمسك فى ذلك باستصحاب بقاء الحقّ و عدم انقطاعه بموت

[شماره صفحه واقعى : ١١٠]

ص: ٤٥٠

- ١- لم نعتز عليه فى المجاميع الحديثيه، نعم أورده الفقهاء فى كتبهم مثل المسالك ١٢:٣٤١، و الرياض ٢:٢٠٢.
- ٢- فى «ش»: «كإيجازه العقد الفضولى».
- ٣- الوسائل ١٢:٣٥١، الباب ٤ من أبواب الخيار، الحديث الأول.
- ٤- راجع الجزء الخامس: ٩٧ و ما بعدها.
- ٥- لم ترد «و حقّ الخيار المجعول للأجنبي» فى «ش».

ذی الحقّ أشکل؛ لعدم إحراز الموضوع؛ لأنّ الحقّ لا يتقوّم إلّا بالمستحقّ.

و كيف كان، ففي الإجماع المنعقد على نفس الحكم كفاية إن شاء الله تعالى. □

بقي الكلام: في أنّ إرث الخيار ليس تابعاً لإرث المال فعلاً، فلو فرض استغراق دين الميّت لتركته لم يمنع انتقال الخيار إلى الوارث.

و لو كان الوارث ممنوعاً لنقصان فيه - كالرقيّه أو القتل للمورث أو الكفر - فلا إشكال في عدم الإرث؛ لأنّ الموجب لحرمانه من المال موجبٌ لحرمانه من سائر الحقوق.

و لو كان حرمانه من المال لتعبّد شرعيّ - كالزوجه غير ذات الولد، أو مطلقاً بالنسبه إلى العقار، و غير الأكبر من الأولاد بالنسبه إلى الحبوّه - ففي حرمانه من الخيار المتعلّق بذلك المال مطلقاً، أو عدم حرمانه كذلك، وجوه، بل أقوال:

ثالثها: التفصيل بين كون ما يحرم الوارث عنه منتقلاً إلى الميّت أو عنه، فيرث في الأوّل، صرّح به فخر الدين في الإيضاح (١)، و فسّر به عبارته والده، كالسيّد العميد (٢) و شيخنا الشهيد في الحواشي (٣).

و رابعها: عدم الجواز في تلك الصوره و الإشكال في غيرها، صرّح به في جامع المقاصد (٤).

[شماره صفحه واقعی : ۱۱۱]

ص: ۴۵۱

۱- إيضاح الفوائد ۴۸۷: ۱.

۲- كنز الفوائد ۴۵۱: ۱.

۳- لا توجد لدينا، و حكاها عنها السيّد العاملي في مفتاح الكرامه ۴: ۵۹۰.

۴- جامع المقاصد ۴: ۳۰۶.

و لم أجد من جزم بعدم الإرث مطلقاً، وإن أمكن توجيهه: بأن ما يحرم منه هذا الوارث إن كان قد انتقل عن الميت فالفسخ لا معنى له؛ لأنه لا ينتقل إليه بإزاء ما ينتقل عنه من الثمن شيئاً من المثلث.

و بعبارة أخرى: الخيار علاقة لصاحبه فيما انتقل عنه توجب سلطته عليه، ولا علاقته هنا ولا سلطته. وإن كان قد انتقل إلى الميت فهو لباقي الورثة، ولا سلطته لهذا المحروم، والخيار حق فيما انتقل عنه بعد إحراز تسلطه على ما وصل بإزائه.

و لكن يرد ذلك بما في الإيضاح: من أن الخيار لا يقتضى (١) الملك - كخيار الأجنبي (٢) - فعمومات الإرث بالنسبة إلى الخيار لم يخرج عنها الزوجه وإن خرجت عنها بالنسبة إلى المال.

و الحاصل: أن حق الخيار ليس تابعاً للملكية؛ ولذا قوى بعض المعاصرين (٣) ثبوت الخيار في صورتين.

و يضعفه: أن حق الخيار علقه في الملك المنتقل إلى الغير من حيث التسلط على استرداده إلى نفسه أو (٤) من هو منصوب من قبله، كما في الأجنبي. و بعبارة أخرى: ملكك لتملك المعوض لنفسه أو لمن نصب عنه.

و هذه علاقته لا تنتقل من الميت إلماً إلى وارثه يكون كالميت في كونه مالكاً لأن يملك، فإذا فرض أن الميت باع أرضاً بثمن، فالعلاقة

[شماره صفحه واقعی : ١١٢]

ص: ٤٥٢

١- في «ش» و المصدر: «لا يتوقف على الملك».

٢- إيضاح الفوائد ٤٨٧: ١.

٣- و هو صاحب الجواهر، انظر الجواهر ٧٧: ٢٣.

٤- في «ش» زياده: «إلى».

المذكوره إنّما هي لسائر الورثه دون الزوجه؛ لأنّها بالخيار لا تردّ شيئاً من الأرض إلى نفسها ولا إلى آخر هي من قبله لتكون كالأجنبي المجمعول له الخيار.

نعم، لو كان الميّت قد انتقلت إليه الأرض كان الثمن المدفوع إلى البائع مترزلاً في ملكه، فيكون في معرض الانتقال إلى جميع الورثه و منهم الزوجه، فهي أيضاً مالكة لتملّك حصّتها من الثمن.

لكن فيه: ما ذكرنا سابقاً (١): من أنّ الخيار حقّ فيما انتقل عنه بعد إحراز التسلّط على ما وصل بإزائه، و عبّر عنه في جامع المقاصد بلزوم تسلّط الزوجه على مال الغير (٢).

و حاصله: أنّ الميّت إنّما كان له الخيار و العلقه فيما انتقل عنه من حيث تسلّطه على ردّ ما في يده لتملّك ما انتقل عنه بإزائه، فلا تنتقل هذه العلاقه إلّا إلى من هو كذلك من ورثته - كما مرّ نظيره في عكس هذه الصوره - وليست الزوجه كذلك. و قد تقدّم (٣) في مسأله ثبوت خيار المجلس للوكيل: أنّ أدلّه الخيار مسوقه لبيان تسلّط ذي الخيار على صاحبه، من جهه تسلّطه على تملّك ما في يده، فلا يثبت بها تسلّط الوكيل على ما وصل إليه لموكله، و ما نحن فيه كذلك.

و يمكن دفعه: بأنّ ملك بائع الأرض للثمن لما كان مترزلاً و في معرض الانتقال إلى جميع الورثه، اقتضى بقاء هذا التزلزل بعد موت

[شماره صفحه واقعى : ١١٣]

ص: ٤٥٣

١- في الصفحه المتقدّمه.

٢- جامع المقاصد ٣٠٦:٤-٣٠٧.

٣- راجع الجزء الخامس: ٢٩ و ٣٢.

ذى الخيار ثبوت حقّ للزوجه و إن لم يكن لها تسلّط على نفس الأرض. و الفرق بين ما نحن فيه و بين ما تقدّم فى الوكيل: أنّ الخيار هناك و تزلزل ملك الطرف الآخر و كونه فى معرض الانتقال إلى موكل الوكيل كان متوقفاً على تسلّط الوكيل على ما فى يده، و تزلزل ملك الطرف الآخر هنا و كونه فى معرض الانتقال إلى الورثة ثابت على كلّ حالٍ و لو لم نقل بثبوت الخيار للزوجه، فإنّ باقى الورثة لو ردّوا الأرض و استردّوا الثمن شاركتهم الزوجه فيه، فحقّ الزوجه فى الثمن المنتقل إلى البائع ثابت، فلها استيفاؤه بالفسخ.

ثمّ إنّ ما ذكر و اردّ على فسخ باقى الورثة للأرض المبيعه بثمانٍ معيّنٍ تشترك فيه الزوجه، إلّا أن يلتزم عدم تسلّطهم على الفسخ إلّا فى مقدار حصّتهم من الثمن، فيلزم تبعض الصفقه، فما اختاره فى الإيضاح:

من التفصيل مفسّراً به عبارته والده فى القواعد لا يخلو عن قوّه.

قال فى القواعد: الخيار موروثٌ بالحصص كالمال فى (١) أى أنواعه كان، إلّا الزوجه غير ذات الولد [فى الأرض (٢)] على إشكالٍ، أقربه ذلك إن اشترى بخيارٍ لثرت من الثمن (٣)، انتهى.

و قال فى الإيضاح: ينشأ الإشكال: من عدم إرثها [منها] (٤) فلا يتعلّق بها فلا ترث من خيارها، و من أنّ الخيار لا يتوقّف على

[شماره صفحه واقعى : ١١٤]

ص: ٤٥٤

١- فى «ش» و المصدر: «من».

٢- من «ش» و المصدر.

٣- القواعد ٦٨: ٢.

٤- من «ش» و المصدر.

الملك كالأجنبي، ثم فرّع المصنّف: أنه لو اشترى المورث بخيار (١) فالأقرب إرثها من الخيار؛ لأن لها حقاً في الثمن. و يحتمل عدمه؛ لأنها لا ترث من الثمن إلّا بعد الفسخ، فلو علّل يارثها دار. و الأصحّ اختيار المصنّف؛ لأنّ الشراء يستلزم منعها من شيء نزله الشارع منزله جزء من التركة، و هو الثمن، فقد تعلّق الخيار بما ترث منه (٢)، انتهى.

و قد حمل العبارة على هذا المعنى السيد العميد الشارح للكتاب (٣).

و استظهر خلاف ذلك من العبارة جامع المقاصد، فإنه (٤) - بعد بيان منشأ الإشكال على ما يقرب من الإيضاح - قال:

و الأقرب من هذا الإشكال عدم إرثها إن كان الميّت قد اشترى [أرضاً (٥)] بخيار، فأرادت الفسخ لترث من الثمن. و أمّا إذا باع أرضاً بخيار فالإشكال حينئذ بحاله؛ لأنها إذا فسخت في هذه الصورة لم ترث شيئاً، و حمل الشارحان العبارة على أنّ الأقرب إرثها إذا اشترى بخيار، لأنها حينئذ تفسخ فترث من الثمن، بخلاف ما إذا باع بخيار. و هو خلاف الظاهر؛ فإنّ المتبادر أنّ المشار إليه بقوله: «ذلك» هو عدم الإرث الذي سيقى لأجله العبارة، مع أنه من حيث الحكم غير مستقيم أيضاً؛ فإنّ الأرض حقّ لباقي الوراث استحقّوها بالموت، فكيف تملك

[شماره صفحه واقعى : ١١٥]

ص: ٤٥٥

١- العبارة في «ش» و المصدر: «لو كان المورث قد اشترى بخيار».

٢- إيضاح الفوائد ٤٨٧: ١.

٣- كنز الفوائد ٤٥١: ١.

٤- في «ق» زياده: «قال».

٥- من «ش» و المصدر.

الزوجه إبطال استحقاقهم [لها (١)] أو إخراجها عن ملكهم؟ نعم، لو قلنا:

إن ذلك يحصل (٢) بانقضاء [مدته (٣)] الخيار استقام ذلك. و أيضاً فإنها إذا ورثت فى هذه الصورة وجب أن ترث فيما إذا باع الميت أرضاً [بخيار (٤)] بطريق أولى؛ لأنها ترث حينئذٍ من الثمن. و أقصى ما يلزم من إرثها من الخيار أن يبطل حقها من الثمن، و هو أولى من (٥) إرثها حق غيرها [من الأرض (٦)] التى (٧) اختصوا بملكها. ثم قال: و الحق أن إرثها من الخيار فى الأرض المشتره مستبعدٌ جداً، و إبطال حق قد ثبت لغيرها يحتاج إلى دليل. نعم قوله: «لترث من الثمن» على هذا التقدير يحتاج إلى تكلف زياده تقدير، بخلاف ما حملا عليه (٨)، انتهى.

و قد تقدم ما يمكن أن يقال على هذا الكلام.

ثم إن الكلام فى ثبوت الخيار لغير مستحقّ الحَبْوَه من الورثه إذا اشترى الميت أو باع بعض أعيان الحَبْوَه بخيار، هو الكلام فى ثبوته للزوجه فى الأرض المشتره أو المبيعه.

[شماره صفحه واقعى : ١١٦]

ص : ٤٥٦

- ١- من «ش» و المصدر.
- ٢- فى المصدر: «ينتقل».
- ٣- من «ش» و المصدر.
- ٤- من «ش» و المصدر.
- ٥- فى «ش» زياده: «إبطال».
- ٦- من «ش» و المصدر.
- ٧- فى «ق»: «الذى».
- ٨- جامع المقاصد ٣٠٦:٤-٣٠٧.

اشاره

مع أنه شيء واحد غير قابل للتجزيه و التقسيم - وجوه:

[وجوه في كيفية استحقاق الورثه للخيار]

الأول: ما اختاره بعض

الأول: ما اختاره بعض (١): من استحقاق كل منهم خياراً مستقلاً كمورثه،

بحيث يكون له الفسخ في الكل و إن أجاز الباقون (٢)، نظير حد القذف الذي لا يسقط بعفو بعض المستحقين، و كذلك حق الشفعه على المشهور. و استند (٣) في ذلك إلى أن ظاهر النبوي المتقدم و غيره ثبوت الحق لكل وارث، لتعقل تعدد من لهم الخيار، بخلاف المال الذي لا بد من تنزيل مثل ذلك على إرادته الاشتراك، لعدم تعدد الملاك شرعاً لمال واحد، بخلاف محل البحث.

الثاني: استحقاق كل منهم خياراً مستقلاً في نصيبه،

فله الفسخ

[شماره صفحه واقعى : ١١٧]

ص: ٤٥٧

١- في «ش»: «بعضهم».

٢- كما اختاره الشهيد الثاني في المسالك ٣: ٢١٤، و السيد العامل في مفتاح الكرامه ٤: ٥٩١، و غيرهما كما سيجيء في الصفحه ١٢١.

٣- استند إليه صاحب الجواهر، انظر الجواهر ٢٣: ٧٦.



فيه، دون باقى الحصص، غايه الأمر مع اختلاف الورثه فى الفسخ و الإمضاء تُبَعَضُ الصّفقه على من عليه الخيار فيثبت له الخيار. و وجه ذلك: أنّ الخيار لَمَّا لم يكن قابلاً للتجزيه، و كان مقتضى أدلّه الإرث - كما سيجىء - اشتراك الورثه فيما ترك مورّثهم، تعين تبعضه بحسب متعلقه، فيكون نظير المشتريين لصفقه واحده إذا قلنا بثبوت الخيار لكلّ منهما.

### الثالث: استحقاق مجموع الورثه لمجموع الخيار،

فيشتركون فيه من دون ارتكاب تعدده بالنسبه إلى جميع المال، و لا- بالنسبه إلى حصّه كلّ منهم؛ لأنّ مقتضى أدلّه الإرث فى الحقوق الغير القابله للتجزيه و الأموال القابله لها أمرٌ واحدٌ، و هو ثبوت مجموع ما ترك لمجموع الورثه، إلّا أن التقسيم فى الأموال لَمَّا كان أمراً ممكناً كان مرجع اشتراك المجموع فى المجموع إلى اختصاص كلّ منهم بحصّه مشاعه، بخلاف الحقوق فإنّها تبقى على حالها من اشتراك مجموع الورثه فيها، فلا يجوز لأحدهم الاستقلال بالفسخ لا فى الكلّ و لا فى حصّته، فافهم (١).

و هنا معنى آخر لقيام الخيار بالمجموع، و هو: أن يقوم بالمجموع من حيث تحقّق الطبيعه فى ضمنه، لا- من حيث كونه مجموعاً، فيجوز لكلّ منهم الاستقلال بالفسخ ما لم يُجزّ الآخر؛ لتحقّق الطبيعه فى الواحد، و ليس له الإجازة بعد ذلك. كما أنّه لو أجاز الآخر لم يجز الفسخ بعده؛ لأنّ الخيار الواحد إذا قام بماهية الوارث، واحداً كان أو متعدداً، كان إمضاء الواحد كفسخه ماضياً، فلا عبره بما يقع متأخراً عن الآخر؛ لأنّ

[شماره صفحه واقعى : ١١٨]

ص: ٤٥٨

١- كلمه «فافهم» مشطوب عليها -ظاهراً- فى «ق».

الأول قد استفاه. و لو اتحدا زماناً كان ذلك كالإمضاء و الفسخ من ذى الخيار بتصرفٍ واحد، لا أنّ الفاسخ متقدّم، كما سيجىء فى أحكام التصرف (١).

### [مناقشات التى تكون فى الوجوه و مختار المؤلف]

ثمّ إنّه لا- ريب فى فساد مستند الوجه الأول المذكور له؛ لمنع ظهور النبوى و غيره فى ثبوت ما ترك لكل واحد من الورثه؛ لأنّ المراد بالوارث فى النبوى و غيره ممّا أفرد فيه لفظ «الوارث» جنس الوارث المتحقّق فى ضمن الواحد و الكثير، و قيام الخيار بالجنس يتأتّى على الوجوه الأربعة المتقدّمه، كما لا يخفى على المتأمل.

و أمّا ما ورد فيه لفظ «الورثه» (٢) بصيغه الجمع، فلا يخفى أنّ المراد به أيضاً إمّا جنس الجمع، أو جنس الفرد، أو الاستغراق القابل للحمل على المجموعى و الأفرادى. و الأظهر هو الثانى، كما فى نظائره.

هذا كلّه، مع قيام القرينه العقليه و اللفظيه على عدم إرادته ثبوته لكل واحدٍ مستقلاً فى الكلّ.

أمّا الأولى: فلأنّ المفروض أنّ ما كان للميت و تركه للوارث حقّ واحدٍ شخصيّ، و قيامه بالأشخاص المتعدّدين أوضح استحالة و أظهر بطلاناً من تجزيه و انقسامه على الورثه، فكيف يدعى ظهور أدلّه الإرث فيه؟

[شماره صفحه واقعى : ١١٩]

ص : ٤٥٩

١- سيجىء أحكام التصرف فى الصفحه ١٢٩.

٢- ورد اللفظ فى موارد متعدّده، منها: ما ورد فى الوسائل ١٣:٣٣٢، الباب ٨ من كتاب السكنى و الحبيس، الحديث ٢، و ١٩:٢٤٧، الباب ٢٤ من أبواب ديات الأعضاء، الحديث ١ و ٢، و الأبواب المناسبه الأخرى.

و أما الثانيه:فلأنّ مفاد تلك الأدلّه بالنسبه إلى المال المتروك و الحقّ المتروك شىءٌ واحدٌ،و لا يستفاد منها بالنسبه إلى المال الاشتراك و بالنسبه إلى الحقّ التعدّد،إلّا مع استعمال الكلام فى معنيين.

هذا،مع أنّ مقتضى ثبوت ما كان للميت لكلّ من الورثه أن يكونوا كالكلاء المستقلين،فيمضى السابق من إجازة أحدهم أو فسخه، و لا يؤثّر اللاحق،فلا وجه لتقدّم الفسخ على الإجازة على ما ذكره.

و أما الوجه الثانى:فهو و إن لم يكن منافياً لظاهر أدلّه الإرث:

من ثبوت مجموع المتروك لمجموع الوارث،إلّا أنّ تجزئه الخيار بحسب متعلّقه-كما تقدّم-ممّا لم تدلّ عليه أدلّه الإرث.أما ما كان منها -كالنبوى-غير متعرّضٍ للقسمه فواضحٌ،و أما ما تعرّض فيه للقسمه -كآيات قسمه الإرث بين الورثه-فغايه ما يستفاد منها فى المقام بعد ملاحظه عدم انقسام نفس المتروك هنا ثبوتُ القسمه فيما يحصل بإعمال هذا الحقّ أو إسقاطه،فيقسّم بينهم العين المستردّه بالفسخ،أو ثمنها الباقى فى ملكهم بعد الإجازة على طريق الإرث.

و أما ثبوت الخيار لكلّ منهم مستقلاً فى حصّته،فلا يستفاد من تلك الأدلّه،فالمتيقّن من مفادها هو ثبوت الخيار الواحد الشخصى للمجموع،فإن اتّفق المجموع على الفسخ انفسخ فى المجموع،و إلّا فلا دليل على الانفساخ فى شىءٍ منه.

و من ذلك يظهر:أنّ المعنى الثانى للوجه الثالث-و هو قيام الخيار بالطبيعاه المتحقّقه فى ضمن المجموع-أيضاً لا دليل عليه،فلا يؤثّر فسخ أحدهم و إن لم يجز الآخر،مع أنّ هذا المعنى أيضاً مخالفٌ لأدلّه الإرث؛ لما عرفت من أنّ مفادها بالنسبه إلى المال و الحقّ واحدٌ،و من المعلوم:

[شماره صفحه واقعى : ١٢٠]

أن المالك للمال ليس هو الجنس المتحقق في ضمن المجموع.

ثم إن ما ذكرنا جارٍ في كلِّ حقٍّ ثبت لمتعدّدٍ لم يُعلم من الخارج كونه على خصوص واحدٍ من الوجوه المذكوره. نعم، لو علم ذلك من دليلٍ خارجٍ أتبع، كما في حدِّ القذف؛ فإنَّ النصَّ قد دلَّ على أنه لا يسقط بعفو أحد الشريكين (١)، و كحقِّ القصاص، فإنه لا يسقط بعفو أحد الشريكين، لكن مع دفع الآخر مقدار حصّه الباقي من الديه إلى أولياء المقتص منه جمعاً بين الحقيين.

لكن يبقى الإشكال في حكم المشهور من غير خلافٍ يعرف بينهم -و إن احتمله في الدروس (٢)-: من أن أحد الورثه إذا عفى عن الشفعه كان للآخر الأخذ بكلِّ المبيع، فإنَّ الظاهر أن قولهم بذلك ليس لأجل دليلٍ خارجيٍّ، والفرق بينه وبين ما نحن فيه مشكلٌ.

و يمكن أن يفرّق بالضرر؛ فإنه لو سقطت الشفعه بعفو أحد الشريكين تضرّر الآخر بالشركه. بل لعلّ هذا هو السرّ في عدم سقوط حدّي القذف و القصاص بعفو البعض؛ لأنّ الحكمه فيهما التشفّي، بإبطالهما بعفو أحد الشركاء إضراراً على غير العافى، وهذا غير موجودٍ فيما نحن فيه، فتأمل.

ثم إن ما اخترناه من الوجه الأوّل (٣) هو مختار العلامه في القواعد -بعد أن احتمل الوجه الثاني- و ولده في الإيضاح و الشهيد في الدروس

[شماره صفحه واقعي : ١٢١]

ص: ٤٦١

١- راجع الوسائل ١٨:٤٥٦، الباب ٢٢ من أبواب حدِّ القذف، الحديث ١ و ٢.

٢- الدروس ٣:٣٧٨.

٣- أى المعنى الأوّل من معنئى الوجه الثالث، راجع الصفحه ١١٨.

و الشهيد الثاني في المسالك، و حكى عن غيرهم (١).

قال في القواعد: و هل للورثة التفريق؟ فيه نظرٌ، أقربُه المنع، و إن جَوَّزناه مع تعدّد المشتري (٢). و زاد في الإيضاح- بعد توجيه المنع بأنّه لم يكن لمورّثهم إلّا خيارٌ واحد-: أنّه لا وجه لاحتمال التفريق (٣).

و قال في الدروس في باب خيار العيب: لو جَوَّزنا لأحد المشتريين الرّدّ لم نجوّزه لأحد الوارثين عن واحدٍ؛ لأنّ التعدّد طارٍ على العقد سواء كان الموروث خيار العيب (٤) أو غيره (٥)، انتهى.

و قال في المسالك بعد المنع عن تفرّق المشتريين في الخيار: هذا كلّه فيما لو تعدّد المشتري، أمّا لو تعدّد مستحقّو (٦) المبيع مع اتحاد المشتري ابتداءً- كما لو تعدّد وارث المشتري الواحد- فإنّه ليس لهم التفرّق لاتّحاد الصفقه، و التعدّد طارٍ، مع احتمال (٧)، انتهى.

و ظاهر التذكرة- في خيار المجلس- الوجه الأوّل من الوجوه المتقدّمه، قال: لو فسخ بعضهم و أجاز الآخر فالأقوى أنّه يفسخ في الكلّ، كالمورث لو فسخ في حياته في البعض و أجاز في البعض (٨)، انتهى.

[شماره صفحه واقعی : ١٢٢]

ص : ٤٦٢

١- راجع مفتاح الكرامه ٤:٥٩١، و مستند الشيعة ١٤:٤١٤-١٥:٤١٥.

٢- القواعد ٢:٦٨.

٣- إيضاح الفوائد ١:٤٨٧.

٤- في «ش» و المصدر: «عيب».

٥- الدروس ٣:٢٨٥.

٦- في «ش»: «مستحقّ المبيع»، و في المصدر: «المستحقّ للمبيع».

٧- المسالك ٣:٢٨٧.

٨- التذكرة ١:٥١٨.

و يحتمل أن لا يريد بذلك أن لكلٍ منهما ملك الفسخ في الكلّ، كما هو مقتضى الوجه الأوّل، بل يملك الفسخ في البعض و يسرى في الكلّ، نظير فسخ المورث في البعض.

و كيف كان، فقد ذكر في خيار العيب: أنه لو اشترى عبداً فمات و خلف وارثين فوجداه به عيباً لم يكن لأحدهما ردّ حصّته خاصّةً للتشقيص (١)، انتهى.

و قال في التحرير: لو ورث اثنان عن أبيهما خيار عيب، فرضى أحدهما، سقط حق الآخر عن (٢) الردّ دون الأرش (٣).

و الظاهر أن خيار العيب و خيار المجلس واحدٌ، كما تقدّم عن الدروس (٤). فلعله رجوعٌ عمّا ذكره في خيار المجلس.

ثمّ إنّه ربما يحمل ما في القواعد و غيرها: من عدم جواز التفريق (٥)، على أنه لا- يصحّ تبعض المبيع (٦) من حيث الفسخ و الإجازة، بل لا بدّ من الفسخ في الكلّ أو الإجازة، فلا دلالة فيها على عدم استقلال كلّ منهما على الفسخ في الكلّ، و حينئذٍ فإن فسخ أحدهم و أجاز الآخر قدّم الفسخ على الإجازة.

[شماره صفحه واقعى : ١٢٣]

ص: ٤٦٣

- ١- التذكرة ٥٣٦: ١.
- ٢- في «ش» و المصدر: «من».
- ٣- التحرير ١٨٣: ١.
- ٤- تقدّم في الصفحة المتقدّمة، و لكنّه قال: «سواء كان الموروث خيار العيب أو غيره».
- ٥- القواعد ٦٨: ٢، و راجع مستند الشيعة ٤١٤: ١٤.
- ٦- في محتمل «ق»: «البيع».

و يُنسب تقديم الفسخ إلى كلِّ مَنْ مَنَعَ من التفريق، بل في الحدائق تصريح الأصحاب بتقديم الفاسخ من الورثة على المجيز (١). و لازم ذلك الاتفاق على أنه متى فسخ أحدهم انفسخ في الكلِّ. و ما أبعد بين هذه الدعوى و بين ما في الرياض، من قوله: و لو اختلفوا-يعنى الورثة- قيل: قُدِّم الفسخ، و فيه نظرٌ (٢).

لكنَّ الأظهر في معنى عبارته القواعد ما ذكرنا، و أنّ المراد بعدم جواز التفريق: أنّ فسخ أحدهم ليس ماضياً مع عدم موافقه الباقين، كما يدلُّ عليه قوله فيما بعد ذلك في باب خيار العيب: إنَّه «إذا ورثا خيار عيب (٣)، فلا- إشكال في وجوب توافقهما» (٤) فإنَّ المراد بوجوب التوافق وجوبه الشرطى، و معناه: عدم نفوذ التخالف، و لا ريب أنّ عدم نفوذ التخالف ليس معناه عدم نفوذ الإجازة من أحدهما (٥) مع فسخ صاحبه، بل المراد عدم نفوذ فسخ صاحبه من دون إجازته (٦)، و هو المطلوب.

و أصرح منه ما تقدّم من عبارته التحرير ثمّ التذكرة (٧). نعم، ما تقدّم من قوله في الزوجه غير ذات الولد: «أقربه ذلك إن اشترى

[شماره صفحه واقعى : ١٢٤]

ص: ٤٦٤

- ١- الحدائق ١٩:٧١.
- ٢- الرياض ٨:٢٠٣.
- ٣- في «ش»: «أمّا لو ورثا خيار العيب».
- ٤- القواعد ٢:٧٤.
- ٥- في «ق»: «أحدهم»، و هو لا يوافق السياق.
- ٦- في «ش»: «زياده»: «لفسخ صاحبه».
- ٧- تقدّمتا في الصفحة المتقدّمة.

بختيارٍ لثرت من الثمن» (١) قد يدلّ على أنّ فسخ الزوجه فقط كافٍ في استرجاع تمام الثمن لثرت منه؛ إذ استرداد مقدار حصّتها موجبٌ للتفريق الممنوع عنده و عند غيره.

و كيف كان، فمقتضى أدلّه الإرث ثبوت الخيار للورثه على الوجه الثالث الذى اخترناه. و حاصله: أنّه متى فسخ أحدهم و أجاز الآخر لغى الفسخ.

و قد يتوهم استلزام ذلك بطلان حقّ شخصٍ، لعدم أعمال الآخر حقّه.

و يندفع: بأنّ الحقّ إذا كان مشتركاً لم يجز أعماله إلّا برضا الكلّ، كما لو جعل الخيار لأجنبيين على سبيل التوافق.

## فرع:

إذا اجتمع الورثه كلّهم على الفسخ فيما باعه مورّثهم، فإن كان عين الثمن موجوداً فى ملك الميّت دفعوه إلى المشتري، و إن لم يكن موجوداً أُخرج من مال الميّت و لا- يمنعون من ذلك و إن كان على الميّت دينٌ مستغرقٌ للتركة، لأنّ المحجور له الفسخ بخياره. و فى اشتراط ذلك بمصلحه الديان و عدمه وجهان. و لو كان مصلحتهم فى الفسخ لم يجبروا الورثه (٢) عليه لأنّه حقّ لهم، فلا يجبرون على أعماله.

و لو لم يكن للميّت مالٌ ففى وجوب دفع الثمن من مالهم بقدر الحصص وجهان:

[شماره صفحه واقعى : ١٢٥]

ص: ٤٦٥

١- تقدّم فى الصفحه ١١٤.

٢- فى «ق»: «الوارث».



من أنه ليس لهم - كالأجنبي المجمعول له الخيار، أو الوكيل المستتاب في الفسخ والإمضاء - إلما حقّ الفسخ و انحلال العقد المستلزم لدخول المبيع في ملك الميّت يوفى عنه ديونه و خروج الثمن عن ملكه في المعين و اشتغال ذمته ببدله في الثمن الكلي، فلا يكون مال الورثة عوضاً عن المبيع إلّا على وجه كونه وفاءً لدين الميّت، و حينئذٍ فلا اختصاص له بالورثة على حسب سهامهم، بل يجوز للغير أداء ذلك الدين، بل لو كان للميّت غرماء ضرب المشتري مع الغرماء. و هذا غير اشتغال ذمم الورثة بالثمن على حسب سهامهم من المبيع.

و من أنهم قائمون مقام الميّت في الفسخ بردّ الثمن أو بدله و تملك المبيع، فإذا كان المبيع مردوداً على الورثة من حيث إنهم قائمون مقام الميّت، اشتغلت ذممهم بثمانه من حيث إنهم كنفس الميّت، كما أنّ معنى إرثهم لحقّ الشفعة استحقاقهم لتملك الحصّة بثمان من مالهم لا من مال الميّت.

ثمّ لو قلنا بجواز الفسخ لبعض الورثة و إن لم يوافقه الباقي و فسخ، ففي انتقال المبيع إلى الكلّ أو إلى الفاسخ، و جهان: ممّا ذكرنا من مقتضى الفسخ، و ما ذكرنا أخيراً من مقتضى النيابة و القيام مقام الميّت.

و الأظهر في الفرعين هو كون ولايه الوارث لا - كولايه الولي و الوكيل في كونها لاستيفاء حقّ للغير، بل هي ولايه استيفاء حقّ متعلّق بنفسه، فهو كنفس الميّت لا نائب عنه في الفسخ؛ و من هنا جرت السيره: بأنّ ورثة البائع بيع خيار ردّ الثمن يردّون مثل الثمن من أموالهم، و يستردّون المبيع لأنفسهم من دون أن يُلزموا بأداء الديون منه بعد الإخراج. و المسألة تحتاج إلى تنقيح زائد.

[شماره صفحه واقعی : ۱۲۶]

## مسأله لو كان الخيار لأجنبيّ و مات،

ففى انتقاله إلى وارثه كما فى التحرير (١)، أو إلى المتعاقدين، أو سقوطه كما اختاره غير واحدٍ من المعاصرين (٢) و ربما يظهر من القواعد (٣)، وجوه:

من أنّه حقٌّ تركه الميّت فلوارثه.

و من أنّه حقٌّ لمن اشترط له من المتعاقدين؛ لأنّه بمنزله الوكيل الذى حكم فى التذكرة بانتقال خياره إلى موكله دون وارثه (٤).

و من أنّ ظاهر الجعل أو محتمله مدخلية نفس الأجنبيّ، فلا يدخل فيما تركه.

و هذا لا يخلو عن قوّه لأجل الشكّ فى مدخلية نفس الأجنبيّ.

[شماره صفحه واقعى : ١٢٧]

ص: ٤٦٧

١- التحرير ١:١٦٨.

٢- منهم النراقى فى المستند ١٤:٤١٣، و السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤: ٥٩٢.

٣- القواعد ٢:٦٩.

٤- التذكرة ١:٥١٨.

و فى القواعد: لو جعل الخيار لعبد أحدهما، فالخيار لمولاه (١)؛ و لعلّه لعدم نفوذ فسخه و لا إجازته بدون رضا مولاه، و إذا أمره بأحدهما اجبر شرعاً عليه، فلو امتنع فللمولى فعله عنه، فيرجع الخيار بالأخره له.

لكن هذا يقتضى أن يكون عبد الأجنبى كذلك، مع أنه قال: لو كان العبد لأجنبى لم يملك مولاه و لا يتوقف على رضاه إذا لم يمنع حقاً للمولى (٢)، فيظهر من ذلك فساد الوجه المذكور نقضاً و حلاً، فانهم.

[شماره صفحه واقعى : ١٢٨]

ص: ٤٦٨

---

١- القواعد ٢:٦٩.

٢- القواعد ٢:٦٩.

## مسأله و من أحكام الخيار سقوطه بالتصرف بعد العلم بالخيار.

و قد مرّ بيان ذلك في مسقطات الخيار. [و المقصود هنا بيان أنه كما (١)] يحصل إسقاط الخيار و التزام العقد بالتصرف فيكون التصرف إجازة فعلية، كذلك يحصل الفسخ بالتصرف، فيكون فسخاً فعلياً.

و قد صرح في التذكرة: بأنّ الفسخ- كالأجازة- قد يكون بالقول و قد يكون بالفعل (٢). و قد ذكر جماعة كالشيخ (٣) و ابن زهره (٤) و ابن إدريس (٥) و جماعة من المتأخرين عنهم كالعلامة (٦)

[شماره صفحه واقعی : ١٢٩]

ص: ٤٦٩

- 
- ١- لم يرد في «ق».
  - ٢- التذكرة ٥٣٧: ١.
  - ٣- راجع المبسوط ٨٣: ٢، ٨٤.
  - ٤- الغنية: ٢١٩.
  - ٥- السرائر ٢٨٢: ٢.
  - ٦- انظر التذكرة ٥٣٥: ١، و فيه: «إنّ خيار المشتري يسقط بوطيه». و قال بعد أسطر: «و لو وطأها البائع في مدّه خياره فإنّه يكون فسخاً للبيع»، و راجع القواعد ٦٩: ٢ أيضاً.

و غيره (١) قدس الله أسرارهم-: أن التصرف إن وقع فيما انتقل عنه كان فسخاً، وإن وقع فيما انتقل إليه كان إجازة.

و قد عرفت في مسأله الإسقاط (٢): أن ظاهر الأكثر أن المسقط هو التصرف المؤذن بالرضا، و قد دل عليه الصحيحه المتقدمه في خيار الحيوان (٣) المعلل للفقير: بأن التصرف رضاً بالعقد فلا خيار، و كذا النبوي المتقدم (٤).

و مقتضى ذلك منهم: أن التصرف فيما انتقل عنه إنما يكون فسخاً إذا كان مؤذناً بالفسخ ليكون فسخاً فعلياً، و أما ما لا يدل على إرادته الفسخ، فلا- وجه لانفساخ العقد به و إن قلنا بحصول الإجازة به؛ بناءً على حمل الصحيحه المتقدمه على سقوط الخيار بالتصرف تعبداً شرعياً، من غير أن يكون فيه دلالة عرفية نوعيته على الرضا بلزوم العقد، كما تقدم نقله عن بعض (٥). إلا أن يدعى الإجماع على اتحاد ما يحصل به الإجازة و الفسخ، فكل ما يكون إجازة لو ورد على ما في يده يكون

[شماره صفحه واقعى : ١٣٠]

ص: ٤٧٠

١- مثل الشهيدين في الدروس ٣:٢٧٠، و المسالك ٣:١٩٧ و ٢:١١٣، و المحقق الأردبيلي في مجمع الفائدة ٨:٤١٢، و نسبه المحقق التستري في المقابس: ٢٤٧ إلى الأصحاب.

٢- في الجزء الخامس، الصفحة ١٠٢.

٣- و هي صحيحه ابن رثاب المتقدمه في الجزء الخامس، الصفحة ٩٧.

٤- المتقدم في الجزء الخامس، الصفحة ١٠٠، المروى عن جعفر عن أبيه عليهما السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه و آله..».

٥- راجع الجزء الخامس، الصفحة ٩٩ و ١٠٣.

فسخاً إذا ورد منه على ما في يد صاحبه.

و هذا الاتفاق و إن كان الظاهر تحقّقه، إلّا أنّ أكثر هؤلاء- كما عرفت- كلماتهم في سقوط خيار الشرط بالتصرّف تدلّ على اعتبار الدلالة على الرضا في التصرّف المسقط، فيلزمهم بالمقابلة اعتبار الدلالة على الفسخ في التصرّف الفاسخ، و يدلّ عليه كثيرٌ من كلماتهم في هذا المقام أيضاً.

قال في التذكرة: أمّا العرض على البيع و الإذن فيه و التوكيل و الرهن غير المقبوض- بناءً على اشتراطه فيه- و الهبه غير المقبوضه، فالأقرب أنّها من البائع فسخٌ و من المشتري إجازة؛ لدلالته على طلب المبيع و استيفائه (١)، و هذا هو الأقوى، و نحوها في جامع المقاصد (٢).

ثمّ إنك قد عرفت الإشكال في كثيرٍ من أمثلتهم المتقدّمة للتصرّفات الملزّمة، كركوب الدابّة في طريق الردّ و نحوه ممّا لم يدلّ على الالتزام أصلاً، لكنّ الأمر هنا أسهل، بناءً على أنّ ذا الخيار إذا تصرّف فيما انتقل عنه تصرفاً لا يجوز شرعاً إلّا من المالك أو بإذنه، دلّ ذلك بضميمة حمل فعل المسلم على الصحيح شرعاً على إرادته انفساخ العقد قبل هذا التصرّف.

قال في التذكرة: لو قبل الجارية بشهوه، أو باشر في ما دون الفرج، أو لمس بشهوه، فالوجه عندنا أنّه يكون فسخاً؛ لأنّ الإسلام يصون صاحبه عن القبيح، فلو لم يختار الإمساك لكان مُقَدِّماً على

[شماره صفحه واقعى : ١٣١]

ص: ٤٧١

١- التذكرة ٥٣٨: ١.

٢- جامع المقاصد ٣١١: ٤.

المعصية (١)، انتهى.

ثم نقل عن بعض الشافعيه احتمال العدم؛ نظراً إلى حدوث هذه الأمور عمن يتردد في الفسخ والإجازة (٢).

و في جامع المقاصد عند قول المصنّف قدّس سرّه: «و يحصل الفسخ بوطاء البائع و بيعه و عتقه و هبته» قال: لوجوب صيانته فعل المسلم عن الحرام حيث يوجد إليه سبيلٌ، و تنزيل فعله على ما يجوز له مع ثبوت طريق الجواز (٣)، انتهى.

ثم إنّ أصله حمل فعل المسلم على الجائز من باب الظواهر المعتبره شرعاً، كما صرح به جماعة (٤) كغيرها من الأمارات الشرعيّه، فيدلّ على الفسخ، لا من الأصول التبعديّه حتّى يقال: إنّها لا تثبت إرادته المتصرّف للفسخ؛ لما تقرّر: من أنّ الأصول التبعديّه لا تثبت إلّا اللوازم الشرعيّه لمجاريها، و هنا كلامٌ مذكورٌ في الأصول (٥).

ثم إنّ مثل التصرف الذي يحرم شرعاً إلّا على المالك أو مأذونه

[شماره صفحه واقعى : ١٣٢]

ص: ٤٧٢

- ١- التذكرة ٥٣٧: ١.
- ٢- التذكرة ٥٣٨: ١.
- ٣- جامع المقاصد ٣٠٩: ٤-٣١٠.
- ٤- كالشهيدين في الدروس ١: ٣٢، والقواعد و الفوائد ١: ١٣٨، و تمهيد القواعد: ٣١٢، و المسالك ١: ٢٣٩ و ١٧٤: ٦، و المحقق الثاني في جامع المقاصد ٥: ١١٩ و ١٠: ١٣٥، و ١٢: ٤٦٣، و راجع تفصيل ذلك في فرائد الأصول ٣: ٣٥٥ و ٣٧٤.
- ٥- راجع فرائد الأصول ٣: ٢٣٣.

التصرّف الذى لا ينفذ شرعاً إلّا من المالك أو مأذونه و إن لم يحرم، كالبيع و الإجاره و النكاح، فإنّ هذه العقود و إن حلّت لغير المالك لعدم عدّها تصرّفاً فى ملك الغير، إلّا أنّها تدلّ على إرادته الانفساخ بها بضميمه أصله عدم الفضوليه، كما صرّح به (١) جامع المقاصد (٢) عند قول المصنّف: «و الإجاره و الترويح فى معنى البيع»، و المراد بهذا الأصل الظاهر، فلا وجه لمعارضته بأصله عدم الفسخ، مع أنّه لو أُريد به أصله عدم قصد العقد عن الغير، فهو حاكم على أصله عدم الفسخ، لكنّ الإنصاف: أنّه لو أُريد به هذا لم يثبت به إرادته العاقد للفسخ.

و كيف كان، فلا إشكال فى إناطه الفسخ (٣) عندهم - كالإجازة - بدلاله التصرّف عليه. و يؤيّده استشكالهم فى بعض أفراده من حيث دلالتة بالالتزام على الالتزام بالبيع أو فسخه، و من حيث إمكان صدوره عمّن يتردّد فى الفسخ، كما ذكره فى الإيضاح (٤) و جامع المقاصد فى وجه إشكال القواعد فى كون العرض على البيع و الإذن فيه فسخاً (٥).

و ممّا ذكرنا يعلم: أنّه لو وقع التصرّف فيما انتقل عنه نسياناً للبيع أو مسامحةً فى التصرّف فى ملك الغير أو اعتماداً على شهاده الحال بالإذن، لم يحصل الفسخ بذلك.

[شماره صفحه واقعى : ١٣٣]

ص: ٤٧٣

١- فى «ش»: «بها».

٢- جامع المقاصد ٤:٣١١.

٣- فى «ش» زياده: «بذلك».

٤- إيضاح الفوائد ١:٤٨٩.

٥- جامع المقاصد ٤:٣١١.



و بعبارة اخرى: التصرف سببٌ أو كاشفٌ فيه وجهان، بل قولان:

من ظهور كلماتهم في كون نفس التصرف فسخاً أو إجازةً و أنه فسحٌ فعليٌّ في مقابل القولى، و ظهور اتفاقهم على أن الفسخ بل مطلق الإنشاء لا يحصل بالتيه، بل لا بد من حصوله بالقول أو الفعل.

و مما عرفت من التذكرة و غيرها: من تعليل تحقق الفسخ بصيانته فعل المسلم عن القبيح (١)، و من المعلوم: أنه لا يُصان عنه إلا إذا وقع الفسخ قبله؛ و إلا لوقع الجزء الأول منه محرماً.

و يمكن أن يحمل قولهم بكون التصرف فسخاً على كونه دالاً عليه و إن لم يتحقق به، و هذا المقدار يكفى في جعله مقابلاً للقول. و يؤيده ما دلّ من الأخبار المتقدمه (٢) على كون الرضا هو مناط الالتزام بالعقد و سقوط الخيار، كما اعترف به في الدروس (٣) و صرح به في التذكرة،

[شماره صفحه واقعى : ١٣٤]

ص: ٤٧٤

١- راجع الصفحة ١٣١ ١٣٢.

٢- المتقدمه في خيار الحيوان في الجزء الخامس، الصفحة ٩٧ و ما بعدها.

٣- الدروس ٣:٢٢٧.

حيث ذكر: «أنَّ قصد المتبايعين لأحد عوضى الصرف قبل التصرّف رضاً بالعقد (١) وإن اعتبر كونه مكشوفاً عنه بالتصرّف (٢)، فمقتضى المقابله هو كون كراهه العقد باطناً و عدم الرضا به هو الموجب للفسخ إذا كشف عنه التصرّف.

و يؤيّدونه أنهم ذكروا: أنّه لا تحصل الإجازة بسكوت البائع ذى الخيار على وطء المشتري، معللاً: بأنّ السكوت لا يدلّ على الرضا (٣)؛ فإنّ هذا الكلام ظاهرٌ فى أنّ العبره بالرضا. و صرّح فى المبسوط: بأنّه لو علم رضاه بوطء المشتري سقط خياره (٤)، فاقتصر فى الإجازة على مجرّد الرضا.

و أمّا ما اتّفقوا عليه: من عدم حصول الفسخ بالتيه، فمرادهم بها تيه الانفساخ، أعنى الكراهه الباطنيه لبقاء العقد و البناء على كونه منفسخاً من دون أن يدلّ عليها بفعلٍ مقارنٍ له. و أمّا مع اقترانها بالفعل فلا قائل بعدم تأثيره (٥) فيما يكفى فيه الفعل؛ إذ كلّ ما يكفى (٦)

[شماره صفحه واقعى : ١٣٥]

ص: ٤٧٥

١- التذكرة ٥١٤: ١، و فيه: «لأنّ قصدهما للتبايع رضاً به».

٢- هكذا وردت العبارة فى الأصل، لكن جاءت عبارة «و إن اعتبر كونه مكشوفاً عنه بالتصرّف» فى «ش» بعد قوله: «و سقوط الخيار».

٣- كما فى المبسوط ٢: ٨٣، و الغنيه: ٢٢١، و القواعد ٢: ٦٩، و التذكرة ١: ٥٣٥، و راجع مفتاح الكرامه ١: ٦٠١: ٤.

٤- المبسوط ٢: ٨٣.

٥- فى «ش»: «تأثيرها».

٦- فى ظاهر «ق»: «يكتفى».

فيه الفعل من الإنشاءات و لا يعتبر فيه خصوص القول فهو من هذا القبيل؛ لأنَّ الفعل لا إنشاء فيه، فالمنشأ يحصل بإرادته المتَّصلة بالفعل لا بنفس الفعل، لعدم دلالة عليه.

نعم، يلزم من ذلك أن لا يحصل الفسخ باللفظ أصلاً؛ لأنَّ اللفظ أبداً مسبوq بالقصد الموجود بعينه قبل الفعل الدالّ على الفسخ. و قد ذكر العلامة في بعض مواضع التذكرة: بأنَّ اللازم بناءً على القول بتضمّن الوطاء للفسخ عود الملك إلى الواطئ مع الوطاء أو قبيله، فيكون حالاً (١).

هذا، و كيف كان، فالمسألة ذات قولين:

ففي التحرير قوى حرمة الوطاء الذي يحصل به الفسخ، و أنّ الفسخ يحصل بأوّل جزءٍ منه (٢)، فيكشف عن عدم الفسخ قبله. و هو لازم كلّ من قال بعدم صحّه عقد الواهب الذي يتحقّق به الرجوع، كما في الشرائع (٣) و عن المبسوط (٤) و المهذب (٥) و الجامع (٦)، و الحكم في باب الهبة و الخيار واحدًا. و توقّف الشهيد في الدروس في المقامين (٧) مع حكمه

[شماره صفحه واقعى : ١٣٦]

ص: ٤٧٦

- ١- التذكرة ٥٣٤:١.
- ٢- التحرير ١٦٨:١.
- ٣- الشرائع ٢٣١:٢.
- ٤- المبسوط ٣٠٤:٣.
- ٥- المهذب ٩٥:٢.
- ٦- الجامع: ٣٦٧.
- ٧- راجع الدروس ٢٧١:٣، و ٢٨٩:٢.

بصحّه رهن ذى الخيار (١).

و جزم الشهيد و المحقّق الثّانين بالحلّ (٢)؛ نظراً إلى حصول الفسخ قبله بالقصد المقارن.

ثمّ إنّه لو قلنا بحصول الفسخ قُبيل هذه الأفعال فلا إشكال فى وقوعها فى ملك الفاسخ، فترتّب عليها آثارها، فيصحّ بيعه و سائر العقود الواقعة منه على العين، لمصادفتها للملك. و لو قلنا بحصوله بنفس الأفعال، فينبغى عدم صحّحه التصرّفات المذكوره كالبيع و العتق من حيث عدم مصادفتها لملك العاقد التى هى شرط لصحّتها.

و قد يقرّر المانع بما فى التذكرة عن بعض العامّه: من أنّ الشىء الواحد لا يحصل به الفسخ و العقد، كما أنّ التكبيرة الثّانية فى الصلاه بتيّه الشروع فى الصلاه يخرج بها عن الصلاه، و لا يشرع بها فى الصلاه. و بأنّ (٣) البيع موقوفٌ على الملك الموقوف على الفسخ المتأخّر عن البيع.

و أجاب فى التذكرة عن الأوّل بمنع عدم صحّحه حصول الفسخ و العقد بشىء واحدٍ بالنسبه إلى شيئين (٤). و أجاب الشهيد عن الثّانى بمنع

[شماره صفحه واقعى : ١٣٧]

ص: ٤٧٧

- ١- الدروس ٣:٣٩١.
- ٢- راجع المسالك ٣:٢١٦، و جامع المقاصد ٤:٣١٠.
- ٣- ظاهر العبارة يقتضى أنّ هذا المانع موجود فى التذكرة، و لكن لم نعثر عليه فيها، نعم نقله السيّد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤:٦٠١ بلفظ: «فاندفع أيضاً ما قيل..»، و ذكر العلامة فى التذكرة ١:٤٩٠: «أنّه لو باع شيئاً بشرط أن يبيع إياه لم يصحّ.. و جاء الدور».
- ٤- التذكرة ١:٥٣٨.

الدور التوقفي، و أن الدور معني (١).

و قال في الإيضاح: إن الفسخ يحصل بأول جزء من العقد (٢). و زاد في باب الهبة قوله: فيبقى المحل قابلاً- لمجموع العقد (٣)، انتهى.

و قد يستدل للصحة: بأنه إذا وقع العقد على مال الغير فملكه بمجرد العقد كان كمن باع مال غيره ثم ملكه.

أقول: إن قلنا: بأن الاستفادة من أدله توقف البيع و العتق على الملك- نحو قوله: «لا بيع إلا في ملك» (٤)، و «لا- عتق إلا في ملك» (٥)- هو اشتراط وقوع الإنشاء في ملك المنشئ، فلا مناص عن القول بالبطلان؛ لأن صحه العقد حينئذ يتوقف على تقدم تملك العاقد على جميع أجزاء العقد لتقع فيه، فإذا فرض العقد أو جزء من أجزائه فسحاً كان سبباً لتملك العاقد مقدماً عليه؛ لأن المسبب إنما يحصل بالجزء الأخير من سببه، فكلاً فرض جزء من العقد قابل للتجزيه سبباً للتملك، كان التملك متأخراً عن بعض ذلك الجزء، و إنما لم تقدم وجود المسبب على السبب. و الجزء الذي لا- يتجزأ غير موجود، فلا- يكون سبباً، مع أن غايه الأمر حينئذ المقارنه بينه و بين التملك.

[شماره صفحه واقعي : ١٣٨]

ص : ٤٧٨

- ١- لم نعثر عليه.
- ٢- راجع إيضاح الفوائد ١:٤٨٨، و ٢:٤١٧.
- ٣- راجع إيضاح الفوائد ١:٤٨٨، و ٢:٤١٧.
- ٤- راجع عوالي اللآلي ٢:٢٤٧، الحديث ١٦، و فيه: «لا بيع إلا فيما تملك».
- ٥- راجع الوسائل ٧:١٦-٨، الباب ٥ من أبواب كتاب العتق، الأحاديث ١ و ٢ و ٦.

لكِنَّكَ عرفت أَنَّ الشرط بمقتضى الأدلّه سبق (١) التملك على جميع أجزاء العقد قضاءً لحقّ الظرفيه.

و أمّا دخول المسأله فى «من باع شيئاً ثم ملكه» فهو -بعد فرض القول بصحّته- يوجب اعتبار إجازة العاقد ثانياً، بناءً على ما ذكرنا (٢) فى مسأله الفضولى: من توقّف لزوم العقد المذكور على الإجازة. إلّا أن يقال: إنّ المتوقّف على الإجازة عقد الفضولى و بيعه للمالك، و أمّا بيعه لنفسه -نظير بيع الغاصب- فلا يحتاج إلى الإجازة بعد العقد. لكن هذا على تقدير القول به و الإغماض عمّا تقدّم فى عقد الفضولى لا يجرى فى مثل العتق (٣).

و إن قلنا (٤): إنّ المستفاد من تلك الأدلّه هو عدم وقوع البيع فى ملك الغير ليؤثر (٥) فى نقل مال الغير بغير إذنه، فالممنوع شرعاً تمام السبب فى ملك الغير، لا -وقوع بعض أجزائه فى ملك الغير و تمامه فى ملك نفسه ليُنقل بتمام العقد الملك الحادّ ببعضه، فلا مانع من تأثير هذا العقد لانتقال ما انتقل إلى البائع بأول جزء منه.

و هذا لا يخلو عن قوّه؛ إذ لا دلالة فى أدلّه اعتبار الملكيه فى المبيع إلّا على اعتبار كونه مملوكاً قبل كونه مبيعاً، و الحصر فى قوله

[شماره صفحه واقعى : ١٣٩]

ص : ٤٧٩

١- فى «ش» بدل «سبق»: «سبب».

٢- راجع الجزء الثالث: ٤٣٥.

٣- فى «ش» زياده: «الغير القابل للفضولى».

٤- عطف على قوله: «إن قلنا بأنّ المستفاد» فى الصفحه المتقدمه.

٥- فى «ش»: «المؤثر».

«لا يبيع إلا في ملك» إضافي بالنسبة إلى البيع في ملك الغير، أو في غير ملك كالمباحات الأصليّة، فلا يعمّ المستثنى منه البيع الواقع بعضه في ملك الغير وتمامه في ملك البائع.

هذا، مع أنّه يقرب أن يقال: إنّ المراد بالبيع هو النقل العرفي الحاصل من العقد لا- نفس العقد؛ لأنّ العرف لا يفهمون من لفظ «البيع» إلا هذا المعنى المأخوذ في قولهم: «بعت»، وحينئذٍ فالفسخ الموجب للملك يحصل بأول جزء من العقد، والنقل و التملك (1) يحصل بتمامه، فيقع النقل في الملك. وكذا الكلام في العتق وغيره من التصرفات القوليّة، عقداً كان أو إيقاعاً.

و لعلّ هذا معنى ما في الإيضاح: من أنّ الفسخ يحصل بأول جزء (2)، و بتمامه يحصل العتق.

□  
نعم، التصرفات الفعلية المحقّقة للفسخ- كالوطء و الأكل و نحوهما- لا- وجه لجواز الجزء الأول منها؛ فإنّ ظاهر قوله تعالى: **إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ** أو **مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ** (3) اعتبار وقوع الوطء فيما أتصف بكونها مملوكة، فالوطء المحصّل للفسخ لا يكون بتمامه حالاً.

و توهم أنّ الفسخ إذا جاز بحكم الخيار جاز كلّ ما يحصل به قولاً كان أو فعلاً، فاسد؛ فإنّ معنى جواز الفسخ لأجل الخيار الجواز الوضعي أعنى الصّحّة لا التكليفي، فلا ينافي تحريم ما يحصل به

[شماره صفحه واقعي : ١٤٠]

ص: ٤٨٠

١- في «ش» زياده: «العرفي».

٢- إيضاح الفوائد ٤٨٨: ١.

٣- المؤمنون: ٦.

الفسخ، كما لا يخفى.

مع أنه لو فرض دلالة دليل الفسخ على إباحه ما يحصل به تعيين حمل ذلك على حصول الفسخ قبيل التصرف، جمعاً بينه وبين ما دلّ على عدم جواز ذلك التصرف إلا إذا وقع في الملك.

و بالجمله، فما اختاره المحقق والشهيد الثانيان (1) في المسألة لا يخلو عن قوّه، و به يرتفع الإشكال عن جواز التصرفات تكليفاً و وضعاً.

و هذا هو الظاهر من الشيخ في المبسوط، حيث جوّز للمتصارفين تباع النقدين ثانياً في مجلس الصرف، وقال: إنَّ شروعهما في البيع قطعاً لخيار المجلس (2). مع أنّ الملك عنده يحصل بانقطاع الخيار المتحقق هنا بالبيع المتوقف على الملك. لكنّه في باب الهبه لم يصحّ البيع الذي يحصل به الرجوع فيها معللاً بعدم وقوعه في الملك (3).

### فرع:

لو اشترى عبداً بجاريه مع الخيار (4) فقال: أعتقهما، فربما يقال بانعتاق الجاريه دون العبد؛ لأنّ الفسخ مقدّم على الإجازة.

و فيه: أنّه لا دليل على التقديم في مثل المقام ممّا وقع الإجازة و الفسخ من طرفٍ واحدٍ دفعه، سواء اتّحد المجيز و الفاسخ كما في المقام،

[شماره صفحه واقعى : ۱۴۱]

ص : ۴۸۱

۱- تقدّم عنهما في الصفحه ۱۳۷.

۲- المبسوط ۲: ۹۶.

۳- المبسوط ۳: ۳۰۴.

۴- في «ش» زياده: «له».



أو تعدّد كما لو وقعا من وكيلي ذى الخيار دفعهً واحدهً، إنّما المسلّم تقديم الفسخ الصادر من أحد الطرفين على الإجازة الصادره من الطرف الآخر؛ لأنّ لزوم العقد من أحد الطرفين بمقتضى إجازته لا ينافى انفساخه بفسخ الطرف الآخر، كما لو كان العقد جائزاً من أحدهما ففسخ (١) مع لزوم العقد من الطرف الآخر، بخلاف اللزوم و الانفساخ من طرفٍ واحد.

و نحوه فى الضعف القول بعق العبد؛ لأنّ الإجازة إبقاءً للعقد، و الأصل فيه الاستمرار.

و فيه: أنّ عتق العبد موقوفٌ على عدم عتق الجاربه كالعكس.

نعم، الأصل استمرار العقد و بقاء الخيار و عدم حصول العتق أصلاً. و هو الأقوى، كما اختاره جماعة، منهم: العلامة فى التذكرة و القواعد (٢) و المحقق الثانى فى جامع المقاصد (٣)؛ لأنّ عتقهما معاً لا ينفذ؛ لأنّ العتق لا يكون فضولياً، و المعتق لا يكون مالكاً لهما بالفعل؛ لأنّ ملك أحدهما يستلزم خروج الآخر عن الملك.

و لو كان الخيار فى الفرض المذكور لبائع العبد بُنى عتق العبد على جواز التصرف من غير ذى الخيار فى مدّه الخيار، و عتق الجاربه على جواز عتق الفضولى. و الثانى غير صحيحٍ اتفاقاً، و سيأتى الكلام فى الأوّل و إن كان الخيار لهما.

[شماره صفحه واقعى : ١٤٢]

ص: ٤٨٢

١- فى «ش»: «يفسخ».

٢- التذكرة ٥٣٨: ١، و القواعد ٧٠: ٢.

٣- جامع المقاصد ٣١٤: ٤.

ففى القواعد (١) و الإيضاح (٢) و جامع المقاصد (٣): صحّه عتق الجاربه و يكون فسخاً؛ لأنّ عتق العبد من حيث إنّه إبطالٌ لخيار بائعه غير صحيح بدون إجازة البائع، و معها يكون إجازةً منه لبيعه، و الفسخ مقدّم على الإجازة.

و الفرق بين هذا و صورته اختصاص المشتري بالخيار: أنّ عتق كل من المملوكين كان من المشتري صحيحاً لازماً، بخلاف ما نحن فيه.

نعم، لو قلنا هنا بصحّه عتق المشتري فى زمان خيار البائع كان الحكم كما فى تلك الصورة.

[شماره صفحه واقعى : ١٤٣]

ص: ٤٨٣

١- القواعد ٧٠:٢.

٢- إيضاح الفوائد ١:٤٩٠.

٣- جامع المقاصد ٤:٣١٦.

على قول الشيخ (١) والمحكي عن ابن سبيد في جامع الشرائع (٢) و ظاهر جماعه من الأصحاب، منهم: العلامة في القواعد (٣) و المحقّق (٤) و الشهيد (٥) الثانيان قدّس الله أسرارهم في ظاهر كلماتهم (٦)، بل في مفتاح الكرامه- في مسأله عدم انتقال حقّ الرجوع في الهبه إلى الورثه:- أنّ حقّ الخيار يمنع المشتري من التصرّفات الناقله عند

[شماره صفحه واقعي : ١٤٤]

ص: ٤٨٤

- 
- ١- راجع المبسوط ٢:٢١١، حيث حكم بعدم نفوذ تصرّف المشتري مع ثبوت الخيار للبائع، لأنّه إبطال حقّ البائع من الخيار، و راجع الصفحة ٩٦ من نفس المصدر أيضاً.
  - ٢- الجامع للشرائع: ٢٤٨.
  - ٣- القواعد ٢:٧٠.
  - ٤- راجع جامع المقاصد ٤:٣١٢ و ٣:١٥ و ٩:١٦٩.
  - ٥- راجع المسالك ١:٣٦٠.
  - ٦- لم ترد «في ظاهر كلماتهم» في «ش».

الأكثر (١)، و عن جماعه في مسأله وجوب الزكاه على المشتري للنصاب بخيار للبائع: أن المشتري ممنوع من كثير من التصرفات المنافيه لخيار البائع (٢)، بل ظاهر المحكي عن الجامع - كعباره الدروس (٣) - عدم الخلاف في ذلك، حيث قال في الجامع: و ينتقل المبيع بالعقد و انقضاء الخيار، و قيل بالعقد، و لا ينفذ تصرف المشتري فيه حتى ينقضى خيار البائع (٤).

و ستجىء عبارته الدروس.

و لكن خلاف الشيخ و ابن سعيد مبنئى على عدم قولهما بتملك المبيع قبل انقضاء الخيار، فلا يعدّ مثلهما مخالفاً في المسأله.

و الموجود في ظاهر كلام المحقق في الشرائع: جواز الرهن في زمن الخيار، سواء كان الخيار للبائع أو المشتري أو لهما (٥)، بل ظاهره عدم الخلاف في ذلك بين كل من قال بانتقال الملك بالعقد، و كذا ظاهره في باب الزكاه حيث حكم بوجوب الزكاه في النصاب المملوك و لو مع ثبوت الخيار (٦).

نعم، استشكل فيه في المسالك في شرح المقامين على وجه يظهر

[شماره صفحه واقعى : ١٤٥]

ص : ٤٨٥

١- مفتاح الكرامه ٩:١٩٥.

٢- راجع مفتاح الكرامه ٣(الزكاه):١٩، و مستند الشيعة ٩:٣٠، و الجواهر ١٥:٣٩.

٣- ستجىء عبارته الدروس في الصفحه الآتية.

٤- الجامع للشرائع: ٢٤٨.

٥- الشرائع ٢:٧٧.

٦- الشرائع ١:١٤١.

منه: أن المصنّف معترفٌ بمنشأ الإشكال (١). وكذا ظاهر كلام القواعد في باب الرهن (٢) وإن اعترض عليه جامع المقاصد (٣) بما مرّ من المسالك.

لكن صريح كلامه في التذكرة في باب الصرف جواز التصرف (٤).

وكذا صريح كلام الشهيد في الدروس [حيث (٥)] قال في باب الصرف:

لو باع [أحدهما (٦)] ما قبضه على غير صاحبه قبل التفريق، فالوجه الجواز وفاقاً للفاضل، ومنعه الشيخ قدس سرّه لأنه يمنع الآخر خياره. و زدّ بأننا نقول: يبقى (٧) الخيار (٨)، انتهى.

و صرح في المختلف في باب الصرف: بأن له أن يبيع ماله من غير صاحبه، ولا يبطل حق خيار الآخر، كما لو باع المشتري في زمان خيار البائع (٩). وهو ظاهر اللمعة بل صريحها في مسأله رهن ما فيه الخيار (١٠)، وإن شرحها في الروضه بما لا يخلو عن تكلف (١١).

[شماره صفحه واقعی : ١٤٦]

ص: ٤٨٦

- 
- ١- راجع المسالك ١:٣٦٠ و ٤:٢٥.
  - ٢- القواعد ٢:١١٠.
  - ٣- جامع المقاصد ٥:٥٤.
  - ٤- التذكرة ١:٥١٤.
  - ٥- من «ش».
  - ٦- من «ش» والمصدر.
  - ٧- في «ش» والمصدر: «بقاء».
  - ٨- الدروس ٣:٣٠٢، وأمّا قول الفاضل فقد تقدّم آنفاً عن التذكرة، وسيجيء عن المختلف، وأمّا قول الشيخ فراجع المبسوط ٢:٩٦.
  - ٩- المختلف ٥:١١٧.
  - ١٠- اللمعة الدمشقيّة: ١٣٨.
  - ١١- الروضه البيهية ٤:٧٠.

هذا، ويمكن أن يقال: إن قول الشيخ و من تبعه بالمنع ليس منشؤه القول بعدم انتقال المبيع و متفرعاً عليه؛ وإنما لم يكن وجهٌ لتعليل المنع عن التصرف بلزوم إبطال حق الخيار، بل المتعين (١) الاستناد إلى عدم حصول الملك مع وجود الخيار.

بل لعل القول بعدم الانتقال منشؤه كون المنع عن التصرف مفروغاً عنه عندهم، كما يظهر من بيان مبني هذا الخلاف في الدروس، قال: في تملك المبيع بالعقد أو بعد الخيار بمعنى الكشف أو النقل خلاف، مأخذه: أنّ الناقل العقد، والغرض بالخيار الاستدراك و هو لا ينافيه، و أنّ غايه الملك التصرف الممتنع في مدّه الخيار (٢)، انتهى.

و ظاهر هذا الكلام - كالمقدم عن جامع ابن سعيد (٣) - كون امتناع التصرف في زمن الخيار مسلماً بين القولين، وإنما أن يُراد (٤) نفوذ التصرف على وجه لا يملك بطلانه بالفسخ و لا يتعقبه ضمان العين بقيمتها عند الفسخ، و التصرف في زمن الخيار على القول بجوازه معرض لبطلانه عند الفسخ أو مستعقب للضمان لا محاله. و هذا الاحتمال و إن بُعد عن ظاهر عباره الدروس، إلا أنه يقربه أنه قدس سره قال بعد أسطر: إن في جواز تصرف كل منهما في الخيار (٥) وجهين (٦).

[شماره صفحه واقعی : ١٤٧]

ص: ٤٨٧

١- في «ش» زياده: «حيثئذ».

٢- الدروس ٣: ٢٧٠.

٣- تقدم في الصفحه ١٤٥.

٤- في «ش» زياده: «به».

٥- في «ش» و المصدر بدل «في الخيار»: «مع اشتراك الخيار».

٦- الدروس ٣: ٢٧١.

و الحاصل: أنّ كلمات العلامه و الشهيد بل و غيرهما قدّس الله أسرارهم فى هذا المقام لا تخلو بحسب الظاهر عن اضطراب.

ثمّ إنّ الظاهر عدم الفرق بين العتق و غيره من التصرفات، و ربما يظهر من كلمات بعضهم تجويز العتق لبنائه على التغليب (١). و كذا الظاهر عدم الفرق بين الإتلاف و التصرفات الناقله.

و اختار بعض أفاضل من عاصرناهم الفرق بالمنع عن الإتلاف و تجويز غيره، لكن مع انفساخه من أصله عند فسخ ذى الخيار (٢)، و قيل بانفساخه حينئذٍ من حينه (٣).

حجّه القول بالمنع: أنّ الخيار حقّ يتعلّق بالعقد المتعلّق بالعوضين من حيث إرجاعهما بحلّ العقد إلى مالكهما السابق، فالحقّ بالأخره متعلّق بالعين التى انتقلت منه إلى صاحبه، فلا يجوز لصاحبه أن يتصرّف فيها بما يبطل ذلك الحقّ بإتلافها أو نقلها إلى شخصٍ آخر.

و منه يظهر أنّ جواز الفسخ مع التلف بالرجوع إلى البدل لا- يوجب جواز الإتلاف؛ لأنّ الحقّ متعلّق بخصوص العين، فإتلافها إتلافٌ لهذا الحقّ و إن انتقل إلى بدله لو تلف بنفسه، كما أنّ تعلّق حقّ الرهن ببطل العين المرهونه بعد تلفها لا يوجب جواز إتلافها على ذى الحقّ.

[شماره صفحه واقعى : ١٤٨]

ص : ٤٨٨

١- راجع مفتاح الكرامه ٤:٦٠٢.

٢- و هو المحقّق التستري فى المقابس: ٢٠٠.

٣- لم نعثر عليه.

و إلى ما ذكر يرجع ما فى الإيضاح: من توجيه بطلان العتق فى زمن الخيار بوجوب صيانه حقّ البائع فى العين المعينه عن الإبطال (١).

و يؤيد ما ذكرنا: أنّهم حكموا- من غير خلافٍ يظهر منهم- بأنّ التصرف الناقل إذا وقع بإذن ذى الخيار سقط خياره، فلو لم يكن حقاً متعلقاً بالعين لم يكن وقوع ذلك موجباً لسقوط الخيار، فإنّ تلف العين لا ينافى بقاء الخيار؛ لعدم منافاه التصرف لعدم الالتزام بالعقد و إرادته الفسخ بأخذ قيمه.

هذا غاية ما يمكن أن يقال فى توجيه المنع، لكنّه لا يخلو عن نظرٍ؛ فإنّ الثابت من خيار الفسخ بعد ملاحظه جواز التفاسخ فى حال تلف العينين هى سلطنه ذى الخيار على فسخ العقد المتمكّن فى حالتي وجود العين و فقدها، فلا دلالة فى مجرد ثبوت الخيار على حكم التلف جوازاً و منعاً، فالمرجع فيه أدلّه سلطنه الناس على أموالهم، ألا- ترى أنّ حقّ الشفيع لا- يمنع المشتري من نقل العين؟ و مجرد الفرق بينهما: بأنّ (٢) الشفيعه سلطنه على نقلٍ جديدٍ فالملك مستقرٌّ قبل الأخذ بها غاية الأمر تملك الشفيع نقله إلى نفسه، بخلاف الخيار فإنّها سلطنه على رفع العقد و إرجاع الملك إلى الحاله (٣) السابقه، لا- يؤثر فى الحكم المذكور مع أنّ الملك فى الشفيعه أولى بالترزل، لإبطالها تصرفات المشتري اتّفاقاً.

[شماره صفحه واقعى : ١٤٩]

ص: ٤٨٩

١- إيضاح الفوائد ٤٨٩: ١.

٢- فى «ق»: «أنّ».

٣- فى «ق»: «حاله».



و أما حقّ الرهن، فهو من حيث كون الرهن وثيقه يدلّ على وجوب إبقائه و عدم السلطنه على إتلافه، مضافاً إلى النصّ و الإجماع على حرمة التصرف في الرهن مطلقاً و لو لم يكن متلفاً و لا ناقلاً.

و أما سقوط الخيار بالتصرف الذي أذن فيه ذو الخيار، فلدلاله العرف، لا للمنافاه.

و الحاصل: أنّ عموم «الناس مسلّطون على أموالهم» لم يعلم تقييده بحقّ يحدث لذى الخيار يزاحم به سلطنه المالك، فالجواز لا يخلو عن قوّه في الخيارات الأصليّه.

و أما الخيار المجعول بشرطٍ، فالظاهر من اشتراطه (١) إرادته إبقاء الملك ليسترده عند الفسخ، بل الحكمة في أصل الخيار هو إبقاء السلطنه على استرداد العين، إلّا أنّها في الخيار المجعول علّةٌ للجعل، و لا ينافي ذلك بقاء الخيار مع التلف، كما لا يخفى.

و عليه فيتعيّن الانتقال إلى البدل عند الفسخ مع الإتلاف. و أما مع فعل ما لا يسوّغ انتقاله عن المتصرف كالاتيلاذ، ففي تقديم حقّ الخيار لسبقه، أو الاتيلاذ لعدم اقتضاء الفسخ لردّ العين مع وجود المانع الشرعي كالعقلي، وجهان، أقواهما الثاني (٢).

[شماره صفحه واقعي : ١٥٠]

ص : ٤٩٠

---

١- في «ش»: «و أما الخيارات المجعوله بالشرط فالظاهر من اشتراطها».

٢- في «ش» زياده ما يلي: «و هو اللائح من كلام التذكرة في باب الصرف، حيث ذكر: أنّ صحّه البيع الثاني لا ينافي حكمه و ثبوت الخيار للمتعاقدين»، و راجع التذكرة ٥١٤: ١، و العبارة فيها هكذا: «لأنّ صحّه البيع لا تنافي ثبوت الخيار لغير المتعاقدين».

و منه يعلم حكم نقله عن ملكه و أنه ينتقل إلى البدل؛ لأنه إذا جاز التصرف فلا داعى إلى إهمال ما يقتضيه التصرف من اللزوم و تسلط العاقد الثانى على ماله، عدا ما يتخيل: من أن تملك العاقد الثانى مبنئ على العقد الأول، فإذا ارتفع بالفسخ و صار كأن لم يكن و لو بالنسبه إلى ما بعد الفسخ كان من لوازم ذلك ارتفاع ما بُنى عليه من التصرفات و العقود. و الحاصل: أن العاقد الثانى يتلقى الملك من المشتري الأول، فإذا فرض الاشتراء كأن لم يكن و ملك البائع الأول العين بالملك السابق قبل البيع ارتفع بذلك ما استند إليه من العقد الثانى.

و يمكن دفعه: بأن تملك العاقد الثانى مستنداً إلى تملك المشتري له آنأ ما؛ لأن مقتضى سلطته فى ذلك الآن صحه جميع ما يترتب عليه من التصرفات، و اقتضاء الفسخ لكون العقد كأن لم يكن بالنسبه إلى ما بعد الفسخ لأنه رفَع للعقد الثابت.

و قد ذهب المشهور إلى أنه لو تلف أحد العوضين قبل قبضه و بعد بيع العوض الآخر المقبوض انفسخ البيع الأول دون الثانى، و استحق بدل العوض المبيع ثانياً على من باعه.

و الفرق بين تزلزل العقد من حيث إنه أمر اختياري كالخيار أو أمر اضطراري كتلف عوضه قبل قبضه، غير مجد فيما نحن بصدده.

ثم إنه لا فرق بين كون العقد الثانى لازماً أو جائزاً؛ لأن جواز العقد يوجب سلطنه العاقد على فسخه، لا سلطنه الثالث الأجنبى.

نعم، يبقى هنا إلزام العاقد بالفسخ بناءً على أن البدل للحيلولة و هى مع تعذر المبدل، و مع التمكن يجب تحصيله، إلا أن يقال

[شماره صفحه واقعى : ١٥١]

باختصاص ذلك بما إذا كان المبدل المتعدّر (1) على ملك مستحقّ البدل، كما في المغصوب الآبق. أمّا فيما نحن فيه، فإنّ العين ملكٌ للعاقِد الثاني، و الفسخ إنّما يقتضى خروج المعوّض عن ملك من يدخل في ملكه العوض و هو العاقِد الأوّل، فيستحيل خروج المعوّض عن ملك العاقِد الثاني، فيستقرّ بدله على العاقِد الأوّل، و لا دليل على إلزامه بتحصيل المبدل مع دخوله في ملك ثالث، و قد مرّ بعض الكلام في ذلك في خيار الغبن (2).

هذا، و لكن قد تقدّم: أنّ ظاهر عبارتي الدروس و الجامع الاتّفاق على عدم نفوذ التصرفات الواقعة في زمان الخيار (3). و توجيهه بإرادته التصرف على وجه لا يستعقب الضمان بأن يضمنه ببدله بعد فسخ ذى الخيار بعيداً جداً. و لم يظهر ممّن تقدّم نقل القول بالجواز عنه الرجوع إلى البدل إلّا في مسأله العتق و الاستيلاء. فالمسأله في غايه الإشكال.

ثمّ على القول بانفساخ العقد الثاني، فهل يكون من حين فسخ الأوّل، أو من أصله؟ قولان، اختار ثانيهما بعض أفاضل المعاصرين (4)، محتجّاً بأنّ مقتضى الفسخ تلقى كلّ من العوضين من ملك كلّ من

[شماره صفحه واقعى : ١٥٢]

ص: ٤٩٢

- 
- ١- في «ش» زياده: باقياً.
  - ٢- راجع الجزء الخامس، الصفحه ١٩٢ و ما بعدها.
  - ٣- تقدّم في الصفحه ١٤٥.
  - ٤- الظاهر أنّ المراد هو المحقّق التستري، و لكن لم نعثر على تفصيل ما نقله المصنّف قدّس سرّه، نعم ربما يتضمّن حاصل بعض كلامه، كالفسخ من الأصل، كما تقدّم في الصفحه ١٤٨.

المتعاقدين، فلا يجوز أن يتلقّى الفاسخ الملك من العاقد الثاني، بل لا بدّ من انفساخ العقد الثاني بفسخ الأوّل و رجوع العين إلى ملك المالك الأوّل ليخرج منه إلى ملك الفاسخ، إلّا أن يلتزم: بأنّ ملك العاقد الثاني إلى وقت الفسخ، فتلقّى الفاسخ الملك بعد الفسخ من العاقد الأوّل. و ردّه القائل (١): بعدم معرفته التملك المؤقت في الشرع، فافهم.

ثمّ إنّ المتيقّن من زمان الخيار الممنوع فيه من التصرف على القول به هو زمان تحقّق الخيار فعلاً، كالمجلس و الثلاثة في الحيوان و الزمان المشروط فيه الخيار. و أمّا الزمان الذي لم يتنجّز فيه الخيار - إمّا لعدم تحقّق سببه كما في خيار التأخير بناءً على أنّ السبب في ثبوته تضرّر البائع بالصبر أزيد من الثلاثة، و إمّا لعدم تحقّق شرطه كما في بيع الخيار بشرط ردّ الثمن، بناءً على كون الردّ شرطاً للخيار و عدم تحقّقه قبله، و كاشتراط الخيار في زمان متأخّر ففى جواز التصرف قبل تنجّز الخيار خصوصاً فيما لم يتحقّق سببه، وجهان:

من أنّ المانع عن التصرف هو تزلزل العقد و كونه في معرض الارتفاع و هو موجودٌ هنا و إن لم يقدر ذو الخيار على الفسخ حينئذٍ.

و من أنّه لا حقّ بالفعل لدى الخيار فلا مانع من التصرف.

و يمكن الفرق بين الخيار المتوقّف على حضور الزمان، و المتوقّف على شيءٍ آخر كالتأخير و الرؤيه على خلاف الوصف؛ لأنّ ثبوت الحقّ في الأوّل معلومٌ و إن لم يحضر زمانه، بخلاف الثاني؛ و لذا لم يقل أحدٌ بالمنع من التصرف في أحد (٢) العوضين قبل قبض الآخر من جهه كون

[شماره صفحه واقعى : ١٥٣]

ص: ٤٩٣

١- يعنى بعض الأفاضل. و لم ترد كلمه «القائل» فى «ش».

٢- فى «ش» زياده: «من».

العقد فى معرض الانفساخ بتلف ما لم يقبض، و سيجىء ما يظهر منه قوه هذا التفصيل.

و على كل حال، فالخيار المتوقف تنجزه فعلاً على ظهور أمر - كالعين، و العيب، و الرؤية على خلاف الوصف - غير مانع من التصرف بلا خلاف ظاهراً.

## فرعان:

### الأول: لو منعنا عن التصرف المتلف فى زمان الخيار، فهل يمنع عن التصرف المعروض لفوات حق ذى الخيار من العين،

كوطء الأمه فى زمان الخيار، بناءً على أن الاستيلاء مانع من رد العين بالخيار؟ قولان للمانعين، أكثرهم على الجواز، كالعلامة فى القواعد (١) و الشارح [فى (٢)] جامع المقاصد (٣) و حكى عن المبسوط (٤) و الغنيه (٥) و الخلاف (٦)، لكن لا يلائم ذلك القول بتوقف الملك على انقضاء الخيار، كما اعترف به فى الإيضاح (٧). و لذا حمل فى الدروس تجويز الشيخ للوطء على ما إذا

[شماره صفحه واقعى : ١٥٤]

ص: ٤٩٤

- ١- القواعد ٧٠:٢.
- ٢- لم يرد فى «ق».
- ٣- جامع المقاصد ٣١٣:٤ و ٣١٩.
- ٤- المبسوط ٨٣:٢.
- ٥- الغنيه: ٢٢١.
- ٦- الخلاف ٢٣:٣، المسألة ٣١ من كتاب البيوع.
- ٧- إيضاح الفوائد ٤٩١:١.

اختصّ الخيار بالواطئ (١). لكن قيل: إنَّ عبارته المبسوط لا تقبل ذلك (٢).

و ظاهر المحكي عن التذكرة و ظاهر الدروس (٣) المنع عن ذلك، لكون الوطاء معرضاً لفوات حقّ ذي الخيار من العين.

### الثاني: أنه هل يجوز إجاره العين في زمان الخيار بدون إذن ذي الخيار؟

فيه وجهان: من كونه (٤) ملكاً له، و من إبطال هذا التصرف؛ لتسلطّ الفاسخ على أخذ العين، إذ الفرض استحقاق المستأجر لتسلمه لأجل استيفاء منفعته.

و لو آجره من ذي الخيار أو بإذنه ففسخ لم يبطل الإجاره؛ لأنّ المشتري ملك العين ملكيةً مطلقاً مستعدةً للدوام، و من نماء هذا الملك المنفعة الدائمة، فإذا استوفاه المشتري بالإجاره، فلا وجه لرجوعها إلى الفاسخ، بل يعود الملك إليه مسلوب المنفعة في مدّة الإجاره، كما إذا باعه بعد الإجاره. و ليس الملك هنا نظير ملك البطن الأوّل من الموقوف عليه؛ لأنّ البطن الثاني لا يتلقّى الملك منه حتّى يتلقّاه مسلوب المنفعة، بل من الواقف كالبطن الأوّل، فالملك ينتهي بانتهاء استعدادده.

[شماره صفحه واقعي : ١٥٥]

ص: ٤٩٥

- ١- الدروس ٣:٢٧١.
- ٢- قاله السيّد العاملي في مفتاح الكرامه ٤:٦٠٣.
- ٣- نسبه في مفتاح الكرامه ٤:٦٠٤ إلى صريح التذكرة و ظاهر الدروس. راجع التذكرة ١:٥٣٤، و الدروس ٣:٢٧١.
- ٤- كذا، و المناسب تأنيث الضمير؛ لرجوعه إلى «العين»، و هكذا الكلام في الضمائر الآتية.

فإن قلت: إن ملك المنفعة تابع لملك العين، بمعنى أنه إذا ثبت الملكيه في زمانٍ و كان زوالها بالانتقال إلى آخر، ملك المنفعة الدائم؛ لأنّ المفروض أنّ المنتقل إليه يتلقى الملك من ذلك المالك، فيتلقاه مسلوب المنفعة. و أمّا إذا ثبتت و كان زوالها بارتفاع سببها لم يكن ملك من عاد إليه متلقى عن المالك الأول و مستنداً إليه، بل كان مستنداً إلى ما كان قبل تملك المالك الأول، فيتبعه المنفعة، كما لو فرضنا زوال الملك بانتها سببه لا - برفعه، كما في ملك البطن الأول من الموقوف [عليه (١)] فإنّ المنفعة تتبع مقدار تملكه.

قلت:

أولاً: أنه منقوض بما إذا وقع التفاضل بعد الإجاره مع عدم التزام أحدٍ ببطان الإجاره.

و ثانياً: أنه يكفي في ملك المنفعة الدائم تحقّق الملكيه المستعدّه للدوام لولا الراجع آناً ما.

ثم إنّ الفاضل القمى في بعض أجوبه مسائله جزم ببطان الإجاره بفسخ البيع بخيار ردّ مثل الثمن، و علّله: بأنه يعلم بفسخ البيع:

أنّ المشتري لم يملك منافع ما بعد الفسخ، و أنّ الإجاره كانت مترزله و مراعاةً بالنسبه إلى فسخ البيع (٢)، انتهى.

فإن كان مرجعه إلى ما ذكرنا: من كون المنفعة تابعه لبقاء الملك

[شماره صفحه واقعي : ١٥٦]

ص: ٤٩٦

١- لم يرد في «ق».

٢- راجع جامع الشتات (الطبعه الحديثه) ٤٣٢: ٣، جواب السؤال: ٢٠٣ من كتاب الإجاره.

أو الملك المستند إلى ذلك الملك، فقد عرفت الجواب عنه نقضاً و حلاً، و أنّ المنفعة تابعه للملك المستعدّ للدوام، و إن كان مرجعه إلى شيءٍ [آخر (1)] فليبيّن حتى يُنظر فيه، مع أنّ الأصل عدم الانفساخ؛ لأنّ الشكّ في أنّ حقّ خيار الفسخ في العين يوجب تزلزل ملك المنفعة أم لا مع العلم بقابليته المنفعة بعد الفسخ للملك قبله، كما إذا تقايلا البيع بعد الإجاره.

ثمّ إنّ لا إشكال في نفوذ التصرف بإذن ذي الخيار و أنّه يسقط خياره بهذا التصرف، إمّا لدلاله الإذن على الالتزام بالعقد عرفاً و إن لم يكن منافاهً بين الإذن في التصرف أو الإتلاف و إرادته الفسخ و أخذ القيمة، كما تبهنا عليه في المسأله السابقه (2)، و به يندفع الإشكال الذي أورده المحقّق الأردبيلي: من عدم دلاله ذلك على سقوط الخيار (3). و إمّا لأنّ التصرف الواقع تفويثاً لمحلّ هذا الحقّ و هي العين بإذن صاحبه، فلا يفسخ التصرف و لا يتعلّق الحقّ بالبدل؛ لأنّ أخذ البدل بالفسخ فرع تلف العين في حال حلول الحقّ فيه، لا مع سقوطه عنه.

و لو أذن و لم يتصرّف المأذون، ففي القواعد و التذكرة: أنّه يسقط خيار الآذن (4)، و عن الميسيه: أنّه المشهور (5). قيل: كأنّ منشأ هذه

[شماره صفحه واقعي : 157]

ص: 497

- 1- لم يرد في «ق».
- 2- في الصفحه 149 150.
- 3- مجمع الفائدة 415: 8.
- 4- القواعد 68: 2، و التذكرة 528: 1.
- 5- حكاها عنها السيد العاملي في مفتاح الكرامه 589: 4.



النسبه فهم استناد المشهور فى سقوط الخيار فى الصوره السابقه إلى دلالة مجرد الإذن، و لا يقدح فيها تجرده عن التصرف (١). و قد منَع دلالة الإذن المجرد فى المسالك و جامع المقاصد و القواعد (٢).

و الأولى أن يقال: إنّه لا ينبغى الإشكال فى كون إذن ذى الخيار فى التصرف عنه فيما انتقل عنه فسخاً (٣)؛ لأنّ التوكيل فى بيع (٤) مال الغير لنفسه غير جائز شرعاً، فيحمل على الفسخ، كسائر التصرفات التى لا تصحّ شرعاً إلّا بجعلها فسخاً.

و أمّا كون إذن ذى الخيار للمشتري فى التصرف إجازةً و إسقاطاً لخياره، فيمكن الاستشكال فيه؛ لأنّ الثابت بالنصّ و الإجماع: أنّ التصرف فيما انتقل إليه إجازةً، و ليس الإذن من ذلك، و إنّما حكم بالسقوط فى التصرف عن إذنه، لا لأجل تحقّق الإسقاط من ذى الخيار بالإذن، بل لتحقّق المسقط؛ لما عرفت: من أنّ التصرف الواقع بإذنه صحيح نافذ، و التسلّط على بدله فرع خروجه عن ملك المشتري متعلّقاً للحقّ، فالإذن فيما نحن فيه نظير إذن المرتهن فى بيع الرهن لا يسقط به حقّ الرهانه، و يجوز الرجوع قبل البيع. نعم، يمكن القول بإسقاطه من

[شماره صفحه واقعى : ١٥٨]

ص: ٤٩٨

- 
- ١- راجع مفتاح الكرامه ٤:٥٨٩.
  - ٢- المسالك ٣:٢١٣، و جامع المقاصد ٤:٣٠٥ و ٣١١، و القواعد ٦٨:٢-٦٩.
  - ٣- فى «ق»: «فسخ»، و هو سهو على الظاهر.
  - ٤- العبارة فى «ش» هكذا: «و الأولى أن يقال: بأنّ الظاهر كون إذن ذى الخيار فى التصرف المخرج فيما انتقل عنه فسخاً لحكم العرف، و لأنّ إباحه بيع مال الغير..».

جهه تضمّنه للرضا بالعقد، فإنّه ليس بأدون من رضا المشتري بتقيل الجاربه.

وقد صرّح في المبسوط: بأنّه إذا علم رضا البائع بوطء المشتري سقط خياره (1)، ويؤيده روايه السكوني (2) في كون العرض على البيع التزاماً.

فهذا القول لا يخلو عن قوّه.

[شماره صفحه واقعى : 159]

ص: 499

---

1- المبسوط 83:2.

2- الوسائل 359:12، الباب 12 من أبواب الخيار، الحديث الأوّل.

## مسأله المشهور أنّ المبيع يملك بالعقد، وأثر الخيار تزلزل الملك بسبب قدره على رفع سببه،

فالخيار حقٌ لصاحبه في ملك الآخر. وحكى المحقق (١) وجماعه (٢) عن الشيخ: توقّف الملك بعد العقد على انقضاء الخيار. وإطلاقه يشمل الخيار المختصّ بالمشتري، وصرّح في التحرير بشموله لذلك (٣).

لكن الشهيد في الدروس قال: في تملك المبيع بالعقد أو بعد الخيار بمعنى الكشف أو النقل خلافٌ، مأخذه: أنّ الناقل العقد، والغرض من الخيار الاستدراك وهو لا ينافي الملك، وأنّ غاية الملك التصرف الممتنع

[شماره صفحه واقعی : ١٦٠]

ص: ٥٠٠

---

١- حكاها في الشرائع ٢:٢٣، والمختصر: ١٢٢، بلفظ «وقيل»، نعم علّق عليه في المسالك ٣:٢١٥ بقوله: «والمشهور أنّ القول المحكى للشيخ».

٢- كشف الرموز ١:٤٦١، والتنقيح الرائع ٢:٥١، والمفاتيح ٣:٧٥، ونسب بعض ذلك إلى ظاهر الشيخ وقال بعض آخر: «يلوح من كلام الشيخ». راجع تفصيل ذلك في مفتاح الكرامه ٤:٥٩٢.

٣- التحرير ١:١٦٨.

فى زمان الخيار. و ربما قطع الشيخ بملك المشتري إذا اختص الخيار.

و ظاهر ابن الجنيد توقف الملك على انقضاء الخيار (١)، انتهى.

فإن فى هذا الكلام شهادة من وجهين على عدم توقف ملك المشتري على انقضاء خياره عند الشيخ، بل المأخذ المذكور صريح فى عدم الخلاف من غير الشيخ قدس سره أيضاً، لكن ينافيه جعل قول ابن الجنيد مقابلاً لقول الشيخ، و اللازم نقل كلام الشيخ قدس سره فى الخلاف و المبسوط.

قال فى محكي الخلاف: العقد يثبت بنفس الإيجاب و القبول، فإن كان مطلقاً فإنه يلزم بالافتراق بالأبدان، و إن كان مشروطاً يلزم بانقضاء الشرط، فإن كان الشرط لهما أو للبائع فإذا انقضى الخيار ملك المشتري بالعقد المتقدم، و إن كان الخيار للمشتري وحده زال ملك البائع عن الملك بنفس العقد، لكنه لم ينتقل إلى المشتري حتى ينقضى الخيار، فإن انقضى (٢) الخيار ملك المشتري بالعقد الأول (٣)، انتهى.

و ظاهر هذا الكلام - كما قيل (٤) - هو الكشف، فحيث يمكن الجمع بين زوال ملك البائع بمعنى عدم حق له بعد ذلك فى المبيع - نظير لزوم العقد من طرف الأصيل إذا وقع مع الفضولى - و بين عدم انتقاله إلى المشتري بحسب الظاهر حتى ينقضى خياره، فإذا انقضى ملك بسبب

[شماره صفحه واقعى : ١٦١]

ص: ٥٠١

١- الدروس ٣:٢٧٠.

٢- فى «ق» بدل فإن «انقضى»: «فإذا انتقل»، و هو من سهو القلم.

٣- الخلاف ٣:٢٢، المسألة ٢٩ من كتاب البيوع.

٤- قاله الشهيد فى المسالك ٣:٢١٥.

العقد الأوّل بمعنى كشف الانقضاء عنه، فيصير انقضاء الخيار للمشتري نظير إجازة عقد الفضولي. ولا يرد حينئذٍ عليه: أنّ اللازم منه بقاء الملك بلا مالك. وحاصل هذا القول: أنّ الخيار يوجب تنزيل الملك.

و يمكن حمله أيضاً على إرادة الملك اللازم الذي لا حقّ و لا علاقة لمالكه السابق فيه، فوافق المشهور؛ ولذا عبّر في غايه المراد بقوله:

«و يلوح من كلام الشيخ توقّف الملك على انقضاء الخيار» (١) و لم ينسب ذلك إليه صريحاً.

و قال في المبسوط: البيع إن كان مطلقاً غير مشروطٍ فإنّه يثبت بنفس العقد و يلزم بالتفرّق بالأبدان، و إن كان مشروطاً لزومه بنفس العقد لزوم بنفس العقد، و إن كان مقيداً بشرطٍ لزوم بانقضاء الشرط (٢)، انتهى.

و ظاهره - كظاهر الخلاف - عدم الفرق بين خيار البائع و المشتري.

لكن قال في باب الشفعة: إذا باع شتقاً بشرط الخيار، فإن كان الخيار للبائع أو لهما لم يكن للشفيع الشفعة؛ لأنّ الشفعة إنّما تجب إذا انتقل الملك إليه. و إن كان الخيار للمشتري وجب الشفعة [للشفيع (٣)] لأنّ الملك يثبت للمشتري بنفس العقد، و له المطالبة بعد [انقضاء] (٤) الخيار.

[شماره صفحه واقعي : ١٦٢]

ص: ٥٠٢

١- غايه المراد ١٠٥:٢، و فيه: «فيلوح من كلام الشيخ في الخلاف و المبسوط توقّف ملك المشتري على سقوطه».

٢- المبسوط ٨٣:٢.

٣- ٣ و ٤ أثبتناهما من «ش» و المصدر.

٤-

و حكم خيار المجلس و الشرط فى ذلك سواءً، على ما فصّلناه (١). و لعلّ هذا مأخذ ما تقدّم (٢) من النسبه فى ذيل عبارته الدروس.

هذا، و لكن الحلى قدّس سرّه فى السرائر ادّعى رجوع الشيخ عمّا ذكره فى الخلاف (٣).

و يمكن أن يستظهر من مواضع من المبسوط ما يوافق المشهور.

مثل استدلاله فى مواضع على المنع عن التصرف فى مدّه الخيار:

بأنّ فيه إبطالاً لحقّ ذى الخيار، كما فى مسأله بيع أحد النّقدين على غير صاحبه فى المجلس (٤)، و فى مسأله رهن ما فيه الخيار للبائع (٥)؛ فإنّه لو قال بعدم الملك تعيّن تعليل المنع به، لا يبطل حقّ ذى الخيار من الخيار؛ لأنّ التعليل بوجود المانع فى مقام فقد المقتضى كما ترى! و منها: أنّه ذكر فى باب الصرف جواز تباع المتصارفين ثانياً فى المجلس؛ لأنّ شروعهما فى البيع قطع للخيار (٦)، مع أنّه لم يصحّح فى باب الهبه البيع الذى يتحقّق به الرجوع فيها، لعدم وقوعه فى الملك (٧). فلولا - قوله فى الخيار بمقاله المشهور لم يصحّح البيع ثانياً؛ لوقوعه فى غير الملك

[شماره صفحه واقعى : ١٦٣]

ص: ٥٠٣

١- المبسوط ١٢٣:٣.

٢- تقدّم فى الصفحه ١٦١.

٣- السرائر ٣٨٦:٢.

٤- راجع المبسوط ٩٦:٢.

٥- راجع المبسوط ٢١١:٢.

٦- المبسوط ٩٦:٢.

٧- المبسوط ٣٠٤:٣.

على ما ذكره (١) في الهبه.

و ربما ينسب (٢) إلى المبسوط اختيار المشهور فيما إذا صار أحد المتبايعين الذي له الخيار مفلساً، حيث حكم بأن له الخيار في الإجازة و الفسخ، لأنه ليس بابتداء ملك؛ لأن الملك قد سبق بالعقد (٣)، انتهى.

لكن النسبه لا تخلو عن تأمل لمن لاحظ باقى العبارة.

و قال ابن سعيد قدس سره فى الجامع-على ما حكى عنه-: إن المبيع يملك بالعقد و بانقضاء الخيار، و قيل: بالعقد و لا ينفذ تصرف المشتري إلا بعد انقضاء خيار البائع (٤)، انتهى.

و قد تقدم حكاية التوقف عن ابن الجنيد أيضاً (٥).

و كيف كان، فالأقوى هو المشهور؛ لعموم أدله حل البيع، و أكل المال إذا كانت تجارة عن تراض، و غيرهما مما ظاهره كون العقد علة تامه لجواز التصرف الذى هو من لوازم الملك.

و يدل عليه لفظ «الخيار» فى قولهم عليهم السلام: «البيعان بالخيار» (٦)، و ما دل على جواز النظر فى الجارية فى زمان الخيار إلى ما لا يحل له

[شماره صفحه واقعى : ١٦٤]

ص: ٥٠٤

١- فى «ش»: «على ما ذكرنا».

٢- نسبة العلامة بحر العلوم، انظر المصابيح (مخطوط): ١١٦.

٣- المبسوط ٢: ٢٦٦.

٤- الجامع للشرائع: ٢٤٨.

٥- تقدم فى الصفحه ١٦١.

٦- راجع الوسائل ٣٤٥: ١٢-٣٤٦، الباب الأول من أبواب أحكام الخيار، الأحاديث ١ و ٢ و ٣.

قبل ذلك (١)، فإنه يدل على الحل بعد العقد في زمن الخيار، إلا أن يلتزم بأنه نظير حل وطء المطلق الرجعي الذي يحصل به الرجوع.

و يدل عليه: ما تقدّم في أدله بيع الخيار بشرط رد المبيع (٢): من كون نماء المبيع للمشتري و تلفه منه (٣) فيكشف ذلك عن ثبوت لزوم و هو الملك، إلا أن يلتزم بعدم كون ذلك من اشتراط الخيار، بل من باب اشتراط انفساخ البيع برد الثمن - وقد تقدّم (٤) في مسأله بيع الخيار بيان هذا الاحتمال و ما يشهد له من بعض العنوانات، لكن تقدّم: أنه بعيد في الغايه - أو يقال: إنّ النماء في مورد الروايه نماء المبيع في زمان لزوم البيع؛ لأنّ الخيار يحدث بردّ مثل الثمن و إن ذكرنا في تلك المسأله:

أنّ الخيار في بيع الخيار المعنون عند الأصحاب ليس مشروطاً حدوثه بالردّ (٥)، إلا أن الروايه قابله للحمل عليه، إلا أن يتمسك بإطلاقه (٦) الشامل لما إذا جعل الخيار من أول العقد في فسخه مقيداً بردّ مثل الثمن.

هذا، مع أنّ الظاهر أنّ الشيخ يقول بالتوقف في الخيار المنفصل أيضاً.

[شماره صفحه واقعي : ١٦٥]

ص: ٥٠٥

- ١- راجع الوسائل ١٢:٣٥١، الباب ٤ من أبواب الخيار، الحديثين ١ و ٣.
- ٢- في «ش»: «الثمن».
- ٣- تقدّم في الجزء الخامس: ١٣٩ في الأمر الخامس ذيل بيع الخيار.
- ٤- تقدّم في الجزء الخامس: ١٢٩ في الأمر الأول ذيل بيع الخيار.
- ٥- في «ش»: زياده: «في أدله بيع الخيار».
- ٦- كذا في النسخ، و المناسب: «بإطلاقها».



و ربما يتمسك بالأخبار الواردة في العينه (١) و هي: أن يشتري الإنسان شيئاً بنسيه ثم يبيعه بأقل منه في ذلك المجلس نقداً. لكنّها لا دلالة لها من هذه الحيثية؛ لأنّ بيعها على بائعها الأوّل و إن كان في خيار المجلس أو الحيوان، إلّا أن يبيعه عليه مسقطاً لخيارهما اتّفاقاً. و قد صرّح الشيخ في المبسوط بجواز ذلك، مع منعه عن بيعه على غير صاحبه في المجلس (٢).

نعم، بعض هذه الأخبار يشتمل على فقراتٍ يستأنس بها لمذهب المشهور، مثل صحيح يسار بن يسار: «عن الرجل يبيع المتاع و يشتريه من صاحبه الذي يبيعه منه؟ قال: نعم لا بأس به. قلت:

أشترى متاعى؟ فقال: ليس هو متاعك و لا بقرک و لا غنمك» (٣) فإنّ في ذيلها دلالة على انتقال المبيع قبل انقضاء الخيار.

و لا- استثناس بها أيضاً عند التأمل؛ لما عرفت: من أنّ هذا البيع جائز عند القائل بالتوقّف، لسقوط خيارهما بالتواطؤ على هذا البيع، كما عرفت التصريح به من المبسوط (٤).

و يذبّ بذلك عن الإشكال المتقدّم نظيره سابقاً (٥): من أنّ الملك

[شماره صفحه واقعى : ١٦٦]

ص: ٥٠٦

---

١- كما تمسّك بها صاحب الجواهر، انظر الجواهر ٢٣:٨٠، و راجع الوسائل ١٢: ٣٦٩ و ٣٧٥، الباب ٥ و ٨ من أبواب أحكام العقود.

٢- راجع المبسوط ٢:٩٦ و ١٤٢-١٤٤.

٣- الوسائل ١٢:٣٧٠، الباب ٥ من أبواب أحكام العقود، الحديث ٣، و فيه بدل «يسار بن يسار»: «بشار بن يسار».

٤- عرفته آنفاً، و راجع الصفحه ١٦٤ أيضاً.

٥- راجع الصفحه ٥٣، الشرط السابع من شروط صحّه الشرط، و راجع ١٣٧-١٣٨.

إذا حصل بنفس البيع الثانى مع أنه موقوفٌ على الملك لزم الدور الوارد على من صحَّح البيع الذى يتحقَّق به الفسخ، وحينئذٍ فيمكن أن يكون سؤال السائل بقوله: «أشترى متاعاً» من جهة ركوز مذهب الشيخ عندهم: من عدم جواز البيع قبل الافتراق، و يكون جواب الإمام عليه السلام مبتتاً على جواز بيعه على البائع؛ لأنَّ تواطؤهما على البيع الثانى إسقاطٌ للخيار من الطرفين، كما فى صريح المبسوط (١).

فقوله: «ليس هو متاعك» إشارة إلى أنَّ ما ينتقل إليك بالشراء إنَّما انتقل إليك بعد خروجه عن ملكك بتواطؤكما على المعامله الثانیه المسقط لخياركما، لا بنفس العقد. و هذا المعنى فى غايه الوضوح لمن تأمل فى فقه المسأله.

ثمَّ لو سلّم ما ذكر من الدلاله أو الاستثناس لم يدفع به إلَّا القول بالوقف (٢) دون الكشف، كما لا يخفى.

و مثل هذه الروايه فى عدم الدلاله و لا الاستثناس صحيحه محمّد ابن مسلم: «عن رجلٍ أتاه رجلٌ فقال: ابتع لى متاعاً (٣) لعلى أشتريه منك بنقدٍ أو بنسيه، فابتاعه الرجل من أجله؟ قال: ليس به بأس، إنَّما يشتريه منه بعد ما يملكه» (٤).

فإنَّ الظاهر: أنَّ قوله: «إنَّما يشتريه.. الخ» إشارة إلى أنَّ هذا

[شماره صفحه واقعى : ١٦٧]

ص: ٥٠٧

١- كما تقدّم عنه فى الصفحه ١٦٣، المنقول عن باب الصرف.

٢- فى «ش»: «بالنقل».

٣- فى «ق»: «متاعك».

٤- الوسائل ٣٧٧: ١٢، الباب ٨ من أبواب أحكام العقود، الحديث ٨.

ليس من بيع ما ليس عندك (١)، وأن بيعه لم يكن قبل استيجاب البيع مع الأول، فقوله: «بعد ما يملكه» إشارة إلى استيجاب العقد مع الأول، كما يظهر من قولهم عليهم السلام في أخبار آخر وارده في هذه المسألة:

«و لا توجب البيع قبل أن تستوجه» (٢) مع أن الغالب في مثل هذه المعاملة قيام الرجل إلى مكان غيره ليأخذ منه المتاع و رجوعه إلى منزله لبيعه من صاحبه الذى طلب منه ذلك، فيلزم العقد الأول بالتفرق. و لو فرض اجتماعهما في مجلس واحد كان تعريضه للبيع ثانياً بحضور البائع دالاً عرفاً على سقوط خياره، و يسقط خيار المشتري بالتعريض للبيع.

و بالجمله، ليس في قوله: «بعد ما يملكه» دلالة على أن تملكه بنفس العقد، مع أنها على تقدير الدلالة تدفع النقل لا الكشف، كما لا يخفى.

و نحوه في الضعف: الاستدلال في التذكرة (٣) بما دلّ على أن مال العبد المشتري لمشتريه مطلقاً أو مع الشرط أو علم البائع من غير تقييد بانقضاء الخيار؛ إذ فيه (٤): أن الكلام مسوق لبيان ثبوت المال للمشتري على نحو ثبوت العبد له، و أنه يدخل في شراء العبد حتى إذا ملك العبد ملك ماله. مع أن الشيخ لم يثبت منه هذا القول في الخيار

[شماره صفحه واقعى : ١٦٨]

ص: ٥٠٨

١- في «ش»: «عنده».

٢- الوسائل ٣٧٨: ١٢، الباب ٨ من أبواب أحكام العقود، الحديث ١٣.

٣- راجع التذكرة ٤٩٩: ١ و ٥٣٤.

٤- في الأصل: «فيها».

المختصّ بالمشتري، و التمسك بإطلاق الروايات لما إذا شرط البائع الخيار كما ترى! و أشدّ ضعفاً من الكلّ ما قيل (1): من أنّ المقصود للمتعاقدين و الذي وقع التراضي عليه انتقال كلّ من الثمن و المثلن حال العقد، فهذه المعامله إمّا صحيحة كذلك كما عند المشهور (2) فثبت المطلوب، أو باطله من أصلها، أو أنّها صحيحة إلا أنّها على غير ما قصدها و تراضيا عليه.

توضيح الضعف: أنّ مدلول العقد ليس هو الانتقال من حين العقد، لكنّ الإنشاء لما كان علّه لتحقّق المنشأ عند تحقّقه كان الداعي على الإنشاء حصول المنشأ عنده، لكنّ العلية إنّما هو (3) عند العرف، فلا ينافي كونه في الشرع سبباً محتاجاً إلى تحقّق شرائط أخر بعده، كالقبض في السلم و الصرف، و انقضاء الخيار في محلّ الكلام. فالعقد مدلوله مجرد التمليك و التملك مجرداً عن الزمان، لكنّه عرفاً علّه تامّة لمضمونه، و إمضاء الشارع له تابع لمقتضى الأدلّه، فليس في تأخير الإمضاء تخلف أثر العقد عن المقصود المدلول عليه بالعقد، و إنّما فيه التخلف عن داعي المتعاقدين، و لا ضرر فيه.

و قد تقدّم الكلام في ذلك في مسأله كون الإجازة كاشفةً أو ناقله (4).

[شماره صفحه واقعي : ١٦٩]

ص: ٥٠٩

١- قاله صاحب الجواهر، انظر الجواهر ٧٩: ٢٣.

٢- في الجواهر: «أمّا صحيحة كذلك عند الشارع فيثبت المطلوب».

٣- كذا، و المناسب: «هي».

٤- راجع الجزء الثالث: ٣٩٩ و ما بعدها.

و قد يستدلّ (١) أيضاً بالنبويّ المشهور المذكور في كتب الفتوى للخاصّه و العامّه على جهه الاستناد إليه و هو: أنّ «الخراج بالضمان» (٢) بناءً على أنّ المبيع في زمان الخيار المشترك أو المختصّ بالبائع في ضمان المشتري، فخراجه له، و هي علامه ملكه.

و فيه: أنّه لم يُعلم من القائلين بتوقّف الملك على انقضاء الخيار القول بكون ضمانه على المشتري حتّى يكون نماؤه له.

و قد ظهر بما ذكرنا: أنّ العمده في قول المشهور عموم أدلّه «جلّ البيع» و «التجاره عن تراضٍ» و أخبار الخيار.

و استدللّ للقول الآخر (٣) بما دلّ على كون تلف المبيع من مال البائع في زمان الخيار (٤)، فيدلّ بضميمه قاعده «كون التلف من المالك لأنّه مقابل الخراج» على كونه في ملك البائع، مثل:

صحيحه ابن سنان «عن الرجل يشتري العبد أو الدابّه بشرطٍ إلى يومٍ أو يومين، فيموت العبد أو الدابّه أو يحدث فيه حدثٌ، على من ضمان ذلك؟ فقال: على البائع حتّى ينقضى الشرط ثلاثة أيام و يصير المبيع للمشتري، شرط له البائع أو لم يشترط. قال:

و إن كان بينهما شرطٌ أيّاماً معدودهً فهلك في يد المشتري، فهو

[شماره صفحه واقعي : ١٧٠]

ص: ٥١٠

١- كما استدللّ به في الجواهر ٢٣:٨١.

٢- عوالي اللآلي ١:٢١٩، الحديث ٨٩، و عنه في المستدرک ١٣:٣٠٢، الباب ٧ من أبواب الخيار، الحديث ٣.

٣- و هو القول بأنّ الملك إنّما يتحقّق بانقضاء الخيار.

٤- استدللّ به في الرياض ٨:٢٠٥، و الجواهر ٢٣:٨١.

من مال البائع» (١).

و روايه عبد الرحمن بن أبى عبد الله، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل اشترى أمهً من رجلٍ بشرطٍ، يوماً أو يومين، فماتت عنده و قد قطع الثمن، على من يكون ضمان ذلك؟ قال: ليس على الذى اشترى ضماناً حتى يمضى شرطه» (٢).

و مرسله ابن رباط: «إن حدث بالحيوان حدثٌ قبل ثلاثة أيام فهو من مال البائع» (٣).

و النبوى المروى فى قرب الإسناد فى العبد المشتري بشرطٍ فيموت، قال: «يستحلف بالله ما رضيه، ثم هو برىء من الضمان» (٤).

و هذه الأخبار إنما تجدى فى مقابل من ينكر تملك المشتري مع اختصاص الخيار، و قد عرفت أن ظاهر المبسوط فى باب الشفعة ما حكاه عنه فى الدروس: من القطع بتملك المشتري مع اختصاص الخيار (٥)، و كذلك ظاهر عبارته المتقدمه عن الجامع (٦).

[شماره صفحه واقعى : ١٧١]

ص: ٥١١

- ١- وردت الصحيحه فى الكافى و الفقيه و التهذيب، و لكن المنقول فى المتن أوفق بما فى التهذيب، انظر التهذيب ٧:٢٤، الحديث ١٠٣، و عنه فى الوسائل ١٢: ٣٥٢، الباب ٥ من أبواب الخيار، الحديث ٣، و الصفحه ٣٥٥، الباب ٨ من أبواب الخيار، الحديث ٢.
- ٢- الوسائل ١٢: ٣٥١، الباب ٥ من أبواب الخيار، الحديث الأول.
- ٣- الوسائل ١٢: ٣٥٢، الباب الأول من أبواب الخيار، الحديث ٥.
- ٤- لم نعثر عليه فى قرب الإسناد، و لا- على الحاكى عنه، نعم رواه فى الوسائل ١٢: ٣٥٢، الباب ٥ من أبواب الخيار، الحديث ٤ من التهذيب.
- ٥- راجع الصفحه ١٦٢ و ١٦٠ و ١٦١.
- ٦- تقدمت فى الصفحه ١٦٤.

و على أى حال، فهذه الأخبار إما أن تجعل مخصّصه لأدله المشهور بضميمه قاعده تلازم الملك و الضمان، أو لقاعده التلازم بضميمه أدله المسأله، فيرجع بعد التكافؤ إلى أصاله عدم حدوث الملك بالعقد قبل انقضاء الخيار.

لكن هذا فرع التكافؤ المفقود فى المقام من جهاتٍ، أعظمها الشهره المحقّقه المؤيّدّه بالإجماع المحكّي عن السرائر (١).

ثم إن مقتضى إطلاق ما تقدّم من عبارتى المبسوط و الخلاف (٢) -من كون الخلاف فى العقد المقيد بشرط الخيار-عمومّه للخيار المنفصل عن العقد، كما إذا شرط الخيار من الغد. كما أنّ مقتضى تخصيص الكلام بالعنوان المذكور عدم شموله لخيار غير الشرط و الحيوان الذى يطلق عليه الشرط أيضاً.

فخيار العيب و الغبن و الرؤيه و التدليس الظاهر عدم جريان الخلاف فيها.

و ممّا يدلّ على الاختصاص: أنّ ما ذكر من الأدله مختصّه بالخيارين، و أنّ الظاهر من لفظ «الانقضاء» فى تحريرات محلّ الخلاف انقطاع الخيار الزمانى.

و أمّا خيار المجلس، فالظاهر دخوله فى محلّ الكلام؛ لنصّ الشيخ بذلك فى عبارته المتقدّمه عنه فى باب الشفعه (٣)، و لقوله فى الاستبصار

[شماره صفحه واقعى : ١٧٢]

ص: ٥١٢

---

١- حكاه السيّد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤:٥٩٢، و راجع السرائر ٢:٢٤٨ و ٣٨٦.

٢- تقدّمت عبارتهما فى الصفحه ١٦١ و ١٦٢.

٣- تقدّمت فى الصفحه ١٦٢-١٦٣.

إنَّ العقد سببٌ لاستباحه الملك إلَّا أنَّه مشروطٌ بأن يتفرَّقاً بالأبدان ولا يفسخا العقد (١)، ولنصَّ الشيخ في الخلاف و المبسوط على أنَّ التفرَّق كانقضاء الخيار في لزوم العقد به (٢). و مراده من اللزوم تحقُّق علَّة الملك، لا مقابل الجواز، كما لا يخفى. مع أنَّ ظاهر عبارته الدروس المتقدِّمه (٣) في مأخذ هذا الخلاف: أنَّ كلَّ خيارٍ يمنع من التصرّف في المبيع فهو داخلٌ فيما يتوقّف الملك على انقضائه. و كذلك عبارته المتقدِّمه في عنوان هذا الخلاف عن الجامع (٤). و قد تقدّم عن الشيخ في صرف المبسوط:

أنَّ خيار المجلس مانعٌ عن التصرّف في أحد العوضين (٥).

و من ذلك يظهر وجهٌ آخر لخروج خيار العيب و إخوته عن محلّ الكلام، فإنَّ الظاهر عدم منعها من التصرّف في العوضين قبل ظهورها، فلا بدّ أن يقول الشيخ باللزوم و الملك قبل الظهور، و الخروج عن الملك بعد الظهور و تنجز الخيار، و هذا غير لائقٍ بالشيخ.

فثبت أنَّ دخولها في محلّ الكلام مستلزمٌ: إمّا لمنع التصرّف في موارد هذا الخيار، و إمّا للقول بخروج المبيع عن الملك بعد دخوله، و كلاهما غير لائقٍ بالالتزام. مع أنَّ كلام العلّامة في المختلف كالصريح في كون التملك بالعقد اتّفاقياً في المعيب؛ لأنّه ذكر في الاستدلال: أنَّ

[شماره صفحه واقعی : ١٧٣]

ص: ٥١٣

١- الاستبصار ٧٣:٣.

٢- راجع الخلاف ٣:٢٢، المسأله ٢٩ من كتاب البيوع، و المبسوط ٢:٨٣.

٣- تقدّمت في الصفحه ١٦٠-١٦١.

٤- تقدّمت في الصفحه ١٦٤.

٥- تقدّم في الصفحه ١٦٣.



المقتضى للملك موجوداً و الخيار لا- يصلح للمنع، كما في بيع المعيب. و ذكر أيضاً أنه لا- منافاه بين الملك و الخيار، كما في المعيب (١).

و قد صرّح الشيخ قدس سرّه أيضاً في المبسوط: بأنّه إذا اشترى شيئاً فحصل منه نماءٌ ثم وجد به عيباً رده دون نمائه، محتجاً بالإجماع و بالنبويّ: «الخراج بالضمان» (٢) و ستجىء تتمّة لذلك إن شاء الله تعالى.

[شماره صفحه واقعى : ١٧٤]

ص: ٥١٤

١- المختلف ٥:٦٢.

٢- المبسوط ٢:١٢٦، و فيه: «بلا خلاف»، و راجع الحديث في عوالي اللآلى ١: ٢١٩، الحديث ٨٩، و عنه المستدرک ١٣:٣٠٢، الباب ٧ من أبواب الخيار، الحديث ٣.

## مسأله و من أحكام الخيار، كون المبيع في ضمان من ليس له الخيار في الجملة،

على المعروف بين القائلين بتملك المشتري بالعقد.

و توضيح هذه المسأله: أنّ الخيار إذا كان للمشتري فقط من جهة الحيوان فلا إشكال و لا خلاف في كون المبيع في ضمان البائع.

و يدلّ عليه ما تقدّم (١) في المسأله السابقه من الأخبار.

و كذلك الخيار الثابت له من جهة الشرط بلا خلاف في ذلك؛ لقوله عليه السلام في ذيل صحيحه ابن سنان: «و إن كان بينهما شرط أياماً معدوده فهلك في يد المشتري، فهو من مال بائعه» (٢).

و لو كان للمشتري فقط خيار المجلس دون البائع، فظاهر قوله عليه السلام:

«حتّى ينقضى شرطه، و يصير المبيع للمشتري» (٣) [كذلك (٤)] بناءً على

[شماره صفحه واقعى : ١٧٥]

ص: ٥١٥

١- تقدّم في الصفحه ١٧٠-١٧١.

٢- راجع الصحيحه في الصفحه ١٧٠.

٣- ورد ذلك في صحيحه ابن سنان المتقدمه في الصفحه ١٧٠ أيضاً.

٤- من «ش».

أنّ المناط انقضاء الشرط الذي تقدّم أنّه يطلق على خيار المجلس في الأخبار (١)، بل ظاهره: أنّ المناط في رفع ضمان البائع صيروره المبيع للمشتري و اختصاصه به بحيث لا يقدر على سلبه عن نفسه.

و إلى هذا المناط ينظر تعليل هذا الحكم في السرائر، حيث قال:

فكلّ من كان له خياراً فالمتاع يهلك من مال من ليس له خياراً؛ لأنّه قد استقرّ عليه العقد، و الذي له الخيار ما استقرّ عليه العقد و لزم. فإن كان الخيار للبائع دون المشتري [و كان المتاع قد قبضه المشتري و هلك في يده (٢)] كان هلاكه من مال المشتري دون البائع (٣)؛ لأنّ العقد مستقرّ عليه و لازمٌ من جهته (٤).

و من هنا يعلم أنّه يمكن بناءً على فهم هذا المناط طرد الحكم في كلّ خيارٍ، فتثبت القاعده المعروفه: من «أنّ التلف في زمان الخيار ممّن لا خيار له» من غير فرقٍ بين أقسام الخيار و لا بين الثمن و المثل، كما يظهر من كلمات غير واحدٍ من الأصحاب، بل نسبه (٥) جماعةً إلى

[شماره صفحه واقعى : ١٧٦]

ص: ٥١٦

١- لم نعثر على تصريح له بذلك، نعم ربّما يدلّ عليه مثل قوله -فيما تقدّم في مسأله سقوط خيار المجلس بالتصرّف ذيل قول الإمام عليه السلام: «فلا شرط»-: «فإنّ المنفى يشمل شرط المجلس و الحيوان»، و ما تقدّم أيضاً في بيان مبدأ خيار الحيوان، راجع الجزء الخامس، الصفحه ٨٢ و ٩٢.

٢- من «ش» و المصدر.

٣- في «ق»: «من مال البائع دون المشتري»، و هو سهو مخالف لما في السرائر.

٤- السرائر ٢: ٢٧٧.

٥- لم نعثر على هذه النسبه، نعم يستفاد هذا الإطلاق من كلمات بعض الفقهاء، راجع المسالك ٣: ٢١٧، و الرياض ٨: ٢٠٨-٢٠٩، و مفتاح الكرامه ٤: ٥٩٨-٥٩٩، و الجواهر ٨٥: ٢٣-٩٠.

قال في الدروس في أحكام القبض: «و بالقبض ينتقل الضمان إلى القابض إذا لم يكن له خيار» (١)، انتهى. فإنّ ظاهره كفايه مطلق الخيار في عدم ضمان المشتري للمبيع المقبوض، ونحوه كلامه قدّس سرّه في اللمعه (٢).

و في جامع المقاصد في شرح قول المصنّف قدّس سرّه: «و لو ماتت الشاه المُصَرّاه أو الأمه المدلّسه فلا شيء له، و كذا لو تعيبت عنده قبل علمه» قال: و تقييد الحكم بما قبل العلم غير ظاهر؛ لأنّ العيب إذا تجدد بعد علمه يكون كذلك، إلّا أن يقال: إنّه غير مضمون عليه الآن لثبوت خياره، و لم أظفر في كلام المصنّف و غيره بشيء في ذلك (٣)، انتهى.

و قال في شرح قول المصنّف قدّس سرّه: «و لا يسقط الخيار بتلف العين»: مقتضى إطلاق كلامهم أنّه لو تلف المبيع مع خيار الغبن للمشتري انفسخ البيع، لا اختصاص الخيار بالمشتري، ثمّ تردّد فيه و في خيار الرؤيه (٤).

و في المسالك في مسألة أنّ العيب الحادث يمنع من الردّ بالعيب القديم و أنّ الحادث في أيّام خيار الحيوان مضمونٌ على البائع قال:

و كذا كلّ خيارٍ مختصّ بالمشتري (٥).

[شماره صفحه واقعي : ١٧٧]

ص: ٥١٧

١- الدروس ٢١٠:٣-٢١١.

٢- اللمعه دمشقيّه: ١٣٢.

٣- جامع المقاصد ٣٥٤:٤.

٤- جامع المقاصد ٣١٨:٤.

٥- المسالك ٢٨٤:٣.

و عن مجمع البرهان- في مسأله أن تلف المبيع بعد الثلاثه مع خيار التأخير من البائع استناداً إلى عموم قاعده «تلف المبيع قبل الضمان»- قال (١): إن هذه القاعده معارضه بقاعده أخرى، و هي: أن تلف المبيع (٢) في الخيار المختصّ بالبائع من مال المشتري (٣)، فإنّ الظاهر من جعل هذه قاعده كونها مسلمه بين الأصحاب.

و صرح بنحو ذلك المحقق جمال الدين في حاشيه الروضه (٤)، و استظهر بعد ذلك اختصاصه بما بعد القبض، معترفاً بعمومها من جهاتٍ أخرى.

و ظاهر هذه الكلمات عدم الفرق بين أقسام الخيار، و لا- بين الثمن و المثلث، و لا- بين الخيار المختصّ بالبائع و المختصّ بالمشتري؛ و لذا نفى في الرياض الخلاف في أن التلف في مدّه الخيار ممّن لا خيار له (٥).

و في مفتاح الكرامه: أن قولهم: «التلف في مدّه الخيار ممّن لا خيار له» قاعده لا خلاف فيها. ثم ذكر فيها (٦) تبعاً للرياض: أن

[شماره صفحه واقعى : ١٧٨]

ص: ٥١٨

١- كذا في «ق»، و في «ش» بدل «تلف المبيع قبل الضمان قال»: «تلف المال قبل القبض».

٢- في «ش»: «المال».

٣- لم ترد العبارة بلفظها في مجمع الفائده، نعم قال السيد العاملي في مفتاح الكرامه: «و في مجمع البرهان ما حاصله: إن هذه القاعده.. إلخ»، انظر مفتاح الكرامه ٤: ٥٨١، و مجمع الفائده ٨: ٤٠٦-٤٠٧.

٤- حاشيه الروضه: ٣٦٤، ذيل قول الشارح: «لانتقال المبيع إليه».

٥- الرياض ٨: ٢٠٨.

٦- في «ش»: «فيه».

الحكم فى بعض أفراد المسأله مطابقاً للقاعده (١).

لكنّ الإنصاف: أنه لم يعلم من حال أحدٍ من معتبرى الأصحاب الجزم بهذا التعميم، فضلاً عن اتّفاقهم عليه.

فإنّ ظاهر قولهم: «التلف فى زمان الخيار» هو الخيار الزمانى، و هو الخيار الذى ذهب جماعة إلى توقّف الملك على انقضائه (٢)، لا مطلق الخيار ليشمل خيار الغبن و الرؤيه و العيب و نحوها، أ لا ترى أنّهم اتّفقوا على أنه إذا مات المعيب لم يكن مضموناً على البائع و لو كان الموت بعد العلم بالعيب؟ أ لا ترى أنّ المحقّق الثانى ذكر: أنّ الاقتصاص من العبد الجانى إذا كان فى خيار المشتري كان من ضمان البائع (٣)؟ و أمّا ما نقلنا عنه سابقاً (٤) فى شرح قوله: «و لو تعيبت قبل علمه» فهو مجرد احتمال، حيث اعترف بأنّه لم يظفر فيه على شىء، مع أنه ذكر فى شرح قول المصنّف فى باب العيوب: «و كلّ عيب يحدث فى الحيوان بعد القبض و قبل انقضاء الخيار، فإنّه لا يمنع الردّ فى الثلاثه»- نفى ذلك الاحتمال على وجه الجزم، حيث قال: الخيار الواقع فى العبارة يراد به خيار الحيوان، و[كذا (٥)] كلّ خيار يختصّ بالمشتري كخيار الشرط له. و هل خيار الغبن و الرؤيه كذلك؟ يبعد القول به

[شماره صفحه واقعى : ١٧٩]

ص: ٥١٩

١- مفتاح الكرامه ٤:٥٩٩ ٤:٦٠٠.

٢- كما تقدّم عن الشيخ و ابن الجنيد و ابن سعيد فى الصفحه ١٦٠-١٦١ و ١٦٤.

٣- جامع المقاصد ٤:٣٤٥.

٤- نقله فى الصفحه ١٧٧.

٥- من «ش» و المصدر.

خصوصاً على القول بالفوريته، لا- خيار العيب؛ لأنّ العيب الحادث يمنع من الردّ بالعيب القديم قطعاً (١)، انتهى. و من ذلك يُعلم حال ما نقلناه عنه في خيار الغبن (٢).

فلم يبقَ في المقام ما يجوز الركون إليه إلّا ما أشرنا إليه (٣): من أنّ مناط خروج المبيع عن ضمان البائع-على ما يستفاد من قوله عليه السلام:

«حتّى ينقضى (٤) شرطه و يصير المبيع للمشتري»-هو انقضاء خيار المشتري الذي يطلق عليه الشرط في الأخبار و صيروره المبيع مختصاً بالمشتري لازماً عليه بحيث لا يقدر على سلبه عن نفسه، فيدلّ على:

أنّ كلّ من له شرطٌ و ليس المعوّض الذي وصل إليه لازماً عليه فهو غير ضامنٍ له حتّى ينقضى (٥) شرطه و يصير مختصاً به لازماً عليه.

و في الاعتماد على هذا الاستظهار تأمّل في مقابله القواعد، مع أنّه يمكن منع دلاله هذا المناط المستنبط عليه؛ لأنّ ظاهر الصحيحه الاختصاص بما كان التزلزل و عدم كون المبيع لازماً على المشتري ثابتاً من أوّل الأمر، كما يظهر من لفظه «حتّى» الظاهره في الابتداء، و هذا المعنى مختصّ بخيار المجلس و الحيوان و الشرط و لو كان منفصلاً، بناءً على أنّ البيع متزلزلٌ و لو قبل حضور زمان الشرط؛ و لذا ذكرنا جريان

[شماره صفحه واقعى : ١٨٠]

ص: ٥٢٠

١- جامع المقاصد ٤:٣٥٧.

٢- نقله في الصفحة ١٧٧.

٣- أشار إليه في الصفحة ١٧٦.

٤- في ظاهر «ق»: «يمضى».

٥- في ظاهر «ق»: «يمضى».

الخلاف في المسألتين السابقتين فيه.

و أمّا الغبن و العيب و الرؤيه و تخلف الشرط و تفليس المشتري و تبعض الصفقه، فهى توجب التزلزل عند ظهورها بعد لزوم العقد.

و الحاصل: أنّ ظاهر الروايه استمرار الضمان الثابت قبل القبض إلى أن يصير المبيع (١) لازماً على المشتري، و هذا مختصّ بالبيع المتزلزل من أول الأمر، فلا يشمل التزلزل المسبوق باللزوم، بأن يكون المبيع فى ضمان المشتري بعد القبض ثم يرجع بعد عروض التزلزل إلى ضمان البائع، فاتّضح بذلك أنّ الصحيحه مختصّه بالخيارات الثلاثه، على تأمّل فى خيار المجلس.

ثمّ إنّ مورد هذه القاعده إنّما هو ما بعد القبض، و أمّا قبل القبض فلا إشكال و لا خلاف فى كونه من البائع من غير التفاتٍ إلى الخيار، فلا تشمل هذه القاعده خيار التأخير.

و أمّا عموم الحكم للثمن و المثلن، بأن يكون تلف الثمن فى مدّه خيار البائع المختصّ به من مال المشتري فهو غير بعيد؛ نظراً إلى المناط الذى استفدناه، و يشمله ظاهر عباره الدروس المتقدمه (٢)، مضافاً إلى استصحاب ضمان المشتري له الثابت قبل القبض.

و توهم: عدم جريانه مع اقتضاء القاعده كون الضمان من مال المالك خرج منه ما قبل القبض، مدفوع: بأنّ الضمان الثابت قبل القبض و بعده فى مدّه الخيار ليس مخالفاً لتلك القاعده؛ لأنّ المراد به انفساخ

[شماره صفحه واقعى : ١٨١]

ص: ٥٢١

١- فى ظاهر «ق»: «البيع».

٢- المتقدمه فى الصفحه ١٧٧.



العقد و دخول العوض فى ملك صاحبه الأصلى و تلفه من ماله.

نعم، هو مخالفٌ لأصله عدم الانفساخ، و حيث ثبت المخالفه قبل القبض، فالأصل بقاؤها بعد القبض فى مدّه الخيار.

نعم، يبقى هنا: أنّ هذا مقتضى لكون تلف الثمن فى مدّه خيار البيع الخيارى من المشتري، فينفسخ البيع و يردّ المبيع إلى البائع.

و التزام عدم الجريان من حيث إنّ الخيار فى ذلك البيع إنّما يحدث بعد ردّ الثمن أو مثله فتلف الثمن فى مدّه الخيار إنّما يتحقّق بعد ردّه قبل الفسخ لا قبله، مدفوعٌ بما أشرنا (١) سابقاً: من منع ذلك، مع أنّ المناط فى ضمان غير ذى الخيار لما انتقل عنه إلى ذى الخيار تنزل البيع المتحقّق و لو بالخيار المنفصل، كما أشرنا سابقاً (٢).

فالأولى الالتزام بجريان هذه القاعده إذا كان الثمن شخصياً بحيث يكون تلفه قبل قبضه موجباً لانفساخ البيع، فيكون كذلك بعد القبض مع خيار البائع و لو منفصلاً عن العقد.

و أمّا إذا كان الثمن كلياً، فحاله حال المبيع إذا كان كلياً، كما إذا اشترى طعاماً كلياً بشرط الخيار له إلى مدّه فقبض فرداً منه فتلف فى يده، فإنّ الظاهر عدم ضمانه على البائع؛ لأنّ مقتضى ضمان المبيع فى مدّه الخيار على من لا خيار له -على ما فهمه غير واحدٍ (٣)- بقاؤه

[شماره صفحه واقعى : ١٨٢]

ص: ٥٢٢

١- فى «ش» زياده: «إليه».

٢- أشار إليه فى الجزء الخامس: ١٣٩، فى الأمر الخامس من الأمور التى ذكرها ذيل بيع الخيار.

٣- كالسيد الطباطبائى فى الرياض ٢٠٨: ٨-٢٠٩، و صاحب الجواهر فى الجواهر ٢٣: ٨٧.

على ما كان عليه قبل القبض، و دخول الفرد في ملك المشتري لا- يستلزم انفساخ العقد، بل معنى الضمان بالنسبه إلى الفرد صيروره الكلي كغير المقبوض، و هذا ممّا لا تدلّ عليه الأخبار المتقدمه، فتأمل.

ثم إنّ ظاهر كلام الأصحاب و صريح جماعه منهم- كالمحقّق و الشهيد الثانيين (1)-: أنّ المراد بضمان من لا خيار له لما انتقل إلى غيره، هو بقاء الضمان الثابت قبل قبضه و انفساخ العقد آنأ ما قبل التلف، و هو الظاهر أيضاً من قول الشهيد قدس سرّه في الدروس: «و بالقبض ينتقل الضمان إلى القابض ما لم يكن له خيار» (2) حيث إنّ مفهومه أنّه مع خيار القابض لا ينتقل الضمان إليه، بل يبقى على ضمان ناقله الثابت قبل القبض.

و قد عرفت أنّ معنى الضمان قبل القبض هو تقدير انفساخ العقد و تلفه في ملك ناقله، بل هو ظاهر القاعده، و هي: أنّ التلف في مدّه الخيار ممّن لا خيار له، فإنّ معنى تلفه منه تلفه مملوكاً له، مع أنّ هذا ظاهر الأخبار المتقدمه (3) الدالّه على ضمان البائع للمبيع في مدّه خيار المشتري بضميمه قاعده «عدم ضمان الشخص لما يتلف في يد مالكه» (4) و قاعده «التلازم بين الضمان و الخراج»، فإنّنا إذا قدرنا المبيع في ملك البائع آنأ ما لم يلزم مخالفه شيء من القاعدتين. و الحاصل: أنّ إرادته ما

[شماره صفحه واقعي : ١٨٣]

ص: ٥٢٣

١- جامع المقاصد ٤:٣٠٩، و المسالك ٣:٢١٦.

٢- الدروس ٣:٢١٠-٢١١.

٣- تقدّمت في الصفحه ١٧٠-١٧١.

٤- في «ش»: «في ملك مالكه».

ذكرنا من الضمان ممّا لا ينبغي الريب فيها.

و مع ذلك كلّه فظاهر عباره الدروس فى الفرع السادس (١) من فروع خيار الشرط يوهم بل يدلّ على عدم الانفساخ، قال قدّس سرّه: لو تلف المبيع قبل قبضه (٢) بطل البيع و الخيار، و بعده لا- يبطل الخيار و إن كان التلف من البائع، كما إذا اختصّ الخيار بالمشتري، فلو فسخ البائع رجوع بالبدل فى صوره عدم ضمانه، و لو فسخ المشتري رجوع بالثمن و غرم البدل فى صوره ضمانه، و لو أوجه المشتري فى صوره التلف قبل القبض لم يؤثر فى تضمين البائع قيمه أو المثل. و فى انسحابه فيما لو تلف بيده فى خياره نظر (٣)، انتهى. و العبارة محتاجه إلى التأمل من وجوه.

و قد يظهر ذلك من إطلاق عباره التذكرة، قال: «لو تلف المبيع بآفه سماويّه فى زمن الخيار، فإن كان قبل القبض انفسخ البيع قطعاً، و إن كان بعده لم يبطل خيار المشتري و لا- البائع و يجب قيمه على ما تقدّم» (٤) ثمّ حكى عن الشافعيّه وجهين فى الانفساخ بعد القبض و عدمه، بناءً على الملك بالعقد.

و يمكن حمله على الخيار المشترك، كما أنّ قوله فى القواعد:

«لا يسقط الخيار بتلف العين» (٥) محمولٌ على غير صوره ضمان البائع

[شماره صفحه واقعى : ١٨٤]

ص: ٥٢٤

١- شطب عليه فى «ق» و كتب فوقه: «السابع»، و الصواب ما أثبتته أولاً.

٢- فى «ش» و المصدر: «قبل قبض المشتري».

٣- الدروس ٣: ٢٧١.

٤- التذكرة ١: ٥٣٥.

٥- القواعد ٢: ٧٠، و فيه: «لا يبطل الخيار».

للمبيع؛ لما عرفت من تعين الانفساخ فيها.

و ربما يحتمل أن معنى قولهم: «إنّ التلف ممّن لا- خيار له»: أنّ عليه ذلك إذا فسخ صاحبه، لا- أنّه يفسخ كما في التلف قبل القبض.

و أمّا حيث يوجب المشتري فيحتمل أنّه يتخير بين الرجوع على البائع بالمثل أو قيمه، و بين الرجوع بالثمن. و يحتمل تعين الرجوع بالثمن.

و يحتمل أن لا يرجع بشيء، فيكون معنى له الخيار: أنّ له الفسخ.

ثمّ الظاهر أنّ حكم تلف البعض حكم تلف الكلّ. و كذا حكم تلف الوصف الراجع إلى وصف الصحّة بلا خلافٍ على الظاهر؛ لقوله عليه السلام في الصحيحه السابقه (1): «أو يحدث فيه حدثٌ» فإنّ المراد بالحدث أعمّ من فوات الجزء و الوصف.

هذا كلّ إذا تلف بأفه سماويّه، و منه حكم الشارع عليه بالإتلاف.

و أمّا إذا كان بإتلاف ذى الخيار سقط به خياره و لزم العقد من جهته. و إن كان بإتلاف غير ذى الخيار لم يبطل خيار صاحبه، فيتخير بين إمضاء العقد و الرجوع بالقيمه و الفسخ و الرجوع بالثمن.

و إن كان بإتلاف أجنبيّ تخير أيضاً بين الإمضاء و الفسخ، و هل يرجع حينئذٍ بالقيمه إلى المتلف، أو إلى صاحبه، أو يتخير؟ وجوه:

من أنّ البدل القائم مقام العين في ذمه المتلف فيسترده بالفسخ، و لأنّ الفسخ موجبٌ لرجوع العين قبل تلفها في ملك الفاسخ، أو لاعتبارها عند الفسخ ملكاً تالفاً للفاسخ بناءً على الوجهين في اعتبار يوم التلف أو يوم الفسخ، و على التقديرين فهى في ضمان المتلف، كما لو

[شماره صفحه واقعى : ١٨٥]

ص: ٥٢٥

١- تقدّمت في الصفحه ١٧٠.

كانت العين في يد الأجنبي.

و من أنه إذا دخل الثمن في ملك من تلف المثلن في ملكه خرج عن ملكه بدل المثلن و صار في ذمته؛ لأيدّ ضمان المتلف محلّه الذمه لا الأموال الخارجيه، و ما في ذمه المتلف إنما تشخص مالاً للمالك، و كونه بدلاً عن العين إنما هو بالنسبه إلى التلف من حيث وجوب دفعه إلى المالك كالعين لو وجدت، لا أنه بدلٌ خارجيٌ يترتب عليه جميع أحكام العين حتى بالنسبه إلى غير المتلف (١)، فهذا البديل نظير بدل العين لو باعها المشتري ففسخ البائع، فإنه لا يتعين للدفع إلى الفاسخ، و أمّا الفسخ فهو موجبٌ لرجوع العين قبل تلفها مضمونهً لملكها على متلفها بالقيمه في ملك الفاسخ، فيكون تلفها بهذا الوصف مضموناً على المالك، لا المتلف.

و من كون يد المفسوخ عليه يد ضمانٍ بالعوض قبل الفسخ و بالقيمه بعده، و إتلاف الأجنبي أيضاً سببٌ للضمان، فيتخير في الرجوع.

و هذا أضعف الوجوه.

[شماره صفحه واقعي : ١٨٦]

ص: ٥٢٦

١- في «ش»: «التلف».

**مسأله و من أحكام الخيار ما ذكره في التذكرة، فقال: لا يجب على البائع تسليم المبيع و لا على المشتري تسليم الثمن في زمان الخيار،**

و لو تبرّع أحدهما بالتسليم لم يبطل خياره و لا يجبر الآخر على تسليم ما عنده، و له استرداد المدفوع قضيةً للخيار. و قال بعض الشافعية: ليس له استرداده و له أخذ ما عند صاحبه دون رضاه كما لو كان التسليم بعد لزوم البيع (١)، انتهى.

و يظهر منه أنّ الخلاف بين المسلمين إنّما هو بعد اختيار أحدهما التسليم، و أمّا التسليم ابتداءً فلا يجب من ذى الخيار إجماعاً.

ثمّ إنّّه إن أُريد عدم وجوب التسليم على ذى الخيار من جهة أنّ له الفسخ فلا يتعيّن عليه التسليم، فمرجه إلى وجوب أحد الأمرين عليه. و الظاهر أنّه غير مراد.

و إن أُريد عدم تسلّط المالك على ما انتقل إليه إذا كان للناقل خياراً، فلذا يجوز منعه عن ماله، ففيه نظرٌ، من جهة عدم الدليل

[شماره صفحه واقعى : ١٨٧]

ص: ٥٢٧

١- التذكرة ٥٣٧: ١.

المختصّ لعموم سلطنه الناس على أموالهم.

و بالجمله، فلم أجد لهذا الحكم وجهاً معتمداً، ولم أجد من عنونه و تعرّض لوجهه.

[شماره صفحه واقعی : ١٨٨]

ص: ٥٢٨

مسأله قال فى القواعد: «لا يسقط (١) الخيار بتلف العين»

(٢)

و هذا الكلام ليس على إطلاقه كما اعترف به فى جامع المقاصد (٣)؛ فإنّ من جملة أفراد الخيار خيار التأخير، بل مطلق الخيار قبل القبض، أو الخيار المختصّ بعده، و من المعلوم: أنّ تلف العين حينئذٍ موجبٌ لانفساخ العقد، فلا يبقى خيارٌ، فيكون المراد: التلف مع بقاء العقد على حاله لا يوجب سقوط الخيار. و بعبارته اخرى: تلف العين فى ملك من فى يده لا يسقط به خياره و لا خيار صاحبه.

و هو كذلك؛ لأنّ الخيار - كما عرفت - عبارة عن ملك فسخ العقد، و معلومٌ: أنّ العقد بعد التلف قابلٌ للفسخ؛ و لذا تشرع الإقاله حينئذٍ اتفاقاً، فلا مزيل لهذا الملك بعد التلف و لا مقتيد له بصوره البقاء.

اللهمّ إلّا أن يعلم من الخارج أنّ شرع الخيار لدفع ضرر الصبر

[شماره صفحه واقعى : ١٨٩]

ص: ٥٢٩

١- فى «ش» و المصدر: «لا يبطل».

٢- القواعد ٧٠:٢.

٣- جامع المقاصد ٣١٨:٤.



على نفس العين، فينتفى هذا الضرر بتلف العين، كما في العيب، فإنَّ تَخْيِرَهُ بين الرَّدِّ و الأَرشِ لأنَّ الصبر على العيب ضررٌ و لو مع أخذ الأَرشِ، فتدَارَكُهُ الشارِع بملك الفسخ و الرَّدِّ، فإذا تلف انتفى حكمه الخيار.

أو يقال: إنَّه إذا كان دليل الخيار معنواً بجواز الرَّدِّ لا بالخيار اختصَّ ثبوت الخيار بصوره تحقِّق الرَّدِّ المتوقَّف على بقاء العين.

هذا، مع قيام الدليل على سقوط الخيار بتلف المعيب و المدلَّس فيه، فلا يرد عدم أطراد تلك الحكمة.

نعم، هنا موارد تأملوا في ثبوت الخيار مع التلف، أو يظهر منهم العدم:

كما تردَّد العلامه قدس سزّه في باب المرابحه فيما لو ظهر كذب البائع مرابحه في إخباره برأس المال بعد تلف المتاع (1)، بل عن المبسوط (2) و بعض آخر (3) الجزم بالعدم؛ نظراً إلى أنَّ الرَّدِّ إنَّما يتحقَّق مع بقاء العين.

و فيه إشارة إلى ما ذكرنا: من أنَّ الثابت هو جواز الرَّدِّ، فيختصَّ الفسخ بصوره تحقُّقه.

لكن قوَى في المسالك و جامع المقاصد (4) ثبوت الخيار؛ لوجود

[شماره صفحه واقعى : ١٩٠]

ص: ٥٣٠

١- القواعد ٥٨: ٢: ٥٩.

٢- المبسوط ١٤٣: ٢.

٣- حكى السيّد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤: ٥٠٠، عن الشهيد: أنه حكاه عن ابن المتوج، و لكن لم نعثر على هذه الحكايه فيما بأيدينا من كتب الشهيد.

٤- المسالك ٣: ٣١٠، و جامع المقاصد ٤: ٢٦٣.

و كما تردّد المحقّق الثانی (1) فى سقوط خيار الغبن بتلف المغبون فيه (2). و ظاهر تعليل العلامه فى التذکره عدم الخيار مع نقل المغبون العين عن ملكه بعدم إمكان الاستدراك حينئذٍ (3) هو عدم الخيار مع التلف، و الأقوى بقاءه؛ لأنّ العمده فيه نفى الضرر الذى لا يفرق فيه بين بقاء العين و عدمه، مضافاً إلى إطلاق قوله عليه السلام: «و هم بالخيار إذا دخلوا السوق» (4) مع أنّه لو استند إلى الإجماع أمکن التمسك بالاستصحاب، إلّا أن يدعى انعقاده على التسلّط على الردّ، فيختصّ بصوره البقاء.

و ألحقّ فى جامع المقاصد بخيار الغبن فى التردّد خيارَ الرّويه (5).

و من مواضع التردّد ما إذا جعل المتعاقدان الخيار على وجه إرادتهما التسلّط على مجرد الردّ المتوقّف على بقاء العين، فإنّ الفسخ و إن لم يتوقّف على بقاء العين، إلّا أنّه إذا فرض الغرض من الخيار الردّ أو الاسترداد، فلا يبعد اختصاصه بصوره البقاء. و التمكن من الردّ و الاسترداد و إن كان حكمه فى خيارى المجلس و الحيوان، إلّا أنّ الحكم أعمّ مورداً من الحكمه إذا كان الدليل يقتضى العموم، بخلاف ما إذا كان إطلاق جعل المتعاقدين مقيداً على وجه التصريح به فى الكلام أو

[شماره صفحه واقعى : ۱۹۱]

ص: ۵۳۱

۱- عطف على قوله: «كما تردّد العلامه».

۲- جامع المقاصد ۴: ۲۹۷ و ۳۱۸.

۳- التذکره ۵۲۳: ۱.

۴- المستدرک ۱۳: ۲۸۱، الباب ۲۹ من أبواب آداب التجاره، الحديث ۳ و ۴.

۵- جامع المقاصد ۴: ۳۱۸.

استظهاره منه لعدم (١) تعلق الغرض إلا بالرد أو الاسترداد.

و من هنا يمكن القول بعدم بقاء الخيار المشروط برّد الثمن في البيع الخيارى إذا تلف المبيع عند المشتري؛ لأنّ الثابت من اشتراطهما هو التمكن من استرداد المبيع بالفسخ عند ردّ الثمن، لا التسلّط على مطلق الفسخ المشروع مطلقاً و لو عند التلف. لكن لم أجد من التزم بذلك أو تعرّض له.

و من هنا يمكن أن يقال في هذا المقام—و إن كان مخالفاً للمشهور—بعدم ثبوت الخيار عند التلف إلّا في موضع دَلّ عليه الدليل؛ إذ لم تدلّ أدلّه الخيار من الأخبار و الإجماع إلّا على التسلّط على الردّ أو الاسترداد، و ليس فيها التعرّض للفسخ المتحقق مع التلف أيضاً. و إرادته ملك الفسخ من الخيار غير متعيّنه في كلمات الشارع؛ لما عرفت في أوّل باب الخيارات: من أنّه استعمالٌ غالبٌ في كلمات بعض المتأخّرين (٢).

نعم، لو دلّ الدليل الشرعى على ثبوت خيار الفسخ المطلق الشامل لصوره التلف، أو جعل المتبايعان بينهما خيار الفسخ بهذا المعنى، ثبت مع التلف أيضاً. و الله العالم.

[شماره صفحه واقعى : ١٩٢]

ص: ٥٣٢

١- في «ش»: «بعدم».

٢- راجع المقدمه الأولى من المقدمتين المتقدمتين في أوّل مبحث الخيارات في الصفحه ١١.

## مسأله لو فسخ ذو الخيار فالعين في يده مضمونه

بلا خلافٍ على الظاهر؛ لأنها كانت مضمونه قبل الفسخ؛ إذ لم يسلمها ناقلها إلّا في مقابل العوض، والأصل بقاؤه، إذ لم يتجدد ما يدلّ على رضا مالكة بكونه في يد الفاسخ أمانه، إذ الفسخ إنّما هو من قبيله.

و الغرض من التمسك بضمانها قبل الفسخ بيان عدم ما يقتضى كونها أمانه مالكيه أو شرعيه، لتكون غير مضمونه برضا المالك أو بجعل الشارع، و إذن الشارع في الفسخ لا يستلزم رفع الضمان عن اليد كما في القبض بالسوم. و مرجع ذلك إلى عموم «على اليد ما أخذت» (1) أو إلى أنها قبضت مضمونه، فإذا بطل ضمانه بالثمن المسمى تعين ضمانه بالعوض الواقعي - أعنى المثل أو القيمة - كما في البيع الفاسد.

هذا، و لكنّ المسأله لا تخلو عن إشكال.

و أمّا العين في يد المفسوخ عليه، ففي ضمانها أو كونها أمانه

[شماره صفحه واقعي : ١٩٣]

ص: ٥٣٣

---

١- عوالى اللالكى ٢٢٤:١، الحديث ١٠٦، و المستدرک ١٤:٨، الباب الأول من أبواب كتاب الوديعه، الحديث ١٢.

إشكالٌ: ممّا في التذكرة: من أنه قبضها قبض ضمانٍ فلا- يزول إلّا بالردّ إلى مالكها (١). و من أنّ الفسخ لمّا كان من قبل الآخر، فتركه العين في يد صاحبه مشعراً بالرضا به المقتضى للاستئمان.

و ضعّفه في جامع المقاصد: بأنّ مجرد هذا لا يسقط الأمر الثابت (٢)، والله العالم. □

هذا بعض الكلام في الخيارات و أحكامها، و الباقي محوّل إلى الناظر الخبير بكلمات الفقهاء.

□ □  
و الحمد لله و صلّى الله على محمّد و آله

[شماره صفحه واقعی : ١٩٤]

ص: ٥٣٤

---

١- التذكرة ٥٣٨: ١.

٢- جامع المقاصد ٤: ٣٢٢.

[شماره صفحه واقعى : ١٩٥]

ص: ٥٣٥

[شماره صفحه واقعی : ۱۹۶]

ص: ۵۳۶

**[أقسام البيع باعتبار تأخير و تقديم أحد العوضين]**

قال فى التذكرة: ينقسم البيع باعتبار التأخير و التقديم فى أحد العوضين إلى أربعة أقسام:

بيع الحاضر بالحاضر، و هو النقد.

و بيع المؤجل بالمؤجل، و هو بيع الكالى بالكالى.

و بيع الحاضر بالثمن المؤجل، و هى النسيه.

و بيع المؤجل بالحاضر، و هو السلم (١).

و المراد بالحاضر أعم من الكلى، و بالمؤجل خصوص الكلى.

[شماره صفحه واقعى : ١٩٧]

ص: ٥٣٧



و علّله فى التذكرة: بأنّ قضيه العقد انتقال كلّ من العوضين إلى الآخر، فيجب الخروج عن العهده متى طوّل صاحبها (١)، فيكون المراد من «النقد» عدم حقّ للمشتري فى تأخير الثمن.

و المراد المطالبه مع الاستحقاق، بأن يكون قد بذل المثلن أو مكن منه، على الخلاف الآتى فى زمان وجوب تسليم الثمن على المشتري (٢).

و يدلّ على الحكم المذكور أيضاً الموثق: «فى رجل اشترى [من رجل (٣)] جاريه بثلن مسمّى، ثم افترقا؟ قال: وجب البيع، و الثمن إذا لم يكونا شرطاً فهو نقد» (٤).

و لو اشترط تعجيل الثمن كان تأكيداً لمقتضى الإطلاق على

[شماره صفحه واقعى : ١٩٨]

ص: ٥٣٨

- 
- ١- التذكرة ٥٤٦: ١.
  - ٢- انظر الصفحة ٢٦١، القول فى وجوب القبض.
  - ٣- من «ش» و المصدر.
  - ٤- الوسائل ٣٦٦: ١٢، الباب الأوّل من أبواب أحكام العقود، الحديث ٢.

المشهور، بناءً على ما هو الظاهر عرفاً من هذا الشرط: من إرادته عدم المماطلة و التأخير عن زمان المطالبه، لا أن يعجل بدفعه من دون مطالبه؛ إذ لا يكون تأكيداً حينئذٍ. لكنّه خلاف متفاهم ذلك الشرط الذي هو محطّ نظر المشهور، مع أنّ مرجع عدم المطالبه في زمان استحقاقها إلى إلغاء (1) هذا الحقّ المشترط في هذا المقدار من الزمان.

□  
و كيف كان، فذكر الشهيد رحمه الله في الدروس: أنّ فائده الشرط ثبوت الخيار إذا عيّن زمان النقد، فأخّل المشتري به (2). و قوّى الشهيد الثانی ثبوت الخيار مع الإطلاق أيضاً (3)، یعنی عدم تعیین (4) الزمان إذا أخّل به في أول وقته. و هو حسن.

و لا يقدح في الإطلاق عدم تعین زمان التعجيل؛ لأنّ التعجيل المطلق معناه: الدفع في أول أوقات الإمكان عرفاً.

و لا حازه إلى تقييد الخيار هنا بصوره عدم إمكان الإيجاب على التعجيل؛ لأنّ المقصود هنا ثبوت الخيار بعد فوات التعجيل، أمكن إجباره به أم لم يمكن، ووجب أو لم يجب، فإنّ مسأله أنّ ثمره الشرط ثبوت الخيار مطلقاً أو بعد تعذر إجباره على الوفاء مسأله أخرى.

مضافاً إلى عدم جريانها في مثل هذا الشرط؛ إذ قبل زمان انقضاء زمان نقد الثمن لا يجوز الإيجاب، و بعده لا ينفع، لأنّه غير الزمان المشروط فيه الأداء.

[شماره صفحه واقعی : ۱۹۹]

ص : ۵۳۹

۱- في «ش»: «إلقاء».

۲- الدروس ۲۰۲: ۳.

۳- المسالك ۲۲۳: ۳.

۴- في ظاهر «ق»: «عدم تعین».

**مسأله يجوز اشتراط تأجيل الثمن مدّة معيّنه غير محتمله مفهوماً و لا مصداقاً للزيادة و النقصان الغير المسامح فيهما،**

فلو لم يعين كذلك بطل بلا خلافٍ ظاهراً؛ للغرر، و لما دلّ في السّلم-الذى هو عكس المسأله-على وجوب تعيين الأجل و عدم جواز السلم إلى دياسٍ أو حصاد (١).

و لا فرق في الأجل المعين بين الطويل و القصير. و عن الإسكافي المنع عن التأخير إلى ثلاث سنين (٢). و قد يستشهد له بالنهاى عنه فى بعض الأخبار، مثل روايه أحمد بن محمّد: «قلت لأبى الحسن عليه السلام:

إنى أريد الخروج إلى بعض الجبال-إلى أن قال:-إننا إذا بعناهم نسيهً كان أكثر للربح، فقال: نعم (٣) بتأخير سنه، قلت: بتأخير سنتين؟ قال:

نعم، قلت: بتأخير ثلاث سنين؟ قال: لا» (٤).

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٠]

ص: ٥٤٠

- ١- راجع الوسائل ٥٧:١٣-٥٩، الباب ٣ من أبواب السلف.
- ٢- حكاه عنه العلّامة فى المختلف ١٣٦:٥.
- ٣- فى الوسائل: «قال: فبعهم».
- ٤- الوسائل ٣٦٦:١٢، الباب الأوّل من أحكام العقود، الحديث الأوّل.

و المحكّي عن قرب الإسناد عن البنظي أنه قال لأبي الحسن الرضا عليه السلام: «إنّ هذا الجبل قد فتح منه على الناس باب رزقٍ، فقال عليه السلام: إذا أردت الخروج فاخرج فإنّها سنّه مضطربه، و ليس للناس بدٌّ من معاشهم فلا تدع الطلب، فقلت: إنهم قومٌ مُلاء، و نحن نحتمل التأخير فنبايعهم بتأخير سنه؟ قال: بعهم، قلت: سنتين؟ قال:

بعهم، قلت: ثلاث سنين؟ قال: لا يكون لك شيءٌ أكثر من ثلاث سنين» (١).

و ظاهر الخبرين الإرشاد، لا التحريم، فضلاً عن الفساد.

و هل يجوز الإفراط في التأخير إذا لم يصل إلى حدٍّ يكون البيع معه سفهاً و الشراء أكلاً للمال بالباطل؟ فيه وجهان:

قال في الدروس: لو تمادى الأجل إلى ما لا يبقى إليه المتبايعان غالباً كألف سنه، ففي الصحّح نظرٌ؛ من حيث خروج الثمن عن الانتفاع به، و من الأجل المضبوط و حلوله بموت المشتري، و هو أقرب (٢).

و ما قرّبه هو الأقرب؛ لأنّ ما في الذمّه - و لو كان مؤجّلاً بما ذكر - مألٌ يصحّ الانتفاع به في حياته بالمعاوضه عليه بغير البيع، بل و بالبيع، كما اختاره في التذكرة (٣).

نعم يبقى الكلام في أنّه إذا فرض حلول الأجل شرعاً بموت

[شماره صفحه واقعي : ٢٠١]

ص: ٥٤١

١- قرب الإسناد: ٣٧٢، ذيل الحديث ١٣٢٦، و عنه في الوسائل ١٢: ٣٦٦، الباب الأوّل من أبواب أحكام العقود، الحديث ٣.

٢- الدروس ٣: ٢٠٤.

٣- التذكرة ١: ٥٤٦.

المشترى كان اشتراط ما زاد على ما يحتمل بقاء المشتري إليه لغواً (١)، فيكون فاسداً، بل ربما كان مفسداً، وإن أراد المقدار المحتمل للبقاء كان اشتراط مدّه مجهولاً، فافهم.

ثم إنّ المعتبر في تعيين المدّه [هل (٢)] هو تعيينه في نفسه و إن لم يعرفه (٣) المتعاقدان، فيجوز التأجيل إلى انتقال الشمس إلى بعض البروج - كالنيروز و المهرجان و نحوهما - أم لا بدّ من معرفه المتعاقدين بهما حين العقد؟ وجهان، أقواهما الثاني (٤) تبعاً للدروس و جامع المقاصد (٥)؛ لقاعده نفى الغرر. و ربما احتتمل الاكتفاء في ذلك بكون هذه الآجال مضبوطه في نفسها كأوزان البلدان مع عدم معرفه المصدق، حيث إنّ له شراء وزنه مثلاً بعيار بلدٍ مخصوص و إن لم يعرف مقدارها، و ربما استظهر ذلك من التذكرة (٦).

و لا يخفى ضعف منشأ هذا الاحتمال، إذ المضبوطيه في نفسه غير مجدٍ (٧) في مقامٍ يشترط فيه (٨) المعرفه؛ إذ المراد بالأجل الغير القابل

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٢]

ص: ٥٤٢

- ١- في «ش» زياده ما يلي: «بل مخالفاً للمشروع، حيث إنّ الشارع أسقط الأجل بالموت، و الاشتراط المذكور تصريح ببقائه بعده».
- ٢- لم يرد في «ق».
- ٣- كذا في «ق»، و المناسب تأنيث الضمائر كما في «ش».
- ٤- في «ق»: «الأول»، و هو من سهو القلم.
- ٥- الدروس ٣:٢٠٢، و جامع المقاصد ٤:٢٣١، و لكن ذكره المحقق في مبحث السلف، و لم نثر عليه في هذا المبحث.
- ٦- استظهره في الجواهر ١٠١:٢٣.
- ٧- كذا، و المناسب: «في نفسها غير مجديه».
- ٨- لم يرد في «ق».

للزيادة و النقيصه ما لا- يكون قابلاً لهما حتى في نظر المتعاقدين، لا في الواقع؛ ولذا أجمعوا على عدم جواز التأجيل إلى موت فلان، مع أنه مضبوط في نفسه، و ضبطه عند غير المتعاقدين لا- يجدى أيضاً. و ما ذكر: من قياسه على جواز الشراء بعيار بلدٍ مخصوصٍ لا نقول به، بل المعين فيه البطلان مع الغرر عرفاً، كما تقدّم في شروط العوضين (١).

و ظاهر التذكرة اختيار الجواز، حيث قال بجواز التوقيت بالنيروز و المهرجان؛ لأنه معلوم عند العامّة، و كذا جواز التوقيت ببعض أعياد أهل الذمّة إذا عرفه المسلمون، لكن قال بعد ذلك: و هل يعتبر معرفه المتعاقدين؟ قال بعض الشافعيّة: نعم. و قال بعضهم: لا [يعتبر، و يكتفى بمعرفه الناس (٢)]. و سواء اعتبر معرفتهما أو لا، لو عرفا كفى (٣)، انتهى.

ثم الأقوى اعتبار معرفه المتعاقدين و التفاتهما إلى المعنى حين العقد، فلا يكفي معرفتهما به عند الالتفات و الحساب.

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٣]

ص: ٥٤٣

---

١- راجع الجزء الرابع، الصفحة ٢١٠-٢١٩.

٢- من «ش» و المصدر.

٣- التذكرة ٥٤٨: ١.

## مسأله لو باع بئمن حالاً و بأزيد منه مؤجلاً،

ففى المبسوط (١) و السرائر (٢) و عن أكثر المتأخرين (٣): أنه لا يصحّ. و علّله فى المبسوط و غيره بالجهالة، كما لو باع إمّا هذا العبد و إمّا ذاك.

و يدلّ عليه أيضاً ما رواه فى الكافى، أنه قال عليه السلام: «من ساوم بئمنين: أحدهما عاجلاً و الآخر نظرة فليسمّ أحدهما قبل الصفقة» (٤).

و يؤيّده ما ورد من النهى عن شرطين فى بيع (٥)، و عن بيعين فى بيع (٦)

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٤]

ص: ٥٤٤

- 
- ١- المبسوط ١:١٥٩.
  - ٢- السرائر ٢:٢٨٧.
  - ٣- نسبه فى الرياض ٨:٢١٤ إلى عامّه من تأخر، و نسبه فى مجمع الفائده (٨: ٣٢٧) إلى ظاهر الأكثر، و راجع تفصيله فى مفتاح الكرامه ٤:٤٢٨-٤:٤٣٢.
  - ٤- الكافى ٥:٢٠٦، الحديث الأول، و الوسائل ١٢:٣٦٧، الباب ٢ من أبواب أحكام العقود، الحديث الأول.
  - ٥- راجع الوسائل ١٢:٣٦٧، ١٢:٣٦٨، الباب ٢ من أبواب أحكام العقود، الحديث ٣ و ٤ و ٥.
  - ٦- راجع الوسائل ١٢:٣٦٧-١٢:٣٦٨، الباب ٢ من أبواب أحكام العقود، الحديث ٣ و ٤ و ٥.

بناءً على تفسيرهما بذلك. و عن الإسكافي كما عن الغنية (١): أنه روى عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَنَّهُ قَالَ: «لَا يَحِلُّ صَفْقَتَانِ فِي وَاحِدِهِ»، قَالَ:

و ذلك بأن يقول: إن كان بالنقد فبكذا، وإن كان بالنسيه فبكذا (٢).

هذا، إلا أن في روايه محمد بن قيس -المعتبره- أنه قال أمير المؤمنين عليه السلام: «من باع سلعةً و قال: ثمنها كذا و كذا يداً بيد و كذا و كذا نَظْرَةً، فخذها بأيِّ ثمنٍ شئت، و جعل صفقتها واحده، فليس له إلا أقلهما و إن كانت نَظْرَةً» (٣).

و في روايه السكوني عن جعفر، عن أبيه، عن آبائه [عليهم السلام]: «أنّ عليّاً عليه السلام قضى في رجلٍ باع يبعاً و اشترط شرطين بالنقد كذا و بالنسيه كذا، فأخذ المتاع على ذلك الشرط، فقال: هو بأقل الثمنين و أبعد الأجلين، فيقول: ليس له إلا أقلّ النقدين إلى الأجل الذي أجله نسيه» (٤).

و عن ظاهر جماعه من الأصحاب العمل بهما (٥)، و نسب إلى بعض هؤلاء القول بالبطلان (٦).

فالأولى -تبعاً للمختلف (٧)- الاقتصار على نقل عباره هؤلاء من

[شماره صفحه واقعي : ٢٠٥]

ص: ٥٤٥

١- الغنيه: ٢١٣.

٢- إلى هنا انتهى كلام الإسكافي، و حكاه عنه العلامة في المختلف ١٢٢: ٥.

٣- الوسائل ١٢: ٣٦٧، الباب ٢ من أبواب أحكام العقود، الحديث الأول.

٤- الوسائل ١٢: ٣٦٧، الباب ٢ من أبواب أحكام العقود، الحديث ٢.

٥- حكاه عنهم صاحب الجواهر، انظر الجواهر ١٠٣: ٢٣.

٦- نسيه في الجواهر (٢٣: ١٠٢) إلى الشيخ و الحلّي و غيرهما.

٧- راجع المختلف ١٢٢: ٥-١٢٣.



قال في المقنعه: لا يجوز البيع بأجلين على التخيير، كقوله: «هذا المتاع بدرهم نقداً و بدرهين إلى شهرٍ أو سنه، أو بدرهمٍ إلى شهر و بدرهين إلى شهرين» فإن ابتاع إنسان شيئاً على هذا الشرط كان عليه أقل الثمنين في آخر الأجلين (١).

و هذا الكلام يحتمل التحريم مع الصحه. و يحتمل الحمل على ما إذا تلف المبيع، فإنّ اللازم مع فرض فساد البيع الأقل (٢) الذي بيع به نقداً؛ لأنها (٣) قيمه ذلك الشيء. و معنى قوله: «في آخر الأجلين»: أنه لا يزيد على الأقل و إن تأخر الدفع إلى آخر الأجلين، أو المراد جواز التأخير لرضا البائع بذلك. و يحتمل إرادته الكراهه، كما عن ظاهر السيد قدس سره في الناصريات: أن المكروه أن يبيع بثمانين بقليل إن كان الثمن نقداً، أو بأكثر إن كان نسيئاً (٤). و يحتمل الحمل على فساد اشتراط زياده الثمن مع تأخير الأجل، لكن لا يفسد العقد، كما سيجيء.

و عن الإسكافي: أنه -بعد ما تقدّم عنه من النبوي الظاهر في التحريم- قال: و لو عقد البائع للمشتري كذلك و جعل الخيار إليه لم أختر للمشتري أن يقدم على ذلك، فإن فعل و هلك السلعه لم يكن للبائع إلّا أقل الثمنين، لإجازته البيع به، و كان للمشتري الخيار في

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٦]

ص: ٥٤٦

١- المقنعه: ٥٩٥.

٢- في «ش» و محتمل «ق»: «بالأقل».

٣- في «ش»: «لأنه».

٤- حكاها في الجواهر ١٠٦: ٢٣، و راجع الناصريات: ٣٦٥، المسأله ١٧٢.

تأخير الثمن الأقل إلى المدّة التي ذكرها البائع بالثمن الأوفى من غير زياده على الثمن الأقل (١).

و في النهاية: فإن ذكر المتاع بأجلين و نقدين على التخيير، مثل أن يقول: «بعتك هذا بدينارٍ أو درهم عاجلاً أو إلى شهرٍ أو سنه، و بدينارين أو درهمن إلى شهرٍ أو شهرين أو سنتين» كان البيع باطلاً، فإن أمضى البيعان ذلك بينهما كان للبائع أقل الثمنين في آخر الأجلين (٢)، انتهى.

و عن موضع من الغنيه: قد قدّمنا أنّ تعليق البيع بأجلين و ثمنين، كقوله: «بعت إلى مدّه بكذا (٣) و إلى اخرى بكذا» يفسده، فإن تراضيا بإنفاذه كان للبائع أقل الثمنين في أبعد الأجلين بدليل إجماع الطائفة (٤).

و عن سلار: ما عُلّق بأجلين، و هو أن يقول: «بعتك هذه السلعه إلى عشره أيام بدرهم و إلى شهرين بدرهمن» كان باطلاً غير منعقد (٥)، و هو المحكّي عن أبي الصلاح (٦).

و عن القاضي: من باع شيئاً بأجلين على التخيير، مثل أن يقول:

«أبيعك هذا بدينارٍ أو بدرهم عاجلاً و بدرهمن أو دينارين إلى شهرٍ أو

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٧]

ص: ٥٤٧

١- حكاة في المختلف ١٢٢: ٥-١٢٣.

٢- النهاية: ٣٨٧-٣٨٨.

٣- في «ق»: «كذا»، و في المصدر: «كذا بكذا».

٤- الغنيه: ٢٣٠.

٥- المراسم: ١٧٦.

٦- الكافي في الفقه: ٣٥٧.

شهورٍ أو سنهٍ أو سنتين» كان باطلاً، فإن أمضى البيعان ذلك بينهما كان للبائع أقل الثمنين في آخر الأجلين (١).

وقال في المختلف - بعد تقوية المنع -: ويمكن أن يقال: إنّه رضى بالثمن الأقلّ فليس له الأكثر في البعيد، وإلا لزم الربا؛ إذ يبقى الزيادة في مقابل تأخير الثمن لا غير، فإذا صبر إلى البعيد لم يجب له الأكثر من الأقلّ (٢)، انتهى.

وفي الدروس: أنّ الأقرب الصحّح و لزوم الأقلّ، ويكون التأخير جائزاً من طرف المشتري لازماً من طرف البائع، لرضاه بالأقلّ، فالزيادة رباً؛ ولذا ورد النهي عنه، وهو غير مانع من صحّح البيع (٣)، انتهى.

أقول: لكنّه مانع من لزوم الأجل من طرف البائع؛ لأنّه في مقابل الزيادة الساقطة شرعاً، إلّا أن يقال: إنّ الزيادة ليست في مقابل الأجل، بل هي في مقابل إسقاط البائع حقه من التعجيل الذي يقتضيه العقد لو خلى وطبعه، فالزيادة وإن كانت (٤) رباً - كما سيجيء - إلّا أنّ فساد المقابلة لا يقتضى فساد الإسقاط، كما احتمل ذلك في مصالحه حقّ القصاص بعد يعلمان استحقاق الغير له (٥) أو حرّيته، بل قال في

[شماره صفحه واقعي : ٢٠٨]

ص : ٥٤٨

- ١- حكاة عنه في المختلف ٥:١٢٣، ولكن لم نعث عليه في كتبه.
- ٢- المختلف ٥:١٢٥.
- ٣- الدروس ٣:٢٠٣.
- ٤- في «ش» زياده: «لكنّه».
- ٥- لم يرد في «ق».

التحرير بالرجوع إلى الديه (١). وحينئذٍ فلا- يستحقّ البائع الزيادة و لا- المطالبه قبل الأجل، لكن المشتري لو أعطاه وجب عليه القبول؛ إذ لم يحدث له بسبب المقابله الفاسده حقّ في التأجيل حتّى يكون له الامتناع من القبول قبل الأجل، وإنما سقط حقّه من التعجيل.

و يمكن أيضاً حمل الروايه (٢) على أنّ الثمن هو الأقلّ، لكن شرط عليه أن يعطيه على التأجيل شيئاً زائداً. وهذا الشرط فاسد؛ لما سيجيء: من أنّ تأجيل الحالّ بزياده رباً محرّم، لكن فساد الشرط لا يوجب فساد المشروط، كما عليه جماعه (٣). و حينئذٍ فللبائع الأقلّ و إن فرض أنّ المشتري أخره إلى الأجل، كما يقتضيه قوله في روايه محمّد بن قيس: «و إن كانت نَظَرَةً» (٤) لفرض تراضيها على ذلك بزعم صحّحه هذا الشرط، أو البناء عليها تشريعاً. و لعلّ هذا مبني قول الجماعه- قدّس الله أسرارهم-: «فإن أمضيا البيع بينهما كذلك -بمعنى أنّهما تراضيا على هذه المعامله- لم يجب في مقابل التأخير الواقع برضاها شيءٌ زائد على الأقلّ، لفساد المقابله» و مرادهم من بطلان البيع الذي حكموا به أولاً بطلانه بهذه الخصوصيه و عدم ترتّب الأثر المقصود عليه.

و قد تلخّص من جميع ما ذكرنا: أنّ المعامله المذكوره في ظاهر

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٩]

ص: ٥٤٩

١- التحرير ١:٢٣٠.

٢- يعنى روايه السكونى المتقدمه فى الصفحه ٢٠٥.

٣- تقدّم عنهم فى الصفحه ٩٠.

٤- المتقدمه فى الصفحه ٢٠٥.

متن الروایتین لا- إشکال ولا- خلاف فی بطلانها، بمعنی عدم مزیّتها علی ما تعاقدنا علیه. و أمّا الحكم بامضائهما كما فی الروایتین، فهو حکمٌ تعیّدیّ مخالفٌ لأدله توقّف حِلّ المال علی الرضا و طیب النفس و کون الأکل لا- عن تراضٍ أكلاً بالباطل، فيقع الإشکال فی نهوض الروایتین لتأسيس هذا الحكم المخالف للأصل.

ثمّ إنّ الثابت منهما علی تقدیر العمل بهما هی مخالفه القاعده فی موردھما.

و أمّا ما عداه، كما إذا جعل له الأقلّ فی أجلّ و الأكثر فی أجلّ آخر، فلا ينبغي الاستشکال فی بطلانه؛ لحرمة القياس، خصوصاً علی مثل هذا الأصل.

و فی التحرير: البطلان هنا قولاً واحداً (١). و حکمی من غیر واحدٍ (٢) ما يلوح منه ذلك.

إلّا أنّک قد عرفت عموم کلمات غیر واحدٍ ممّن تقدّم للمسألتین (٣) و إن لم ينسب ذلك فی الدروس إلّا إلى المفید قدّس سرّه (٤)، لكن عن الرياض: أنّ ظاهر الأصحاب عدم الفرق فی الحكم بین المسألتین (٥)،

[شماره صفحه واقعی : ٢١٠]

ص: ٥٥٠

- ١- التحرير ١٧٣: ١.
- ٢- حکاه السيد العاملي في مفتاح الكرامه (٤: ٤٢٩) عن المحقّق و الفاضل الآبي، راجع المختصر النافع: ١٢٢، و الشرائع ٢: ٢٦، و كشف الرموز ١: ٤٦٣.
- ٣- راجع کلماتهم المتقدّمه فی الصفحه ٢٠٦-٢٠٨.
- ٤- راجع الدروس ٣: ٢٠٣.
- ٥- الرياض ٨: ٢١٦.

و هو ظاهر الحدائق أيضاً (١)و ما أبعد ما بينه و بين ما تقدّم عن التحرير.

ثم إنّ العلامة في المختلف ذكر في تقريب صحّحه المسأله:أنّه مثل ما إذا قال المستأجر لخياطه الثوب:«إن خطته فارسياً فبدرهم،و إن خطته رومياً فبدرهمين»و أجاب عنه بعد تسليم الصحّحه برجوعها إلى الجعاله (٢).

[شماره صفحه واقعى : ٢١١]

ص: ٥٥١

---

١- راجع الحدائق ١٢٢:١٩-١٢٣.

٢- المختلف ١٢٤:٥-١٢٥.

## مسأله لا يجب على المشتري دفع الثمن المؤجل قبل حلول الأجل

و إن طوّل إجماعاً؛ لأنّ ذلك فائده اشتراط التأجيل. و لو تبرّع بدفعه لم يجب على البائع القبول بلا خلافٍ، بل عن الرياض: الإجماع عليه (١).

و في جامع المقاصد في باب السّلم -نسبه الخلاف إلى بعض العاّمه (٢)، و علّل الحكم في التذكرة في باب السلم -: بأنّ التعجيل كالتبرّع بالزيادة، فلا يكلف تقليد المنه (٣)، و فيه تأمل.

و يمكن تعليل الحكم: بأنّ التأجيل كما هو حقّ للمشتري يتضمّن حقّاً للبائع من حيث التزام المشتري لحفظ ماله في ذمّته و جعله إياه كالودعي؛ فإنّ ذلك حقّ عرفاً.

و بالجملة، ففي الأجل حقّ لصاحب الدين بلا خلافٍ ظاهر.

و ممّا ذكرنا يظهر الفرق بين الحالّ و المؤجّل، حيث إنّّه ليس

[شماره صفحه واقعي : ٢١٢]

ص: ٥٥٢

١- الرياض ٢١٩: ٨.

٢- جامع المقاصد ٢٤٩: ٤.

٣- التذكرة ٥٥٩: ١.

لصاحب الدين الحال حقّ على المديون. و اندفع أيضاً ما يتخيّل: من أنّ الأجل حقّ مختصّ بالمشتري، و لذا يزداد الثمن من أجله، و له طلب النقصان في مقابل التعجيل، و أنّ المؤجّل كالواجب الموسّع في أنّه يجوز فيه التأخير و لا يجب.

ثمّ إنّ لو أسقط المشتري أجل الدين، ففي كتاب الدين من التذكرة و القواعد: أنّه لو أسقط المديون أجل الدين [مما (1)] عليه لم يسقط، و ليس لصاحب الدين مطالبته في الحال (2)، و علّله في جامع المقاصد: بأنّه قد ثبت التأجيل في العقد اللازم، [لأنّه المفروض] (3) فلا يسقط [بمجرّد الإسقاط] (4)، و لأنّ في الأجل حقّاً لصاحب الدين، و لذا لم يجب عليه القبول قبل الأجل. أمّا لو تقايلا في الأجل فإنّه يصحّ، أمّا لو (5) نذر التأجيل فإنّه يلزم و ينبغي أن لا يسقط بتقايلهما، لأنّ التقايل في العقود لا في النذور (6)، انتهى.

و فيه: أنّه الحقّ المشترط في العقد اللازم يجوز لصاحبه إسقاطه، و حقّ صاحب الدين لا يمنع من مطالبته (7) من أسقط حقّ نفسه.

و في باب الشروط من التذكرة: لو كان عليه دينٌ مؤجّلاً فأسقط

[شماره صفحه واقعى : ٢١٣]

ص: ٥٥٣

- ١- لم يرد في «ق».
- ٢- التذكرة ٢:٤، و القواعد ١٠٧:٢.
- ٣- من «ش» و المصدر.
- ٤- من «ش» و المصدر.
- ٥- في «ش» و المصدر: «و لو».
- ٦- جامع المقاصد ٥:٤١.
- ٧- في محتمل الأصل: «مطالبه».



المديون الأجل لم يسقط، وليس للمديون (١) مطالبته [في الحال (٢)]؛ لأن الأجل صفة تابعة، و الصفة لا تُفرد بالإسقاط؛ و لهذا لو أسقط مستحقّ الحنطه الجيده أو الدنانير الصحيحه الجوده أو الصّحه لم يسقط، و للشافعي وجهان (٣)، انتهى.

و يمكن أن يقال: إنّ مرجع التأجيل في العقد اللازم إلى إسقاط حقّ المطالبه في الأجل، فلا يعود الحقّ بإسقاط التأجيل، و الشرط القابل للإسقاط ما تضمّن إثبات حقّ قابلٍ لإسقاطه بعد جعله، أ لا ترى أنّه لو شرط في العقد التبرّي من عيوب المبيع لم يسقط هذا الشرط بإسقاطه بعد العقد و لم تعد العيوب مضمونه كما (٤) كانت بدون الشرط! و أمّا ما ذكره: من أنّ لصاحب الدين حقّا في الأجل، فدلالته على المدعى موقوفة على أنّ الشرط الواحد إذا انحلّ إلى حقّ لكلّ من المتبايعين لم يجر لأحدهما إسقاطه؛ لأنّ الفرض اشتراكهما فيه، و لم يسقط الحقّ بالنسبه إلى نفسه، لأنّه حقّ واحدٌ يتعلّق بهما، فلا يسقط إلّا باتفاقهما الذي عبّر عنه بالتقاييل، و معناه: الاتّفاق على إسقاط الشرط الراجع إليهما، فلا- يرد عليه منع صحّه التقاييل في شروط العقود لا- في أنفسها. نعم، لو صار التأجيل حقّاً لله تعالى بالنذر لم ينفع اتّفاقهما على

[شماره صفحه واقعي : ٢١٤]

ص: ٥٥٤

١- في «ش» و المصدر بدل «للمديون»: «للمستحقّ».

٢- من «ش» و المصدر.

٣- التذكرة ٤٩١: ١.

٤- في «ش» زياده: «لو».

سقوطه؛ لأنَّ الحقَّ معلقٌ بغيرهما.

و ما ذكره حسنٌ لو ثبت اتِّحاد الحقِّ الثابت من اشتراط التَّأجيل أو لم يثبت التعدُّد، فيرجع إلى أصاله عدم السقوط، لكنَّ الظاهر تعدُّد الحقِّ، فتأمل (١).

[شماره صفحه واقعی : ٢١٥]

ص : ٥٥٥

---

١- في «ش» زياده ما يلي: «ثمَّ إنَّ المذكور في باب الشروط عن بيع التذكرة تعليل عدم سقوط أجل الدين بالإسقاط: بأنَّ الأجل صفةٌ تابعةٌ لا يفرد بالإسقاط، و لذا لو أسقط مستحقَّ الحنطة الجيده أو الدنانير الصحاح الجوده أو الصَّحَّه لم يسقط، انتهى». و هذا لا دخل له بما ذكره جامع المقاصد.

## مسأله إذا كان الثمن - بل كل دين - حالاً أو حلّ، وجب على مالكة قبوله عند دفعه إليه

؛ لأنّ في امتناعه إضراراً و ظلماً؛ إذ لا حقّ له على من في ذمّته في حفظ ماله في ذمّته، و الناس مسلّطون على أنفسهم.

و توهم: عدم الإضرار و الظلم؛ لارتفاعه بقبض الحاكم مع امتناعه أو عزله و ضمانه على مالكة، مدفوع: بأنّ مشروعية قبض الحاكم أو العزل إنّما هي (١) لدفع هذا الظلم و الإضرار المحرّم عن المديون، و ليس بدلاً اختيارياً عن قبض الحاكم أو العزل حتّى يسقط الوجوب عن المالك لتحقّق (٢) البديل (٣)، ألا- ترى أنّ من يجب عليه بيع ماله لنفقه عياله لا يسقط عنه الوجوب لقيام الحاكم مقامه في البيع.

و كيف كان، فإذا امتنع بغير حقّ سقط اعتبار رضاه؛ للحديث نفى الضرار، بل مورده كان من هذا القبيل، حيث إنّ سمره بن جندب امتنع من الاستئذان للمرور إلى عدّقه الواقع في دار الأنصاري و عن

[شماره صفحه واقعي : ٢١٦]

ص: ٥٥٦

- ١- في «ش» بدل «هي»: «يثبت».
- ٢- في محتمل «ق»: «بتحقّق».
- ٣- في ظاهر «ق»: «المبديل».

بيعها (١)، فقال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لِلْأَنْصَارِيِّ: «أذهب فاقلعها (٢) و ارم بها وجه صاحبها» (٣) فأسقط ولايته على ماله. و مقتضى القاعده إجبار الحاكم له على القبض؛ لأن امتناعه أسقط اعتبار رضاه في القبض الذي يتوقف ملكه عليه، لا أصل القبض الممكن تحقّقه منه كرهاً، مع كون الإكراه بحق بمنزله الاختيار، فإن تعدّر مباشرته -و لو كرهاً- تولّاه الحاكم؛ لأنّ السلطان وليّ الممتنع بناءً على أنّ الممتنع من يمتنع و لو مع الإيجابار. و لو قلنا: إنّه من يمتنع بالاختيار، جاز للحاكم تولّي القبض عنه من دون الإكراه، و هو الذي رجّحه في جامع المقاصد (٤).

و المحكّي عن إطلاق جماعه عدم اعتبار الحاكم (٥).

و ليس للحاكم مطالبه المديون بالدين إذا لم يسأله؛ لعدم ولايته عليه مع رضا المالك بكونه في ذمّته. و عن السرائر: وجوب القبض على الحاكم عند الامتناع و عدم وجوب الإيجابار (٦). و استبعده [غيره (٧)] (٨)،

[شماره صفحه واقعی : ٢١٧]

ص: ٥٥٧

- ١- كذا، و المناسب: «بيعه».
- ٢- تأنيث الضمير باعتبار «النخلة» الواقعة في الحديث.
- ٣- راجع الوسائل ١٧: ٣٤٠-٣٤١، الباب ١٢ من أبواب إحياء الموات، الحديث ١ و ٣.
- ٤- جامع المقاصد ٤: ٢٤٨.
- ٥- نسبه في الجواهر (٢٣: ١١٦) بلفظ: «بل قد يظهر من إطلاق الشيخين و ابن حمزه..»، و قال نحوه في مفتاح الكرامه ٤: ٤٨٣.
- ٦- السرائر ٢: ٢٨٨.
- ٧- لم يرد في «ق».
- ٨- استبعده الشهيد في الدروس ٣: ٢٠٥، و قرّره صاحب الجواهر، انظر الجواهر ٢٣: ١١٧.

و هو فى محلّه.

و لو تعذّر الحاكم، فمقتضى القاعده إجبار المؤمنين له، عدولاً كانوا أم لا؛ لأنّه من المعروف الذى يجب الأمر به على كلّ أحد.

فإن لم يمكن إجباره، ففى وجوب قبض العدول عنه نظراً، أقواه العدم. و حينئذٍ فطريق براءة ذمّه المديون أن يعزل حقه و يجعله أمانه عنده، فإن تلف فعلى ذى الحق؛ لأنّ هذه فائده العزل و ثمره إلغاء قبض ذى الحق. و لكن لم يخرج عن ملك مالكه، لعدم الدليل على ذلك، فإنّ اشتراط القبض فى التملك لا يسقط بأدله نفي الضرر، و إنّما يسقط بها ما يوجب التضرر و هو الضمان، و حينئذٍ فناء المعزول له، و قاعده مقابله الخراج بالضمان غير جاريه هنا.

و قد يستشكل فى الجمع بين الحكم ببقاء ملكيه الدافع و كون التلف من ذى الحق، و وجهه: أنّ الحقّ المملوك لصاحب الدين إن تشخص فى المعزول كان ملكاً له، و إن بقى فى ذمّه الدافع لم يمكن تلف المعزول منه؛ إذ لم يتلف ماله.

و يمكن أن يقال: إنّ الحقّ قد سقط من الذمّه و لم يتشخص بالمعزول، و إنّما تعلق به تعلق حقّ المجنى عليه برقبه العبد الجانى، فبتلفه يتلف الحقّ، و مع بقاءه لا يتعين الحقّ فيه، فضلاً عن أن يتشخص به.

و يمكن أن يقال: بأنّه يقدر أنّ ما قبل التلف فى ملك صاحب الدين.

ثمّ إنّ الظاهر جواز تصرفه فى المعزول، فينتقل المال إلى ذمّه لو أتلفه. و مقتضى القاعده عدم وجوب حفظه من التلف؛ لأنّ شرعيّه عزله و كون تلفه من مال صاحب الدين إنّما جاء من جهة تضرر المديون ببقاء ذمّه مشغولاً، و تكليفه بحفظ المعزول أضّر عليه من حفظ

[شماره صفحه واقعى : ٢١٨]

ص : ٥٥٨

أصل المال في الذمه.

و عن المحقق الثاني: أنه يتَّجه الفرق بين ما إذا عرضه على المالك بعد تعيينه و (١) لم يأت به لكن أعلم بالحال، و بين ما إذا أتاه و طرحه عنده، فيلغى (٢) و جوب الحفظ في الثاني دون الأول (٣).

و لعل وجهه: أن المبرىء للعهد التخليه و الإقباض المتحقق في الثاني دون الأول، و سيجىء في مسأله قبض المبيع ما يؤيده (٤).

و عن المسالك: أنه مع عدم الحاكم يخلى بينه و بين ذى الحقّ و تبرأ ذمته و إن تلف، و كذا يفعل الحاكم لو قبضه إن لم يمكن إلزامه بالقبض (٥).

ثم إنَّ المحقق الثاني ذكر في جامع المقاصد - بعد الحكم بكون تلف المعزول من صاحب الدين الممتنع من أخذه -: أن في انسحاب هذا الحكم في من أجبره الظالم على دفع نصيب شريكه الغائب في مالٍ على جهه الإشاعه بحيث يتعين المدفوع للشريك و لا يتلف منهما تردداً. و مثله ما لو تسلط الظالم بنفسه و أخذ قدر نصيب الشريك.

لم أجد للأصحاب تصريحاً بنفي و لا إثبات، مع أن الضرر هنا قائم أيضاً، و المتَّجه عدم الانسحاب (٦)، انتهى. و حكى نحوه عنه في حاشيه

[شماره صفحه واقعى : ٢١٩]

ص: ٥٥٩

١- في «ق»: «أو».

٢- في «ش» و المصدر: «فينتفى».

٣- جامع المقاصد ٤١: ٥.

٤- انظر الصفحه ٢٦٦.

٥- المسالك ٣: ٤٢٥.

٦- جامع المقاصد ٤٠: ٤١-٥.

أقول: أمّا الفرع الثاني، فلا- وجه لإلحاقه بما نحن فيه؛ إذ دليل الضرر بنفسه لا يقضى بتأثيره الظالم في التعيين، فإذا أخذ جزءاً خارجياً من المشاع فتوجيه هذا الضرر إلى من نواه الظالم دون الشريك لا وجه له، كما لو أخذ الظالم من المديون مقدار الدين بتيه أنه مال الغريم.

و أمّا الفرع الأوّل، فيمكن أن يقال: بأنّ الشريك لما كان في معرض التضرّر لأجل مشاركة شريكه جعل له ولاية القسمه. لكن فيه: أنّ تضرّره إنّما يوجب ولايته على القسمه حيث لا يوجب القسمه تضرّر شريكه، بأن لا يكون حصّه الشريك بحيث تتلف بمجرد القسمه، كما في الفرض، وإلّا فلا ترجيح لأحد الضررين، مع أنّ التمسك بعموم «نفي الضرر» في موارد الفقه من دون انجباره بعمل بعض الأصحاب يؤسس فقهاً جديداً.

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٠]

ص: ٥٦٠

مسأله لا خلاف-على الظاهر من الحدائق (١)المصرّح به فى غيره (٢)-فى عدم جواز تأجيل الثمن الحالّ، بل مطلق الدين، بأزيد منه؛

لأنه ربا، لأنّ حقيقه الربا فى القرض راجعه إلى جعل الزيادة فى مقابل إمهال المقرض و تأخيره المطالبه إلى أجل، فالزيادة الواقعه بإزاء تأخير المطالبه ربا عرفاً، فإنّ أهل العرف لا يفرّقون فى إطلاق الربا بين الزيادة التى تراضيا عليها فى أوّل المدايينه-كأن يقرضه عشرة بأحد عشر إلى شهر-و بين أن يتراضيا (٣) بعد الشهر إلى تأخيره شهراً آخر بزيادة واحد، وهكذا...، بل طريقه معامله الربا مستقرّة على ذلك، بل الظاهر من بعض التفاسير: أنّ صدق الربا على هذا التراضى مسلّم فى العرف، وأنّ مورد نزول قوله تعالى فى مقام الردّ على من قال: **إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا** (٤) هو التراضى بعد حلول

[شماره صفحه واقعى : ٢٢١]

ص: ٥٦١

١- راجع الحدائق ١٣٤:١٩.

٢- كما فى السرائر ٢٨٩:٢، و الجواهر ١٢٠:٢٣.

٣- فى «ق»: «يتراضون».

٤- البقره: ٢٧٥.



الدين على تأخيرهِ إلى أجلٍ بزيادِهِ فيه.

فعن مجمع البيان عن ابن عباس: أنه كان الرجل من أهل الجارية (١) إذا حلّ دينه على غريمه فطالبه، قال المطلوب منه: زدني في الأجل أزيدك في المال، فيتراضيان عليه و يعملان به، فإذا قيل لهم:

ربا، قالوا (٢): هما سواء، يعنون بذلك: أن الزيادة في الثمن حال البيع و الزيادة فيه بسبب الأجل عند حلول الدين سواء، فذمهم الله و ألحق بهم الوعيد و خطأهم في ذلك بقوله تعالى: وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا (٣).

و يؤيده بل يدلّ عليه حسنه ابن أبي عمير أو صحيحته عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سئل عن الرجل يكون له دينٌ إلى أجلٍ مسمّى، فيأتيه غريمه فيقول له: أنقذني كذا و كذا و أضع عنك بقيته، أو: أنقذني بعضه و أمدّ لك في الأجل فيما بقي عليك؟ قال: لا أرى به بأساً، إنّه لم يزد على رأس ماله، قال الله تعالى: فَلَكُمْ رُؤُسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَ لَا تُظْلَمُونَ» (٤) علل جواز التراضي على تأخير أجل البعض بنقد

[شماره صفحه واقعی : ٢٢٢]

ص: ٥٦٢

١- كذا في «ق» - ظاهراً - و «ف» و «ن» و «و» في «ش»: «كان الرجل من أهل الجاهليّة»، و في المصدر: «كان الرجل منهم...»، و على فرض عدم السهو، فالمعنى المناسب ل«الجارية» هنا هو «النعمة»، راجع القاموس المحيط ٤: ٣١٢، مادّه «جری».

٢- في «ق»: «قال».

٣- مجمع البيان ١: ٣٨٩.

٤- الوسائل ١٣: ١٦٨، الباب ٧ من أبواب أحكام الصلح، الحديث الأوّل. و الآية من سوره البقره: ٢٧٩.

البعض بعدم الازدياد على رأس ماله، فيدلّ على أنّه لو ازداد على رأس ماله لم يجز التراضى على التأخير، وكان رباً بمقتضى استشهاده بذيل آيه الربا، وهو قوله تعالى: فَلَكُمْ رُؤُسَ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلُمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ .

ويدلّ عليه بعض الأخبار الواردة فى تعليم طريق الحيله فى جواز تأخير الدين بزياده باشتراط التأخير فى ضمن معاوضه غير مقصوده للفرار عن الحرام (١)، فلو جاز التراضى على التأجيل بزياده لم يكن داع إلى التوصل بأمثال تلك الحيل حتى صاروا عليهم السلام مورداً لاعتراض العامه فى استعمال بعضها، كما فى غير واحد من الأخبار (٢) الواردة فى بعضها (٣).

ويدلّ عليه أيضاً أو يؤيدّه بعض الأخبار الواردة فى باب الدين، فيما إذا أعطى المديون بعد الدين شيئاً مخافه أن يطلبه الغريم بدينه (٤).

و ممّا ذكرنا- من أنّ مقابله الزيادة بالتأجيل ربا- يظهر عدم الفرق بين المصالحه عنه بها و المقاوله عليها من غير عقد. و ظهر أيضاً أنّه يجوز المعاوضه اللازمه على الزيادة بشيء و اشتراط تأخير الدين

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٣]

ص: ٥٦٣

١- راجع الوسائل ١٢:٣٨٠، الباب ٩ من أبواب أحكام العقود، الأحاديث ٤ و ٥ و ٦.

٢- راجع الوسائل ١٢:٤٦٦-٤٦٧، الباب ٦ من أبواب الصرف، الحديثين ١ و ٢.

٣- فى «ش»: «فى ذلك».

٤- راجع الوسائل ١٣:١٠٤، الباب ١٩ من أبواب الدين، الحديث ٣.

عليه في ضمن تلك المعاوضه. وظهر أيضاً من التعليل المتقدم (1) في روايه ابن أبي عمير جواز نقص المؤجل بالتعجيل. و  
سيجيء تمام الكلام في هاتين المسألتين في باب الشروط أو كتاب القرض إن شاء الله تعالى.

[شماره صفحه واقعي : ٢٢٤]

ص: ٥٦٤

---

١- تقدّم في الصفحة ٢٢٢.

## مسأله إذا ابتاع عيناً شخصياً بثمن مؤجلٍ جاز بيعه من بئعه و غيره قبل حلول الأجل و بعده بجنس الثمن و غيره،

مساوياً له أو زائداً عليه أو ناقصاً، حالاً أو مؤجلاً، إلّا إذا اشترط أحد المتبايعين على صاحبه في البيع الأوّل قبوله منه بمعامله ثانياً.

أمّا الحكم في المستثنى منه، فلا خلاف فيه إلّا بالنسبة إلى بعض صور المسأله - فممنع منها الشيخ في النهايه و التهذيبن (١)، و عن الشهيد:

أنّه تبع الشيخ جماعه (٢) - و هي: بيعه من البائع بعد الحلول بجنس الثمن لا مساوياً.

قال في النهايه: إذا اشترى نسيئاً فحلّ الأجل و لم يكن معه

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٥]

ص: ٥٦٥

---

١- ستجىء عباره النهايه، و راجع التهذيب ٧:٣٣، ذيل الحديث ١٣٧، و الاستبصار ٣:٧٧، ذيل الحديث ٢٥٦.

٢- غايه المراد ٢:٨٠، و قال السيّد العاملى في مفتاح الكرامه (٤:٤٣٤) بعد نقل هذا عن الشهيد: «و لم نظفر بهم»، هذا و قد ورد قوله: «و عن الشهيد.. إلخ» في «ش» بعد المنقول عن النهايه.

ما يدفعه إلى البائع جاز للبائع أن يأخذ منه ما كان باعه إياه من غير نقصانٍ من ثمنه، فإن أخذه بنقصانٍ ممّا باع لم يكن ذلك صحيحاً و لزمه ثمنه الذي كان أعطاه به، فإن أخذ من المبتاع متاعاً آخر بقيمته في الحال لم يكن بذلك بأس (١)، انتهى.

و ظاهر الحدائق: أنّ محلّ الخلاف أعتمّ ممّا بعد الحلول و أنّه قصر بعضهم التحريم بالطعام (٢).

و كيف كان، فالأقوى هو المشهور؛ للعمومات المجوّزه كتاباً و سنّه (٣)، و عموم ترك الاستفصال في صحيحه بشار بن يسار، قال:

□  
«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يبيع المتاع بنسأ، فيشتريه من صاحبه الذي يبيعه منه؟ فقال: نعم، لا بأس به. فقلت له: أشتري متاعى و غنمى! قال: ليس هو متاعك و لا غنمك و لا بقرك (٤)».

□  
و صحيحه ابن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام: «رجلٌ كان له على رجلٍ دراهم من ثمنٍ غنمٍ اشتراها منه، فأتى الطالب المطلوب يتقاضاه، فقال له المطلوب: أبيعك هذه الغنم بدراهمك التى لك عندى، فرضى؟»

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٦]

ص: ٥٦٦

١- النهاية: ٣٨٨، مع تفاوت في بعض الألفاظ.

٢- الحدائق ١٢٥: ١٩.

٣- أمّا الكتاب فمثل قوله تعالى: «وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا» البقره: ٢٧٥ و «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» المائده: ١، و غيرهما من الآيات، و أمّا السنّه فتعرض لذكرها المؤلف، و راجع تفصيل ذلك في الوسائل ٣٧٠: ١٢-٣٧٣، الباب ٥ و ٦ من أبواب أحكام العقود.

٤- الوسائل ٣٧٠: ١٢، الباب ٥ من أبواب أحكام العقود، الحديث ٣.

قال: لا بأس بذلك» (١).

و روايه الحسين بن منذر، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام:

الرجل يجيئني فيطلب العينه فأشترى له المتاع من أجله (٢) ثم أبيعته إياه ثم أشتريه منه مكانى؟ قال: فقال: إذا كان هو بالخيار إن شاء باع وإن شاء لم يبع، و كنت أنت بالخيار إن شئت اشتريت و إن شئت لم تشتري فلا بأس. قال: فقلت: إن أهل المسجد يزعمون أن هذا فاسدٌ و يقولون: إنه إن جاء به بعد أشهرٍ صحَّ، قال: إنما هذا تقديمٌ و تأخيرٌ و لا بأس (٣)».

و فى المحكى عن قرب الإسناد عن علي بن جعفر عن أخيه عليهما السلام قال: «سألته عن رجلٍ باع ثوباً بعشره دراهم اشتراه منه بخمسه دراهم، أ يحلُّ؟ قال: إذا لم يشترط و رضيا فلا بأس» (٤).

و عن كتاب علي بن جعفر قوله: «باعه بعشره إلى أجلٍ ثم اشتراه بخمسه بنقده» (٥)، و هو أظهر فى عنوان المسأله.

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٧]

ص: ٥٦٧

١- الوسائل ١٢:٣٧٠، الباب ٥ من أبواب أحكام العقود، الحديث الأول.

٢- كذا فى «ق»، و الظاهر زياده إحدى الكلمتين: «إما له»، و «إما من أجله»، و قد ورد الأول فى الوسائل، و الثانى فى التهذيب.

٣- الوسائل ١٢:٣٧٠، الباب ٥ من أبواب أحكام العقود، الحديث ٤.

٤- قرب الإسناد: ٢٦٧، الحديث ١٠٦٢، و عنه فى الوسائل ١٢:٣٧١، الباب ٥ من أبواب أحكام العقود، الحديث ٦.

٥- مسائل علي بن جعفر: ١٢٧، المسأله رقم ١٠٠، و عنه فى الوسائل ١٢: ٣٧١، الباب ٥ من أبواب أحكام العقود، ذيل الحديث ٦.

و ظاهر هذه الأخبار كما ترى يشمل صور الخلاف.

□  
و قد يستدل أيضاً بروايه يعقوب بن شعيب و عبيد بن زراره، قالاً: «سألنا أبا عبد الله عليه السلام عن رجلٍ باع طعاماً بدرهم (١) إلى أجل، فلمَّا بلغ ذلك تقاضاه، فقال: ليس لي درهم خذ منِّي طعاماً، فقال: لا بأس به، فإنَّما له درهمه يأخذ بها ما شاء» (٢) و في دلالتها نظر.

□  
و فيما سبق من العمومات كفاية؛ إذ لا معارض لها عدا ما ذكره الشيخ قدس سره: من روايه خالد بن الحجاج، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلٍ بعته طعاماً بتأخير إلى أجلٍ مسمّى، فلمَّا جاء الأجل أخذته بدرهمي، فقال: ليس عندي درهم، و لكن عندي طعام، فاشتره منِّي؟ فقال: لا تشتريه منه، فإنَّه لا خير فيه» (٣).

□  
و روايه عبد الصمد بن بشر - المحكيه عن الفقيه - قال: «سأله محمد ابن قاسم الحنّاط فقال: أصلحك الله! أبيع الطعام من رجلٍ إلى أجل، فأجىء و قد تغير الطعام من سعره فيقول ليس (٤) عندي درهم؟ قال:

□  
خذ منه بسعر يومه. فقال: أفهم - أصلحك الله - أنه طعامي الذي

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٨]

ص: ٥٦٨

- 
- ١- في «ق»: «بمائه درهم». و ما أثبتناه موافق للمصادر الحديثيه، و الظاهر أنّ الشيخ نقلها عن الجواهر، راجع الجواهر ١١٢: ٢٣.
  - ٢- الوسائل ٧١: ١٣، الباب ١١ من أبواب السلف، الحديث ١٠.
  - ٣- راجع التهذيب ٣٣: ٧، الحديث ١٣٧، و الوسائل ٧٤: ١٣، الباب ١٢ من أبواب السلف، الحديث ٣.
  - ٤- في «ق» زياده: «لك»، و لم ترد في المصادر الحديثيه.

اشتراه مني، فقال: لا تأخذ منه حتى يبيعه و يعطيك، فقال: أرغم الله أنفي! رخص لي، فرددت عليه فشدد عليّ» (١).

و حكى عن الشيخ قدس سره: أنه أوردها في الاستبصار دليلاً على مختاره (٢). و حكى عن بعض (٣) ردها بعدم الدلالة بوجه من الوجوه.

أقول: لا يظهر من روايه خالد دلالة على مذهب الشيخ، و على تقدير الدلالة فتعليل المنع بأنه: «لا خير فيه» من أمارات الكراهه.

و اعلم أنه (٤) حكى في المختلف عن الخلاف: أنه إذا باع طعاماً قفيزاً بعشره دراهم مؤجله، فلما حلّ الأجل أخذ بها طعاماً جاز إذا أخذ مثل ذلك (٥)، فإن زاد عليه لم يجوز. و احتج بإجماع الفرقه [و أخبارهم (٦)]

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٩]

ص: ٥٦٩

١- الفقيه ٣: ٢٠٧، الحديث ٣٧٧٧، و الوسائل ٧٤: ١٣-٧٥، الباب ١٢ من أبواب السلف، الحديث ٥.

٢- حكاة المحدث البحراني في الحقائق ١٩: ١٣٠، و راجع الاستبصار ٣: ٧٧، الحديث ٢٥٧.

٣- حكاة أيضاً المحدث البحراني في الحقائق ١٩: ١٣٠ عن بعض مشايخه، فقال رحمه الله في تعليقه منه: «هو شيخنا الشيخ علي بن سليمان القدسي البحراني في حواشيه على الكتاب».

٤- في «ش» زياده ما يلي: «قال الشيخ قدس سره في المبسوط: إذا باع طعاماً بعشره مؤجله، فلما حلّ الأجل أخذ بها طعاماً جاز إذا أخذ ما أعطاه، فإن أخذ أكثر لم يجوز. و قد روى أنه يجوز على كل حال و». راجع المبسوط ٢: ١٢٣.

٥- العبارة في «ش» و المصدر: «جاز ذلك إذا أخذ مثله».

٦- لم يرد في «ق».



و بأنه يؤدّى إلى بيع الطعام بالطعام (١). ثم حكى عن بعض أصحابنا الجواز مطلقاً، و عن بعضهم المنع مطلقاً. ثم حكى عن الشيخ فى آخر كلامه، أنه قال: و القول الآخر الذى لأصحابنا قوئى؛ و ذلك أنه بيع طعام بدراهم، لا بيع طعام بطعام، فلا يحتاج إلى اعتبار المثلث (٢)، انتهى.

أقول: الظاهر أنّ الشيخ قدّس سرّه جرى فى ذلك و فيما تقدّم عنه فى النهايه- من عدم جواز بيع ما اشترى بجنس الثمن متفاضلاً- على قاعده كليه تظهر من بعض الأخبار: من أنّ عوض الشئ الربوى لا يجوز أن يعوّض بذلك الشئ بزياده، و أنّ عوض العوض بمنزله العوض، فإذا اشترى طعاماً بدراهم لا يجوز أن يأخذ بدل الطعام دراهم بزياده، و كذلك إذا باع طعاماً بدراهم لا يجوز (٣) أن يأخذ عوض الدراهم طعاماً. و عوّل فى ذلك على التعليل المصرّح به فى روايه على بن جعفر عن أخيه عليهما السلام- المعتضد ببعض الأخبار المانعه (٤) عن بعض أفراد هذه القاعده هنا و فى باب السلم (٥)- قال: «سألته عن رجل له على آخر تمرّ أو شعير أو حنطه، أو يأخذ قيمتها (٦) دراهم؟» قال (٧): إذا

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٠]

ص : ٥٧٠

- ١- فى «ش» و المصدر: «طعام بطعام».
- ٢- المختلف ٥: ٢٨٩، و راجع الخلاف ١٠١: ٣، المسأله: ١٦٦ من كتاب البيوع.
- ٣- فى «ش» زياده: «له».
- ٤- المتقدّمه فى الصفحه ٢٢٨ التى ذكرها الشيخ لمذهبه.
- ٥- مثل روايه محمّد بن قيس الوارده فى الوسائل ٧٢: ١٣، الباب ١١ من أبواب السلف، الحديث ١٥، و غيرها من الروايات الداله فى الباب.
- ٦- فى «ش» و الوسائل: «بقيمته».
- ٧- من المصدر.

قَوْمَهَا (١) دراهم فسد؛ لأنَّ الأصل الذي يشتري به دراهم، فلا يصلح دراهم بدراهم» (٢)، قال في محكّي التهذيب: الذي افتى به [ما تضمّنه (٣)] هذا الخبر الأخير: من أنّه إذا كان الذي أسلف فيه دراهم لم يجوز أن يبيعه بدراهم؛ لأنّه يكون قد باع دراهم بدراهم، وربما كان فيه زياده أو نقيصه (٤) [و ذلك رباً] (٥) انتهى (٦).

و هنا يقول أيضاً قبلاً لمسأله السّلم التي هي عكس مسألتنا: إنّه إذا كان الذي باعه طعاماً لم يجوز أن يشتري بثمنه طعاماً؛ لأنّه يكون باع طعاماً بطعام.

و بالجمله، فمدار فتوى الشيخ قدّس سرّه على ما عرفت من ظهور بعض الأخبار بل صراحته فيه: من أنّ عوض العوض في حكم العوض في عدم جواز التفاضل مع اتّحاد الجنس الربوي، فلا فرق بين اشتراء نفس ما باعه منه، و بين اشتراء مجانسه منه، و لا فرق أيضاً بين اشتراؤه قبل حلول الأجل أو بعده، كما أطلقه في الحدائق (٧).

و تقييده بما بعد الحلول في عبارته النهايه المتقدّمه (٨) لكون الغالب وقوع المطالبه و الإيفاء بعد الحلول، و إن قصير المشهور خلافه به. لكنّ

[شماره صفحه واقعى : ٢٣١]

ص: ٥٧١

١- في «ش» و الوسائل: «قومه».

٢- الوسائل ٧١: ١٣، الباب ١١ من أبواب السلف، الحديث ١٢.

٣- من المصدر.

٤- في «ش» و المصدر: «نقصان».

٥- من المصدر.

٦- التهذيب ٣٠: ٧-٣١، ذيل الحديث ١٢٩.

٧- الحدائق ١٢٥: ١٩.

٨- تقدّمت في الصفحه ٢٢٥.

الأظهر هو الإطلاق. كما أنّ تقييد المنع في كلامه بأخذ ما باعه بالناقص؛ لأنّه الغالب، لأنّ الغالب في ردّ نفس ما اشتراه ردّه بالناقص، لا- لخصوصيّته في النقص لا- تجرى في الزيادة؛ ولذا ذكر (١) جواز أخذ المتاع الآخر بقيمته في الحال زادت أو نقصت، فيعلم منه:

أنّ أخذ ما باعه بقيمته في الحال غير جائز زادت أو نقصت.

و يؤيد الحمل على الغالب: أنّه قدّس سرّه ذكر في مسأله السّلم- التي هي عكس المسأله-: أنّه لا يجوز له أخذ جنس (٢) الثمن زائداً على ما أعطاه (٣)، فإنّ الغالب مع إعطاء الطعام بدل الدراهم النقص ممّا اشترى، و مع العكس العكس.

و ظهر أيضاً ممّا ذكرنا: أنّ الحكم مختصّ في كلام الشيخ قدّس سرّه بالجنس الربوي، لا مطلق المتاع و لا خصوص الطعام.

و أمّا الحكم في المستثنى- و هو ما إذا اشترط في البيع الأوّل نقله إلى من انتقل عنه- فهو المشهور، و نصّ عليه الشيخ في باب المباحه (٤) و استدلّوا عليه أولاً بالدور، كما في التذكرة.

قال في باب الشروط: لو باعه شيئاً بشرط أن يبيعه إياه لم يصحّ، سواء اتّحد الثمن قدرّاً و وصفاً و عيناً أم لا، و إلّا جاء الدور؛ لأنّ يبيعه له يتوقّف على ملكيته له المتوقّفه على بيعه [فيدور (٥)]، أمّا لو

[شماره صفحه واقعي : ٢٣٢]

ص: ٥٧٢

١- أي ذكر الشيخ في عبارته النهاية المتقدّمة في الصفحة ٢٢٦.

٢- في «ش» بدل «جنس»: «مثل».

٣- ذكره في النهاية: ٣٩٧، و راجع المبسوط ١٨٧: ٢.

٤- المبسوط ١٤٢: ٢.

٥- لم يرد في «ق».

شرط أن يبيعه على غيره صحَّ عندنا حيث لا - منافاه فيه للكتاب و السنه. لا يقال: ما التزمتوه من الدور آت هنا؛ لأننا نقول: الفرق ظاهر؛ لجواز أن يكون جارياً على حدّ التوكيل أو عقد الفضولي، بخلاف ما لو شرط البيع على البائع (١)، انتهى.

أقول: ظاهر ما ذكره من النقض أنه يعتبر في الشرط أن يكون معقولاً في نفسه مع قطع النظر عن البيع المشروط فيه، و بيع الشيء على غير مالكة معقول و لو من غير المالك كالوكيل و الفضولي، بخلاف بيعه على مالكة، فإنه غير معقول أصلاً. فاندفع عنه نقض جماعة ممن تأخر عنه باشتراط بيعه على غيره أو عتقه.

نعم، ينتقض ذلك باشتراط كون المبيع رهناً على الثمن، فإن ذلك لا يعقل مع قطع النظر عن البيع، بل يتوقف عليه. وقد اعترف قدس سره بذلك في التذكرة، فاستدلّ بذلك لأكثر الشافعيه المانعين عنه، وقال: إن المشتري لا يملك رهن المبيع إلا بعد صحه البيع، فلا يتوقف عليه صحه البيع و إلا دار (٢). لكنّه قدس سره مع ذلك جوّز هذا الاشتراط.

إلّا أن يقال: إن أخذ الرهن على الثمن و التضمين عليه و على دركه و درك المبيع من توابع البيع و من مصالحه، فيجوز اشتراطها، نظير وجوب نقد الثمن أو عدم تأخيره عن شهرٍ مثلاً و نحو ذلك، فتأمل (٣).

و قرّر الدور في جامع المقاصد: بأنّ انتقال الملك موقوف على

[شماره صفحه واقعی : ٢٣٣]

ص : ٥٧٣

١- التذكرة ٤٩٠: ١.

٢- التذكرة ٤٩١: ١.

٣- في «ش» بدل «فتأمل»: «لكن ينتقض حينئذ بما اعترف بجوازه في التذكرة: من اشتراط وقف المشتري المبيع عن البائع و ولده».

حصول الشرط، و حصول الشرط موقوفٌ على الملك (١). وهذا بعينه ما تقدّم عن التذكرة بتفاوتٍ في ترتيب المقدمتين.

و أُجيب (٢) عنه تارةً: بالنقض باشتراط بيعه من غيره. وقد عرفت أنّ العلامة قدّس سرّه تفضّل له في التذكرة، و أجاب عنه بما عرفت انتقاضه بمثل اشتراط رهنه على الثمن، و عرفت تفضّله لذلك أيضاً في التذكرة.

و أخرى: بالحلّ، و هو أنّ انتقال الملك ليس موقوفاً على تحقّق الشرط، و إنّما المتوقّف عليه لزومه.

و ثالثه: بعدم جريانه فيما لو شرط بيعه منه بعد أجل البيع الأوّل، فإنّ ملك المشتري متخلّل بين البيعين.

و مبنى هذين الجوابين على ما ذكره العلامة في الاعتراض على نفسه و الجواب عنه بما حاصله: أنّ الشرط لا بدّ من صحّته مع قطع النظر عن البيع، فلا يجوز أن يتوقّف صحّته على صحّحه البيع.

و لا فرق في ذلك بين اشتراط بيعه قبل الأجل أو بعده؛ لأنّ بيع الشيء على مالكة غير معقولٍ مطلقاً. و لو قيّد بما بعد خروجه عن ملك مالكة لم يفرق أيضاً بين ما قبل الأجل و ما بعده.

و استدلّ عليه أيضاً (٣) بعدم قصد البائع بهذا الشرط إلى حقيقه الإخراج عن ملكه، حيث لم يقطع علاقه الملك عنه.

و جعله في غايه المراد أولى من الاستدلال بالدور بعد دفعه

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٤]

ص: ٥٧٤

١- جامع المقاصد ٤:٢٠٤.

٢- أجاب صاحب الجواهر في الجواهر ١١٠:٢٣.

٣- عطف على قوله: «و استدّلوا عليه أولاً بالدور»، المتقدّم في الصفحة ٢٣٢.

بالجوابين الأولين، ثم قال: وإن كان إجماعٌ على المسألة فلا بحث (١).

و ردّ عليه المحقّق و الشهيد الثانيان: بأنّ الفرض حصول القصد إلى النقل الأول لتوقّفه عليه، و إلّا لم يصحّ ذلك إذا قصدا ذلك و لم يشترطاه مع الاتّفاق على صحّته (٢)، انتهى.

و استدلّ عليه في الحدائق بقوله عليه السلام- في روايه الحسين بن المنذر المتقدّمه [في (٣)]السؤال عن بيع الشيء و اشتراؤه ثانياً من المشتري:- «إن كان هو بالخيار إن شاء باع و إن شاء لم يبع، و كنت أنت بالخيار إن شئت اشتريت و إن شئت لم تشتري، فلا بأس» (٤) فإنّ المراد بالخيار هو الاختيار عرفاً في مقابل الاشتراط على نفسه بشرائه ثانياً، فدلّ على ثبوت البأس إذا كان أحد المتبايعين غير مختارٍ في النقل من جهه التزامه بذلك في العقد الأوّل.

و ثبوت «البأس» في الروايه، إمّا راجعٌ إلى البيع الأوّل فثبت المطلوب، و إن كان راجعاً إلى البيع الثاني فلا وجه له إلّا بطلان البيع الأوّل، إذ لو صحّ البيع الأوّل و المفروض اشتراطه بالبيع الثاني لم يكن بالبيع الثاني بأس، بل كان لازماً بمقتضى الشرط الواقع في متن العقد الصحيح.

هذا، و قد يُردّ (٥) دلالتها بمنع دلالة «البأس» على البطلان. و فيه

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٥]

ص: ٥٧٥

١- غايه المراد ٢:٧٨.

٢- جامع المقاصد ٤:٢٠٤، و المسالك ٣:٢٢٥.

٣- لم يرد في «ق».

٤- الحدائق ١٩:١٢٨-١٢٩، و تقدّمت الروايه في الصفحه ٢٢٧.

٥- هذا الردّ و الردّان الآتيان من صاحب الجواهر قدّس سرّه، راجع الجواهر ٢٣: ١١١.

ما لا يخفى.

و قد تُردّ أيضاً بتضمّنها لاعتبار ما لا يقول به أحد: من عدم اشتراط المشتري ذلك على البائع.

و فيه: أنّ هذا قد قال به كلّ أحدٍ من القائلين باعتبار عدم اشتراط البائع، فإنّ المسألتين من وادٍ واحد، بل الشهيد قدّس سرّه فى غايه المراد عنون المسأله بالاشتراء بشرط الاشتراء (١).

و قد يُردّ أيضاً: بأنّ المستفاد من المفهوم لزوم الشرط و أنّه لو شرطاه يرتفع الخيار عن المشروط عليه و إن كان يحرم البيع الثانى أو هو و البيع الأوّل مع الشرط و يكون الحاصل حينئذٍ حرمة الاشتراط و إن كان لو فعل التزم به، و هو غير التزم المحرّم الذى يفسد و يفسد العقد.

و فيه: أنّ الحرمة المستفاده من «البأس» ليس إلّا الحرمة الوضعيّة أعنى الفساد، و لا يجمع ذلك صحّه الشرط و لزومه.

نعم، يمكن أن يقال - بعد ظهور سياق الروايه فى بيان حكم البيع الثانى مع الفراغ عن صحّه الأوّل، كما يشهد به أيضاً بيان خلاف أهل المسجد المختصّ بالبيع الثانى -: إنّ المراد أنّه إن وقع البيع الثانى على وجه الرضا و طيب النفس و الاختيار فلا بأس به، و إن وقع لا - عن ذلك بل لأجل الالتزام به سابقاً فى متن العقد أو قبله و إلزامه عرفاً بما التزم كان الشراء فاسداً، لكن فساد الشراء لا يكون إلّا لعدم طيب النفس فيه و عدم وجوب الالتزام بما التزم على نفسه، إمّا لعدم ذكره فى

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٦]

ص: ٥٧٦

متن العقد، وإما لكون الشرط لغواً لا يجب الوفاء به، وإما فساده لأجل فساد العقد الأول من جهة فساد الالتزام المذكور في متنه حتى لو وقع عن طيب النفس فهو مخالفٌ (١) لما عرفت من ظهور اختصاص حكم الرواية منعاً و جوازاً بالعقد الثاني.

و أما روايه عليّ بن جعفر (٢) فهي أظهر في اختصاص الحكم بالشراء الثاني، فيجب أيضاً حملة على وجه لا يكون منشأ فساد البيع الثاني فسادُ البيع الأول، بأن يكون مفهوم الشرط: أنه إذا اشترط ذلك في العقد أو قبله و لم يرضيا بوقوع العقد الثاني بل وقع على جهة (٣) الإلجاء من حيث الالتزام به قبل العقد أو فيه فهو غير صحيح، لعدم طيب النفس فيه و وقوعه عن إلجاء، و هذا لا يكون إلّا مع عدم وجوب الوفاء، وإما لعدم ذكره في العقد، و إما لكونه لغواً فاسداً مع عدم تأثير فسادَه في العقد.

و بالجمله، فالحكم بفساد العقد الثاني في الروايتين لا يصحّ أن يستند إلى فساد الأول؛ لما ذكرنا: من ظهور الروايتين في ذلك، فلا بدّ

[شماره صفحه واقعی : ٢٣٧]

ص: ٥٧٧

١- وردت العبارة من قوله: «و إما لكون الشرط لغواً- إلى- فهو مخالفٌ» في «ش» هكذا: «و إما لكون الشرط بالخصوص فاسداً لا يجب الوفاء به، و لا- يوجب فساد العقد المشروط به، كما هو مذهب كثير من القدماء لأجل فساد العقد الأول من جهة فساد الالتزام المذكور في متنه حتى لو وقع عن طيب النفس؛ لأنّ هذا مخالفٌ».

٢- المتقدّمه في الصفحه ٢٣٠-٢٣١.

٣- في «ش»: «على وجه».



من أن يكون منشؤه عدم طيب النفس بالعقد الثاني، وعدم طيب النفس لا يقدح إلّا مع عدم لزوم الوفاء شرعاً بما التزم، وعدم اللزوم لا يكون إلّا لعدم ذكر الشرط في العقد، وإما لكونه لغواً (١) غير مفسد (٢).

ثمّ إنّه قال في المسالك: إنّهما لو شرطاه قبل العقد لفظاً، فإن كانا يعلمان أنّ الشرط المتقدّم لا حكم له فلا أثر له، وإلّا أتجه بطلان العقد به كما لو ذكراه في متنه؛ لأنّهما لم يقدموا إلّا على الشرط ولم يتمّ لهما (٣).

و يمكن أن يقال: إنّ علمهما بعدم حكم للشرط لا يوجب عدم إقدامهما على الشرط.

فالأولى بناء المسألة على تأثير الشرط المتقدّم في ارتباط العقد به وعدمه، والمعروف بينهم عدم التأثير كما تقدّم (٤)، إلّا أن يفرّق بين الشرط الصحيح فلا- يؤثّر و بين الفاسد فيؤثّر في البطلان. و وجهه غير ظاهر، بل ربّما حكى العكس عن بعض المعاصرين (٥)، وقد تقدّم توضيح الكلام في ذلك (٦).

[شماره صفحه واقعی : ٢٣٨]

ص : ٥٧٨

١- في «ش» بدل «و إما لكونه لغواً»: «أو لكونه فاسداً».

٢- من هنا إلى قوله: «فإن استند..» الآتي في الصفحة ٢٤٥ ساقط من نسخه «ق».

٣- المسالك ٣: ٢٢٤.

٤- تقدّم في الصفحة ٥٤.

٥- لم نعثر عليه.

٦- تقدّم في الصفحة ١٠٤ في الأمر الثالث من الأمور المنعقدة ذيل حكم الشرط الفاسد.

[شماره صفحه واقعي : ٢٣٩]

ص: ٥٧٩

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۰]

ص: ۵۸۰

**[القبض لغه]**

و هو لغه: الأخذ مطلقاً، أو باليد، أو بجميع الكف، على اختلاف عبارات أهل اللغه (١).

**و النظر فى ماهيته، و وجوبه، و أحكامه يقع فى مسائل:**

**مسأله اختلفوا فى ماهية القبض فى المنقول**

**اشاره**

-بعد اتفاقهم على أنها «التخليه» فى غير المنقول-على أقوال:

**أحدها: أنها التخليه أيضاً،**

صرّح به المحقق فى الشرائع (٢)، و حكى عن تلميذه كاشف الرموز (٣). و عن الإيضاح نسبته إلى بعض متقدمى

[شماره صفحه واقعى : ٢٤١]

ص: ٥٨١

---

١- فقد فسّره فى الصحاح ب«الأخذ مطلقاً» و فى القاموس ب«الأخذ باليد» و فى مجمع البحرين ب«الأخذ بجميع الكف»، انظر الصحاح ١١٠٠:٣، و القاموس المحيط ٣٤١:٢، و مجمع البحرين ٢٢٥:٤-٢٢٦.

٢- الشرائع ٢٩:٢.

٣- كشف الرموز ٤٧١:١.

أصحابنا (١). و عن التنقيح نسبته إلى المبسوط (٢).

### الثانى: أنه فى المنقول: النقل،

و فيما يعتبر كيله أو وزنه: الكيل أو الوزن.

### الثالث: ما فى الدروس: من أنه فى الحيوان: نقله،

و فى المعتمر (٣):

كيله أو وزنه أو عدّه أو نقله، و فى الثوب: وضعه فى اليد (٤).

### الرابع: ما فى الغنيه و عن الخلاف و السرائر و اللمعه: أنه التحويل و النقل

(٥)

### الخامس: ما فى المبسوط: من أنه إن كان مثل الجواهر و الدراهم و الدنانير و ما يتناول باليد فالقبض فيه هو تناول باليد،

و إن كان مثل الحيوان- كالعبد و البهيمة- فالقبض فى البهيمة أن يمشى بها إلى مكانٍ آخر، و فى العبد أن يقيمه إلى مكانٍ آخر. و إن كان اشتراه جزافاً كان القبض فيه أن ينقله من مكانه. و إن كان اشتراه مكايلهً فالقبض فيه أن يكيله (٦). و زاد فى الوسيله: أنه فى الموزون: وزنه، و فى المعدود: عدّه (٧).

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٢]

ص: ٥٨٢

- ١- إيضاح الفوائد ٥٠٦: ١.
- ٢- التنقيح الرائع ٢: ٦٥، و انظر المبسوط ١٢٠: ٢.
- ٣- أى: فيما يعتبر كيله أو وزنه.
- ٤- الدروس ٢١٣: ٣.
- ٥- الغنيه: ٢٢٩، و حكاه عن الثلاثه فى مفتاح الكرامه ٧٠٤: ٤، و راجع الخلاف ٣: ٩٨، المسأله ١٥٩ من البيوع، و السرائر ٣٦٩: ٢، و

اللمعه: ١٣٢.

٦- المبسوط ١٢٠:٢.

٧- الوسيله: ٢٥٢.

و نُسب عبارته الشرائع الراجعه إلى ما فى المبسوط إلى المشهور (١).

### السادس: أنه الاستقلال و الاستيلاء عليه باليد،

حكى عن المحقق الأردبيلي و صاحب الكفايه (٢)، و اعترف [به (٣)] فى المسالك (٤) - تبعاً لجامع المقاصد (٥) - لشهادته العرف بذلك، إلا أنه أخرج عن ذلك المكيل و الموزون، مستنداً إلى النص الصحيح. و فيه ما سيجىء.

### السابع: ما فى المختلف: من أنه إن كان منقولاً فالقبض فيه النقل أو الأخذ باليد،

و إن كان مكيلاً أو موزوناً فقبضه ذلك أو الكيل أو الوزن (٦).

### الثامن: أنه التخليه مطلقاً بالنسبه إلى انتقال الضمان إلى المشتري، دون النهى عن بيع ما لم يقبض.

نفى عنه البأس فى الدروس (٧).

### [رأى المؤلف فى المسأله]

أقول: لا - شك أن القبض للمبيع هو فعل القابض و هو المشتري، و لا شك أن الأحكام المترتبة على هذا الفعل لا تترتب على ما كان من فعل البائع من غير مدخلٍ للمشتري فيه، كما أن الأحكام المترتبة

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٣]

ص: ٥٨٣

- 
- ١- نسبه فى المهدّب البارع ٢:٣٩٨، و غايه المرام (مخطوط) ١:٣٠١، و راجع مفتاح الكرامه ٤:٧٠٤-٧٠٥.
  - ٢- حكاها عنهما السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤:٧٠٥، و راجع مجمع الفائده ٨:٥١٢، و كفايه الأحكام: ٩٦.
  - ٣- الزيادة اقتضاها السياق.
  - ٤- المسالك ٣:٢٣٩.
  - ٥- راجع جامع المقاصد ٤:٣٩١-٣٩٢.
  - ٦- المختلف ٥:٢٧٩.
  - ٧- الدروس ٣:٢١٣.

على فعل البائع - كالجواب على البائع و الراهن فى الجملة، و اشتراط القدره على التسليم - لا - يحتاج فى ترتبها إلى فعلٍ من المشتري، فحينئذٍ نقول:

### [المناقشات فى الأقوال المذكوره و بيان قول الأقوى]

أمّا ما اتّفق عليه: من كفايه التخليه فى تحقّق القبض فى غير المنقول، إن أُريد بـ«القبض» ما هو فعل البائع بالنسبه إلى المبيع، و هو جميع ما يتوقّف عليه من طرفه وصوله إلى المشتري، و يعبر عنه مسامحةً بالإقباض و التسليم - و هو الذى يحكمون بوجوبه على البائع و الغاصب و الراهن فى الجملة، و يفسّرونه بـ«التخليه» التى هى فعله (١) - فقد عرفت أنه ليس قبضاً حقيقياً حتى فى غير المنقول و إن فسّرت برفع جميع الموانع و إذن المشتري فى التصرف.

قال كاشف الرموز فى شرح عبارته النافع: القبض مصدرٌ يستعمل بمعنى التقييض و هو التخليه، و يكون من طرف البائع و الواهب بمعنى التمكين من التصرف (٢)، انتهى.

بل التحقيق (٣): أن القبض مطلقاً هو استيلاء المشتري عليه و تسلّطه عليه الذى يتحقّق به معنى «اليد» و يتصوّر فيه الغصب.

نعم، يترتب على ذلك المعنى الأوّل، الأحكام المترتبه على الإقباض و التسليم الواجبين على البائع، فينبغى ملاحظه كلّ حكمٍ من الأحكام المذكوره فى باب القبض و أنه مترتب على القبض الذى هو

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٤]

ص: ٥٨٤

١- فى «ش»: «فعل البائع».

٢- كشف الرموز ١: ٤٧١، و فيه: «التمكين من حيث التصرف».

٣- عطف على قوله: «إنه ليس قبضاً حقيقياً».



فعل المشتري بعد فعل البائع أو (١) على الإقباض الذى هو فعل البائع، مثلاً إذا فرض أن أدله اعتبار القبض فى الهبة دلت على اعتبار حيازه المتهب الهبة، لم يكتف فى ذلك بالتخليه التى هى من فعل المواهب (٢) وهكذا....

و لعلّ تفصيل الشهيد فى البيع بين حكم الضمان و غيره (٣) من حيث إنّ الحكم الأوّل منوطٌ بالإقباض و غيره منوطٌ بفعل المشتري.

و كيف كان، فلا بدّ من مراعاة أدله أحكام القبض، فنقول:

أمّا رفع الضمان، فإن استند فيه إلى النبوى: «كلّ مبيع تلف قبل قبضه فهو من مال بائعه» (٤) فالمناطق فيه حصول الفعل من المشتري.

و إن استند إلى قوله عليه السلام فى روايه عقبه بن خالد: «حتّى يقبض المتاع و يخرج من بيته» (٥) احتمل فيه إناطه الحكم بالتخليه، فيمكن حمل النبوى على ذكر ما هو مقارنٌ غالبٌ للتخليه. و احتمال وروده (٦) مورد الغالب: من ملازمه الإخراج للوصول إلى المشتري بقريته ظاهر النبوى؛ و لذا قال فى جامع المقاصد - بعد ما نقل ما فى الدروس -: إنّ الخبر دالٌّ على خلافه (٧). و هو حسنٌ إن أراد به ظاهر النبوى، لا ظاهر

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٥]

ص: ٥٨٥

١- فى «ش»: «و على».

٢- فى «ف» بدل «المواهب»: «المشتري».

٣- تقدّم التفصيل عنه فى الصفحه ٢٤٣.

٤- المستدرک ٣: ٣٠٣، الباب ٩ من أبواب الخيار، و فيه حديث واحد.

٥- الوسائل ١٢: ٣٥٨، الباب ١٠ من أبواب الخيار، و فيه حديث واحد.

٦- فى «ش»: «ورود الروايه»، و كتب فى «ف» فوق «وروده»: «الروايه».

٧- جامع المقاصد ٤: ٣٩٢.

روايه عقبه أو غيرها.

و الإنصاف: أن ما ذكره الشهيد قريبٌ بالنسبه إلى ظاهر روايه عقبه.

و ربما يُخدش (1) فيها بظهورها في اعتبار الإخراج من البيت مع أنه غير معتبر في رفع الضمان اتفاقاً.

و فيه: أن الإخراج عن البيت كناية عن الإخراج عن السلطنه و رفع اليد، و لا ينبغي خفاء ذلك على المتأمل في الاستعمال العرفي. و ما ذكره الشهيد من رفع الضمان بالتخليه يظهر من بعض فروع التذكرة حيث قال: لو أحضر البائع السلعه، فقال المشتري: ضعه، تم القبض؛ لأنه كالتوكيل في الوضع. و لو لم يقل المشتري شيئاً، أو قال: لا أريد شيئاً (2)، حصل القبض، لوجود التسليم، كما لو وضع الغاصب المغضوب بين يدي المالك، فإنه يبرء من الضمان (3)، انتهى.

و ظاهره: أن المراد من التسليم المبحوث عنه ما هو من فعل البائع و لو امتنع المشتري.

[لكنه قدس سره صرح في عنوان المسأله (4) و في باب الهبه (5) بضعف هذا القول بعد نسبته إلى بعض الشافعيه.

[شماره صفحه واقعي : ٢٤٤]

ص: ٥٨٦

١- أورد الخدشه فيها السيد العاملي في مفتاح الكرامه ٤:٦٩٨.

٢- لم يرد «شيئاً» في «ش» و المصدر.

٣- التذكرة ١:٤٧٢.

٤- التذكرة ١:٤٧٢.

٥- التذكرة ٢:٤١٨، و سيجيء في الصفحه ٢٥٢-٢٥٣.

فالظاهر أنّ مراده-بل مراد الشهيد قدّس سرّه-رفع الضمان بهذا وإن لم يكن قبضاً، بل عن الشهيد فى الحواشى: أنّه نقل عن العلامة قدّس سرّه: أنّ التخليه فى المنقول وغيره يرفع الضمان؛ لأنّه حقٌّ على البائع وقد أدى ما عليه (١).

أقول: وهذا كما أنّ إتلاف المشتري يرفع ضمان البائع، وسيجىء من المحقّق الثانى: أنّ النقل فى المكيل والموزون يرفع الضمان وإن لم يكن قبضاً (٢)(٣).

هذا، ولكنّ الجمود على حقيقه اللفظ فى الروايه يقتضى اعتبار الوصول إلى يد المشتري، لأنّ الإقباض والإخراج وإن كانا من فعل البائع، إلّا أنّ صدقهما عليه يحتاج إلى فعلٍ من غير البائع؛ لأنّ الإقباض والإخراج بدون القبض والخروج محال. إلّا أن يستفاد من الروايه تعلق الضمان على ما كان من فعل البائع، والتعبير بـ«الإقباض» و«الإخراج» مسامحةً مسّت الحاجة إليها فى التعبير (٤).

وقد ظهر ممّا ذكرنا: أنّ لفظ «القبض» الظاهر بصيغته فى فعل المشتري يراد به الاستيلاء على المبيع، سواء فى المنقول وغيره؛ لأنّ القبض-لغّه-الأخذ مطلقاً، أو باليد، أو بجميع الكفّ، على

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٧]

ص: ٥٨٧

- ١- نقله السيّد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤:٦٩٦.
- ٢- جامع المقاصد ٤:٣٩٠، وسيجىء فى الصفحه ٢٥٥-٢٥٦.
- ٣- ما بين المعقوفتين من «ف» و«ش».
- ٤- من قوله: «هذا و لكن الجمود- إلى فى التعبير» ورد فى «ش» قبل قوله: «و ما ذكره الشهيد... إلخ» فى الصفحه المتقدمه.

فإن أريد الأخذ حساً باليد، فهو لا يتأتى في جميع المبيعات، مع أن أحكامه جارية في الكل، فاللزام أن يراد به في كلام [أهل (٢)] اللغة أو في لسان الشرع الحاكم عليه بأحكام كثيرة في البيع و الرهن و الصدقة و تشخيص ما في الذمه أخذ كل شئ بحسبه، و هو ما ذكرنا من الاستيلاء و السلطنة.

و أمّا ما ذكره بعضهم: من اعتبار النقل و التحويل فيه (٣) - بل ادعى في الغنيه الإجماع على أنه القبض في المنقول (٤) الذي لا يكتفى فيه بالتخليه - فهو لا - يخلو عن تأويل و إن شهد من عرفت بكونه موافقاً للعرف في مثل الحيوان؛ لأن مجرد إعطاء المقود للمشتري أو مع ركوبه عليه قبض عرفاً على الظاهر.

ثم المراد من «النقل» في كلام من اعتبره هو نقل المشتري له، لا - نقل البائع، كما هو الظاهر من عبارته المبسوط المتقدمه (٥) المصرح به في جامع المقاصد (٦).

و أما روايه عقبه بن خالد المتقدمه (٧) فلا دلالة فيها على

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٨]

ص : ٥٨٨

١- كما تقدّم في الصفحة ٢٤١.

٢- من «ش».

٣- تقدّم عن الغنيه و الخلاف و غيرهما في الصفحة ٢٤٢.

٤- الغنيه: ٢٢٩.

٥- تقدّم في الصفحة ٢٤٢.

٦- جامع المقاصد ٤: ٣٨٩.

٧- تقدّم في الصفحة ٢٤٥.

اعتبار النقل في المنقول و إن استدلّ بها عليه في التذكرة (١)؛ لما عرفت (٢):

من أنّ الإخراج من البيت في الرواية نظير الإخراج من اليد - كناية عن رفع اليد و التخليه للمشتري حتى لا يبقى من مقدمات الوصول إلى المشتري إلّا ما هو من فعله.

و أمّا اعتبار الكيل أو الوزن أو كفايته في قبض المكيل و الموزون، فقد اعترف غير واحد (٣) بأنّه تعبدٌ لأجل النصّ الذي ادّعى دلالة عليه.

□  
مثل صحيحه معاوية بن وهب، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام:

عن الرجل يبيع البع قبل أن يقبضه، فقال: ما لم يكن كيلاً أو وزنٌ فلا تبعه حتى تكيّله أو ترنه إلّا أن تولّيه [الذي قام عليه]» (٤).

و صحيحه منصور بن حازم: «إذا اشترت متاعاً فيه كيلٌ أو وزنٌ، فلا تبعه حتى تقبضه، إلّا أن تولّيه» (٥).

و في صحيحه عليّ بن جعفر عن أخيه: «عن الرجل يشتري الطعام، أ يصلح بيعه قبل أن يقبضه؟ قال: إذا لم يربح عليه فلا بأس، و إن ربح فلا يبعه حتى يقبضه» (٦).

[شماره صفحه واقعي : ٢٤٩]

ص : ٥٨٩

١- التذكرة ٤٧٢: ١.

٢- في الصفحة ٢٤٦.

٣- راجع جامع المقاصد ٣٩٢: ٤، و المسالك ٢٣٩: ٣ و ٢٤١.

٤- الوسائل ٣٨٩: ١٢، الباب ١٦ من أبواب أحكام العقود، الحديث ١١.

٥- الوسائل ٣٨٧: ١٢، نفس الباب، الحديث الأوّل.

٦- الوسائل ٣٨٩: ١٢، نفس الباب، الحديث ٩.

و روايه أبى بصير: «عن رجلٍ اشترى طعاماً ثم باعه قبل أن يكيّله؟ قال: لا يعجبني أن يبيع كيلاً أو وزناً قبل أن يكيّله أو يزنه، إلّا أن يولّيه كما اشتراه» (١).

إلى غير ذلك ممّا دلّ على اعتبار الكيل و الوزن لا من حيث اشتراط صحّحه المعامله بهما، و إلّا لم يفرق بين التوليه و غيرها، فتعيّن لأمرٍ آخر، و ليس إلّا لكون ذلك قبضاً؛ للإجماع - كما فى المختلف (٢) - على جواز بيع الطعام بعد قبضه.

و منه يظهر ما فى المسالك، حيث إنّه - بعد ذكر صحيحه ابن وهب - قال: و التحقيق: أنّ الخبر الصحيح دلّ على النهى عن بيع المكيل و الموزون قبل اعتباره بهما، لا على أنّ القبض لا يتحقّق بدونهما.

و كون السؤال فيه وقع عن البيع قبل القبض لا - ينافى ذلك؛ لأنّ الاعتبار بهما قبضاً و زياده، و حينئذٍ فلو قيل بالاكْتفاء فى نقل الضمان فيهما بالنقل عملاً - بالعرف و الخبر الآخر، و بتوقّف البيع ثانياً على الكيل و الوزن، أمكن إن لم يكن إحداث قول (٣)، انتهى.

و الظاهر أنّ مراده بالخبر، خبر «عقبه بن خالد» و قد عرفت

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٠]

ص : ٥٩٠

١- الوسائل ٣٩٠:١٢، نفس الباب، الحديث ١٦.

٢- المختلف ٢٨٠:٥.

٣- العبارة وردت فى المبحث الثامن من المباحث المنعقدة ذيل البحث عن القبض، و لكن وقع السهو و الخطأ فى ضبط العبارة فى المسالك الجديده حيث وقعت العبارة من كلمه «و التحقيق إلى وقع عن البيع» فى الجزء الثالث: ٢٤٣-٢٤٤، و من كلمه «قبل القبض» إلى آخر العبارة فى أوّل صفحه ٢٤٣.

عدم ظهوره في اعتبار النقل (١).

ثم إن ظاهر غير واحدٍ كفايه الكيل و الوزن في القبض من دون توقّفٍ على النقل. و الظاهر أنّه لا بدّ مع الكيل و الوزن من رفع يد البائع، كما صرّح به في جامع المقاصد (٢)؛ و لذا تبّه في موضع من التذكرة: بأنّ الكيل شرطٌ في القبض (٣).

و كيف كان، فالأولى في المسألة ما عرفت: من أنّ القبض له معنًى واحدٌ يختلف باختلاف الموارد، و أنّ كون القبض هو الكيل أو الوزن -خصوصاً في باب الصدقة و الرهن و تشخيص ما في الذمّه- مشكلاً جداً؛ لأنّ التعبد الشرعي على تقدير تسليمه مختصّ بالبيع، إلّا أن يكون إجماعٌ على اتّحاد معنى القبض في البيع و غيره، كما صرّح به العلّامة (٤) و الشهيدان (٥) و المحقّق الثاني (٦) و غيرهم (٧) في باب الرهن و الهبة،

[شماره صفحه واقعی : ٢٥١]

ص: ٥٩١

- 
- ١- في الصفحة ٢٤٨-٢٤٩.
  - ٢- جامع المقاصد ٤:٣٩٠.
  - ٣- التذكرة ٥٦٠:١-٥٦١، و راجع الصفحة ٤٧٢ أيضاً.
  - ٤- ظاهر العبارة يدلّ على أنّ العلّامة و من بعده ادّعوا الإجماع على الاتّحاد، لكن لم نعثر عليه في كلامهم و لا على من حكاه عنهم، نعم ادّعوا أصل الاتّحاد، راجع التذكرة ٢:٢٥ و ٤١٨.
  - ٥- الدروس ٣:٣٨٤، و المسالك ٦:٢٦.
  - ٦- جامع المقاصد ٥:١٠٢، و ٩:١٥٣.
  - ٧- مثل المحدّث البحراني في الحدائق ٢٠:٢٣٢، و ٢٢:٣١٨، و صاحب الجواهر في الجواهر ١٧٦:٢٨-١٧٧، و السيّد المجاهد في المناهل: ٤٠١، و استظهر اتّفاق الأصحاب عليه.

و حكى فيها الاتفاق على الاتحاد عن ظاهر المسالك (١) و استظهره الحاكي (٢) أيضاً. و (٣) ظاهر المبسوط في باب الهبه: أن القبض هي التخليه فيما لا ينتقل، و النقل و التحويل في غيره (٤). لكن صرح في باب الرهن:

بأن كل ما كان قبضاً في البيوع كان قبضاً في الرهن و الهبات و الصدقات، لا يختلف ذلك (٥).

و عن القاضي: أنه لا يكفي في الرهن التخليه و لو قلنا بكفايته في البيع؛ لأن البيع يوجب استحقاق المبيع فيكفي التمكين منه، و هنا لا استحقاق، بل القبض سبب في الاستحقاق (٦). و مقتضى هذا الوجه لحوق الهبه و الصدقه بالرهن.

و هذا الوجه حكاه في هبه التذكرة عن بعض الشافعيه، فقال قدس سره:

القبض هنا كالقبض في البيع، ففيما لا ينقل و لا يحول: التخليه، و فيما ينقل و يحول: النقل و التحويل، و فيما يكال أو يوزن: الكيل و الوزن. ثم حكي عن بعض الشافعيه عدم كفايه التخليه في المنقول لو قلنا به في البيع، مستنداً إلى أن القبض في البيع مستحق و في الهبه غير مستحق، فاعتبر تحققه و لم يكتف بالوضع بين يده؛ و لذا لو أتلّف المتهب الموهوب

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٢]

ص: ٥٩٢

١- المسالك ٢٦:٦، حيث نسب الخلاف إلى بعض الشافعيه.

٢- لم نعر عليه.

٣- في «ش» زياده: «عن».

٤- المبسوط ٣٠٦:٣.

٥- المبسوط ٢٠٣:٢.

٦- حكاه الشهيد الثاني في حاشيه الإرشاد المطبوع ضمن (غايه المراد) ١٨٢:٢.



لم يصر قابضاً، بخلاف المشتري. ثم ضَعَفَه: بأنه ليس بشيء؛ لا اتحاد القبض في الموضوعين و اعتبار العرف فيهما (١)، انتهى.

و ظاهر عدم اكتفائه هنا بالوضع بين يديه مخالف للفرع المتقدم عنه، إلا أن يلتزم بكفايه التخليه في رفع الضمان و إن لم يكن قبضاً، كما أشرنا إليه سابقاً (٢).

**فروع**

**إشاره**

(٣)

:

**الأول: قال في التذكرة: لو باع داراً أو سفينة مشحونة بأمتعه البائع و مكّنه منها**

بحيث جعل له تحويلها من مكانٍ إلى مكانٍ كان قبضاً.

و قال أيضاً: إذا كان المبيع في موضع لا يختصّ بالبائع كفي في المنقول النقل من حيزٍ إلى حيزٍ، و إن كان في موضع يختصّ به فالنقل من زاويه إلى أخرى بغير إذن البائع لا يكفي لجواز التصرف، و يكفي لدخوله في ضمانه. و إن نقل بإذنه حصل القبض، و كأنّه استعار البقعه المنقول إليها (٤).

**الثاني: قال في المسالك: لو كان المبيع مكياً أو موزوناً**

فلا يخلو

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٣]

ص: ٥٩٣

١- التذكرة ٤١٨: ٢.

٢- راجع الصفحه ٢٤٦.

٣- كذا بخطه الشريف قدس سرّه في «ق»، و لكن لم يعنون إلا فرعين، و لذا بدّله مصحح «ش» ب «فرعان».

٤- التذكرة ٤٧٢: ١.

إمّا أن يكون قد كيل قبل البيع أو وزن، أو لا- بأن أخير البائع بكيّله أو وزنه أو باعه قدرًا معيّنًا من صبره مشتملٍ عليه. فإن كان الآخر (1) فلا- بدّ في تحقّق قبضه من كيّله أو وزنه؛ للنصّ المتقدّم. وإن كان الأوّل، ففي افتقاره إلى الاعتبار ثانياً لأجل القبض أو الاكتفاء بالاعتبار الأوّل وجهان: من إطلاق توقّف الحكم على الكيل و الوزن و قد حصل، و قوله عليه السلام في النصّ «حتّى تكيله أو تزنه» (2) لا يدلّ على اعتبار أزيد من اعتبار الكيل [أو الوزن (3)] الشامل لما وقع قبل البيع. و من أنّ الظاهر أنّ ذلك لأجل القبض لا لتحقّق شرط صحّحه البيع، فلا بدّ له من اعتبارٍ جديدٍ بعد العقد، و به صرّح العلّامة (4) و الشهيد (5) و جماعه.

و هو الأقوى، و يدلّ عليه قوله عليه السلام: «إلّا أن تولّيه» (6)، فإنّ الكيل السابق شرطٌ لصحّحه البيع، فلا- بدّ منه في التولّيه و غيرها، فدلّ على أنّ ذلك لأجل القبض، لا لصحّحه البيع (7)، انتهى المهمّ من كلامه رحمه الله.

أقول: يبعد التزام القائلين بهذا القول ببقاء المكيل و الموزون بعد الكيل و الوزن و العقد عليه و الأخذ و التصرّف في بعضه في ضمان البائع

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٤]

ص: ٥٩٤

١- كذا، و في المصدر: «الأخير».

٢- الوارد في صحيحه معاويه بن وهب المتقدّمه في الصفحة ٢٤٩.

٣- لم يرد في «ق».

٤- القواعد ٨٥: ٢.

٥- الدروس ٢١٣: ٣.

٦- الوارد في صحيحه معاويه المتقدّمه في الصفحة ٢٤٩.

٧- المسالك ٢٤١: ٣.

حتى يكيّله ثانياً أو يزنه و إن لم يرد بيعه (١)؛ وكذا لو كاله و قبضه ثم عقد عليه.

□  
و قد تفتن لذلك المحقق الأردبيلي رحمه الله فيما حكى (٢) من حاصل كلامه، حيث نزل ما دلّ على اعتبار الكيل و الوزن في البيع الثاني على ما إذا لم يعلم كيّله أو وزنه، بل وقع البيع الأوّل من دون كيل، كما إذا اشترى أصوعاً من صبره مشتمله عليها أو اشترى بإخبار البائع. أمّا إذا كاله بحضور المشتري ثم باعه إيّاه فأخذه و حمّله إلى بيته و تصرّف فيه بالطحن و العجن و الخبز، فلا شكّ في كونه قبضاً مسقطاً للضمان مجوّزاً للبيع، و لا يلزم تكلف البائع بكيّله مرّةً أخرى للإقباض - إلى أن قال ما حاصله -: إنّ كون وحبّ الكيل مرّةً أخرى (٣) للقبض مع تحقّقه أولاً - عند الشراء - كما نقله في المسالك عن العلّامة و الشهيد و جماعه (قدّس الله أسرارهم) و قوّاه - ليس بقوى (٤)، انتهى.

و قال في جامع المقاصد - عند شرح قول المصنّف: إنّ التسليم بالكيل و الوزن فيما يكال أو يوزن على رأي -: إنّ (٥) المراد (٦) الكيل

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٥]

ص: ٥٩٥

١- في «ش» زياده: «ثانياً».

٢- حكاها السيّد العاملى في مفتاح الكرامه ٤:٧٠١.

٣- في «ق» بدل «...» وجوب الكيل مرّةً أخرى للقبض: «وجوب القبض مرّةً للقبض»، و الظاهر أنّه من سهو القلم.

٤- مجمع الفائده ٥٠٨:٨-٥٠٩.

٥- لم يرد في «ش»: «إنّ».

٦- في «ش» زياده: «به».

الذى يتحقق به اعتبار البيع، ولا بد من رفع البائع يده (١)، فلو وقع الكيل و لم يرفع (٢) يده، فلا تسليم و لا قبض، و لو أخبره البائع بالكيل أو الوزن فصدقه و أخذه على ذلك حصل القبض، كما نصّ عليه فى التذكرة (٣). ثم قال: و لو أخذ المبيع جزافاً أو أخذ ما اشتراه كيلاً وزناً أو بالعكس، فإن تيقن حصول الحقّ فيه صحّ، وإلا فلا، ذكره فى التذكرة (٤). و الذى ينبغى أن يقال: إنّ هذا الأخذ بإعطاء البائع موجباً لانتقال ضمان المدفوع إلى المشتري و انتفاء سلطنه البائع لو أراد حبسه لدفع (٥) الثمن، لا التسلّط على بيعه؛ لأنّ بيع ما يكال أو يوزن قبل كيله أو وزنه على التحريم أو الكراهه، و لو كيل قبل ذلك فحضر كيله أو وزنه، ثمّ اشتراه أخذه بذلك فهو كما لو أخبره بالكيل أو الوزن، بل هو أولى (٦)، انتهى.

ثمّ الظاهر أنّ مراد المسالك ممّا نسبه إلى العلّامة و الشهيد و جماعه -من وجوب تجديد الاعتبار لأجل القبض- ما ذكره فى القواعد تفريعاً على هذا القول: «أنّه لو اشترى مكايلاً و باع مكايلاً فلا بدّ لكلّ بيع من كيلٍ جديدٍ ليتّم القبض» (٧). قال جامع المقاصد فى شرحه: إنّّه لو

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٦]

ص: ٥٩٦

- ١- فى «ش» زياده: «عنه».
- ٢- فى «ش» زياده: «البائع».
- ٣- التذكرة ٥٦١: ١.
- ٤- التذكرة ٥٦٤: ١.
- ٥- فى «ش» و المصدر بدل «لدفع»: «ليقبض».
- ٦- جامع المقاصد ٣٩٠: ٤.
- ٧- القواعد ٨٥: ٢.

اشترى ما لا يُباع إلّا مكيالَهُ و باع كذلك لا بدّ لكلّ بيع من هذين من كيلٍ جديد؛ لأنّ كلّ بيع لا بدّ له من قبض. قال بعد ذلك: و لو أنّه حضر الكيل المتعلّق بالبيع الأوّل فاكتفى به أو أخبره البائع فصدّقه كفى نقله و قام ذلك مقام كيله (١).

و فى الدروس -بعد تقويه كفايه التخليه فى رفع الضمان لا- فى زوال تحريم البيع أو كراهته قبل القبض -قال: نعم لو خلّى بينه و بين المكيل فامتنع حتّى يكتاله لم ينتقل إليه الضمان، و لا يكفى الاعتبار الأوّل عن اعتبار القبض (٢)، انتهى.

هذا ما يمكن الاستشهاد به من كلام العلّامه و الشهيد و المحقّق الثانى لاختيارهم و جوب تجديد الكيل و الوزن لأجل القبض و إن كيل أو وزن قبل ذلك.

لكن الإنصاف: أنّه ليس فى كلامهم و لا غيرهم ما يدلّ على أنّ الشىء الشخصى المعلوم كيله أو وزنه قبل العقد إذا عقد عليه و جب كيله مرّة أخرى لتحقّق القبض، كما يظهر من المسالك (٣). فلا يبعد أن يكون كلام الشيخ قدّس سرّه و من تبعه (٤) فى هذا القول، و كلام العلّامه (٥).

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٧]

ص: ٥٩٧

١- جامع المقاصد ٣٩٣:٤.

٢- الدروس ٢١٣:٣.

٣- راجع كلام المسالك فى الصفحه ٢٥٤.

٤- لم يتقدّم عن الشيخ و من تبعه كلامٌ فى المسأله، نعم تقدّم كلامهم فى القبض، راجع الصفحه ٢٤٢ و ما بعدها.

٥- المتقدّم فى الصفحه المتقدّمه.

و من ذكر فروع هذا القول (١) مختصاً بما إذا عقد على كيلٍ معلوم [من (٢)] كليلٍ أو من صُبره معينه أو على جزئٍ محسوسٍ على أنه كذا و كذا، فيكون مراد الشيخ و الجماعه من قولهم: «اشترى مكايله» (٣): أنه اشترى بعنوان الكيل و الوزن، في مقابل ما إذا اشترى ما علم كيله سابقاً من دون تسميه الكيل المعين في العقد، لكونه لغواً.

و الظاهر أنّ هذا هو الذى يمكن أن يعتبر فى القبض فى غير البيع أيضاً من الرهن و الهبه، فلو رهن إناءً معيناً من صفر مجهول الوزن أو معلوم الوزن أو وهبه - خصوصاً على القول بجواز هبه المجهول - فالظاهر أنه لا - يقول أحد: بأنه يعتبر فى قبضه وزنه، مع عدم تعلق غرض فى الهبه بوزنه أصلاً.

نعم، لو رهن أو وهب مقداراً معيناً من الكيل أو الوزن أمكن القول باشتراط اعتباره فى قبضه، و أنّ قبضه جزافاً ك: لا قبض.

فظهر أنّ قوله فى القواعد: «اشترى مكايله» - و هو العنوان المذكور فى المبسوط لهذا القول، كما عرفت عند نقل الأقوال - يراد به ما ذكرنا، لا ما عرفت من جامع المقاصد.

و يؤيده تكرار المكايله فى قوله: «و باع مكايله»، [و يشهد له أيضاً (٤)] قول العلامة فى غير موضع من التذكرة: لو قبض جزافاً ما

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٨]

ص : ٥٩٨

١- كالمحقق الثانى فى جامع المقاصد ٣٩٣: ٤.

٢- شطب عليه فى «ق».

٣- راجع الصفحه ٢٤٢ و ما بعدها.

٤- لم يرد فى «ق».

اشتراه مكايله (١). ويشهد له أيضاً قوله في موضع آخر: لو أخذ ما اشترى كَيْلاً وزناً و بالعكس، فإن تيقن حصول الحق فيه.. إلخ (٢).

و أظهر من ذلك فيما ذكرنا ما في المبسوط، فإنه بعد ما صرح باتحاد معنى القبض في البيع و الرهن و غيرهما ذكر: أنه لو رهن صبرة على أنه كيل كذا فقبضه بكيله (٣)، و لو رهنها جزافاً فقبضه بنقله (٤) من مكانه (٥). مع أنه اختار عدم جواز بيع الصبره جزافاً (٦)، فافهم.

و أمّا قوله في الدروس: «و لا يكفي الاعتبار الأوّل عن اعتبار القبض» فلا يبعد أن يكون تتمّة لما قبله من قوله: «نعم، لو خلى بينه و بينه فامتنع حتّى يكتاله» (٧) و مورده بيع كيلٍ معيّن كليّ، فلا يدلّ على وجوب تجديد اعتبار ما اعتبر قبل العقد.

ثم إنّ ما ذكره في المسالك (٨) في صحيحه ابن وهب أولاً: من أنّ

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٩]

ص : ٥٩٩

١- التذكرة ١: ٤٧٢، و فيه: «فروع: الأوّل لو قبض جزافاً ما اشتراه مكايله...» و لم نعر على العبارة بعينها في غير هذا الموضع، نعم يوجد ما يدلّ عليها، راجع التذكرة ١: ٤٦٩ في أقسام بيع الصبره، و ٤٧٢-٤٧٣ في بيان ماهية القبض و أحكامه، و ٥٦٠ و ما بعدها في أحكام القبض في السّلم.

٢- التذكرة ١: ٥٦٤، و تقدّم في الصفحة ٢٥٦.

٣- في «ش»: «أن يكيه».

٤- في «ش»: «أن ينقله».

٥- المبسوط ٢: ٢٠٣.

٦- المبسوط ٢: ١٥٢.

٧- تقدّم القول المتمّم و المتمّم في الصفحة ٢٥٧.

٨- راجع ما ذكره المسالك في الصفحة ٢٥٤.

قوله: «لا تبعه حتى تكيه» يصدق مع الكيل السابق، ثم استظهاره ثانياً-بقرينه استثناء بيع التوليه-: أن المراد غير الكيل المشترط في صحه العقد، لم يعلم له وجه؛ إذ المراد من الكيل و الوزن في تلك الصحيحه و غيرها هو الكيل المتوسيط بين البيع الأول و الثانى، و هذا غير قابل لإرادته الكيل المصحح للبيع الأول، فلا وجه لما ذكره أولاً أصلاً، و لا وجه لإرادته المصحح للبيع الثانى حتى يكون استثناء التوليه قرينه على عدم إرادته؛ لاشتراك التوليه مع غيرها فى توقّف صحتهما على الاعتبار، لأنّ السؤال عن بيع الشىء قبل قبضه. ثمّ الجواب بالفرق بين المكيل و الموزون لا- يمكن إرجاعهما (1) إلى السؤال و الجواب عن شرائط البيع الثانى، بل الكلام سؤالاً و جواباً نصّ فى إرادته قابليته المبيع قبل القبض للبيع و عدمها.

فالأولى أنّ استثناء التوليه ناظرٌ إلى الفرق بين البيع مكايله- بأن يبيعه ما اشتراه على أنّه كيلٌ معيّن، فيشترط قبضه بالكيل و الوزن ثمّ إقباضه- و بين أن يوليه البيع الأول من غير تعرّضٍ فى العقد لكيله و وزنه، فلا- يعتبر توسيط قبض بينهما، بل يكفى قبض المشتري الثانى عن الأول.

و بالجمله، فليس فى الصحيحه تعرّضٌ لصوره كيل الشىء أولاً قبل البيع ثمّ العقد عليه و التصرف فيه بالنقل و التحويل، و أنّ بيعه ثانياً بعد التصرف هل يحتاج إلى كيلٍ جديد لقبض البيع الأول، لا لاشرط معلوميه المبيع فى البيع الثانى، أم لا؟ بل ليس فى كلام المتعرّضين لبيع ما لم يقبض تعرّضٌ لهذه الصوره.

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٠]

ص: ٦٠٠

---

١- كذا فى ظاهر «ق» و مصححه «ن»، و فى «ف» و «ش»: «إرجاعها».



مسأله يجب على كل من المتبايعين تسليم ما استحقه الآخر بالبيع؛

لاقتضاء العقد لذلك.

فإن قال كل منهما: لا أذفع حتى أقبض، فالأقوى إجبارهما معاً، وفقاً للمحكى عن السرائر (١) و الشرائع (٢) و كتب العلماء (٣) و الإيضاح (٤) و الدروس (٥) و جامع المقاصد (٦) و المسالك (٧) و غيرها (٨)، و عن ظاهر

[شماره صفحه واقعى : ٢٤١]

ص: ٦٠١

- 
- ١- السرائر ٣٠٦:٢، و فيه بعد احتمال القرعه: «و الأول أقوى».
  - ٢- الشرائع ٢٩:٢.
  - ٣- القواعد ٨٧:٢، و المختلف ٢٩١:٥، و التذكرة ٥٦٤، ٤٧٣:١، و التحرير ١٧٥:١.
  - ٤- لم نعثر على التصريح به، نعم يظهر الارتضاء به حيث لم يعلّق على كلام القواعد، راجع الإيضاح ٥٠٩:١.
  - ٥- الدروس ٢١٠:٣.
  - ٦- جامع المقاصد ٤٠٣:٤.
  - ٧- المسالك ٢٣٨:٣.
  - ٨- مثل الروضه ٥٢٢:٣، و مجمع الفائده ٥٠٤:٨، و راجع تفصيل ذلك فى مفتاح الكرامه ٧١٩:٤.

التنقيح: الإجماع عليه (١)؛ لما في التذكرة: من أن كلا منهما قد وجب له حقُّ على صاحبه (٢).

و عن الخلاف: أنه يجبر البائع أولاً على تسليم المبيع، ثم يجبر المشتري على تسليم الثمن، سواء كان الثمن عيناً أو في الذمّه؛ لأنَّ الثمن إنّما يستحقُّ على المبيع، فيجب أولاً تسليم المبيع ليستحقَّ الثمن (٣).

و لعلَّ وجهه دعوى انصراف إطلاق العقد إلى ذلك؛ و لذا استقرَّ العرف على تسميه الثمن عوضاً و قيمه، و لذا يقبَّحون مطالبه الثمن قبل دفع المبيع، كما يقبَّحون مطالبه الأجره قبل العمل أو دفع العين المستأجره. و الأقوى ما عليه الأكثر.

ثمَّ إنّ ظاهر جماعه أنّ محلَّ الخلاف في هذه المسأله بين الخاصّه و العامه: ما لو كان كلُّ منهما باذلاً و تشاحاً في البدأه بالتسليم، لا ما إذا امتنع أحدهما عن البذل.

قال في المبسوط - بعد اختياره أولاً إجبارهما معاً على التقابض ثمَّ الحكم بأنَّ تقديم البائع في الإيجاب أولى - قال: هذا إذا كان كلُّ منهما باذلاً - و أمّا إذا كان أحدهما غير باذل أصلاً، و قال: لا أسلّم ما عليّ، أجبره الحاكم على البذل، فإذا حصل البذل حصل الخلاف

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٢]

ص: ٦٠٢

١- حكاه السيّد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤:٧١٩، و راجع التنقيح الرائع ٢: ٦٤-٦٥.

٢- التذكرة ١: ٤٧٣.

٣- الخلاف ٣: ١٥١، المسأله ٢٣٩ من كتاب البيوع.

فى أئهما ىءفع.هءا إءا كان مؤسراً قاءراً على إءصار الثمن، فإن كان معسراً كان للباع الفسخ و الرجوع إلى عىن ماله كالمفلس (١)، انتهى.

قال فى التءكراه: تؤهم قوم أن الخلاف فى البءاه بالتسلىم خلاف فى أن الباع هل له حق الحبس أم لا؟ إن قلنا بوجوب البءاه للباع فلىس له حبس المبع إلى استىفاء الثمن، و إلما فله ذلك. و نازع أكثر الشافعىه فىه و قالوا: هءا الخلاف مءخص بما إءا كان نزاعهما فى مجرد البءاه و كان كل منهما ىبذل ما علىه و لا ىخاف فوت ما عند صاحبه، فأما إءا لم ىبذل الباع المبع و أراد حبسه خوفاً من تعذر ءحصىل الثمن، فله ذلك بلا خلاف، و كذا للمشءرى حبس الثمن خوفاً من تعذر ءحصىل المبع (٢)، انتهى.

و قد صرح أىضاً بءءم الخلاف فى جواز الحبس لامءناع الآخر من التسلىم بعض آخر (٣).

و لعل الوجه فىه: أن عقد البىع مبنى على ءقابض و كون المعامله ىداً ىبء، فقد ءترم كل منهما بءسلىم العىن مقارناً لتسلىم صاحبه، لا بدونه (٤)، فقد ءبء بإءلاق العقد لكل منهما حق الامءناع مع امءناع صاحبه. فلا ىرد أن وجوب التسلىم على كل منهما لىس مشروطاً

[شماره صفءه واقعى : ٢٤٣]

ص: ٤٠٣

١- المبسوط ١٤٨:٢.

٢- التءكراه ٥٤٤:١.

٣- صرح به فى مءءاح الكرامه ٧٢٠:٤.

٤- فى «ش» بءل «لا بدونه»: «و ءترم على صاحبه أن لا ىسلمه مع الامءناع».

بتحقّقه من الآخر، فلا يسقط التكليف بأداء مال الغير عن أحدهما بمعصيه الآخر، وأنّ ظلم أحدهما لا يسوّغ ظلم الآخر.

هذا كلّه مع عدم التأجيل في أحد العوضين، فلو كان أحدهما [مؤجلاً (١)] لم يجر حبس الآخر.

قال في التذكرة: ولو لم يتفق تسليمه حتّى حلّ المؤجل (٢) لم يكن له الحبس أيضاً (٣).

و لعلّ وجهه: أنّ غير المؤجل قد التزم بتسليمه من دون تعليق على تسليم المؤجل أصلاً. وهذا ممّا يؤيد أنّ حقّ الحبس ليس لمجرد ثبوت حقّ للحابس على الآخر، فيكون الحبس بإزاء الحبس.

ثمّ مقتضى ما ذكرنا- من عدم وجوب التسليم مع امتناع الآخر و عدم استحقاق الممتنع لقبض ما في يد صاحبه-: أنّه لو قبضه الممتنع بدون رضا صاحبه لم يصحّ القبض.

فصحّ القبض بأحد أمرين: إمّا إقباض ما في يده لصاحبه، فله حينئذٍ قبض ما في يد صاحبه و لو بغير إذنه. و إمّا إذن صاحبه سواء أقبض ما في يده أم لا، كما صرّح بذلك في المبسوط (٤) و التذكرة (٥)، و صرّح فيهما: بأنّ له مطالبه القابض برّد ما قبض بغير إذنه؛ لأنّ له

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٤]

ص: ٦٠٤

١- لم يرد في «ق».

٢- في «ش» و المصدر: «حلّ الأجل».

٣- التذكرة ٤٧٣: ١.

٤- راجع المبسوط ١٢٠: ٢.

٥- راجع التذكرة ٤٧٢: ١ و ٥٦٢.

حقّ الحبس و التوثق إلى أن يستوفى العوض.

و فى موضعٍ من التذكرة: أنه لا ينفذ تصرّفه فيه (١). و مراده التصرف المتوقف على القبض، كالبيع أو مطلق الاستبدال.

ثمّ إذا ابتداء أحدهما بالتسليم- إما لوجوبه عليه كالبائع على قول الشيخ (٢)، أو لتبرّعه بذلك- أُجبر الآخر على التسليم، و لا يحجر عليه فى ما عنده من العوض و لا فى مالٍ آخر؛ لعدم الدليل.

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٥]

ص: ٦٠٥

---

١- التذكرة ٤٧٢: ١.

٢- تقدّم قول الشيخ فى الصفحة ٢٦٢.

## مسأله يجب على البائع تفرغ المبيع من أمواله مطلقاً و من غيرها فى الجملة.

و هذا الوجوب ليس شرطياً بالنسبه إلى التسليم و إن أوهمه بعض العبارات، ففى غير واحدٍ من الكتب: أنه يجب تسليم المبيع مفرغاً (١). و المراد إرجاع الحكم إلى القيد، و إلّا فالتسليم يحصل بدونه، و قد تقدّم عن التذكرة (٢).

و كيف كان، فبدلّ على وجوب التفرغ ما دلّ على وجوب التسليم، فإنّ إطلاق العقد كما يقتضى أصل التسليم كذلك يقتضى التسليم مفرغاً، بل التسليم من دون التفرغ (٣) كالعدم بالنسبه إلى غرض المتعاقدين و إن ترتّب عليه أحكامٌ تعبديّه، كالدخول فى ضمان المشتري و نحوه.

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٦]

ص: ٦٠٦

---

١- كما فى الشرائع ٢:٣٠، و المختصر: ١٢٤، و القواعد ٢:٨٥، و الإرشاد ١: ٣٨٢، و الدروس ٣:٢١٣، و راجع تفصيل ذلك فى مفتاح الكرامه ٤:٧٠٦.

٢- تقدّم فى الصفحه ٢٥٣.

٣- العبارة فى «ش»: «فإنّ التسليم بدونه».

فلو كان فى الدار متاعٌ وحب نقله فوراً، فإن تعذر ففى أوّل أزمته الإمكان. و لو تراخى زمان الإمكان و كان المشتري جاهلاً كان له الخيار لو تضرر بفوات بعض منافع الدار عليه. و فى ثبوت الأجره لو كان لبقائه أجره إلى زمان الفراغ وجهه. و لو كان تأخير التفريغ بتقصيره فينبغى الجزم بالأجره، كما جزموا بها مع امتناعه من أصل التسليم.

و لو كان فى الأرض زرعٌ قد أُحصد وحب إزالته؛ لما ذكرنا. و إن لم يُحصد وحب الصبر إلى بلوغ أوانه؛ للزوم تضرر البائع بالقلع، و أمّا ضرر المشتري فينجبر بالخيار مع الجهل، كما لو وجدها مستأجره.

و من ذلك يُعلم عدم الأجره؛ لأنه اشترى أرضاً تبين أنّها مشغولة، فلا يثبت أكثر من الخيار. و يحتمل ثبوت الأجره؛ لأنه اشترى أرضاً لا يستحقّ عليها الاشتغال بالزرع، و البائع (1) قد ملك الزرع غير مستحقّ للبقاء، فيتخير بين إبقائه بالأجره و بين قلعه؛ لتقديم ضرر القلع على ضرر فوات منفعة الأرض بالأجره. و يحتمل تخيير المشتري بين إبقائه بالأجره و قلعه بالأرض. و يحتمل ملاحظه الأكثر ضرراً.

و لو احتاج تفريغ الأرض إلى هدم شىءٍ هدمه بإذن المشتري، و عليه طمّ ما يطمّ برضا المالك و إصلاح ما استهدم أو الأرش، على اختلاف الموارد، فإنّ مثل قلع الباب أو قلع ساجه منه إصلاحه إعادته، بخلاف هدم حائطٍ، فإنّ الظاهر لحوقه بالقيمي فى وجوب الأرش له. و المراد بالأرش نفس قيمه الهدم لا أرش العيب.

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٧]

ص: ٤٠٧

١- فى «ش» بدل «البائع»: «المالك».

و بالجمله، فمقتضى العرف إلحاق بعض ما استهدم بالمثلى و بعضه بالقيمى، و لو الحق مطلقاً بالقيمى كان له وجهه.

و يظهر منهم فيما لو هدم أحد الشريكين الجدار المشترك بغير إذن صاحبه أقوال ثلاثة:

الإعاده مطلقاً كما فى الشرائع (١) و عن المبسوط (٢).

و الأرش كذلك كما عن العلامة (٣) و المحقق و الشهيد الثانين (٤).

و التفصيل بين ما كان مثلثا كحائط البساتين و المزارع و إلّا فالأرش كما عن الدروس (٥).

و الظاهر جريان ذلك فى كسر الباب و الشبايك. و فتق الثوب من هذا القبيل.

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٨]

ص: ٦٠٨

١- الشرائع ١٢٥:٢.

٢- المبسوط ٣٠٣:٢.

٣- القواعد ١٧٤:٢-١٧٥.

٤- جامع المقاصد ٤٢٤:٥، و المسالك ٢٩١:٤.

٥- الدروس ٣٤٥:٣، و حكاة عنه الشهيد الثانى فى المسالك ٤٩١:٤.



فإن كان لحقّ - كما لو امتنع المشتري عن تسليم الثمن - فلا إثم.

و هل عليه اجره مدّه الامتناع؟ احتمله في جامع المقاصد، إلّا أنّ منافع الأموال الفائتة بحقّ لا دليل على ضمانها، و على المشتري نفقه المبيع. و في جامع المقاصد: ما أشبه هذه بمنع الزوجه نفسها حتّى تقبض المهر، فإنّ في استحقاقها النفقه تردّدًا، قال: و يحتمل الفرق بين الموسر و المعسر (1)، انتهى.

و يمكن الفرق بين النفقه في المقامين.

و لو طلب من البائع الانتفاع به في يده، ففي وجوب إجابهته وجهان.

و لو كان امتناعه لا لحقّ، و جب عليه الأجره؛ لأنّه عادٍ، و مقتضى القاعده أنّ نفقته على المشتري.

[شماره صفحه واقعي : ٢٦٩]

ص: ٦٠٩

١- جامع المقاصد ٤:٤١٢.

**مسأله من أحكام القبض انتقال الضمان ممّن نقله إلى القابض،**

فقبله يكون مضموناً عليه بعوضه إجماعاً مستفيضاً، بل محققاً، و يسمى ضمان المعاوضه.

و يدلّ عليه-قبل الإجماع-النّبويّ المشهور: «كلّ مبيع تلف قبل قبضه فهو من مال بائعه» (١) و ظاهره-بناءً على جعل «من» للتبعيض -  
:

أنّه بعد التلف يصير مالاً للبائع، لكن إطلاق المال على التالف إنّما هو باعتبار كونه مالاً عند التلف. و بهذا الاعتبار يصحّ أن يقع  
هو المصالح عنه إذا أتلفه الغير لا قيمته-كما صرّح به فى باب الصلح من الشرائع (٢)

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٠]

ص: ٦١٠

---

١- المستدرک ١٣:٣٠٣، الباب ٩ من أبواب الخيار، و فيه حديث واحد.

٢- الشرائع ١٢٢:٢.

و التحرير (١)-و حينئذٍ فلا- بدّ من أن يكون المراد بالنبوى: أنّ المبيع يكون تالفاً من مال البائع، و مرجع هذا إلى انفساخ العقد قبيل التلف آنأ ما، ليكون التالف مآلاً للبائع.

و الحاصل: أنّ ظاهر الروايه صيروره المبيع مآلاً للبائع بعد التلف، لكن لما لم يتعلّق ذلك تعيّن إرادته وقوع التلف على مال البائع، و مرجعه إلى ما ذكره فى التذكره (٢)- و تبعه من تأخّر عنه (٣)-: من أنّه يتجدّد انتقال الملك إلى البائع قبل الهلاك بجزء لا يتجزأ من الزمان.

و ربّما يقال- تبعاً للمسالك-: إنّ ظاهر «كون المبيع التالف قبل القبض من مال البائع» يوهّم خلاف هذا المعنى (٤). و لعلّه لدعوى: أنّ ظاهر كونه من ماله كون تلفه من ماله، بمعنى كون دركه عليه، فيوهّم ضمانه بالمثل و قيمه.

و ممّا ذكرنا من أنّ معنى الضمان هنا يرجع إلى انفساخ العقد بالتلف و تلف المبيع فى ملك البائع و يسمّى «ضمان المعاوضه» لا ضمانه عليه مع تلفه من المشتري، كما فى المغصوب و المستام و غيرهما و يسمّى

[شماره صفحه واقعى : ٢٧١]

ص: ٦١١

- 
- ١- التحرير ١:٢٣٠.
  - ٢- التذكره ١:٥٦٢، و فيه: «و يتجدّد انتقال الملك إلى البائع قبل الهلاك بجزء لا يتجزأ من الزمان».
  - ٣- مثل المحقّق الثانى فى جامع المقاصد ٤:٤٠٣، و الشهيد الثانى فى المسالك ٣: ٢١٦، و المحدّث البحرانى فى الحدائق ١٩:٧٦، و السيد الطباطبائى فى الرياض ٨:٢٠٨.
  - ٤- قاله السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤:٥٩٦.

«ضمان اليد» يعلم أنّ الضمان فيما نحن فيه حكمٌ شرعيٌّ لا حقٌّ مالى، فلا يقبل الإسقاط؛ ولذا لو أبرأه المشتري من الضمان لم يسقط، كما نصّ عليه في التذكرة (١) و الدروس (٢). وليس الوجه في ذلك: أنّه «إسقاط ما لم يجب»، كما قد يتخيل.

□  
و يدلّ على الحكم المذكور أيضاً روايه عُقبه بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام: «في رجل اشترى متاعاً من رجلٍ و أوجبه، غير أنّه ترك المتاع عنده و لم يقبضه، فسرق المتاع، من مال من يكون؟ قال: من مال صاحب المتاع الذي هو في بيته حتّى يقبض المتاع (٣)» أو يخرج من بيته، فإذا أخرجه من بيته فالمبتاع ضامنٌ لحقّه حتّى يردّ إليه ماله» (٤) و لعلّ الروايه أظهر دلالةً على الانفساخ قبل التلف من النبوى.

و كيف كان، فلا- خلاف في المسألة، أعنى بطلان البيع عند التلف لا من أصله؛ لأنّ تقدير ماله البائع قبل التلف مخالفٌ لأصالة بقاء العقد، و إنّما احتيج إليه لتصحيح ما في النصّ: من الحكم بكون التالف من مال البائع، فيرتكب بقدر الضروره.

و يترتب على ذلك كون النماء قبل التلف للمشتري.

و فى معناه الركاز الذى يجده العبد، و ما وهب منه فقبل (٥)، أو

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٢]

ص: ٦١٢

- ١- التذكرة ٤٧٣: ١.
- ٢- الدروس ٢١٢: ٣.
- ٣- لم يرد فى «ق».
- ٤- الوسائل ٣٥٨: ١٢، الباب ١٠ من أبواب الخيار، و فيه حديث واحد.
- ٥- فى «ش»: «فقبله و قبضه».

أوصى له به فقبل (١)، كما صرح به في المبسوط و التذكرة (٢). و صرح العلامة: بأن مثونه تجهيزه لو كان مملوكاً على البائع (٣)، و هو مبنئ على ثبوت الملك الحقيقي قبل التلف، لا مجرد تقدير الملك الذي لا بد فيه من الاقتصار على الحكم الثابت المحجوج إلى ذلك التقدير، دون ما عداه من باقى آثار المقدّر [إلا أن يقال: بأن التلف من البائع يدلّ التزاماً على الفسخ الحقيقي (٤)].

ثمّ إنّه يلحق بالتلف تعذر الوصول إليه عادةً، مثل سرقة على وجه لا يرجى عوده، و عليه تحمل روايه عقبه المتقدّمه (٥).

قال فى التذكرة: و وقوع الدرّه فى البحر قبل القبض كالتلف، و كذا انفلات الطير و الصيد المتوحش. و لو غرق البحر الأرض المبيعه أو وقع عليها صخورٌ عظيمةٌ من جبلٍ أو كساها رملٌ، فهى بمثابة التلف، أو يثبت به الخيار؟ للشافعية وجهان: أقواهما الثانى. و لو أبق العبد قبل القبض أو ضاع فى انتهاب العسكر لم يفسخ البيع، لبقاء المائيه و رجاء العود (٦)، انتهى.

و فى التذكرة أيضاً: لو هرب المشتري قبل وزن الثمن و هو معسرٌ

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٣]

ص: ٦١٣

- ١- فى «ش»: «فقبله».
- ٢- المبسوط ١:٢٤، و التذكرة ١:٥٦٢.
- ٣- التذكرة ١:٤٧٤.
- ٤- لم يرد فى «ق».
- ٥- فى الصفحه ٢٧٢.
- ٦- التذكرة ١:٥٦٢، و فيه: «أقربهما الثانى».

مع عدم الإقباض احتمال أن يملك البائع الفسخ في الحال لتعذر استيفاء الثمن، والصبر ثلاثة أيام للرواية. والأول أقوى؛ لورودها في البازل.

وإن كان موسراً أثبت البائع ذلك عند الحاكم، ثم إن وجد له مالاً قضاه وإلا باع المبيع وقضى منه، والفاضل للمشتري والمعوز عليه (١)، انتهى.

و في غير موضعٍ ممّا ذكره تأمل.

ثم إن ظاهر كثير من الأصحاب: أنه لا يعتبر في القبض المسقط لضمان البائع (٢) وقوعه صحيحاً جامعاً لما يعتبر فيه، فلو وقع بغير إذن ذي اليد كفى في رفع الضمان، كما صرح به في التذكرة (٣) والدروس (٤) وغيرهما (٥). ولو لم يتحقق الكيل والوزن بناءً على اعتبارهما في قبض المكيل، ففي سقوط الضمان بمجرد نقل المشتري قولان.

قال في التذكرة - في باب بيع الثمار -: إنه لو اشترى [طعاماً (٦) مكايلاً فقبض جزافاً فهلك في يده، فهو من ضمان المشتري] [لحصول القبض] (٧) وإن جعلنا الكيل شرطاً فيه فالأقرب أنه من ضمان البائع (٨)، انتهى.

[شماره صفحه واقعی : ٢٧٤]

ص: ٦١٤

- ١- التذكرة ٤٧٣: ١.
- ٢- في «ش» بدل «لضمان البائع»: «للضمان».
- ٣- التذكرة ٥٦٢: ١.
- ٤- الدروس ٢١٤: ٣.
- ٥- مثل مجمع الفوائد ٥١٣: ٨-٥١٤، والجواهر ١٥٢: ٢٣.
- ٦- من «ش» والمصدر.
- ٧- من «ش» والمصدر.
- ٨- التذكرة ٥٠٨: ١.

و قد تقدّم عن جامع المقاصد سقوط الضمان هنا بناءً على اشتراط الكيل في القبض (١). و لا يخلو عن قوّه.

و هل يكتفى بالتخليه على القول بعدم كونها قبضاً في سقوط الضمان؟ قولان: لا يخلو السقوط من قوّه [و إن لم نجعله قبضاً (٢)].

و كذا الكلام فيما لو وضع المشتري يده عليه و لم ينقله بناءً على اعتبار النقل في القبض.

هذا كلّه حكم التلف السماوى.

و أما الإتلاف: فإما أن يكون من المشتري، و إما أن يكون من البائع، و إما أن يكون من الأجنبى.

فإن كان من المشتري، فالظاهر عدم الخلاف في كونه بمنزله القبض في سقوط الضمان؛ لأنّه قد ضمن ماله بإتلافه. و حجّته الإجماع لو تمّ، و إلّا فانصراف النصّ إلى غير هذا التلف، فيبقى تحت القاعده.

قال في التذكرة: هذا إذا كان المشتري عالماً، و إن كان جاهلاً، بأن قدّم البائع الطعام المبيع إلى المشتري فأكله، فهل يجعل قابضاً؟ الأقرب أنّه لا يصير قابضاً، و يكون بمنزله إتلاف البائع (٣). ثمّ مثل له بما إذا قدّم المغصوب إلى المالك فأكله.

أقول: هذا مع غرور البائع لا بأس به، أمّا مع عدم الغرور ففي كونه كالتلف السماوى وجهان.

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٥]

ص: ٦١٥

١- تقدّم في الصفحه ٢٥٥-٢٥٦.

٢- شُطب عليه في «ق».

٣- التذكرة ٥٦٢: ١.

و لو صال العبد على المشتري فقتله دفعاً، ففي التذكرة: أن الأصح أنه لا يستقرّ عليه الثمن. و حكى عن بعض الشافعيّ: الاستقرار؛ لأنه قتله في غرض نفسه (١).

و لو أتلّفه البائع، ففي انفساخ البيع، كما عن المبسوط و الشرائع و التحرير (٢)؛ لعموم التلف في النصّ - لما كان بإتلاف حيوانٍ أو إنسانٍ أو كان بآفه.

أو ضمان البائع للقيمة؛ لخروجه عن منصرف دليل الانفساخ فيدخل تحت قاعده «إتلاف مال الغير».

أو التخيير بين مطالبته بالقيمة أو بالثمن، إمّا لتحقق سبب الانفساخ و سبب الضمان فيتخيّر المالك في العمل بأحدهما، و إمّا لأنّ التلف على هذا الوجه إذا خرج عن منصرف دليل الانفساخ لحقه حكم تعذّر تسليم المبيع، فيثبت الخيار للمشتري، لجريان دليل تعذّر التسليم هنا.

و هذا هو الأقوى، و اختاره في التذكرة (٣) و الدروس (٤) و جامع المقاصد (٥) و المسالك (٦) و غيرها (٧)، و عن حواشى الشهيد نسبته إلى

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٦]

ص: ٦١٦

- ١- التذكرة ٥٦٢: ١.
- ٢- المبسوط ١١٧: ٢، و الشرائع ٥٣: ٢، و التحرير ١٧٥: ١، و حكاة عنهم في مفتاح الكرامه ٥٩٧: ٤.
- ٣- راجع التذكرة ٥٠٨: ١.
- ٤- الدروس ٢١٢: ٣.
- ٥- جامع المقاصد ٤٠٤: ٤.
- ٦- المسالك ٢١٧: ٣ و ٣٦١.
- ٧- مثل مجمع الفائده ٤١٩: ٨، و الحدائق ٧٦: ١٩.



فإن اختار المشتري قيمه، فهل للبائع حبس قيمه على الثمن؟ وجهان (٢)، أقواهما العدم.

و لو قبض المشتري بغير إذن البائع - حيث يكون له الاسترداد - فأتلفه البائع في يد المشتري، ففي كونه كإتلافه قبل القبض فيكون في حكم الاسترداد، كما أنّ إتلاف المشتري في يد البائع بمنزله القبض، أو كونه إتلافاً له بعد القبض موجباً للقيمة؛ لدخول المبيع في ضمان المشتري بالقبض و إن كان ظالماً فيه، و جهان. اختار أولهما في التذكرة (٣).

و لو أتلفه أجنبيّ جاء الوجوه الثلاثة المتقدمه، إلّا أنّ المتعين منها هو التخيير؛ لما تقدّم، و لو لا شبهه الإجماع على عدم تعيين القيمة تعيّن الرجوع إليها بعد فرض انصراف دليل الانفساخ إلى غير ذلك.

[شماره صفحه واقعي : ٢٧٧]

ص: ٦١٧

١- حكاة السيد العاملي في مفتاح الكرامه ٥٩٧:٤.

٢- في «ش» زياده ما يلي: «من أنّها بدل عن العين، و من أنّ دليل الحبس و هو الانفهام من العقد يختصّ بالمبدل».

٣- التذكرة ٥٦٢:١.

## مسأله تلف الثمن المعين قبل القبض كتلف المبيع المعين في جميع ما ذكر،

كما صرح به في التذكرة (١)، وهو ظاهر عبارته الدروس، حيث ذكر: أن بالقبض ينتقل الضمان إلى القابض (٢)، بل الظاهر أنه مما لا خلاف فيه.

قال في المبسوط: لو اشترى عبداً بثوبٍ و قبض العبد و لم يسلم الثوب، فباع العبد صحَّ بيعه، وإذا باعه و سلمه ثم تلف الثوب انفسخ البيع و لزمه قيمه العبد لبائعه؛ لأنه لا يقدر على ردّه (٣)، انتهى.

و في باب الصرف من السرائر نظير ذلك (٤). و قد ذكر هذه المسأله أيضاً في الشرائع (٥) و كتب العلامة (٦) و الدروس (٧) و جامع

[شماره صفحه واقعی : ٢٧٨]

ص: ٦١٨

- ١- التذكرة ٤٧٤:١.
- ٢- الدروس ٢١٠:٣-٢١١.
- ٣- المبسوط ١٢٤:٢.
- ٤- راجع السرائر ٢٦٨:٢.
- ٥- الشرائع ٣٢:٢.
- ٦- مثل القواعد ٨٧:٢، و التحرير ١٧٦:١، و التذكرة ٤٧٤:١ و ٥٦١، و الإرشاد ٣٨١:١.
- ٧- الدروس ٢١١:٣.

المقاصد (١) و المسالك (٢) و غيرها (٣) - أعنى مسأله من باع شيئاً معيناً بشئى معين ثم بيع أحدهما ثم تلف الآخر - و حكموا بانفساخ البيع الأول، و قد صرحوا بنظير ذلك فى باب الشفعه أيضاً (٤).

و بالجمله، فالظاهر عدم الخلاف فى المسأله.

و يمكن أن يستظهر من روايه عقبه المتقدمه (٥) حيث ذكر فى آخرها: «أن المبتاع ضامنٌ لحقه حتى يرد إليه ماله» بناءً على عود ضمير ال «حق» إلى «البائع» بل ظاهر بعضهم شمول النبوى له بناءً على صدق المبيع على الثمن.

قال فى التذكرة: لو أكلت الشاه ثمنها المعين قبل القبض، فإن كانت فى يد المشتري فكإتلافه، و إن كانت فى يد البائع فكإتلافه، و إن كانت فى يد أجنبى فكإتلافه، و إن لم تكن فى يد أحد انفسخ البيع، لأن المبيع هلك قبل القبض بأمر لا ينسب إلى آدمى فكان كالسماويه (٦)، انتهى.

ثم إنه هل يلحق العوضان فى غير البيع من المعاوضات به فى

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٩]

ص: ٦١٩

١- جامع المقاصد ٤:٤٠٢.

٢- المسالك ٣:٢٥٧.

٣- مثل الحدائق ١٩:١٨٩، و الجواهر ٢٣:١٨٢، و راجع مفتاح الكرامه ٤:٧١٨.

٤- انظر مفتاح الكرامه ٤:٧١٩ و ٦:٣٩١، و القواعد ٢:٢٥٦.

٥- تقدمت فى الصفحه ٢٧٢.

٦- التذكرة ١:٤٧٤.

هذا الحكم؟ لم أجد أحداً صرّح بذلك نفيًا أو إثباتًا. نعم، ذكروا في الإجاره (١) و الصداق (٢) و عوض الخلع (٣) ضمانها لو تلف قبل القبض، لكن ثبوت الحكم عموماً مسكوتٌ عنه في كلماتهم.

إلّا أنّه يظهر من بعض مواضع التذكرة عموم الحكم لجميع المعاوضات على وجهٍ يظهر كونه من المسلّمات. قال في مسأله البيع قبل القبض و جواز بيع ما انتقل بغير البيع، قال (٤): و المال المضمون في يد الغير بالقيمه كالعاريه المضمونه أو بالتفريط - و يسمّى ضمان اليد - يجوز بيعه قبل قبضه؛ لتمام الملك فيه - إلى أن قال -: أمّا ما هو مضمونٌ في يد الغير بعوضٍ في عقد معاوضه، فالوجه جواز بيعه قبل قبضه ك: مال الصلح، و الأجره المعينه (٥). و قال الشافعي: لا يصحّ، لتوهم الانفساخ بتلفه كالبيع (٦)، انتهى.

و ظاهر هذا الكلام كونه مسلماً بين الخاصه و العامه.

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٠]

ص: ٦٢٠

- ١- راجع المبسوط ٣:٢٢٢-٢٢٣ و غيرهما من الصفحات، و الشرائع ٢:١٨٣، و راجع تفصيل ذلك في مفتاح الكرامه ٧:٩١.
- ٢- المبسوط ٤:٢٧٦، و الشرائع ٢:٣٢٥، و المسالك ٨:١٨٧، و الجواهر ٣١:٣٩.
- ٣- المبسوط ٤:٣٥٥، و الشرائع ٣:٥١، و المسالك ٩:٣٩٨، و الجواهر ٣٣:٣١.
- ٤- العبارة في «ش» هكذا: «قال في مسأله جواز بيع ما انتقل بغير البيع قبل القبض: و المال...».
- ٥- في «ش» و المصدر زياده: «لما تقدّم».
- ٦- التذكرة ١:٤٧٥.

## مسأله لو تلف بعض المبيع قبل قبضه،

فإن كان ممّا يقسّط الثمن عليه انفسخ البيع فيه فيما يقابله من الثمن؛ لأنّ التالف مبيعٌ تلف قبل قبضه، فإنّ البيع يتعلّق بكلّ جزء، إذ البيع عرفاً ليس إلّا التملك بعوض، وكلّ جزءٍ كذلك. نعم، إسناد البيع إلى جزءٍ واحدٍ مقتصرٌ عليه يوهّم انتقاله بعقدٍ (١) مستقل، [و لذا (٢)] لم يطلق على بيع الكلّ «البيوع المتعدّده».

و كيف كان فلا إشكال و لا خلاف في المسأله.

و إن كان الجزء ممّا لا يتقسّط عليه الثمن كيد العبد، فالأقوى أنّه كالوصف الموجب للتعيّب. فإن قلنا بكونه كالحادث قبل العقد، فالمشترى مخيّرٌ بين الرّد و الأرش، و إلّا كان له الرّد فقط، بل عن الإيضاح: أنّ الأرش هنا أظهر؛ لأنّ المبيع هو مجموع بدن العبد، و قد نقص بعضه، بخلاف نقصان الصفه (٣). و فيه تأمّل.

[شماره صفحه واقعى : ٢٨١]

ص: ٦٢١

١- ظاهر «ق»: «العقد».

٢- لم يرد في «ق».

٣- إيضاح الفوائد ٥١٠: ١.

بل ظاهر الشرائع عدم الأرش هنا (١) مع قوله به في العيب (٢)، فتأمل.

و كيف كان، فالمهمّ نقل الكلام إلى حكم العيب الحادث قبل القبض.

و الظاهر المصرّح به في كلام غير واحد: أنه لا خلاف في أنّ للمشتري الردّ (٣).

و أما الخلاف في الأرش، ففي الخلاف عدمه، مدّعياً عدم الخلاف فيه (٤)، و هو المحكى عن الحلّي (٥) و ظاهر المحقّق و تلميذه كاشف الرموز (٦)؛ لأصاله لزوم العقد و إنّما ثبت الردّ لدفع تضرّر المشتري به.

و عن النهاية: ثبوته (٧)، و اختاره العلّامة (٨) و الشهيدان (٩) و المحقّق

[شماره صفحه واقعی : ٢٨٢]

ص: ٦٢٢

١- الشرائع ٢:٣٠ و ٣٥-٣٦، و تردّد في العيب الحادث بعد العقد و قبل القبض، راجع الشرائع ٢:٣٩.

٢- الشرائع ٢:٣٠ و ٣٥-٣٦، و تردّد في العيب الحادث بعد العقد و قبل القبض، راجع الشرائع ٢:٣٩.

٣- منهم الأردبيلي في مجمع الفائده ٨:٤٣٥، و المحقّق السبزواري في الكفايه: ٩٣، و المحدّث البحراني في الحدائق ١٩:٨٨، و السيّد الطباطبائي في الرياض ٨: ٢٧٥، و راجع تفصيل ذلك في مفتاح الكرامه ٤:٦٢٨.

٤- الخلاف ٣:١٠٩، المسأله ١٧٨ من كتاب البيوع.

٥- السرائر ٢:٢٩٨.

٦- لم نعر على هذه الحكايه، أمّا المحقّق فقد تردّد في الشرائع ٢:٣٩، و قال في المختصر: ١٢٦: «و في الأرش قولان، أشبههما الثبوت» نعم قوّى في نكت النهاية عدم الأرش، راجع النهاية و نكتها ٢:١٦٢، و أمّا تلميذه فقد اختار في كشف الرموز ١:٤٨٤ عدم الأرش.

٧- النهاية: ٣٩٥.

٨- القواعد ٢:٧٨، و التذكرة ١:٥٢٤.

٩- غايه المراد ٢:٦١، و حاشيه الشهيد الثاني نفس الموضوع، و المسالك ٣:٢٨٤ و ٣:٣٠٣.

الثانى (١) وغيرهم (٢)، و عن المختلف: نقله عن القاضى و الحلبي (٣)، و عن المسالك: أنه المشهور (٤).

و استدلوا (٥) عليه: بأنّ الكلّ مضمونٌ قبل القبض، فكذا أبعاضه و صفاته.

و أورد عليه: بأنّ معنى ضمان الكلّ انفساخ العقد و رجوع الثمن إلى المشتري و المبيع إلى البائع، و هذا المعنى غير متحققٍ فى الوصف؛ لأنّ انعدامه بعد العقد فى ملك البائع [لا (٦)] يوجب رجوع ما قبله من عين الثمن، مع أن الأرش لا يتعين كونه من عين الثمن.

و يدفع: بأنّ وصف الصحّة لا يقابل بجزء عينٍ من الثمن؛ و لذا يجوز دفع بدله من غير الثمن مع فقده، بل يقابل بالأعم منه و ممّا يساويه من غير الثمن (٧)، و حينئذٍ فتلفه على المشتري لا يوجب

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٣]

ص: ٦٢٣

- ١- جامع المقاصد ٤:٣٥٦.
- ٢- مثل الفاضل المقداد فى التنقيح ٢:٨٥، و المحقق الأردبيلي فى مجمع الفائده ٨: ٤٣٥، و راجع تفصيل ذلك فى مفتاح الكرامه ٤:٦٢٨.
- ٣- المختلف ٥: ١٨٢، و لم نعر عليه فى المهذب، و راجع الكافى فى الفقه: ٣٥٥.
- ٤- المسالك ٣: ٢٨٤.
- ٥- راجع للاستدلال و ما يورد عليه الرياض ٨: ٢٧٦-٢٧٧، و مفتاح الكرامه ٤: ٦٢٨، و راجع ٣٢٩ أيضاً.
- ٦- لم يرد فى «ق»، و الظاهر سقوطه من قلمه الشريف.
- ٧- العبارة فى «ش» من قوله: «مع أنّ الأرش - إلى - من غير الثمن» هكذا: «بل يقابل بالأعم منه و ممّا يساويه من غير الثمن، لأنّ الأرش لا يتعين كونه من عين الثمن، و يدفع: بأنّ وصف الصحّة لا يقابل ابتداءً بجزءٍ من عين الثمن؛ و لذا يجوز دفع بدله من غير الثمن مع فقده، بل لا يضمن بمالٍ أصلاً، لجواز إمضاء العقد على المعيب بلا شىء».

رجوع (١) جزءٍ من عين الثمن، بخلاف الكلّ و الأجزاء المستقلّة في التقويم، فحاصل معنى الضمان في المقامين هو: تقدير التلف المتعلّق بالعين أو الوصف في ملك البائع (٢) و أنّ العقد من هذه الجهة كأن لم يكن، و لازم هذا انفساخ العقد رأساً إذا تلف تمام المبيع، و انفساخه بالنسبه إلى بعض أجزائه إذا تلف البعض، و انفساخ العقد بالنسبه إلى الوصف بمعنى فواته في ملكه و تقدير العقد كأن لم يكن بالنسبه إلى حدوث هذا العيب، فكأنّ العيب حدث قبل العقد و العقد قد وقع على عينٍ معييه، فيجرى فيه جميع أحكام العيب: من الخيار، و جواز التبرّي منه في العقد، و جواز إسقاط الخيار بعده ردّاً و أرشاً.

و يؤيد ما ذكرنا: من اتّحاد معنى الضمان بالنسبه إلى ذات المبيع و وصف صحّته، الجمعُ بينهما في تلف الحيوان في أيام الخيار و تعييه في صحيح ابن سنان: «عن الرجل يشتري الدابّه أو العبد فيموت أو يحدث فيه حدثٌ، على من ضمان ذلك؟ قال: على البائع حتّى يمضى الشرط» (٣) (٤).

[شماره صفحه واقعي : ٢٨٤]

ص: ٦٢٤

- ١- في «ش» زياده: «شيءٍ إلى المشتري، فضلاً عن».
- ٢- العبارة في «ش» من قوله: «فحاصل معنى الضمان - إلى - في ملك البائع» هكذا: «فحاصل معنى الضمان إذا انتفى وصف الصحّ قبل العقد أو انعدم بعد العقد و قبل القبض: هو تقدير التلف المتعلّق بالعين أو الوصف في ملك البائع في المقامين».
- ٣- الوسائل ٣٥٢: ١٢، الباب ٥ من أبواب الخيار، الحديث ٢.
- ٤- في «ش» زياده ما يلي: «فقوله عليه السلام: "على البائع" حكمٌ بالضمان لموت العبد و حدوث حدثٍ فيه بفوات جزءٍ أو وصف، و معناه تقدير وقوعه في ملك البائع».



نعم، قد يشكل الحكم المذكور؛ لعدم الدليل على ضمان الوصف، لأنّ الضمان بهذا المعنى حكمٌ مخالفٌ للأصل يقتصر فيه على محلّ النصّ و الإجماع، و هو تلف الكلّ أو البعض. و لو لا الإجماع على جواز الردّ لأشكل الحكم به أيضاً، إلّا أنّه لمّا استندوا في الردّ إلى نفي الضرر [قالوا (١)] إنّ الضرر المتوجّه إلى المبيع قبل القبض يجب تداركه على البائع.

و حيثئذٍ فقد يستوجه ما ذكره العلّامة: من أنّ الحاجه قد تمسّ إلى المعاوضه، فيكون في الردّ ضرر (٢)، و كذلك في الإمساك بغير أورش، فيوجب التخيير بين الردّ و الأورش، لنفي الضرر.

لكن فيه: أنّ تدارك ضرر الصبر على المعيب يتحقّق بمجرّد الخيار في الفسخ و الإمضاء، كما في سائر موارد الضرر الداعي إلى الحكم بالخيار.

هذا، و مع ذلك فقول المشهور لا يخلو عن قوّه.

هذا كلّه مع تعيبه بآفه سماويه.

و أمّا لو تعيّب بفعل أحد، فإن كان هو المشتري فلا ضمان بأرشه، و إلّا كان له على الجاني أورش جنائته؛ لعدم الدليل على الخيار في العيب المتأخّر إلّا أن يكون بآفه سماويه. و يحتمل تخيير المشتري بين الفسخ و الإمضاء، مع تضمين الجاني لأورش جنائته بناءً على جعل العيب قبل القبض مطلقاً موجباً للخيار، و مع الفسخ يرجع البائع على الأجنبي بالأورش.

[شماره صفحه واقعي : ٢٨٥]

ص: ٦٢٥

---

١- لم يرد في «ق».

٢- ذكره في المختلف ١٨٢: ٥.

لصحيحه ابن حازم المرويه في الفقيه: «إذا اشتريت متاعاً فيه كيلٌ أو وزنٌ فلا تبعه حتى تقبضه، إلّا أن توليه، فإن لم يكن فيه كيلٌ أو وزنٌ فبعه» (١).

□  
و صحيحه الحلبي في الكافي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «في الرجل يبتاع الطعام، ثم يبيعه قبل أن يكتاله؟ قال: لا يصلح له ذلك» (٢).

□  
و صحيحته الأخرى في الفقيه، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام:

عن قوم اشتروا بزاً، فاشتركوها فيه جميعاً، ولم يقتسموا، أ يصلح لأحد منهم بيع بزّه قبل أن يقبضه و يأخذ ربحه؟ قال: لا بأس به، و قال:

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٦]

ص: ٦٢٦

---

١- الفقيه ٣:٢٠٦، الحديث ٣٧٧٢، و الوسائل ١٢:٣٨٧، الباب ١٦ من أبواب العقود، الحديث الأول.

٢- الكافي ٥:١٧٨، الحديث ٢، و الوسائل ١٢:٣٨٨، الباب ١٦ من أبواب العقود، الحديث ٥.

لأنَّ (١) هذا ليس بمنزله الطعام، لأنَّ الطعام يكال» (٢) بناءً على أنَّ المراد ما قبل أن يقبضه من البائع، أمَّا إذا أريد من ذلك عدم قبض حصَّته من يد الشركاء فلا يدلُّ على ما نحن فيه؛ لتحقُّق القبض بحصوله في يد أحد الشركاء المأذون عن الباقي.

□  
و روايه معاويه بن وهب، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يبيع البيع قبل أن يقبضه؟ فقال: ما لم يكن كيلاً أو وزنً فلا يبعه حتَّى يكيِّله أو يزنه، إلَّا أن يولِّيه بالذي قام عليه» (٣).

□  
و صحيحه منصور في الفقيه، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل اشترى مبيعاً ليس فيه كيلٌ ولا وزنٌ، إله أن يبيعه مرابحةً قبل أن يقبضه و يأخذ ربحه؟ قال: لا بأس بذلك ما لم يكن كيلاً أو وزنً، فإن هو قبضه كان أبرأ لنفسه» (٤).

و صحيح الحلبي: «في الرجل (٥) يبتاع الطعام أ يصلح (٦) يبعه قبل أن يقبضه؟ قال: إذا ربح لم يصلح حتَّى يقبضه و إن كان توليَّه

[شماره صفحه واقعي : ٢٨٧]

ص: ٦٢٧

- 
- ١- في «ش» و المصدر: «إن».
  - ٢- الفقيه ٣: ٢١٧، الحديث ٣٨٠٥، و الوسائل ١٢: ٣٨٩، الباب ١٦ من أبواب العقود، الحديث ١٠.
  - ٣- الوسائل ١٢: ٣٨٩، الباب ١٦ من أبواب العقود، الحديث ١١.
  - ٤- الفقيه ٣: ٢١٧، الحديث ٣٨٠٤، و الوسائل ١٢: ٣٩٠، الباب ١٦ من أبواب العقود، الحديث ١٨.
  - ٥- من هنا إلى قوله: «و أمَّا إذا لم يرض المسلم إليه...» في الصفحة ٣١١ ساقط من «ق».
  - ٦- في «ف» بدل «أ يصلح»: «أ يصح».

و خبر حزام المروى عن مجالس الطوسى، قال: «ابتعت طعاماً من طعام الصدقة، فأربحت فيه قبل أن أقبضه، فأردت بيعه فسألت النبى صلى الله عليه وآله، فقال: لا تبعه حتى تقبضه» (٢).

و مفهوم روايه خالد بن حجاج الكرخى قال: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام: أشتري الطعام إلى أجلٍ مسمى، فيطلبه التجار منى بعد ما اشتريت قبل أن أقبضه؟ قال: لا- بأس أن تبيع إلى أجلٍ، كما اشتريت (٣)» (٤) والمراد تأجيل الثمن، وقوله: «كما اشتريت» إشارة إلى كون البيع توليةً فيدلّ على ثبوت البأس فى غير التولية.

و مصححه على بن جعفر عن أخيه: «عن الرجل يشتري الطعام أ يصلح (٥) بيعه قبل أن يقبضه؟ قال: إذا ربح لم يصلح حتى يقبض، وإن كان توليةً فلا بأس» (٦) و فى معناها روايته الأخرى (٧).

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٨]

ص: ٦٢٨

- ١- ما ذكره المصنّف بعنوان صحيح الحلبي لم نثر عليه، بل هو تركيب من روایتين، فقوله: «فى الرجل يبتاع الطعام» من صحيحه الحلبي المتقدمه فى الصفحة ٢٨٦، و الباقي من مصححه على بن جعفر الآتية بعد أسطر.
- ٢- الأمالى للطوسى: ٣٩٩، الحديث ٨٩١، و الوسائل ١٢: ٣٩١، الباب ١٦ من أبواب أحكام العقود، الحديث ٢١.
- ٣- فى «ش» زياده: «إليه، الخبر».
- ٤- الوسائل ١٢: ٣٩١، الباب ١٦ من أبواب أحكام العقود، الحديث ١٩.
- ٥- فى «ف» بدل «أ يصلح»: «أ يصح».
- ٦- الوسائل ١٢: ٣٨٩، الباب ١٦ من أبواب أحكام العقود، الحديث ٩.
- ٧- فى «ش»: «روايةً أخرى»، و راجع قرب الإسناد: ٢٦٥، الحديث ١٠٥٢، و الوسائل ١٢: ٣٨٩، الباب ١٦ من أبواب أحكام العقود، ذيل الحديث ٩.

خلافاً للمحكى عن الشيخين- فى المقنعه (١) و النهايه (٢)- و القاضى (٣) و المشهور بين المتأخرين (٤)، فالكراهه، لرواياتٍ صارفٍ لظواهر الروايات المتقدمه إلى الكراهه، مثل ما فى الفقيه فى ذيل روايه الكرخى -المتقدمه-: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام: أشترى الطعام من الرجل، ثم أبيع من رجلٍ آخر قبل أن أكتاله، فأقول له: ابعث و كيلك حتى يشهد كيله إذا قبضته؟ قال: لا بأس» (٥).

□  
و روايه جميل بن دراج عن أبى عبد الله عليه السلام «فى الرجل يشتري الطعام ثم يبيعه قبل أن يقبضه؟ قال: لا- بأس، و يوكل الرجل المشتري من يكيله و يقبضه» (٦).

و هذه الروايات مطلقه يمكن حملها على التوليه، و هو أولى من حمل تلك الأخبار على الكراهه، مع أن استثناء التوليه حينئذٍ يوجب

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٩]

ص: ٦٢٩

- 
- ١- المقنعه: ٥٩٦.
  - ٢- النهايه: ٣٩٨.
  - ٣- حكااه العلامه فى المختلف ٥:٢٨١، و ولده فى الإيضاح ١:٥٠٨، و الشهيد فى غايه المراد ٢:١٣٧ عن القاضى فى الكامل. و لا يوجد الكامل عندنا.
  - ٤- حكااه المحدث البحرانى فى الحقائق ١٩:١٦٨.
  - ٥- الفقيه ٣:٢٠٩، ذيل الحديث ٣٧٨٠، و الوسائل ١٢:٣٨٨، الباب ١٦ من أبواب أحكام العقود، الحديث ٣.
  - ٦- آخر الحديث فى «ش» و الوسائل هكذا: «و يوكل الرجل المشتري منه بقبضه و كيله، قال: لا بأس»، راجع الوسائل ١٢:٣٨٨، الباب ١٦ من أبواب أحكام العقود، الحديث ٦.

نفى الكراهه فيها، مع أنّ الظاهر عدم الخلاف في الكراهه فيها أيضاً بين أرباب هذا القول وإن كانت أخفّ.

و من ذلك يعلم ما في الاستيناس للجمع بالكراهه بخبر أبي بصير:

□  
«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلٍ اشترى طعاماً، ثم باعه قبل أن يكيّله؟ قال: لا يعجبني أن يبيع كيلاً أو وزناً قبل أن يكيّله أو يزنه، إلّا أن يولّيه [كما اشتراه (١)] فلا بأس أن يولّيه كما اشتراه إذا لم يربح به أو يضع، وما كان عنده من شيءٍ ليس بكيّلٍ ولا وزنٍ فلا بأس أن يبيعه قبل أن يقبضه» (٢).

بناءً على أنّ قوله: «لا- يعجبني» ظاهرٌ في الكراهه، فإنّ ذلك يوجب رفع الكراهه رأساً في التوليه؛ لأنّه في قوّه: «إنّ ذلك في التوليه ليس ممّا لا يعجبني» مع أنّ القائلين بالكراهه لا يفرّقون بين التوليه وغيرها في أصل الكراهه وإن صرّح بعضهم بكونها في التوليه أخفّ (٣).

و ربّما يستدلّ على الجواز بصحیحتی الحلبي و ابن مسلم في جواز بيع الثمره المشتراه قبل قبضها (٤). لكن لا يبعد إرادته الثمره على الشجره، فيخرج عن المكيّل و الموزون.

[شماره صفحه واقعی : ٢٩٠]

ص: ٦٣٠

١- لم يرد في «ف».

٢- الوسائل ١٢:٣٩٠، الباب ١٦ من أبواب أحكام العقود، الحديث ١٦.

٣- صرّح به صاحب الجواهر في الجواهر ٢٣:١٦٩.

٤- استدللّ بهما في الجواهر ٢٣:١٦٦، و راجع الوسائل ١٣:١٣، الباب ٧ من أبواب بيع الثمار، الحديث ٢ و ٣.

و ربما يستأنس للجواز بالأخبار الواردة في جواز بيع السِّلْم على من هو عليه (١) بناءً على عدم الفرق بين المسألتين. وفيه تأمل؛ لعدم ثبوت ذلك، بل الظاهر أنّ محلّ الخلاف هنا هو بيع غير المقبوض على غير البائع، كما يستفاد من ذكر القائلين بالجواز في تلك المسألة و القائلين بالتحريم هنا.

و قد جعل العلامة بيع غير المقبوض على بائعه مسألةً أُخرى ذكرها بعد مسألتنا و فروعها، و ذكر: أنّ المجوّزين في المسألة الأولى جزموا بالجواز هنا، و اختلف المانعون [فيها هنا (٢)]. و من العجيب (٣) ما عن التنقيح: من الإجماع على جواز بيع السِّلْم على من هو عليه (٤) مع إجماع المبسوط على المنع عن بيع السِّلْم قبل القبض، مصرّحاً بعدم الفرق بين المسلم إليه و غيره (٥).

ثمّ إنّ صريح التحرير (٦) و الدروس (٧): الإجماع على الجواز في غير المكيل و الموزون، مع أنّ المحكى في التذكرة عن بعض علمائنا القول

[شماره صفحه واقعى : ٢٩١]

ص: ٦٣١

- 
- ١- استأنس بها في الجواهر ٢٣:١٦٦، و راجع الوسائل ١٢:٣٧٤-٣٧٥، الباب ٧ من أبواب أحكام العقود، و ١٣:٦٨-٧٣، الباب ١١ من أبواب السلف.
  - ٢- لم يرد في «ف»، و راجع التذكرة ١:٤٧٥.
  - ٣- في «ش»: «العجب».
  - ٤- التنقيح الرائع ٢:١٤٥.
  - ٥- المبسوط ٢:١٢١.
  - ٦- التحرير ١:١٧٦.
  - ٧- الدروس ٣:٢١١.

بالتحريم مطلقاً (١)، و نسبه في موضع آخر إلى جماعه منّا (٢). و صريح الشيخ في المبسوط اختيار هذا القول، قال في باب السلم: إذا أسلف في شيء فلا يجوز أن يشرك فيه غيره و لا أن يولّيه؛ لأنّ النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله نهى عن بيع ما لم يقبض، و قال: «من أسلف في شيء فلا يصرفه إلى غيره» (٣) إلى أن قال: و يبيع الأعيان مثل ذلك إن لم يكن قبض المبيع، فلا- يصحّ الشركه و لا التوليه، و إن كان قد قبضه صحّت الشركه و التوليه فيه بلا خلاف. و قد روى أصحابنا جواز الشركه فيه و التوليه قبل القبض (٤).

ثمّ إنّ المحكّي عن المهذب البارع عدم وجدان العامل بالأخبار المتقدمه المفصّله بين التوليه و غيرها (٥). و هو عجيب؛ فإنّ التفصيل حكاه في التذكره قولاً خامساً في المسأله لأقوال علمائنا، و هي الكراهه مطلقاً [و المنع مطلقاً (٦)] و التفصيل بين المكيل و الموزون و غيرهما، و التفصيل بين الطعام و غيره بالتحريم و العدم (٧)- و هو قول الشيخ في المبسوط مدّعياً

[شماره صفحه واقعي : ٢٩٢]

ص: ٦٣٢

- ١- التذكره ٤٧٤: ١.
- ٢- التذكره ٥٦٠: ١.
- ٣- السنن الكبرى ٣٠: ٦، و كنز العمال ٢٤١: ٦، الحديث ١٥٥٢٧ و الصفحه ٢٤٢، الحديث ١٥٥٢٩.
- ٤- المبسوط ١٨٧: ٢.
- ٥- المهذب البارع ٢: ٤٠٠-٤٠١.
- ٦- لم يرد في «ف».
- ٧- التذكره ٤٧٤: ١.



عليه الإجماع (١)-و بالكراهه و العدم.

و هنا سادسٌ اختاره في التحرير (٢)و هو:التفصيل في خصوص الطعام بين التوليه و غيرها بالتحريم و الكراهه في غيره من المكيل و الموزون.

و المراد بالطعام يحتمل أن يكون مطلق ما أُعدّ للأكل، كما قيل:

إنّه موضوعٌ له (٣)لغه (٤).

و يحتمل أن يكون خصوص الحنطه و الشعير، بل قيل:إنّه معناه شرعاً (٥)،و حكى عن فخر الدين نقله عن والده (٦)،و حكى اختياره عن بعض المتأخرين (٧).

و عن الشهيد:أنّه حكى عن التحرير أنّه الحنطه خاصّه (٨)، و حكى عن بعض أهل اللغه (٩).

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٣]

ص: ٦٣٣

- 
- ١- المبسوط ١١٩:٢-١٢٠.
  - ٢- التحرير ١٧٦:١.
  - ٣- في «ف»:«موضوعه».
  - ٤- قاله الشهيد الثانى فى المسالك ٣:٢٤٨،و المحدّث البحرانى فى الحدائق ١٩: ١٧٩.
  - ٥- قاله السيّد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤:٤٧٦.
  - ٦- الموجود فى المصادر المتوفّره لدينا نقله عن فخر الدين نفسه،و لم نعثر على نقله عن والده راجع جامع المقاصد ٤:٣٩٨،و المسالك ٣:٢٤٨،و مفتاح الكرامه ٤:٤٧٦.
  - ٧- حكاه السيّد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤:٤٧٦.
  - ٨- حكاه أيضاً السيّد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤:٤٧٦.
  - ٩- حكاه أيضاً فى مفتاح الكرامه ٤:٤٧٦،و راجع الصحاح ٥:١٩٧٤ ماده «طعم»،و مجمع البحرين ٦:١٠٥ نفس المادّه،و فيهما:«و ربما خصّ بالبِرّ».

ثم إنَّ الظاهر أنَّ أصل عنوان المسألة مختصُّ بالمبيع الشخصي، كما يظهر من الاستدلال في التذكرة للمانعين بضعف الملك قبل القبض؛ لانفساخه بالتلف وكون المبيع مضموناً على البائع، فولايه المشتري على التصرف ضعيفه (١).

وذكر في التذكرة الكليّ الغير المقبوض في فروع المسألة، وقال:

المبيع إن كان ديناً لم يجز بيعه قبل قبضه عند المانعين؛ لأنَّ المبيع مع تعيينه لا يجوز بيعه قبل قبضه، فمع عدمه أولى، فلا يجوز بيع السَّلَم قبل قبضه، ولا الاستبدال به، و به قال الشافعي (٢)، انتهى.

و كيف كان، فلا فرق في النصِّ و الفتوى بناءً على المنع بين المبيع المعين و الكليّ، بل ولا بناءً على الجواز.

ثم إنَّ ظاهر أكثر الأخبار المتقدِّمه المانع بطلان البيع قبل القبض، و هو المحكي عن صريح العماني (٣)، بل هو ظاهر كلِّ من عبّر بعدم الجواز (٤) الذي هو معقد إجماع المبسوط في خصوص الطعام (٥)؛ فإنَّ جواز البيع و عدمه ظاهران في الحكم الوضعي. إلا أنَّ المحكي عن المختلف: أنه لو قلنا بالتحريم لم يلزم بطلان البيع (٦). لكن صريحه في

[شماره صفحه واقعي : ٢٩٤]

ص: ٦٣٤

- ١- التذكرة ١:٤٧٤.
- ٢- التذكرة ١:٤٧٤-٤٧٥.
- ٣- حكاة عنه العلامة في المختلف ٥:٢٨١.
- ٤- مثل الصدوق في المقنع: ٣٦٧، والقاضي في المهذب ١:٣٨٥، والطوسي في الوسيله: ٢٥٢.
- ٥- المبسوط ٢:١١٩.
- ٦- المختلف ٥:٢٨٢.

مواضع من التذكرة (١) وفي القواعد: أنّ محلّ الخلاف الصّحّه و البطلان (٢).

و بالجمله، فلا ينبغي الإشكال في أنّ محلّ الخلاف في كلمات الأصحاب (٣) هو الحكم الوضعي.

**و ينبغي التنبيه على أمور:**

**الأول أنّ ظاهر جماعه عدم لحوق الثمن بالمبيع في هذا الحكم، فيصحّ بيعه قبل قبضه.**

قال في المبسوط: أمّا الثمن إذا كان معيناً فإنّه يجوز بيعه قبل قبضه، وإن كان في الذمّه فكذلك يجوز؛ لأنّه لا مانع منه ما لم يكن صرّفًا، فأما إذا كان صرّفًا لا يجوز بيعه قبل القبض (٤).

و في موضعين من التذكرة قوى الجواز إذا كان الثمن كلياً في الذمّه (٥). و هو ظاهر جامع المقاصد في شرح قول المصنّف قدّس سرّه: و لو أحال من له طعامٌ من سلم... إلخ (٦).

[شماره صفحه واقعي : ٢٩٥]

ص: ٦٣٥

- 
- ١- منها ما قاله في التذكرة ١:٥٦١: «مسأله: قد تقدّم الخلاف في أنّ بيع المبيع قبل القبض هل يصحّ أم لا...».
  - ٢- راجع القواعد ٨٧:٢، وفيه: «و على التحريم يبطل».
  - ٣- في «ش»: «كلمات الأكثر».
  - ٤- المبسوط ١٢٠:٢.
  - ٥- التذكرة ١:٤٧٥ و ١:٥٦٣.
  - ٦- جامع المقاصد ٣٩٩:٤.

و استدللّ عليه في التذكرة بقول الصادق عليه السلام - وقد سئل عن الرجل باع طعاماً بدرهم إلى أجل، فلمّا بلغ الأجل تقاضاه، فقال:

ليس عندي درهم خذ منّي طعاماً - قال: «لا بأس إنّما له درهمه يأخذ بها ما شاء» (١).

و يمكن أن يقال: إنّ المطلوب جعل الثمن مبيعاً في العقد الثاني، لا ثمناً أيضاً كما هو ظاهر الرواية، مع اختصاصها بالبيع مّتن هو عليه، فلا يعمّ إلّا بعدم الفصل لو ثبت. و صرح في أواخر باب السّلم بإلحاق الثمن المعين بالمبيع (٢). و يؤيّدّه تعليل المنع في طرف المبيع بقصور ولايه المشتري لانفساخ العقد بتلفه (٣) فإنّه جارٍ في الثمن المعين.

### **الثاني هل البيع كناية عن مطلق الاستبدال فلا يجوز جعله ثمناً و لا عوضاً في الصلح و لا اجرة و لا وفاء عمّا عليه، أم يختصّ بالبيع؟**

ظاهر عنواناتهم الاختصاص بالبيع (٤). و أظهر منها في الاختصاص قوله في التذكرة: الأقرب عندي أنّ النهي به متعلّق بالبيع لا بغيره من المعاوضات (٥). و أظهر من الكلّ قوله في موضع آخر: لو كان لزيد عند

[شماره صفحه واقعي : ٢٩٦]

ص: ٦٣٦

- ١- الوسائل ١٣:٧١، الباب ١١ من أبواب السلف، الحديث ١٠.
- ٢- التذكرة ٥٦٠:١.
- ٣- راجع التذكرة ٤٧٤:١.
- ٤- في «ف»: «بالمبيع».
- ٥- التذكرة ٤٧٥:١.

عمرو طعاماً من سَلِمَ، فقال لزيد: خذ هذه الدراهم عن الطعام الذي لك عندي، لم يجز عند الشافعي؛ لأنه يبيع المسلم فيه قبل القبض، والأولى عندي الجواز، وليس هذا بيعاً وإنما هو نوع معاوضه (١)، انتهى.

و أصرح من الكلّ تصريحه في موضع ثالث بجواز الصلح عن المسلم فيه قبل القبض؛ لأنه عقدٌ مستقلٌّ لا يجب مساواته للبيع في أحكامه (٢).

وقد صرّح جامع المقاصد أيضاً في غير موضع باختصاص الحكم بالبيع دون غيره (٣). وقد تقدّم في كلامه: أنه لا يجوز بيع السَلَم قبل قبضه، ولا الاستبدال به (٤).

لكنّ العلامه قد عبّر بلفظ «الاستبدال» في كثيرٍ من فروع مسأله البيع قبل القبض (٥)، مع أنّ ما استدللّ به للمانعين: من قصور ولايه المشتري في التصرف لانفساخ العقد بالتلف (٦)، جارٍ في مطلق التصرف فضلاً عن المعاوضه.

وقد صرّح الشيخ في المبسوط في باب الحواله: بأنّها معاوضه، و المعاوضه على المسلم فيه قبل القبض غير جائزه (٧) [٨]. و هو وإن

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٧]

ص: ٦٣٧

- ١- التذكرة ٥٦٠: ١.
- ٢- التذكرة ٥٥٩: ١.
- ٣- لم نعر على تصريحه بذلك، نعم يظهر منه ذلك، راجع جامع المقاصد ٣٩٩: ٤-٤٠١.
- ٤- لم نعر عليه فيما تقدّم من كلامه، و لم نعر عليه في جامع المقاصد، نعم تقدّم في كلام العلامه المتقدم في الصفحه ٢٩٤.
- ٥- راجع التذكرة ٤٧٥: ١.
- ٦- استدللّ به في التذكرة ٤٧٤: ١، و تقدّم في الصفحه السابقه أيضاً.
- ٧- الزيادة منّا.
- ٨- المبسوط ٣١٣: ٢.

رجع عن الصغرى فيما بعد ذلك (١)، لكنه لم يرجع عن الكبرى.

و صرح في الإيضاح بابتناء الفرع الآتى - أعنى إحاله من عليه طعامً لغريمه على من له عليه طعام - على أنّ الحواله معاوضه (٢) أو استيفاء، و أنّ المعاوضه قبل القبض حرامٌ أو مكروه (٣).

و إرادته خصوص البيع من المعاوضه ليست بأولى من إرادته مطلق المعاوضه من البيع فى قولهم: «إنّ الحواله بيعٌ أو ليست بيعاً» بل هذه أظهر فى كلماتهم، و قد صرح الأ-كثر: بأنّ تراضى المسلم و المسلم إليه على قيمه المسلم فيه من بيع الطعام قبل القبض (٤)، فاستدلوا بأخباره (٥) على جوازه.

و يؤيده أيضاً قوله فى التذكرة: لو كان لزید طعامً على عمرو سَلَمًا، و لخالد مثله على زيد، فقال زيد: «أذهب إلى عمرو و اقبض لنفسك مالى عليه» لم يصحّ لخالد عند أكثر علمائنا، و به قال الشافعى و أحمد؛ لأنّ النبىّ صلّى الله عليه و آله نهى عن بيع الطعام بالطعام حتى يجرى فيه صاعان: صاع البائع و صاع المشتري (٦).

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٨]

ص: ٦٣٨

- 
- ١- راجع المبسوط ٢:٣١٧ و فيه: «و يقوى فى نفسى أنّها ليست ببيع».
  - ٢- فى «ش» زياده: «مستقله».
  - ٣- إيضاح الفوائد ١:٥٠٨.
  - ٤- منهم المحدث البحرانى فى الحدائق ٢٠:٤٤، و الجواهر ٢٤:٣٢١.
  - ٥- راجع الوسائل ١٢:٣٨٧، الباب ١٦ من أبواب أحكام العقود، و ١٣:٦٨، الباب ١١ من أبواب السلف.
  - ٦- التذكرة ١:٤٧٣، و راجع الحديث فى السنن الكبرى ٥:٣١٦.

و سيأتي ابتداء هذا الفرع في كلام جماعه على مسأله البيع قبل القبض (١).

نعم، ذكر الشهيد: أنه كالبيع قبل القبض، و صرح بابتداء الحكم فيما لو قال للمسلم: «اشتر لي بهذه الدراهم طعاماً و اقبضه لنفسك» على حكم البيع قبل القبض (٢).

و كيف كان، فالمسأله محل إشكالٍ من حيث اضطراب كلماتهم، إلا أن الاقتصار في مخالفه الأصل على المتيقن هو المتعين.

و منه يظهر جواز بيع ما انتقل بغير البيع من المعاوضات كالصلح و الإجاره و الخلع - كما صرح به في الدروس (٣) - فضلاً عن مثل الإرث و القرض و مال الكتابه و الصداق و غيرها. نعم، لو ورث ما اشترى و لم يقبض أو صدقه أو عوض عن الخلع جرى الخلاف في بيعه.

### الثالث هل المراد من البيع المنهى إيقاع عقد البيع على ما لم يقبض، أو ما يعمّ تشخيص الكلّي المبيع به؟

فيكون المنهى عنه نقل ما لم يقبض بسبب خاص هو البيع، كما لو نهى عن بيع أم الولد، أو حلف على أن لا يبيع مملوكه، حيث لا فرق بين إيقاع البيع عليه أو دفعه عن الكلّي المبيع.

[شماره صفحه واقعي : ٢٩٩]

ص: ٦٣٩

١- راجع الصفحه ٣٠١ و ما بعدها.

٢- الدروس ٣:٢١١.

٣- الدروس ٣:٢١١.

ظاهر النصّ و الفتوى و إن كان هو الأوّل، بل هو المتعيّن في الأخبار المفصّله بين التولية و غيرها (١). إلّا أنّ المعنى الثاني لا يبعد عن سياق مجموع الأخبار.

و عليه، فلو كان عليه سلّم لصاحبه، فدفع إليه دراهم و قال:

«اشتر لي بها طعاماً و اقبضه لنفسك» جرى فيه الخلاف في بيع ما لم يقبض، كما صرح به في الدروس (٢). و لكن في بعض الروايات دلالة على الجواز، مثل صحيحه يعقوب بن شعيب قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون له على الآخر أحمالٌ من رطبٍ أو تمرٍ فيبعث إليه بدنانير، فيقول: اشتر بهذه و استوف منه الذي لك، قال: لا بأس إذا ائتمنه» (٣).

□  
لكن في صحيحه الحلبي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أسلفته دراهم في طعام فلما حلّ طعامي عليه بعث إليّ بدراهم، فقال: اشتر لنفسك طعاماً و استوف حقك، قال: أرى أن يولّى ذلك غيرك و تقوم معه حتى تقبض الذي لك، و لا تتولّى أنت شراءه» (٤).

و في موثقه عبد الرحمن: «يكون معه غيره يوفيه ذلك» (٥).

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٠]

ص : ٦٤٠

١- راجع الوسائل ١٢:٣٨٧، الباب ١٦ من أبواب أحكام العقود.

٢- الدروس ٣:٢١١.

٣- التهذيب ٧:٤٢، الحديث ١٨٠، و الوسائل ١٣:٧٣، الباب ١٢ من أبواب السلف ذيل الحديث الأوّل، و السائل - كما نقله الشيخ في التهذيب - هو يعقوب ابن شعيب، و ظاهر الوسائل يوهّم أنّ السائل هو الحلبي.

٤- الوسائل ١٣:٧٣، الباب ١٢ من أبواب السلف، الحديث الأوّل.

٥- الوسائل ١٣:٧٤، الباب ١٢ من أبواب السلف، الحديث ٢.



لكن ظاهر الخبرين كراهه مباشره الشراء من جهه كونه فى معرض التهمه، و المطلوب صحه الشراء و عدم جواز الاستيفاء.

ثم إن هذا كله إذا كان الطعام المشتري شخصياً.

و أمّا إذا وُكِّله فى شراء الكلّى فلا يجرى فيه ذلك؛ لأنّ تشخيص ما باعه سَلَمًا فى الطعام الكلّى المشتري موقوفٌ على قبضه ثم إقباضه، و بدون ذلك لا- يمكن الإيفاء إلّا بالحواله أو التوكيل، فتدخل المسأله فيما ذكره فى الشرائع (١) و غيرها (٢)- تبعاً للمبسوط (٣) بل نسب إلى المشهور (٤):-

من أنّه لو كان له على غيره طعامٌ من سَلَمٍ و عليه مثل ذلك، فأمر غريمه أن يكتال لنفسه من الآخر، فإنّه يكره أو يحرم على الخلاف.

و قد علّل ذلك فى الشرائع: بأنّه قبضه عوضاً عن ماله قبل أن يقبضه صاحبه (٥).

و ذكر المسأله فى القواعد بعنوان الحواله، قال: لو أحوال من عليه طعامٌ من سَلَمٍ بقبضه على من له عليه مثله من سَلَمٍ، فالأقوى الكراهه، و على التحريم يبطل، لأنّه قبضه عوضاً عن ماله قبل أن يقبضه صاحبه (٦).

[شماره صفحه واقعى : ٣٠١]

ص: ٦٤١

١- الشرائع ٢:٣١.

٢- مفتاح الكرامه ٤:٧١٤، و الجواهر ٢٣:١٧٠.

٣- المبسوط ٢:١٢٢.

٤- الحدائق ١٩:١٨٠.

٥- الشرائع ٢:٣١.

٦- القواعد ٨٦:٢ ٨٧.

و بنى فى الإيضاح جريان الخلاف فى المسأله على أن الحواله معاوضه أو استيفاء، و أن المعاوضه على مال السّلم قبل القبض حراماً أو مكروه (١).

و أنكر جماعه ممن تأخر عن العلامه (٢) كون هذه المسأله من محلّ الخلاف فى بيع ما لم يقبض؛ بناءً على أن الحواله ليست معاوضه فضلاً عن كونها بيعاً، بل هى استيفاء.

أقول: ذلك إمّا وكالّه و إمّا حواله، و على كلّ تقديرٍ يمكن تعميم محلّ الخلاف لمطلق المعاوضه و يكون البيع كنايةً عنها؛ و لذا نسب فيما عرفت من عبارته التذكرة المنع فى هذه المسأله إلى أكثر علمائنا و جماعه من العامه محتجين بالنبوى المانع عن بيع ما لم يقبض (٣)، و استند الشيخ رحمه الله أيضاً فى المنع إلى الإجماع على عدم جواز بيع ما لم يقبض (٤).

و قد عرفت ما ذكره الشيخ فى باب الحواله (٥). و لعله لذا قال الشهيد فى الدروس فى حكم المسأله: إنه كالبيع قبل القبض (٦).

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٢]

ص : ٦٤٢

- 
- ١- الإيضاح ٥٠٨: ١.
  - ٢- مثل المحقق الثانى فى جامع المقاصد ٣٩٩: ٤، و الشهيد الثانى فى المسالك ٣: ٢٥٠، و المحقق السبزوارى فى الكفايه: ٩٦، و صاحب الجواهر فى الجواهر ٢٣: ١٧٠.
  - ٣- راجع الصفحه ٢٩٨.
  - ٤- المبسوط ١٢٢: ٢، و راجع الصفحه ١١٩ أيضاً.
  - ٥- راجع الصفحه ٢٩٧.
  - ٦- الدروس ٢١١: ٣.

لكنه رحمه الله تعرّض في بعض تحقیقاته لتوجيه إدراج المسأله فی البیع: بأنّ مورد السّلم لمّا كان ماهیةً کلیةً ثابتةً فی الذمه منطبقهً علی أفرادٍ لا نهاییه لها، فأی فردٍ عینه المسلم إليه تشخّص بذلك الفرد و انصبّ العقد علیه، فكأنه لمّا قال الغريم: «اکتل من غريمی فلان» قد جعل عقد السلم معه وارداً علی ما فی ذمه المستلف منه (١) و لمّا يقبضه بعد، و لا ريب أنّه مملوكٌ له بالبیع، فإذا جعل مورداً للسّلم الذي هو بیعٌ يكون بیعاً للطعام قبل قبضه، فيتحقّق الشرطان و يلحق بالباب، و هذا من لطائف الفقه (٢)، انتهى.

و اعترضه فی المسالك: بأنّ مورد السّلم و نظائره (٣) - من الحقوق الثابتة فی الذمه - لمّا كان أمراً کلیاً كان البیع المتحقّق به هو الأمر الكلی، و ما يتعیّن لذلك من الأعیان الشخصیة بالحواله و غيرها ليس هو نفس المبیع و إن كان الأمر الكلیّ إنّما يتحقّق فی ضمن الأفراد الخاصّه، فإنّها ليست عینه؛ و من ثمّ لو ظهر المدفوع مستحقّاً أو معیباً يرجع الحقّ إلى الذمه، و المبیع المعین ليس كذلك، و حينئذٍ فانصباب العقد علی ما قبض و كونه حينئذٍ مبیعاً غير واضح، فالقول بالتحريم به عند القائل به فی غيره غير متوجّه (٤)، انتهى.

أقول: ما ذكره من منع تشخيص المبیع فی ضمن الفرد الخاصّ

[شماره صفحه واقعی : ٣٠٣]

ص: ٦٤٣

١- فی «ش»: «المسلف منه».

٢- نقله عنه الشهيد الثاني فی المسالك ٣: ٢٥٠.

٣- فی «ف» بدل «نظائره»: «غيره».

٤- المسالك ٣: ٢٥١.

المدفوع و إن كان حقًا من حيث عدم انصباب العقد عليه، إلا أنه يصدق عليه انتقاله إلى المشتري بعقد البيع، فإذا نهى الشارع عن بيع ما لم يقبض نظير نهيه عن بيع أم الولد و عن بيع ما حلف على ترك بيعه، فإنه لا فرق بين إيقاع العقد عليه و بين دفعه عن الكليّ المبيع.

لكن يرد على ما ذكره الشهيد عدم تشخيص الكليّ بالكليّ إلا بالحواله الراجعة إلى الاستيفاء أو المعاوضه، و هذا لا يسوغ إطلاق البيع على الكليّ المتشخص به بحيث يصدق أنه انتقل إلى المحال بناقل البيع.

نعم، هذا التوجيه إنما يستقيم في الفرع المتقدم (1) عن الدروس و هو: ما إذا أمره بقبض الطعام الشخصيّ الذي اشتراه للمشتري، فإن مجرد قبضه بإذن البائع مشخص للكليّ المبيع في ضمنه، فيصدق أنه انتقل بالبيع قبل أن يقبض.

و يمكن أن يقال: إن تشخيص الكليّ المبيع في الكليّ المشتري يكفي فيه إذن البائع في قبض بعض أفراد الكليّ المشتري من دون حاجه إلى حواله، فإذا وقع فرد منه في يد المشتري صدق أنه انتقل بالبيع قبل القبض.

و كيف كان، فالأظهر في وجه إدخال هذه المسأله في محلّ الخلاف تعميم مورد الخلاف لمطلق الاستبدال حتى المتحقق بالحواله و إن لم نقل بكونها بيعاً. و المسأله تحتاج إلى فضل تتبع، و الله الموفق.

و استدلّ في الحدائق (2) على الجواز بما عن المشايخ الثلاثة بطريق

[شماره صفحه واقعي : ٣٠٤]

ص: ٦٤٤

١- تقدّم في الصفحه ٢٩٩.

٢- الحدائق ١٨١:١٩.

صحيح و موثق عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلٍ عليه كُرٌّ من طعام، فاشترى كُرّاً من رجلٍ آخر، فقال للرجل: انطلق فاستوف كُرَّك، قال: لا بأس به» (١).

و فيه: أنه لا- دلالة لها على محلّ الكلام؛ لأنّ الكلام فيما إذا كان المالك سَلَمِين، و مورد الروايه إعطاء ما اشترى به قبل قبضه وفاءً عن دينٍ لم يعلم أنه سَلَمٌ أو قَرْضٌ أو غيرهما. و قد استدلّ به في التذكرة على جواز إيفاء القرض بمال السَلَم (٢)؛ و لذا قال جامع المقاصد في شرح قوله رحمه الله: «و لو أحوال من له عليه طعامٌ من سَلَمٍ بقبضه على من عليه مثله من سَلَمٍ... إلخ» فإن قلت: لم اعتبر كون المالك معاً سَلَمِين؟ قلت: لأنّ المنع إنّما هو من بيع ما لم يقبض، و إذا كان أحد المالكين سَلَمياً دون الآخر لم يتعين لكونه مبيعاً؛ لإمكان اعتباره ثمناً، إذ لا معين (٣) لأحدهما (٤)، انتهى.

و يمكن أن يقال: إنّ ظاهر الحوالة بناءً على كونها معاوضةً كون المحيل مملّكاً ماله في ذمّه غريمه بإزاء ما لغريمه عليه، فماله معوضٌ و مال غريمه عوض، فإذا كان ما له على غريمه سَلَمياً كفى في المنع عن تمليكه

[شماره صفحه واقعی : ٣٠٥]

ص: ٦٤٥

- 
- ١- الكافي ٥: ١٧٩، الحديث ٥، و الفقيه ٣: ٢٠٦، الحديث ٣٧٧٣، و التهذيب ٧: ٣٧، الحديث ١٥٦، و الوسائل ١٢: ٣٨٧، الباب ١٦ من أبواب أحكام العقود، الحديث ٢.
  - ٢- التذكرة ١: ٥٦٠.
  - ٣- العبارة في «ف» هكذا: «لا احتمال كونه ثمناً، إذ لا يتعين».
  - ٤- جامع المقاصد ٤: ٣٩٩.

بإزاء ما لغريمه عليه، لأنه من بيع ما لم يقبض، وحينئذٍ فيتم الاستدلال بالرواية. نعم، لو كان ما عليه سَيَلَمًا دون ما له أمكن خروجه عن المسألة؛ لأنَّ الظاهر هنا كون المسلم ثمنًا و عوضاً. و إلى هذا ينظر بقوله (١) في القواعد و التحرير- تبعاً للشرائع (٢)-: و لو كان المالان أو المحال به قرضاً صحَّ (٣).

و لا- وجه لا- اعتراض جامع المقاصد عليه: بأنَّه لا- وجه لتخصيص المحال به بالذكر مع أنَّ العكس كذلك، و استحسان تعبير الدروس بلفظ «أحدهما» (٤). ثم قال: و ليس له أن يقول: إنَّ المحال به شبيه بالمبيع من حيث تخيل كونه (٥) مقابلاً بالآخر، إذ ربما يقال: إنَّ شبهه بالثمن أظهر؛ لاقترانه بالباء. و كل ذلك ضعيف (٦)، انتهى.

و فيه ما لا- يخفى، فإنَّ الباء هنا ليس للعوض، و ظهور الحوالة في كون إنشاء التمليك من المحيل لا ينكر. و احتمال كونه متمكناً مال غريمه بمال نفسه- كما في المشتري المقدم لقبوله على الإيجاب- بعيد. و يدل على هذا أيضاً قولهم: إنَّ الحوالة بيع (٧)، فإنَّ ظاهره كون المحيل بائعاً.

[شماره صفحه واقعی : ٣٠٦]

ص: ٦٤٦

- ١- في «ف»: «قوله».
- ٢- الشرائع ٣٢: ٢.
- ٣- القواعد ٨٧: ٢، و التحرير ١٧٦: ١.
- ٤- الدروس ٢١١: ٣.
- ٥- في «ف» بدل «من حيث تخيل كونه»: «من حيث إنه يجعل».
- ٦- جامع المقاصد ٤٠١: ٤.
- ٧- راجع المبسوط ٣١٦: ٢ و ٣١٨، و التذكرة ٤٧٥: ١ و ٥٦٠ و ٥٦٣، و جامع المقاصد ٣٥٩: ٥ و ٣٦٧.

ثم إنَّ المفروض في المسأله المذكوره ما لو أذن المحيل للمحال عليه (١) في اكتياله لنفسه، بأن يأتي بلفظ الإحاله- كما في عبارته القواعد (٢)- أو يقول له: «اكتل لنفسك» كما في عبارتي المبسوط و الشرائع (٣). أمّا لو وكله في القبض عن الآذن ثم القبض لنفسه فيكون قابضاً مقبضاً، فيبني (٤) على جواز تولّي طرفي القبض، و الأقرب صحته، لعدم المانع.

## الرابع ذكر جماعه

الرابع ذكر جماعه (٥): أنه لو دفع إلى من له عليه طعامٌ دراهمٌ و قال:

«اشتر بها لنفسك طعاماً» لم يصحّ؛

لأنّ مال الغير يمتنع شراء شيء به لنفسه. و وجهه: أنّ قضيه المعاوضه انتقال كلّ عوضٍ إلى ملك من خرج عن ملكه العوض الآخر، فلو انتقل إلى غيره لم يكن عوضاً.

و يمكن نقض هذا بالعوض المأخوذ بالمعاطاه على القول بإفادتها للإباحه، فإنّه يجوز أن يشتري به شيئاً لنفسه، على ما في المسالك: من

[شماره صفحه واقعي : ٣٠٧]

ص: ٦٤٧

- 
- ١- في «ش»: «أذن المحيلُ المحال».
  - ٢- القواعد ٨٦: ٢.
  - ٣- المبسوط ١٢١: ٢، و الشرائع ٣١: ٢.
  - ٤- في «ش»: «مبني»، و في نسخه بدله ما أثبتناه.
  - ٥- مثل الشيخ في المبسوط ١٢١: ٢، و القاضى في المهذب ٣٨٧: ١، و المحقق في الشرائع ٣٢: ٢، و غيرهم، راجع مفتاح الكرامه ٧١٥: ٤.

جواز جميع التصرفات بإجماع القائلين بصحة المعاطاه (١).

و أيضاً فقد ذكر جماعه-منهم العلامة في المختلف (٢) وقطب الدين و الشهيد على ما حكى عنهما (٣):- أن مال الغير المنتقل عنه بإزاء ما اشتراه عالماً بكونه مغصوباً باقٍ على ملكه، ويجوز لبائع ذلك المغصوب التصرف فيه بأن يشتري به شيئاً لنفسه و يملكه بمجرد الشراء.

قال في المختلف-بعد ما نقل عن الشيخ في النهاية: أنه لو غصب مالاً و اشتري به جارياً كان الفرج له حلالاً، و بعد ما نقل مذهب الشيخ في ذلك في غير النهاية و مذهب الحلّي-: إن كلام النهاية يحتمل أمرين:

أحدهما: اشتراء الجاربه في الذمه، كما ذكره في غير النهاية.

الثاني: أن يكون البائع عالماً بغصب المال، فإن المشتري حينئذٍ يستبيح و طء الجاربه و عليه وزر المال (٤)، انتهى.

و قد تقدّم (٥) في فروع بيع الفضولى و فى فروع المعاطاه نقل كلام القطب و الشهيد و غيرهما.

و يمكن توجيه ما ذكر فى المعاطاه بدخول المال آناً ما قبل

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٨]

ص : ٦٤٨

---

١- راجع المسالك ٣:١٤٩، و لم نعثر فيه على الإجماع، نعم فيه: «من أجاز المعاطاه سوغ أنواع التصرفات».

٢- ستأتى عبارته.

٣- حكاها عنهما السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤:١٩٢.

٤- المختلف ٥:٢٥٨-٥:٢٥٩، و راجع النهاية: ٤٠٤، و المسائل الحائريّات (الرسائل العشر) ٢٨٧-٢٨٨، و السرائر ٣:٣٢٩.

٥- فى الجزء الثالث: ٣٨٧، ٨٩ و ٤٧٢.



التصرّف فى ملك المتصرّف، كما يلزمهم القول بذلك فى وطء الجارىه المأخوذه بالمعاطاه. و توجيه الثانى: بأنّه فى معنى تمليك ماله مجاناً بغير عوض.

و كيف كان، فالمعاوضه لا تعقل بدون قيام كلّ عوضٍ مقام معوّضه، و إذا ثبت على غير ذلك فلا بدّ من توجيهه، إمّا بانتقال أحد العوضين إلى غير مالكه قبل المعاوضه، و إمّا بانتقال العوض الآخر إليه بعدها.

و من هنا يمكن أن يحمل قوله فيما نحن فيه: «اشتر بدراهمى طعاماً لنفسك» على إرادته كون اللام لمطلق النفع لا للتمليك، بمعنى: اشتر فى ملكى و خذه لنفسك، كما ورد فى مورد بعض الأخبار السابقه:

«اشتر لنفسك طعاماً و استوف حقّك» (١).

و يمكن أن يقال: إنّه إذا اشترى لنفسه بمال الغير وقع البيع فضولاً كما لو باع الغير لنفسه فإذا قبضه فأجاز المالك الشراء و القبض تعيّن له، و حيث كان استمراره بيد المشتري قبضاً فقد قبض ماله على مالك الطعام، فافهم.

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٩]

ص: ٦٤٩

---

١- تقدّم فى صحيحه الحلبي المتقدّمه فى الصفحه ٣٠٠.

## اشاره

فهنا مسائل ثلاث:

## أحدها:

أن يكون المال سَلَمًا

بأن أسلفه طعاماً في العراق و طالبه بالمدينه مع عدم اشتراط تسليمه بالمدينه، فلا إشكال في عدم وجوب أدائه في ذلك البلد. و أولى بعدم الوجوب ما لو طالبه بقيمه ذلك البلد.

و لو طالبه في ذلك البلد بقيمته في بلد وجوب التسليم و تراضيا على ذلك، قال الشيخ: لم يجز؛ لأنه يبيع الطعام قبل قبضه (١). و هو حسنٌ بناءً على إرادته يبيع ما في ذمته بالقيمه، أو إرادته مطلق الاستبدال من البيع المنهى عنه. أمّا لو جعلنا النهى (٢) عن خصوص البيع و لم يحتمل التراضى على خصوص كون القيمه ثمنًا، بل احتمال كونه مثنًا و السَلَم ثمنًا، فلا- وجه للتحريم. لكنّ الإنصاف: ظهور عنوان القيمه

[شماره صفحه واقعى : ٣١٠]

ص: ٦٥٠

---

١- المبسوط ١:٢١١.

٢- في «ش»: «المنهى عنه».

-خصوصاً إذا كان من النقدين- في الثمّية، فيبنى الحكم على انصراف التراضى المذكور إلى البيع أو القول بتحريم مطلق الاستبدال.

و أما إذا لم يرض المسلم إليه، ففي جواز إجباره على ذلك قولان، المشهور- كما قيل- العدم (1)؛ لأنّ الواجب في ذمّته هو الطعام لا القيمة.

و عن جماعة- منهم العلامة في التذكرة- الجواز (2)؛ لأنّ الطعام الذى يلزمه دفعه معدوم، فكان كما لو عدم الطعام فى بلد يلزمه التسليم فيه.

و توضيحه: أنّ الطعام قد حلّ و التقصير من المسلم إليه، حيث إنّه لو كان فى ذلك البلد أمكنه أداء الواجب بتسليم المال إلى المشتري إن حضر، وإلاّ دفعه إلى وليّه و لو الحاكم أو عزله.

و كيف كان فتعدّر البراءة مستندٌ إلى غيبته، فللغريم مطالبه قيمة بلد الاستحقاق حينئذٍ. و قد يتوهم أنّه يلزم من ذلك جواز مطالبه الطعام و إن كان أزيد قيمةً، كما سيجىء القول بذلك فى القرض.

و لو كان الطعام فى بلد المطالبه مساوياً فى القيمة لبلد الاستحقاق، فالظاهر وجوب الطعام عليه، لعدم تعدّر الحقّ، و المفروض عدم سقوط المطالبه بالغيبه عن بلد الاستحقاق، فيطالبه بنفس الحقّ.

[شماره صفحه واقعى : 311]

ص: 651

1- راجع الحدائق 19:186.

2- التذكرة 1:561، و لم نعثر على غيره، و نسبه فى المسالك (3:254) إلى بعض الأصحاب، و مثله فى الحدائق 19:186، و العبارة فيهما هكذا: «و ذهب بعض الأصحاب و منهم العلامة فى التذكرة إلى وجوب دفع القيمة»، نعم يظهر من المحقق الثانى الميل إليه فى جامع المقاصد 4:408-4:409.

أن يكون ما عليه قرضاً،

و الظاهر عدم استحقاق المطالبه بالمثل مع اختلاف القيمة؛ لأنه (١) إنما يستحقها في بلد القرض، فإلزامه بالدفع في غيره إضرار. خلافاً للمحكى عن المختلف (٢) وقواه جامع المقاصد هنا، لكنه جزم بالمختار في باب القرض (٣). و أما مطالبته بقيمه بلد الاستحقاق، فالظاهر جوازها وفقاً للفاضلين (٤) وحكى عن الشيخ والقاضى (٥)، و عن غايه المرام: نفى الخلاف (٦)؛ لما تقدم (٧): من أن الحق هو الطعام على أن يسلم في بلد الاستحقاق، و قد تعذر بتعذر قيده لا بامتناع ذى الحق، فلا وجه لسقوطه.

غايه الأمر الرجوع إلى قيمته لأجل الإضرار؛ و لذا لو لم تختلف القيمة فالظاهر جواز مطالبته بالمثل؛ لعدم التضرر. لكن مقتضى ملاحظه التضرر إناطه الحكم بعدم الضرر على المقترض أو بمصلحته و لو من غير جهه اختلاف القيمة، كما فعله العلامة في القواعد (٨) و شارحه جامع

[شماره صفحه واقعى : ٣١٢]

ص: ٦٥٢

- 
- ١- في «ش»: «لأنها».
  - ٢- حكاها عنه في مفتاح الكرامه ٧٢٦:٤، و راجع المختلف ٢٩٠:٥.
  - ٣- جامع المقاصد ٤٠٩:٤، و ٣٣:٥-٣٤.
  - ٤- الشرائع ٣٢:٢، و القواعد ٨٨:٢.
  - ٥- المبسوط ١٢٣:٢، و فيه: «اجبر على دفعها»، و المهذب ٣٩٠:١، و فيه أيضاً بعد الحكم بالجواز: «و صح أن يجبر على دفعها إليه».
  - ٦- حكاها عنه في مفتاح الكرامه ٧٢٥:٤، و راجع غايه المرام (مخطوط) ٣٠٣:١.
  - ٧- تقدم في الصفحه المتقدمه.
  - ٨- القواعد ١٠٥:٢.

المقاصد (١). ثم إنه اعترف في المختلف بتعيين قيمه بلد القرض مع تعذر المثل في بلد المطالبه (٢). وفيه تأمل، فتأمل.

□  
و ظاهر بعض عدم جواز المطالبه لا بالمثل و لا بالقيمه، و كأنه يتفرع على ما عن الشهيد رحمه الله في حواشيه (٣): من عدم جواز مطالبه المقترض المثل في غير بلد القرض حتى مع عدم تضرره، فيلزم من ذلك عدم جواز مطالبته (٤) بالقيمه بطريق أولى. و لعله لأن مقتضى «اعتبار بلد القرض»: أن ليس للمقرض إلّا مطالبه تسليم ماله في بلد القرض، و مجرد تعذره في وقت من جهه توقفه على مضى زمان لا. يوجب اشتغاله بالقيمه، كما لو أخر التسليم اختياراً في بلد القرض، أو احتاج تسليم المثل إلى مضى زمان، فتأمل.

### الثالث:

أن يكون الاستقرار من جهه الغصب،

فالمحكي عن الشيخ و القاضي:

أنه لا يجوز مطالبته بالمثل في غير بلد الغصب (٥). و لعله لظاهر قوله تعالى: فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ (٦) فَإِنَّ مَا فِي ذَمِّهِ هُوَ

[شماره صفحه واقعي : ٣١٣]

ص: ٦٥٣

- 
- ١- جامع المقاصد ٥:٣٣.
  - ٢- المختلف ٥:٢٩٠.
  - ٣- لعله ينظر إلى ما حكاه في جامع المقاصد ٥:٣٤، و فيه: «و ذهب شيخنا الشهيد في حواشيه إلى اعتبار موضع الشرط و الإطلاق في وجوب الدفع و القبول، سواء كان للممتنع مصلحه أم لا».
  - ٤- في «ش»: «المطالبه».
  - ٥- المبسوط ٢:١٢٣، و المهذب ١:٣٩٠، و فيهما: «لم يجبر».
  - ٦- البقره: ١٩٤.

الطعام الموصوف بكونه في ذلك البلد، فإن مقدار مائيه الطعام يختلف باختلاف الأماكن، فإن المالك لمقدار منه في بلد قد يعد غنياً، والمالك لأضعافه في غيره يعد فقيراً، فالمماثله في الصفات موجودة لا في المائيه.

لكنه ينتقض بالمغصوب المختلف قيمته باختلاف الأزمان. فإن اللازم على هذا عدم جواز مطالبته بالمثل في زمان غلاته.

و حله: أن المماثله في الجنس و الصفات هي المناط في التماثل العرفي من دون ملاحظه المائيه، و لو لا قاعده «نفي الضرر» و انصراف إطلاق العقد في مسألتى «القرض» و «السلم» لتعين ذلك فيهما أيضاً.

و لو تعذر المثل في بلد المطالبه لزم قيمه ذلك البلد، لأن اللازم عليه حينئذ المثل في هذا البلد لو تمكن، فإذا تعذر قامت قيمه مقامه.

و في المبسوط و عن القاضى: قيمه بلد الغصب (١). و هو حسن بناءً على حكمها في المثل.

و المعبر قيمه وقت الدفع؛ لوجوب المثل حينئذ، فتعين بدله مع تعذره. و يحتمل وقت التعذر، لأنه وقت الانتقال إلى قيمه.

و في المسأله أقوالٌ مذكوره في باب الغصب، ذكرناها مع مبانيها في البيع الفاسد عند ذكر شروط العقد، فليراجع (٢).

[شماره صفحه واقعى : ٣١٤]

ص: ٦٥٤

١- حكاها عنهما في المختلف ١٢٧:٦، و راجع المبسوط ٣:٧٦، و المهذب ٢: ٤٤٣.

٢- راجع الجزء الثالث: ٢٢٦، السادس من أحكام المقبوض بالعقد الفاسد.

المیزان فی تفسیر القرآن الکریم المجلد ۱۳ (سوره کهف)

اشاره

سرشناسه : طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۲۸۱ ۱۳۶۰.

عنوان و نام پدیدآور : المیزان فی تفسیر القرآن الکریم / محمدحسین طباطبائی؛

مشخصات نشر : قم : بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی ؛ تهران: مرکز نشر فرهنگی رجا: امیرکبیر، ۱۳۶۳

مشخصات ظاهری : ۲۰ ج.

موضوع : تفاسیر شیعه قرن ۱۴

رده بندی کنگره : BP۹۸/ط۲۵ م ۹۰۴۱ ۱۳۶۳

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۱۷۲۶

شماره کتابشناسی ملی : م ۶۳ ۳۵۴۹

توضیح : المیزان فی تفسیر القرآن اثر علامه سیدمحمدحسین طباطبائی (۱۳۲۱-۱۴۰۲ ق) فرزند سیدمحمد طباطبائی، از اعظم حکما و مفسران امامیه می باشد. تفسیر مورد بحث در بیست مجلد به زبان عربی شامل تمامی قرآن کریم است.

تفسیر المیزان، یکی از بزرگ ترین آثار علامه طباطبائی و به حق در نوع خود کم نظیر و مایه مباهات و افتخار شیعه است و پس از تفسیر تبیان شیخ طوسی و تفسیر مجمع البیان طبرسی، بزرگ ترین و جامع ترین تفسیر شیعی و از نظر قوت مطالب علمی و مطلوبیت روش، تفسیر منحصر به فردی است. ویژگی مهم این تفسیر، روش تفسیری قرآن به قرآن است. این روش در کار ایشان، تنها به در کنار هم گذاشتن آیات، برای درک معانی واژه خلاصه نمی شود؛ بلکه موضوعات مشابه و مشترک در سوره های مختلف را کنار یکدیگر قرار می دهد و برای درک پیام آیه، از آیات دیگر کمک می گیرد. علامه در آغاز تفسیر، مقدمه ای نگاشته و در آن نگاهی اجمالی به سیر تطور تفسیر و روش های آن دارد.

ص: ۱

اشاره

سوره الکهف مکیه و هی مائه و عشر آیات (۱۱۰)

[سوره الکهف (۱۸): الآيات ۱ الی ۸]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا (١) قَيِّمًا لِيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِمَّنْ لَدُنْهُ وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا حَسَنًا (٢) مَا كُنْتُمْ فِيهِ أَبَدًا (٣) وَيُنذِرَ الَّذِينَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا (٤) مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِابَائِهِمْ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِنَّ يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا (٥) فَلَعَلَّكَ بِخَيْعِ نَفْسِكَ عَلَىٰ آثَارِهِمْ إِنَّ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِدَايَتِكَ لَآتَيْنَهُمْ آيَاتِنَا فَكَفَرُوا (٦) إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا (٧) وَإِنَّا لَجَاعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعِيدًا جُرُزًا (٨)

[شماره صفحه واقعی : ٢٣٥]

ص: ٦٥٥



السوره تتضمن الدعوه إلى الاعتقاد الحق و العمل الصالح بالإنذار و التبشير كما يلوح إليه ما افتتحت به من الآيتين و ما اختتمت به من قوله تعالى: «فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا».

و فيها مع ذلك عنايه بالغه بنفى الولد كما يدل على ذلك تخصيص إنذار القائلين بالولد بالذكر ثانيا بعد ذكر مطلق الإنذار أولا أعنى وقوع قوله: «وَيُنذِرَ الَّذِينَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا» بعد قوله: «لِيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِنْ لَدُنْهُ».

فوجه الكلام فيها إلى الوثنيين القائلين بنوه الملائكه و الجن و المصلحين من البشر و النصرى القائلين بنوه المسيح عليه السلام و لعل اليهود يشاركونهم فيه حيث يذكر القرآن عنهم أنهم قالوا: عزير ابن الله.

و غير بعيد أن يقال إن الغرض من نزول السوره ذكر القصص الثلاث العجيبه التي لم تذكر في القرآن الكريم إلا في هذه السوره و هى قصه أصحاب الكهف و قصه موسى و فتاه فى مسيرهما إلى مجمع البحرين و قصه ذى القرنين ثم استفيد منها ما استفرد فى السوره من الكلام فى نفى الشريك و الحث على تقوى الله سبحانه.

و السوره مكيه على ما استفاد من سياق آياتها و قد استثنى منها قوله: «وَ اصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ» الآية و سيجىء ما فيه من الكلام.

قوله تعالى: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا قَيِّمًا» العوج بفتح العين و كسرهما الانحراف، قال فى المجمع: العوج بالفتح فيما يرى كالقناه و الخشبه و بالكسر فيما لا يرى شخصا قائما كالدين و الكلام. انتهى.

و لعل المراد بما يرى و ما لا- يرى ما يسهل رؤيته و ما يشكل كما ذكره الراغب فى المفردات، بقوله: العوج بالفتح يقال فيما يدرك بالبصر سهلا كالخشب المنتصب و نحوه و العوج بالكسر يقال فيما يدرك بالفكر و البصيره كما يكون فى أرض بسيط يعرف تفاوته بالبصيره و كالدين و المعاش انتهى. فلا- يرد عليه ما فى قوله تعالى: «لَا تَرَىٰ فِيهَا عِوَجًا يَكْسِرُ الْعَيْنَ وَلَا أَمْتًا» طه: ١٠٧ فافهم.

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٦]

و قد افتتح تعالى الكلام فى السوره بالثناء على نفسه بما نزل على عبده قرآنا لا انحراف فيه عن الحق بوجه و هو قيم على مصالح عباده فى حياتهم الدنيا و الآخره فله كل الحمد فيما يترتب على نزوله من الخيرات و البركات من يوم نزل إلى يوم القيامه فلا ينبغى أن يرتاب الباحث الناقد أن ما فى المجتمع البشرى من الصلاح و السداد من بركات ما بثه الأنبياء الكرام من الدعوه إلى القول الحق و الخلق الحسن و العمل الصالح و أن ما يمتاز به عصر القرآن فى قرونه الأربعة عشر عما تقدمه من الأعصار من رقى المجتمع البشرى و تقدمه فى علم نافع أو عمل صالح للقرآن فيه أثره الخاص و للدعوه النبويه فيه أيادها الجميله فله فى ذلك الحمد كله.

و من هنا يظهر أن قول بعضهم فى تفسير الآيه: يعنى قولوا الحمد لله الذى نزل «إلخ» ليس على ما ينبغى.

و قوله: «و لَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا» الضمير للكتاب و الجملة حال عن الكتاب و قوله:

« قَيِّمًا » حال بعد حال على ما يفيد السياق فإنه تعالى فى مقام حمد نفسه من جهه تنزيله كتابا موصوفا بأنه لا عوج له و أنه قيم على مصالح المجتمع البشرى فالعنايه متعلقه بالوصفين موزعه بينهما على السواء و هو مفاد كونهما حالين من الكتاب.

و قيل إن جملة «و لَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا» معطوفه على الصلوه و «قَيِّمًا» حال من ضمير «لِلَّهِ» و المعنى و الذى لم يجعل للكتاب حال كونه قيما عوجا أو أن «قَيِّمًا» منصوب بمقدر، و المعنى: و الذى لم يجعل له عوجا و جعله قيما، و لازم الوجهين انقسام العنايه بين أصل النزول و بين كون الكتاب قيما لا عوج له. و قد عرفت أنه خلاف ما يستفاد من السياق.

و قيل: إن فى الآيه تقديم و تأخيرا، و التقدير نزل الكتاب قيما و لم يجعل له عوجا و هو أردأ الوجوه.

و قد قدم نفى العوج على إثبات القيمومه لأن الأول كمال الكتاب فى نفسه و الثانى تكميله لغيره و الكمال مقدم طبعا على التكميل.

و وقوع «عِوَجًا» و هو نكره فى سياق النفى يفيد العموم فالقرآن مستقيم فى جميع جهاته فصيح فى لفظه، بليغ فى معناه، مصيب فى هدايته، حى فى حججه و براهينه، ناصح فى أمره و نهيه، صادق فيما يقصه من قصصه و أخباره، فاصل فيما يقضى به

[شماره صفحه واقعى : ۲۳۷]

محفوظ من مخالطه الشياطين، لا اختلاف فيه، ولا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

والقيم هو الذى يقوم بمصلحه الشىء و تدبير أمره كقيم الدار و هو القائم بمصالحها و يرجع إليه فى أمورها، و الكتاب إنما يكون قيما بما يشتمل عليه من المعانى، و الذى يتضمنه القرآن هو الاعتقاد الحق و العمل الصالح كما قال تعالى: «يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى طَرِيقٍ مُسْتَقِيمٍ»: الأحقاف: ٣٠، و هذا هو الدين و قد وصف تعالى دينه فى مواضع من كتابه بأنه قيم قال: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْقَيِّمِ»: الروم: ٤٣ و على هذا فتوصيف الكتاب بالقيم لما يتضمنه من الدين القيم على مصالح العالم الإنسانى فى دنياهم و آخراهم.

و ربما عكس الأمر فأخذ القيمومه وصفا للكتاب ثم للدين من جهته كما فى قوله تعالى: «وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ»: البينه: ٥ فالظاهر أن معناه دين الكتب القيمه و هو نوع تجوز.

و قيل: المراد بالقيم المستقيم المعتدل الذى لا إفراط فيه و لا تفريط، و قيل: القيم المدبر لسائر الكتب السماويه يصدقها و يحفظها و ينسخ شرائعها و تعقيب الكلمه بقوله:

«لِيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِّنْ لَّدُنْهُ وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ» الخ يؤيد ما قدمناه.

قوله تعالى: «لِيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِّنْ لَّدُنْهُ وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ» الآية أى لينذر الكافرين عذابا شديدا صادرا من عند الله كذا قيل و الظاهر بقريته تقييد المؤمنين المبشرين بقوله: «الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ» إن التقدير لينذر الذين لا يعملون الصالحات أعم ممن لا يؤمن أصلا أو يؤمن و يفسق فى عمله.

و الجملة على أى حال بيان لتنزيه الكتاب على عبده مستقيما قيما إذ لو لا استقامته فى نفسه و قيمومته على غيره لم يستقم إنذار و لا تبشير و هو ظاهر.

و المراد بالأجر الحسن الجنة بقريته قوله فى الآية التالیه: «مَا كَثُرَ فِيهِ أَبَدًا» و المعنى ظاهر.

قوله تعالى: «وَيُنذِرَ الَّذِينَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا» و هم عامه الوثنيين القائلين بأن الملائكة أبناء أو بنات له و ربما قالوا بذلك فى الجن و المصلحين من البشر و النصارى

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٨]

القائلين بأن المسيح ابن الله و قد نسب القرآن إلى اليهود أنهم قالوا: عزير ابن الله.

و ذكر إنذارهم خاصة ثانيا بعد ذكره على وجه العموم أولا بقوله: «لِيُنذِرَ بِأَسْأَ شَدِيداً مِنْ لَدُنْهُ» لمزيد الاهتمام بشأنهم.

قوله تعالى: «مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِآبَائِهِمْ كَبِرَتْ كَلِمَةٌ تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ» كانت عامتهم يريدون بقولهم: اتخذ الله ولدا حقيقة التوليد كما يدل عليه قوله أنى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَ لَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ: الأنعام: ١٠١.

و قد رد سبحانه قولهم عليهم أولا بأنه قول منهم جهلا بغير علم و ثانيا بقوله فى آخر الآية: «إِنْ يَقُولُونَ إِلَّا كَذِباً».

و كان قوله: «مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ» شاملا لهم جميعا من آباء و أبناء لكنهم لما كانوا يحيلون العلم به إلى آباءهم قائلين إن هذه مله آباءنا و هم أعلم منا و ليس لنا إلا- أن نتبعهم و نقتدى بهم فرق تعالى بينهم و بين آباءهم فنفى العلم عنهم أولا- و عن آباءهم الذين كانوا يركنون إليهم ثانيا ليكون إبطالا لقولهم و لحجتهم جميعا.

و قوله: «كَبِرَتْ كَلِمَةٌ تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ» ذم لهم و إعظام لقولهم: اتخذ الله ولدا لما فيه من عظيم الاجترار على الله سبحانه بنسبه الشريك و التجسم و التركب و الحاجة إلى المعين و الخليفة إليه، تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

و ربما وقع فى كلام أوائلهم إطلاق الابن على بعض خلقه بعنايه التشريف للدلاله على قربه منه و اختصاصه به نظير قول اليهود فيما حكاه القرآن: عزير ابن الله، و قولهم:

نحن أبناء الله و أحباؤه، و كذا وقع فى كلام عده من قدمائهم إطلاق الابن على بعض الخلق الأول بعنايه صدور منه كما يصدر الابن عن الأب و إطلاق الزوج و صاحبه على وسائط الصدور و الإيجاد كما أن زوج الرجل واسطه لصدور الولد منه فأطلق على بعض الملائكه من الخلق الأول الزوج و على بعض آخر منهم الابن أو البنت.

و هذان الإطلاقان و إن لم يشتملا على مثل ما اشتمل عليه الإطلاق الأول لكونهما من التجوز بعنايه التشريف و نحوه لكنهما ممنوعان شرعا و كفى ملاكا لحرمتها سوقهما و سوق أمثالهما عامه الناس إلى الشقاء الدائم و الهلاك الخالد.

قوله تعالى: «فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسِكَ عَلَىٰ آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا»

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٩]

البخوع و البخع القتل و الإهلاك و الآثار علائم أقدام الماره على الأرض، و الأسف شده الحزن و المراد بهذا الحديث القرآن.

و الآيه و اللتان بعدها فى مقام تعزیه النبى صلى الله عليه و آله و تسليته و تطيب نفسه و الفاء لتفريع الكلام على كفرهم و جردهم بآيات الله المفهوم من الآيات السابقه و المعنى يرجى منك أن تهلك نفسك بعد إعراضهم عن القرآن و انصرافهم عنك من شده الحزن، و قد دل على إعراضهم و توليهم بقوله: **عَلَىٰ آثَارِهِمْ** و هو من الاستعاره.

قوله تعالى: **﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَاءً عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لِّهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾** إلى آخر الآيتين الزينه الأمر الجميل الذى ينضم إلى الشىء فيفيده جمالا يرغب إليه لأجله و الصعيد ظهر الأرض و الجرذ على ما فى المجمع، الأرض التى لا تنبت كأنها تأكل النبت أكلا.

و لقد أتى فى الآيتين بيان عجيب فى حقيقه حياه الإنسان الأرضيه و هو أن النفوس الإنسانيه و هى فى أصل جوهرها علويه شريفه ما كانت لتميل إلى الأرض و الحياه عليها و قد قدر الله أن يكون كمالها و سعادتها الخالده بالاعتقاد الحق و العمل الصالح فاحتالت العناية الإلهيه إلى توقيفها موقف الاعتقاد و العمل و إيصالها إلى محك التصفيه و التطهير و إسكانها الأرض إلى أجل معلوم بإلقاء التعلق و الارتباط بينها و بين ما على الأرض من أمتعه الحياه من مال و ولد و جاه و تحببه إلى قلوبهم فكان ما على الأرض و هو جميل عندهم محبوب فى أنفسهم زينه للأرض و حليه تتحلى بها لكونه عليها فتعلقت نفوسهم على الأرض بسببه و اطمأنت إليها.

فإذا انقضى الأجل الذى أجله الله تعالى لمكتهم فى الأرض بتحقق ما أراده من البلاء و الامتحان سلب الله ما بينهم و بين ما على الأرض من التعلق و محى ما له من الجمال و الزينه و صار كالصعيد الجرذ الذى لا- نبت فيه و لا- نضاره عليه و نودى فيهم بالرحيل و هم فرادى كما خلقهم الله تعالى أول مره.

و هذه سنه الله تعالى فى خلق الإنسان و إسكانه الأرض و تزيينه ما عليها له ليتمحنه بذلك و يتميز به أهل السعاده من غيرهم فيأتى سبحانه بالجيل بعد الجيل و الفرد بعد الفرد فيزين له ما على وجه الأرض من أمتعه الحياه ثم يخليه و اختياره ليختبرهم بذلك

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٠]

ص: ٦٦٠

ثم إذا تم الاختبار قطع ما بينه وبين زخارف الدنيا المزينة و نقله من دار العمل إلى دار الجزاء قال تعالى: «وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمْرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنفُسَكُمُ إِلَىٰ أَنْ قَالَ وَ لَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَىٰ كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ تَرْكُكُمْ مَّا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ وَ مَا نَرَىٰ مَعَكُمْ شُفَعَاءَكُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءَ لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَ ضَلَّ عَنْكُمْ مَّا كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ»: الأنعام: ٩٤.

فمحصل معنى الآية لا تتحرج و لا تأسف عليهم إذ أعرضوا عن دعوتك بالإنذار و التبشير و اشتغلوا بالتمتع من أمتعه الحياه فما هم بسابقين و لا معجزين و إنما حقيقه حياتهم هذه نوع تسخير إلهي أسكناهم الأرض ثم جعلنا ما على الأرض زينه يفتتن الناظر إليها لتتعلق به نفوسهم فنبلوهم أيهم أحسن عملا و إنا لجاعلون هذا الذي زين لهم بعينه كالصعيد الجرز الذي ليس فيه نبت و لا شيء مما يرغب فيه النفس فالله سبحانه لم يشأ منهم الإيمان جميعا حتى يكون مغلوبا بكفرهم بالكتاب و تماديهم في الضلال و تبخع أنت نفسك على آثارهم أسفا و إنما أراد بهم الابتلاء و الامتحان و هو سبحانه الغالب فيما شاء و أراد.

و قد ظهر بما تقدم أن قوله: «وَ إِنَّا لَجَاعِلُونَ مَّا عَلَيْهَا صِغِيْرًا جُرْزًا» من الاستعاره بالكنايه، و المراد به قطع رابطه التعلق بين الإنسان و بين أمتعه الحياه الدنيا مما على الأرض.

و ربما قيل: إن المراد به حقيقه معنى الصعيد الجرز، و المعنى أنا سنعيد ما على الأرض من زينه ترابا مستويا بالأرض، و نجعله صعيدا أملس لا نبات فيه و لا شيء عليه.

و قوله: «مَّا عَلَيْهَا» من قبيل وضع الظاهر موضع المضممر و كان من طبع الكلام أن يقال: و إنا لجاعلوه، و لعل النكته مزيد العنايه بوصف كونه على الأرض.

## بحث روائي

في تفسير العياشي، عن البرقي رفعه عن أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام:

لِيُنْذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِنْ لَدُنْهُ

«قال: البأس الشديد على عليه السلام و هو من لدن رسول الله ص قاتل معه عدوه فذلك قوله: «لِيُنْذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِنْ لَدُنْهُ»:

[شماره صفحه واقعي : ٢٤١]

ص: ٦٦١

أقول: ورواه ابن شهر آشوب عن الباقر و الصادق عليهما السلام

و هو من التطبيق و ليس بتفسير.

و فى تفسير القمى، فى حديث أبى الجارود عن أبى جعفر عليه السلام : فى قوله: «فَلَعَلَّكَ بِأَخِي نَفْسِكَ» يقول: قاتل نفسك على آثارهم، و أما أسفا يقول حزنا.

و فى الدر المنثور، أخرج ابن جرير و ابن حاتم و ابن مردويه و الحاكم فى التاريخ، عن ابن عمر قال: تلا رسول الله صلى الله عليه و آله هذه الآية «لِنَبْلُوَهُمْ أَئِيَّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا.» فقلت ما معنى ذلك يا رسول الله؟ قال: ليلوكم أيكم أحسن عقلا و أوعى عن محارم الله و أسرعكم فى طاعه الله.

و فى تفسير القمى، فى روايه أبى الجارود عن أبى جعفر عليه السلام : فى قوله: «صَعِيدًا جُرُزًا» قال: لا نبات فيها.

## [سوره الكهف (١٨): الآيات ٩ الى ٢٦]

### إشارة

أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا (٩) إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَ هَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا (١٠) فَصَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا (١١) ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا (١٢) نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُمْ بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَ زِدْنَاهُمْ هُدًى (١٣) وَ رَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَنْ نَدْعُو مِنْ دُونِهِ إِلَهًا لَقَدْ قُلْنَا إِذَا شَطَطًا (١٤) هؤُلاءِ قَوْمُنَا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَوْ لَا يَأْتُونَ عَلَيْهِمْ بِسُلْطَانٍ بَيْنِ يَدَيْهِمْ فَيَمْحُوهُمْ أَوْ يَمُنُّ مِنْ دُونِهِ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا (١٥) وَ إِذِ اعْتَرَلْتُمُوهُمْ وَ مَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأْوُوا إِلَى الْكَهْفِ يَنْشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَ يُهَيِّئْ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مِرْفَقًا (١٦) وَ تَرَى السَّمْسِينَ إِذَا طَلَعَتْ تَرُورُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَ إِذَا غَرَبَتْ تَقَرَّبُ مِنْهُمْ ذَاتَ الشَّمَالِ وَ هُمْ فِي فَجْوَةٍ مِنْهُ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَ مَنْ يُضِلِلْ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُرْشِدًا (١٧) وَ تَحْسَبُهُمْ آيَظَانًا وَ هُمْ رُقُودٌ وَ نُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَ ذَاتَ الشَّمَالِ وَ كَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ لَوِ اطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَ لَمَلِئْتَ مِنْهُمْ رُعْبًا (١٨) وَ كَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ لِيَتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ قَالِ قَائِلٌ مِنْهُمْ كَمْ لَبِثْنَا قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالُوا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ وَ لِيَتَلَطَّفْ وَ لَا يُشْعِرَنَّ بَكُمْ أَحَدًا (١٩) إِنَّهُمْ إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ وَ لَنْ تُفْلِحُوا إِذًا أَبَدًا (٢٠) وَ كَذَلِكَ أَعِزَّنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَ أَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا إِذْ يَتَنَازَعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ فَقَالُوا ابْنُوا عَلَيْهِمْ بُيُوتًا رَبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَى أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِمْ مَسْجِدًا (٢١) سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَ ثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ بِعَدَّتِهِمْ مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَاهِرًا وَ لَا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا (٢٢) وَ لَا تَقُولَنَّ لِسَىءِ إِنْى فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا (٢٣) إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَ أذكرُ رَبِّكَ إِذَا نَسِيتَ وَ قُلْ عَسَى أَنْ يَهْدِيَنِّي رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَذَا رَشَدًا (٢٤) وَ لَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَ اِزْدَادُوا تِسْعًا (٢٥) قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا لَهُ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَبْصِرْ بِهِ وَ أَسْمِعْ مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَ لَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا (٢٦)

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۲]

ص: ۶۶۲



[شماره صفحه واقعی : ۲۴۳]

ص: ۶۶۳

الآيات تذكر قصه أصحاب الكهف و هي أحد الأمور الثلاثة التي أشارت اليهود على قريش أن تسأل النبي صلى الله عليه و آله عنها و تختبر بها صدقه في دعوى النبوه: قصه أصحاب الكهف و قصه موسى و فتاه و قصه ذى القرنين على ما وردت به الروايه غير أن هذه القصه لم تصدر بما يدل على تعلق السؤال بها كما صدرت به قصه ذى القرنين: «يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْقُرْنَيْنِ» الآية و إن كان في آخرها بعض ما يشعر بذلك كقوله: «وَلَا تَقُولَنَّ لَشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا» على ما سيجىء.

و سياق الآيات الثلاث التي افتتحت بها القصه مشعر بأن قصه الكهف كانت معلومه إجمالاً قبل نزول الوحي بذكر القصه و خاصه سياق قوله: «أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا و أن الذي كشف عنه الوحي تفصيل قصتهم الآخذ من قوله: «نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُمْ بِالْحَقِّ» إلى آخر الآيات.

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٤]

ووجه اتصال آيات القصة بما تقدم أنه يشير بذكر قصتهم و نفى كونهم عجا من آيات الله أن أمر جعله تعالى ما على الأرض زينه لها يتعلق بها الإنسان و يطمئن إليها مكبا عليها منصرفا غافلا عن غيرها لغرض البلاء و الامتحان ثم جعل ما عليها بعد أيام قلائل صعيدا جززا لا يظهر للإنسان إلا سدى و سرايا ليس ذلك كله إلا آية إلهيه هي نظيره ما جرى على أصحاب الكهف حين سلط الله عليهم النوم في فجوه من الكهف ثلاث مائه سنين شمسيه ثم لما بعثهم لم يحسبوا مكثهم ذلك إلا مكث يوم أو بعض يوم.

فمكث كل إنسان في الدنيا و اشتغاله بزخارفها و زيناتها و توله إليها ذاهلا عما سواها آية تضاهي في معناها آية أصحاب الكهف و سيبحث الله الناس من هذه الرقده فيسألهم « كَمْ لَبِثْتُمْ فِي الْأَرْضِ عَدَدَ سِنِينَ قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ »: المؤمنون: ١١٣» كَانَتْهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَ مَا يُوعَدُونَ لَمْ يَلْبَثُوا إِلَّا سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ: الأحقاف: ٣٥ فما آية أصحاب الكهف ببدع عجيب من بين الآيات بل هي متكرره جاريه ما جرت الأيام و الليالي على الإنسان.

فكأنه تعالى لما قال: « فَلَعَلَّكَ بِمَأْخِذِ نَفْسِكَ عَلَىٰ آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا » إلى تمام ثلاث آيات قال مخاطبا لنبيه: فكأنك ما تنبهت أن اشتغالهم بالدنيا و عدم إيمانهم بهذا الحديث عن تعلقهم بزينه الأرض آية إلهيه تشابه آية مكث أصحاب الكهف في كهفهم ثم انبعاثهم و لذلك حزن و كدت تقتل نفسك أسفا بل حسبت أن أصحاب الكهف كانوا من آياتنا بدعا عجا من النوادر في هذا الباب.

و إنما لم يصرح بهذا المعنى صونا لمقام النبي صلى الله عليه و آله عن نسبه الغفله و الذهول إليه و لأن الكنايه أبلغ من التصريح. هذا ما يعطيه التدبر في وجه اتصال القصة و على هذا النمط يجرى السياق في اتصال ما يتلو هذه القصة من مثل رجلين لأحدهما جنتان و قصه موسى و فتاه و سيجىء بيانه و قد ذكر في اتصال القصة و جوه آخر غير وجيهه لا جدوى في نقلها.

قوله تعالى: « أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا » الحسبان هو الظن، و الكهف هو المغاره في الجبل إلا أنه أوسع منها فإذا صغر سمي غارا و الرقيم من الرقم و هو الكتابه و الخط فهو في الأصل فعيل بمعنى المفعول كالجريح

[شماره صفحه واقعي : ٢٤٥]

ص: ٦٦٥

و القتل بمعنى المجروح و المقتول، و العجب مصدر بمعنى التعجب أريد به معنى الوصف مبالغه.

و ظاهر سياق القصة أن أصحاب الكهف و الرقيم جماعه بأعيانهم و القصة قصتهم جميعا فهم المسمون أصحاب الكهف و أصحاب الرقيم أما تسميتهم أصحاب الكهف فلدخولهم الكهف و وقوع ما جرى عليهم فيه.

و أما تسميتهم أصحاب الرقيم فقد قيل: إن قصتهم كانت منقوشه فى لوح منصوب هناك أو محفوظ فى خزانة الملوك فبذلك سموا أصحاب الرقيم: وقيل: إن الرقيم اسم الجبل الذى فيه الكهف، أو الوادى الذى فيه الجبل أو البلد الذى خرجوا منه إلى الكهف أو الكلب الذى كان معهم أقوال خمس، و سيأتى فى الكلام على قصتهم ما يؤيد القول الأول.

و قيل: إن أصحاب الرقيم غير أصحاب الكهف و قصتهم غير قصتهم ذكرهم الله مع أصحاب الكهف و لم يذكر قصتهم و قد روي لهم قصة سنشير إليها فى البحث الروائى الآتى.

و هو بعيد جدا فما كان الله ليشير فى بليغ كلامه إلى قصة طائفتين ثم يفصل القول فى إحدى القصتين و لا يتعرض للأخرى لا إجمالا و لا تفصيلا على أن ما أورده من قصة أصحاب الرقيم لا يلائم السياق السابق المستدعى لذكر قصة أصحاب الكهف.

و قد تبين مما تقدم فى وجه اتصال القصة أن معنى الآية: بل ظننت أن أصحاب الكهف و الرقيم و قد أنامهم الله مئات من السنين ثم أيقظهم فحسبوا أنهم لبثوا يوما أو بعض يوم كانوا من آياتنا آيه عجيبه كل العجب؟ لا و ليسوا بعجب و ما يجرى على عامه الإنسان من افتتانه بزينة الأرض و غفلته عن أمر المعاد ثم بعثه و هو يستقل اللبث فى الدنيا آيه جاربه تضاهى آيه الكهف.

و ظاهر السياق كما تقدمت الإشارة إليه أن القصة كانت معلومه للنبي صلى الله عليه و آله إجمالا عند نزول القصة و إنما العناية متعلقه بالإخبار عن تفصيلها، و يؤيد ذلك تعقيب الآية بالآيات الثلاث المتضمنه لإجمال القصة حيث إنها تذكر إجمال القصة المؤدى إلى عدهم آيه عجيبه نادره فى بابها.

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٦]

قوله تعالى: «إِذْ أَوْى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ» إلى آخر الآيه الأوى الرجوع ولا- كل رجوع بل رجوع الإنسان أو الحيوان إلى محل يستقر فيه أو ليستقر فيه و الفتية جمع سماعى لفتى و الفتى الشاب و لا تخلو الكلمه من شائبه مدح.

و التهيئه الإعداد قال البيضاوى: و أصل التهيئه إحداث هياه الشىء انتهى و الرشد بفتحيتين أو الضم فالسكون الاهتداء إلى المطلوب، قال الراغب: الرشد و الرشد خلاف الغى يستعمل استعمال الهدايه. انتهى.

و قوله: «فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً» تفریع لدعائهم على أويهم كأنهم اضطروا لفقد القوه و انقطاع الحيله إلى المبادره إلى المسأله، و يؤيده قولهم: «مِنْ لَدُنْكَ» فلو لا- أن المذاهب أعيتهم و الأسباب تقطعت بهم و اليأس أحاط بهم ما قيدوا الرحمه المسئوله أن تكون من لدنه تعالى بل قالوا: آتنا رحمه كقول غيرهم «رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً»: البقره: ٢٠١ «رَبَّنَا وَ آتِنَا مَا وَعَدْتَنَا عَلَى رُسُلِكَ»: آل عمران: ١٩٤ فالمراد بالرحمه المسئوله التأيد الإلهى إذ لا مؤيد غيره.

و يمكن أن يكون المراد بالرحمه المسئوله من لدنه بعض المواهب و النعم المختصه به تعالى كالهدايه التى يصرح فى مواضع من كلامه بأنها منه خاصه، و يشعر به التقييد بقوله «مِنْ لَدُنْكَ»، و يؤيده ورود نظيره فى دعاء الراسخين فى العلم المنقول فى قوله:

«رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَ هَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً»: آل عمران: ٨ فما سألوا إلا الهدايه.

و قوله: «وَ هَيَّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا» المراد من أمرهم الشأن الذى يخصهم و هم عليه و قد هربوا من قوم يتبعون المؤمنين و يسفكون دماءهم و يكرهونهم على عباده غير الله، و التجئوا إلى كهف و هم لا يدرون ما ذا سيجرى عليهم؟ و لا يهتدون أى سبيل للنجاه يسلكون؟ و من هنا يظهر أن المراد بالرشد الاهتداء إلى ما فيه نجاتهم.

فالجمله أعنى قوله: «وَ هَيَّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا» على أول الاحتمالين السابقين فى معنى الرحمه عطف تفسير على قوله: «آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً» و على ثانيهما مسأله بعد مسأله.

قوله تعالى: «فَضْرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا» قال فى الكشاف، أى

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٧]

ضربنا عليها حجابا من أن تسمع يعنى أنماهم إنامه ثقيله لا تنبههم فيها الأصوات كما ترى المستثقل فى نومه يصاح به فلا يسمع ولا يستنبه فحذف المفعول الذى هو الحجاب كما يقال: بنى على امرأته يريدون بنى عليها القبه. انتهى.

وقال فى المجمع،: و معنى ضربنا على آذانهم سلطنا عليهم النوم، و هو من الكلام البالغ فى الفصاحه يقال: ضربه الله بالفالج إذا ابتلاه الله به، قال قطرب: هو كقول العرب: ضرب الأمير على يد فلان إذا منعه من التصرف، قال الأسود بن يعفر و قد كان ضريرا:

و من الحوادث لا أبالك أننى

ضربت على الأرض بالأسداد

وقال: هذا من فصيح لغات القرآن التى لا- يمكن أن يترجم بمعنى يوافق اللفظ انتهى، و ما ذكره من المعنى أبلغ مما ذكره الزمخشري.

و هنا معنى ثالث و إن لم يذكره: و هو أن يكون إشاره إلى ما تصنعه النساء عند إنامه الصبى غالبا من الضرب على أذنه بدق الأكف أو الأنامل عليها دقا نعيما لتتجمع حاسته عليه فيأخذه النوم بذلك فالجمله كناية عن إنامتهم سنين معدوده بشفقته و حنان كما تفعل الأم المرضع بطفلها الرضيع.

و قوله: «سِنِينَ عِدَادًا» ظرف للضرب، و العدد مصدر كالعِد بمعنى المعدود فالمعنى سنين معدوده، و قيل بحذف المضاف و التقدير ذوات عدد.

و قد قال فى الكشاف، إن توصيف السنين بالعدد يحتمل أن يراد به التكثير أو التقليل لأن الكثير قليل عنده كقوله: لم يلبثوا إلا ساعه من نهار، و قال الزجاج إن الشئ إذا قل فهم مقدار عدده فلم يحتج أن يعد و إذا كثر احتاج إلى أن يعد. انتهى ملخصا.

و ربما كانت العناية فى التوصيف بالعدد هى أن الشئ إذا بلغ فى الكثره عسر عدده فلم يعد عادة و كان التوصيف بالعدد أماره كونه قليلا يقبل العد بسهولة، قال تعالى:

«وَشَرُّهُ بِتَمَنِّ بَخْسٍ دَرَاهِمٍ مَعْدُودَةٍ» : يوسف: ٢٠ أى قليله.

و كون الغرض من التوصيف بالعدد هو التقليل هو الملائم للسياق على ما مر فإن الكلام مسرود لنفى كون قصتهم عجا و إنما يناسبه تقليل سنى لبثهم لا تكثيرها

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٨]

و معنى الآيه ظاهر و قد دل فيها على كونهم نائمين فى الكهف طول المده لا ميتين.

قوله تعالى: « ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِئُوا أَمَدًا » المراد بالبعث هو الإيقاظ دون الإحياء بقريته الآيه السابقه، و قال الراغب: الحزب جماعه فيها غلظ انتهى.

و قال: الأمد و الأبد يتقاربان لكن الأبد عباره عن مده الزمان التى ليس لها حد محدود و لا يتقيد لا يقال: أمد كذا، و الأمد مده لها حد مجهول إذا أطلق، و قد ينحصر نحو أن يقال: أمد كذا كما يقال: زمان كذا. و الفرق بين الأمد و الزمان أن الأمد يقال باعتبار الغايه و الزمان عام فى المبدأ و الغايه، و لذلك قال بعضهم:

المدى و الأمد يتقاربان. انتهى.

و المراد بالعلم العلم الفعلى و هو ظهور الشىء و حضوره بوجوده الخاص عند الله، و قد كثر ورود العلم بهذا المعنى فى القرآن كقوله: « لِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ »: الحديد: ٢٥، و قوله: « لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رَسُولَاتِ رَبِّهِمْ »: الجن: ٢٨ و إليه يرجع قول بعضهم فى تفسيره: أن المعنى ليظهر معلومنا على ما علمناه.

و قوله: « لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ » إلخ تعليل للبعث و اللام للغايه و المراد بالحزبين الطائفتان من أصحاب الكهف حين سأل بعضهم بعضا بعد البعث: قائلا كم لبثتم قالوا لبثنا يوما أو بعض يوم قالوا ربكم أعلم بما لبثتم على ما يفيداه قوله تعالى فى الآيات التاليه: « وَ كَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ لِيَتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ » إلخ.

و أما قول القائل: إن المراد بالحزبين الطائفتان من قومهم المؤمنون و الكافرون كأنهم اختلفوا فى أمد لبثهم فى الكهف بين مصيب فى إحصائه و مخطئ فبعثهم الله تعالى ليبين ذلك و يظهر، و المعنى أيقظناهم ليظهر أى الطائفتين المختلفتين من المؤمنين و الكافرين فى أمد لبثهم مصيبه فى قولها، فبعيد.

و قوله: « أَحْصَىٰ لِمَا لَبِئُوا أَمَدًا » فعل ماض من الإحصاء، و «أمدًا» مفعوله و الظاهر أن « لِمَا لَبِئُوا » قيد لقوله « أمدًا » و ما مصدرية أى أى الحزبين عد أمد لبثهم و قيل: أحصى اسم تفضيل من الإحصاء بحذف الزوائد كقولهم: هو أحصى للمال و أفلس من ابن المدلق (١)، و أمدًا منصوب بفعل يدل عليه « أَحْصَىٰ » و لا يخلو من

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٩]

ص: ٦٦٩

١- مثل.

تكلف، وقيل غير ذلك.

و معنى الآيات الثلاث أعنى قوله: «إِذْ أَوْى الْفِتْيَةُ إِلَى قَوْلِهِ: «أَمِيداً» إِذْ رَجَعَ الشَّبَانُ إِلَى الْكَهْفِ فَسَأَلُوا عِنْدَ ذَلِكَ رَبَّهُمْ قَائِلِينَ: رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ مَا نَنْجُو بِهِ مِمَّا يَهْدِدُنَا بِالْتَّخْيِيرِ بَيْنَ عِبَادِهِ غَيْرِكَ وَ بَيْنَ الْقَتْلِ وَ أَعِدْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا هُدًى نَهْتَدِي بِهِ إِلَى النِّجَاحِ فَأَنْمَانَهُمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ مَعْدُودَةٍ ثُمَّ أَيْقَظْنَاهُمْ لِيَتَّبِعِينَ أَى الْحَزِينِينَ عِدَّ أَمْدَانَ لِلْبَثِّهِمْ.

و الآيات الثلاث كما ترى تذكر إجمال قصتهم تشير بذلك إلى جهة كونهم من آيات الله و غرابه أمرهم، تشير الآية الأولى إلى دخولهم الكهف و مسألتهم للنجاه، و الثانية إلى نومهم فيه سنين عدداً، و الثالثة إلى تيقظهم و انتباههم و اختلافهم فى تقدير زمان لبثهم.

فلا إجمال القصة أركان ثلاثة تتضمن كل واحد من الآيات الثلاث واحدا منها و على هذا النمط تجرى الآيات التالية المتضمنه لتفصيل القصة غير أنها تضيف إلى ذلك بعض ما جرى بعد ظهور أمرهم و تبين حالهم للناس، و هو الذى يشير إليه قوله: «وَ كَذَلِكَ أَعْتَرْنَا عَلَيْهِمْ» إلى آخر آيات القصة.

قوله تعالى: «نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُمْ بِالْحَقِّ» إلى آخر الآية. شروع فى ذكر ما يهم من خصوصيات قصتهم تفصيلاً، و قوله: «إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ أَى آمَنُوا إِيْمَانًا مَرَضِيًا لِرَبِّهِمْ وَ لَوْ لَا ذَلِكَ لَمْ يَنْسِبْهُ إِلَيْهِمْ قَطْعًا.

و قوله: «وَ زِدْنَا لَهُمْ هُدًى» الهدى بعد أصل الإيمان ملازم لارتقاء درجه الإيمان الذى فيه اهتداء الإنسان إلى كل ما ينتهى إلى رضوان الله قال تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ آمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَ يَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ» الحديد: ٢٨.

قوله تعالى: «وَ رَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا» إلى آخر الآيات الثلاث الربط هو الشد، و الربط على القلوب كناية عن سلب القلق و الاضطراب عنها، و الشطط الخروج عن الحد و التجاوز عن الحق، و السلطان الحجج و البرهان.

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٠]

ص: ٦٧٠



و الآيات الثلاث تحكى الشطر الأول من محاورتهم حين انتهضوا لمخالفه الوثنيه و مخاصمتهم « إِذ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ لَنْ نَدْعُوكَ مِنْ دُونِهِ إِلهَا لَقَدْ قُلْنَا إِذًا شَطَطًا هُوَ لِأَنْ قَوْمُنَا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَوْ لَا يَأْتُونَ عَلَيْهِمْ بِسُلْطَانٍ بَيِّنٍ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا ».

و قد أتوا بكلام مملوء حكمه و فهما راموا به إبطال ربوبيه أرباب الأصنام من الملائكة و الجن و المصلحين من البشر الذين رامت الفلسفه الوثنيه إثبات ألوهيتهم و ربوبيتهم دون نفس الأصنام التي هي تماثيل و صور لأولئك الأرباب تدعوها عامتهم آلهم و أربابا، و من الشاهد على ذلك قوله: « عَلَيْهِمْ » حيث أرجع إليهم ضمير « عَلَيْهِمْ » المختص بأولى العقل.

فبدعوا بإثبات توحيدهم بقولهم: « رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ » فأسندوا ربوبيه الكل إلى واحد لا شريك له، و الوثنيه تثبت لكل نوع من أنواع الخلقه إلهها و ربا كرب السماء و رب الأرض و رب الإنسان.

ثم أكدوا ذلك بقولهم: « لَنْ نَدْعُوكَ مِنْ دُونِهِ إِلهَا » و من فائدته نفى الآلهه الذين تثبتهم الوثنيه فوق أرباب الأنواع كالعقول الكليه التي تعبد الصابئه و برهما و سيوا و وشنو الذين تعبدهم البراهمه و البوذيه و أكدوه ثانيا بقولهم: « لَقَدْ قُلْنَا إِذًا شَطَطًا » فدلوا على أن دعوه غيره من التجاوز عن الحد بالغلو في حق المخلوق برفعه إلى درجه الخالق.

ثم كروا على القوم في عبادتهم غير الله سبحانه باتخاذهم آلهم فقالوا: « هُوَ لِأَنْ قَوْمُنَا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَوْ لَا يَأْتُونَ عَلَيْهِمْ بِسُلْطَانٍ بَيِّنٍ » فردوا قولهم بأنهم لا برهان لهم على ما يدعونه يدل عليه دلالة بينه.

و ما استدلوا به من قولهم: إن الله سبحانه أجل من أن يحيط به إدراك خلقه فلا- يمكن التوجه إليه بالعباده و لا- التقرب إليه بالعبوديه فلا يبقى لنا إلا أن نعبد بعض الموجودات الشريفه من عباده المقربين ليقربونا إليه زلفى مردود إليهم أما عدم إحاطه الإدراك به تعالى فهو مشترك بيننا معاصر البشر و بين من يعبدونه من

[شماره صفحه واقعى : ٢٥١]

العباد المقربين، وجميع منا ومنهم يعرفونه بأسمائه وصفاته وآثاره كل على قدر طاقته فله أن يتوجه إليه بالعبادة على قدر معرفته.

على أن جميع الصفات الموجبه لاستحقاق العبادة من الخلق و الرزق و الملك و التدبير له وحده و لا يملك غيره شيئاً من ذلك فله أن يعبد و ليس لغيره ذلك.

ثم أردفوا قولهم: «لَوْلَا يَأْتُونَ عَلَيْهِمْ بِشَيْطَانٍ بَيِّنٍ» بقولهم «فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا» و هو من تمام الحجة الراده لقولهم، و معناه أن عليهم أن يقيموا برهاناً قاطعاً على قولهم فلو لم يقيموه كان قولهم من القول بغير علم في الله و هو افتراء الكذب عليه تعالى، و الافتراء ظلم و الظلم على الله أعظم الظلم. هذا فقد دلوا بكلامهم هذا أنهم كانوا علماء بالله أولى بصيره في دينهم، و صدقوا قوله تعالى «وَزِدْنَاهُمْ هُدًى» و في الكلام على ما به من الإيجاز قيود تكشف عن تفصيل نهضتهم في بادئها فقوله تعالى: «وَرَبَطْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ» يدل على أن قولهم: «رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» إلخ لم يكن بإسرار النجوى و في خلا من عبده الأوثان بل كان بإعلان القول و الإجهار به في ظرف تذوب منه القلوب و ترتاع النفوس و تقشعر الجلود في ملا معاند يسفك الدماء و يعذب و يفتن.

و قوله: «لَنْ نَدْعُوًا مِنْ دُونِهِ إِلَّا هَا» بعد قوله «رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» و هو جحد و إنكار فيه إشعار و تلويح إلى أنه كان هناك تكليف إجبارى بعبادة الأوثان و دعاء غير الله.

و قوله: «إِذْ قَامُوا فَقَالُوا» إلخ يشير إلى أنهم في بادئ قولهم كانوا في مجلس يصدر عنه الأمر بعبادة الأوثان و الإجماع عليها و النهى عن عبادة الله و السياسه المنتحليه بالقتل و العذاب كمجلس الملك أو ملئه أو ملا عام كذلك فقاموا و أعلنوا مخالفتهم و خرجوا و اعتزلوا القوم و هم في خطر عظيم يهددهم و يهجم عليهم من كل جانب كما يدل عليه قولهم: «وَإِذْ اعْتَرَّتْهُمُوهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأَوْوَا إِلَى الْكَهْفِ» .

و هذا يؤيد ما وردت به الروايه و سيجىء الخبر أن سته منهم كانوا من خواص الملك يستشيرهم في أموره فقاموا من مجلس و أعلنوا التوحيد و نفى الشريك عنه تعالى.

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٢]

ص: ٦٧٢

ولا- ينافى ذلك ما سيأتى من الروايات أنهم كانوا يسرون إيمانهم و يعملون بالتقيه لجواز أن يكونوا سائرين عليها ثم يفاجئوا القوم بإعلان الإيمان ثم يعتزلوهم من غير مهل فلم تكن تسعهم إدامه النظاهر بالإيمان و إلا قتلوا بلا شك.

و ربما احتمال أن يكون المراد بقيامهم قيامهم لله نصره منهم للحق و قولهم: «رَبَّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ» إلخ قولاً منهم فى أنفسهم و قولهم: «وَ إِذِ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ» إلخ قولاً- منهم بعد ما خرجوا من المدينة، أو يكون المراد قيامهم لله، و جميع ما نقل من أقوالهم إنما قالوها فيما بين أنفسهم بعد ما خرجوا من المدينة و تنحوا عن القوم و على الوجهين يكون المراد بالربط على قلوبهم أنهم لم يخافوا عاقبه الخروج و الهرب من المدينة و هجره القوم لكن الأظهر هو الوجه الأول.

قوله تعالى: «وَ إِذِ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَ مَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأَوْوُوا إِلَى الْكَهْفِ» إلى آخر الآيه الاعتزال و التعزل التنحى عن أمر، و النشر البسط، و المرفق بكسر الميم و فتح الفاء و بالعكس و بفتحهما المعامله بلطف.

هذا هو الشطر الثانى من محاورتهم جرت بينهم بعد خروجهم من بين الناس و اعتزالهم إياهم و ما يعبدون من دون الله و تنحيهم عن الجميع يشير به بعضهم عليهم أن يدخلوا الكهف و يتستروا فيه من أعداء الدين.

و قد تفرسوا بهدى إلهى أنهم لو فعلوا ذلك عاملهم الله من لطفه و رحمته بما فيه نجاتهم من تحكم القوم و ظلمهم و الدليل على ذلك قولهم بالجزم: «فَأَوْوُوا إِلَى الْكَهْفِ يَنْشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ» إلخ و لم يقولوا: عسى أن ينشر أو لعل.

و هذان اللذان تفرسوا بهما من نشر الرحمة و تهيئه المرفق هما اللذان سألوهما بعد دخول الكهف إذ قالوا كما حكى الله «رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَ هَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا».

و الاستثناء فى قوله: «وَ مَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ» استثناء منقطع فإن الوثنيين لم يكونوا يعبدون الله مع سائر آلهتهم حتى يفيد الاستثناء إخراج بعض ما دخل أولاً فى المستثنى منه فيكون متصلاً فقول بعضهم: إنهم كانوا يعبدون الله و يعبدون

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٣]

الأصنام كسائر المشركين. وكذا قول بعض آخر: يجوز أنه كان فيهم من يعبد الله مع عباده الأصنام فيكون الاستثناء متصلا في غير محله، إذ لم يعهد من الوثنيين عباده الله سبحانه مع عباده الأصنام، و فلسفتهم لا تجيز ذلك، وقد أشرنا إلى حجتهم في ذلك آنفا.

قوله تعالى: « وَ تَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَزَاوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَتْ تَقْرِضُهُمْ ذَاتَ الشَّمَالِ » إلى آخر الآيتين التزاور هو التمايل مأخوذ من الزور بمعنى الميل و القرض القطع، و الفجوه المتسع من الأرض و ساحه الدار و المراد بذات اليمين و ذات الشمال الوجهه التي تلى اليمين أو الشمال أو الوجهه ذات اسم اليمين أو الشمال و هما جهتا اليمين و الشمال.

و هاتان الآيتان تمثلان الكهف و مستقرهم منه و منظرهم و ما يتقلب عليهم من الحال أيام لبثهم فيه و هم رقاد و الخطاب للنبي صلى الله عليه و آله بما أنه سامع لا- بما أنه هو، و هذا شائع في الكلام، و الخطاب على هذا النمط يعم كل سامع من غير أن يختص بمخاطب خاص.

فقوله: « وَ تَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَزَاوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَتْ تَقْرِضُهُمْ ذَاتَ الشَّمَالِ وَ هُمْ فِي فَجْوَاهِ مِنْهُ » يصف موقع الكهف و موقعهم فيه و هم نائمون و أما إنامتهم فيه بعد الأوى إليه و مده لبثهم فيه فقد اكتفى في ذلك بما أشير إليه في الآيات السابقه من إنامتهم و لبثهم و ما سيأتى من قوله: « وَ لَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ » «إلخ» إثارة للإيجاز.

و المعنى: و ترى أنت و كل راء يفرض اطلاعه عليهم و هم في الكهف يرى الشمس إذا طلعت تتزاور و تتمايل عن كهفهم جانب اليمين فيقع نورها عليه، و إذا غربت تقطع جانب الشمال فيقع شعاعها عليه و هم في متسع من الكهف لا تناله الشمس.

و قد أشار سبحانه بذلك إلى أن الكهف لم يكن شرقيا و لا غربيا لا يقع عليه شعاع الشمس إلا في أحد الوقتين بل كان قطبيا يحاذى ببابه القطب فيقع شعاع الشمس على أحد جانبيه من داخل طلوعا و غروبا، و لا- يقع عليهم لأنهم كانوا في متسع منه فوقاهم الله بذلك من أن يؤذيهم حر الشمس أو يغير ألوانهم أو يبلى ثيابهم بل كانوا

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٤]

مرتاحين في نومتهم مستفيدين من روح الهواء المتحول عليهم بالشروق والغروب وهم في فجوه منه، ولعل تنكير فجوه للدلاله على وصف محذوف والتقدير وهم في فجوه منه لا يصيبهم فيه شعاعها.

وقد ذكر المفسرون أن الكهف كان بابه مقابلا للقطب الشمالي يسامت بنات النعش، والجانب الأيمن منه ما يلي المغرب ويقع عليه شعاع الشمس عند طلوعها والجانب الأيسر منه ما يلي المشرق وتناله الشمس عند غروبها، وهذا مبني على أخذ جهتي اليمين والشمال للكهف باعتبار الداخل فيه، وكأن ذلك منهم تعويلا على ما هو المشهور أن هذا الكهف واقع في بلده أفسوس من بلاد الروم الشرقي فإن الكهف الذي هناك قطبي يقابل بابه القطب الشمالي متميلا قليلا إلى المشرق على ما يقال.

والمعمول في اعتبار اليمين واليسار لمثل الكهف والبيت والفسطاط وكل ما له باب أن يؤخذ باعتبار الخارج منه دون الداخل فيه فإن الإنسان أول ما أحس الحاجه إلى اعتبار الجهات أخذها لنفسه فسمى ما يلي رأسه وقدمه علوا وسفلا وفوق وتحت، وسمى ما يلي وجهه قدام وما يقابله خلف، وسمى الجانب القوى منه وهو الذي فيه يده القويه يميناً، والذي يخالفه شمالاً. ويسارا ثم إذا مست الحاجه إلى اعتبار الجهات في شىء فرض الإنسان نفسه مكانه فما كان من أطراف ذلك الشىء ينطبق عليه الوجه وهو الطرف الذي يستقبل به الشىء غيره تعين به قدامه وبما يقاطره خلفه، وبما ينطبق عليه يمين الإنسان من أطرافه يمينه وكذا بيسار الإنسان يساره.

وإذا كان الوجه في مثل البيت والدار والفسطاط وكل ما له باب طرفه الذي فيه الباب كان تعين يمينه و يساره باعتبار الخارج من الباب دون الداخل منه، وعلى هذا يكون الكهف الذي وصفته الآيه بما وصفت جنوبيا يقابل بابه القطب الجنوبي لا كما ذكروه، ولل كلام تتمه ستوافيك إن شاء الله.

وعلى أى حال كان وضعهم هذا من عناية الله ولطفه بهم ليستبقيهم بذلك حتى يبلغ الكتاب أجله، وإليه الإشاره بقوله عقيبه: «ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضِلِّ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُرْشِدًا».

وقوله: «وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَهُمْ رُقُودٌ» الأيقاظ جمع يقظ ويقظان والرقود جمع

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٥]

ص: ٦٧٥

راقد و هو النائم، و فى الكلام تلويح إلى أنهم كانوا مفتوحى الأعين حال نومهم كالأيقاظ.

وقوله: « وَنُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشَّمَالِ » أى و نقلبهم جهة اليمين و جهة الشمال، و المراد نقلبهم تاره من اليمين إلى الشمال و تاره من الشمال إلى اليمين لئلا تأكلهم الأرض، و لا تبلى ثيابهم، و لا تبطل قواهم البدنيه بالركود و الخمود طول المكث.

وقوله: « وَكَابَتْهُمُ بِاسِطُ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ » الوصيد فناء البيت و قيل: عتبه الدار و المعنى كانوا على ما وصف من الحال و الحال أن كلبهم مفترش بذراعيه باسط لهما بفناء الكهف و فيه إخبار بأنهم كان لهم كلب يلازمهم و كان ماكثا معهم طول مكثهم فى الكهف.

وقوله: « لَوْ اطَّلَعَتْ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَاراً وَ لَمَلِئْتَ مِنْهُمْ رُعْباً » بيان أنهم و حالهم هذا الحال كان لهم منظر موحش هائل لو أشرف عليهم الإنسان فر منهم خوفا من خطرهم تبعدا من المكروه المتوقع من ناحيتهم و ملأ قلبه الروع و الفزع رعبا و سرى إلى جميع الجوارح فملأ الجميع رعبا، و الكلام فى الخطاب الذى فى قوله:

« لَوَلَّيْتَ » و قوله: « وَ لَمَلِئْتَ » كالكلام فى الخطاب الذى فى قوله: « وَ تَرَى الشَّمْسَ ».

و قد بان بما تقدم من التوضيح أولا: الوجه فى قوله: « وَ لَمَلِئْتَ مِنْهُمْ رُعْباً » و لم يقل: و ملئىء قلبك رعبا.

و ثانيا: الوجه فى ترتيب الجملتين: « لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَاراً وَ لَمَلِئْتَ مِنْهُمْ رُعْباً » و ذلك أن الفرار و هو التبعد من المكروه معلول لتوقع وصول المكروه تحذرا منه، و ليس بمعلول للرعب الذى هو الخشيه و تأثر القلب، و المكروه المترقب يجب أن يتحذر منه سواء كان هناك رعب أو لم يكن.

فتقديم الفرار على الرعب ليس من قبيل تقديم المسبب على سببه بل من تقديم حكم الخوف على الرعب و هما حالان متغايران قلبيان، و لو كان بدل الخوف من الرعب لكان من حق الكلام تقديم الجملة الثانية و تأخير الأولى و أما بناء على ما ذكرناه فتقديم حكم الخوف على حصول الرعب و هما جميعا أثران للاطلاع على منظرهم الهائل الموحش أحسن و أبلغ لأن الفرار أظهر دلالة على ذلك من الامتلاء بالرعب.

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٦]

قوله تعالى: « وَكَذَلِكَ بَعَثْنَا لَهُمْ لِيَتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ » إلى آخر الآيتين التساؤل سؤال بعض القوم بعضاً، والورق بالفتح فالكسر: الدراهم، وقيل هو الفضة مضروبه كانت أو غيرها، وقوله: إن يظهروا عليكم أي إن يطلعوا عليكم أو إن يظفروا بكم.

والإشارة بقوله: « وَكَذَلِكَ بَعَثْنَا لَهُمْ » إلى إنامتهم بالصورة التي مثلتها الآيات السابقة أي كما أنماهم في الكهف دهرا طويلا على هذا الوضع العجيب المدهش الذي كان آيه من آياتنا كذلك بعثناهم وأيقظناهم ليتساءلوا بينهم.

وهذا التشبيه وجعل التساؤل غايه للبعث مع ما تقدم من دعائهم لدى ورود الكهف وإنامتهم إثر ذلك يدل على أنهم إنما بعثوا من نومتهم ليتساءلوا فيظهر لهم حقيقه الأمر، وإنما أنيموا ولبثوا في نومتهم دهرا ليعثوا، وقد نومهم الله إثر دعائهم ومسألتهم رحمه من عند الله واهتداء مهياً من أمرهم فقد كان أزعجهم استيلاء الكفر على مجتمعهم وظهور الباطل وإحاطه القهر والجبر وهجم عليهم اليأس والقنوط من ظهور كلمه الحق وحرية أهل الدين في دينهم فاستطالوا لبث الباطل في الأرض وظهوره على الحق كالذي مر على قريه و هي خاويه على عروشها قال أنى يحيى هذه الله بعد موتها فأماته الله مائه عام ثم بعثه.

و بالجمله لما غلبت عليهم هذه المزعمه واستياسوا من زوال غلبه الباطل أنامهم الله سنين عددا ثم بعثهم ليتساءلوا فيجيبوا بيوم أو بعض يوم ثم ينكشف لهم تحول الأحوال و مرور مآت من السنين عند غيرهم و هي بنظره أخرى كيوم أو بعض يوم فيعلموا أن طول الزمان وقصره ليس بذاك الذى يमित حقا أو يحيى باطلا وإنما هو الله سبحانه جعل ما على الأرض زينه لها وجذب إليها الإنسان وأجرى فيها الدهور والأيام ليلوهم أيهم أحسن عملا، وليس للدنيا إلا- أن تغر بزيتها طالبيها ممن أخلد إلى الأرض و اتبع هواه.

وهذه حقيقه لا تزال لائحته للإنسان كلما انعطف على ما مرت عليه من أيامه السالفه و ما جرت عليه من الحوادث حلوها ومرها و جدها كطائف في نومه أو سنه في مثل يوم غير أن سكر الهوى والتلهى بلهو الدنيا لا- يدعه أن ينتبه للحق فيتبعه لكن الله سبحانه على الإنسان يوم لا يشغله عن مشاهدته هذه الحقيقه شاغل من زينه الدنيا

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٧]

و زخرفها و هو يوم الموت كما

عن علي عليه السلام : «الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا و يوم آخر و هو يوم يطوى فيه بساط الدنيا و زينتها و يقضى على العالم الإنساني بالبيد و الانقراض.

و قد ظهر بما تقدم أن قوله تعالى: «لَيْتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ» غايه لبعثهم و اللام لتعليل الغايه، و تنطبق على ما مر من الغايه فى قوله: «ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا».

و ذكر بعضهم: أنه بعض الغايه وضع موضعها لاستتباعه لسائر آثار البعث كأنه قيل ليتساءلوا بينهم و ينجر ذلك إلى ظهور أمرهم و انكشاف الآيه و ظهور قدره و هذا مع عدم شاهد عليه من جهه اللفظ تكلف ظاهر.

و ذكر آخرون: أن اللام فى قوله: «لَيْتَسَاءَلُوا» للعاقبه دون الغايه استبعادا لأن يكون التساؤل و هو أمر هين غايه للبعث و هو آيه عظيمه، و فيه أن جعل اللام للعاقبه لا يجدى نفعاً فى دفع ما استبعده إذ كما لا ينبغى أن يجعل أمر هين للغايه مطلوبه لأمر خطير و آيه عظيمه كذلك لا يحسن ذكر شىء يسير عاقبه لأمر ذى بال و آيه عجيبه مدهشه على أنك عرفت صحه كون التساؤل عله غايه للبعث آنفاً.

و قوله: «قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْ» دليل على أن السائل عن لبثهم كان واحداً منهم خاطب الباقين و سألهم عن مده لبثهم فى الكهف نائمين و كأن السائل استشعر طولاً فى لبثهم مما وجده من لوته النوم الثقيل بعد التيقظ فقال: كم لبثتم؟.

و قوله: «قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ» ترددوا فى جوابهم بين اليوم و بعض اليوم و كأنهم بنوا الجواب على ما شاهدوا من تغير محل وقوع الشمس كأن أخذوا فى النوم أوائل النهار و انتبهوا فى أواسطه أو أواخره ثم شكوا فى مرور الليل عليهم فيكون مكثهم يوماً و عدم مروره فيكون بعض يوم فأجابوا بالترديد بين يوم و بعض يوم و هو على أى حال جواب واحد.

و قول بعضهم: إن الترديد على هذا يجب أن يكون بين بعض يوم و يوم و بعض لا- بين يوم و بعض يوم فالوجه أن يكون «أَوْ» للتفصيل لا للترديد و المعنى قال بعضهم:

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٨]

ص: ٦٧٨



لبثنا يوم و قال بعض آخر: لبثنا بعض يوم.

لا يلتفت إليه أما أولا فلأن هذا المعنى لا يتلقى من سياق مثل قوله: «لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ» البته و قد أجاب بمثله شخص واحد بعينه قال تعالى: «قَالَ كَمْ لَبِثْتُمْ قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ»: البقره: ٢٥٩.

و أما ثانيا فلأن قولهم: «لَبِثْنَا يَوْمًا» إنما أخذوه عما استدلوا به من الأمور المشهوده لهم لجلاله قدرهم عن التحكم و التهوس و المجازفه و الأمور الخارجيه التى يستدل بها الإنسان و خاصه من نام ثم انتبه من شمس و ظل و نور و ظلمه و نحو ذلك لا تشخص مقدار اليوم التام من غير زياده و نقيصه سواء فى ذلك التردد و التفصيل فالمراد باليوم على أى حال ما يزيد على ليله بنهارها بعض الزياده و هو استعمال شائع.

و قوله تعالى: «قَالُوا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ» أى قال بعض آخر منهم ردا على القائلين:

لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ

«: رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ» و لو لم يكن ردا لقالوا ربنا أعلم بما لبثنا.

و بذلك يظهر أن إحاله العلم إلى الله تعالى فى قولهم: «رَبُّكُمْ أَعْلَمُ» ليس لمجرد مراعاة حسن الأدب كما قيل بل لبيان حقيقه من حقائق معارف التوحيد و هى أن العلم بحقيقه معنى الكلمه ليس إلا لله سبحانه فإن الإنسان محجوب عما وراء نفسه لا يملك بإذن الله إلا- نفسه و لا يحيط إلا بها و إنما يحصل له من العلم بما هو خارج عن نفسه ما دلت عليه الأمارات الخارجيه و بمقدار ما ينكشف بها و أما الإحاطه بعين الأشياء و نفس الحوادث و هو العلم حقيقه فإنما هو لله سبحانه المحيط بكل شىء الشهيد على كل شىء و الآيات الداله على هذه الحقيقه لا تحصى.

فليس للموحد العارف بمقام ربه إلا أن يسلم الأمر له و ينسب العلم إليه و لا يسند إلى نفسه شيئا من الكمال كالعلم و القدره إلا ما اضطر إليه فيبدأ بربه فينسب إليه حقيقه الكمال ثم لنفسه ما ملكه الله إياه و أذن له فيه كما قال: «عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ»  
:العلق:

٥ و قال: «قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا»: البقره: ٣٢ إلى آيات أخرى كثيره.

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٩]

ص: ٦٧٩

و يظهر بذلك أن القائلين منهم: «رُبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ» كانوا أعلى كعباً في مقام المعرفة من القائلين: «لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ» و لم يريدوا بقولهم هذا مجرد إظهار الأدب و إلا لقالوا: ربنا أعلم بما لبثنا و لم يكونوا أحد الحزين اللذين أشار سبحانه إليهما بقوله فيما سبق: «ثُمَّ بَعَثْنَاَهُمْ لِنَلْعَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوا أَمِيدًا» فإن إظهار الأدب لا يسمى قولاً و إحصاء و لا الآتى به ذا قول و إحصاء.

و الظاهر أن القائلين منهم: «رُبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ» غير القائلين: «لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ» فإن السياق سياق المحاوره و المجابوه كما قيل و لانزمه كون المتكلمين ثانيا غير المتكلمين أولاً و لو كانوا هم الأولين بأعيانهم لكان من حق الكلام أن يقال: ثم قالوا ربنا أعلم بما لبثنا بدل قوله: «رُبُّكُمْ أَعْلَمُ» إلخ.

و من هنا يستفاد أن القوم كانوا سبعة أو أزيد إذ قد وقع في حكاية محاورتهم «قَالَ» مره و «قَالُوا» مرتين و أقل الجمع ثلاثة فقد كانوا لا يقل عددهم من سبعة.

و قوله تعالى: «فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَىٰ طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ» من تتمه المحاوره و فيه أمر أو عرض لهم أن يرسلوا رسولا منهم إلى المدينة ليشتري لهم طعاما يتغذون به و الضمير في «أَيُّهَا» راجع إلى المدينة و المراد بها أهلها من الكسبه استخداما.

و زكاء الطعام كونه طيبا و قيل: كونه حلالا و قيل: كونه طاهرا و وروده بصيغه أفعل التفضيل «أَزْكَىٰ طَعَامًا» لا يخلو من إشعار بالمعنى الأول.

و الضمير في «مِنْهُ» للطعام المفهوم من الكلام و قيل: للأزكى طعاما و «من» للابتداء أو التبويض أى ليأتكم من ذلك الطعام الأزكى برزق ترتزقون به، و قيل:

الضمير للورق و «من» للبدايه و هو بعيد لإحواجه إلى تقدير ضمير آخر يرجع إلى الجملة السابقه و كونه ضمير التذكير و قد أشير إلى الورق بلفظ التأنيث من قبل.

و قوله تعالى: «وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا» التلطف إعمال اللطف و الرفق و إظهاره فقوله: «وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا» عطف تفسيري له و المراد على ما يعطيه السياق: ليتكلف اللطف مع أهل المدينة في ذهابه و مجيئه و معاملته لهم كى لا يقع خصومه أو منازعه لتؤدى إلى معرفتهم بحالكم و إشعارهم بكم، و قيل

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٠]

المعنى ليتكلف اللطف في معامله و إطلاق الكلام يدفعه.

وقوله تعالى: «إِنَّهُمْ إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ وَلَنْ تُفْلِحُوا إِذًا أَبَدًا» تعليل للأمر بالتلطف و بيان لمصلحته.

ظهر على الشىء بمعنى اطلع عليه و علم به و بمعنى ظفر به و قد فسرت الآيه بكل من المعنيين و الكلمه على ما ذكره الراغب مأخوذه من الظهر بمعنى الجارحه مقابل البطن فكان هو الأصل ثم أستعير للأرض فقيل: ظهر الأرض مقابل بطنها ثم أخذ منه الظهور بمعنى الانكشاف مقابل البطون للملازمه بين الكون على وجه الأرض و بين الرؤيه و الاطلاع و كذا بينه و بين الظفر و كذا بينه و بين الغلبه عاده فقيل: ظهر عليه أى اطلع عليه و علم بمكانه أو ظفر به أو غلبه ثم اتسعوا فى الاشتقاق فقالوا: أظهر و ظاهر و تظاهر و استظهر إلى غير ذلك.

و ظاهر السياق أن يكون «يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ» بمعنى يطلعوا عليكم و يعلموا بمكانكم فإنه أجمع المعانى لأن القوم كانوا ذوى أيد و قوه و قد هربوا و استخفوا منهم فلو اطلعوا عليهم ظفروا بهم و غلبوهم على ما أرادوا.

وقوله: «يَرْجُمُوكُمْ» أى يقتلوكم بالحجاره و هو شر القتل و يتضمن معنى النفه و الطرد، و فى اختيار الرجم على غيره من أصناف القتل إشعار بأن أهل المدينه عامه كانوا يعادونهم لدينهم فلو ظهروا عليهم بادروا إليهم و تشاركوا فى قتلهم و القتل الذى هذا شأنه يكون بالرجم عاده.

وقوله: «أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ» الظاهر أن الإعاده مضمن معنى الإدخال و لذا عدى بفى دون إلى.

و كان لازم دخولهم فى ملتهم عاده و قد تجاهروا برفضها و سموها شططا من القول و افتراء على الله بالكذب أن لا يقنع القوم بمجرد اعترافهم بحقيه المله صوره دون أن يثقوا بصدقهم فى الاعتراف و يراقبوهم فى أعمالهم فيشاركوا الناس فى عباده الأوثان و الإتيان بجميع الوظائف الدينيه التى لهم و الحرمان عن العمل بشىء من شرائع الدين الإلهى و التفوه بكلمه الحق.

[شماره صفحه واقعى : ٢٦١]

و هذا كله لا بأس به على من اضطر على الإقامة في بلاد الكفر و الانحصار بين أهله كالأسير المستضعف بحكم العقل و النقل و قد قال تعالى: «إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ» :النحل: ١٠٦ و قال تعالى: «إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً»: آل عمران:

٢٨ فله أن يؤمن بقلبه و ينكره بلسانه و أما من كان بنجوه منهم و هو حر في اعتقاده و عمله ثم ألقى بنفسه في مهلكه الضلال و تسبب إلى الانحصار في مجتمع الكفر فلم يستطع التفتوه بكلمه الحق و حرم التلبس بالوظائف الدينيه الإنسانيه فقد حرم على نفسه السعاده و لن يفلح أبدا قال تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَ سَاءَتْ مَصِيرًا»: النساء: ٩٧.

و بهذا يظهر وجه ترتب قوله: «وَ لَنْ تَفْلِحُوا إِذَا أَيْدَاءٌ» على قوله: «أَوْ يُعِيدُكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ» و يندفع ما قيل: إن إظهار الكفر بالإكراه مع إبطان الإيمان معفو عنه في جميع الأزمان فكيف رتب على العود في ملتهم عدم الفلاح أبدا مع أن الظاهر من حالهم الكره هذا فإنهم لو عرضوا بأنفسهم عليهم أو دلوهم بوجه على مكانهم فأعادوهم في ملتهم و لو على كره كان ذلك منهم تسببا اختياريا إلى ذلك و لم يعذروا البتة.

و قد أجابوا عن الإشكال بوجه آخر غير مقنعه:

منها: أن الإكراه على الكفر قد يكون سببا لاستدراج الشيطان إلى استحسانه و الاستمرار عليه و فيه أن لازم هذا الوجه أن يقال: و يخاف عليكم أن لا تفلحوا أبدا إلا أن يقضى بعدم الفلاح قطعا.

و منها: أنه يجوز أن يكون أراد يعيدوكم إلى دينهم بالاستدعاء دون الإكراه و أنت خبير بأن سياق القصة لا يساعد عليه.

و منها: أنه يجوز أن يكون في ذلك الوقت كان لا يجوز التقيه بإظهار الكفر مطلقا و فيه عدم الدليل على ذلك.

و سياق ما حكى من محاورتهم أعنى قوله: «لَبِئْسُمْ» إلى تمام الآيتين سياق عجيب دال على كمال تحابهم في الله و مواخاتهم في الدين و أخذهم بالمساواه بين أنفسهم و نصح

[شماره صفحه واقعی : ٢٦٢]

ص: ٦٨٢

بعضهم لبعض وإشفاق بعضهم على بعض فقد تقدم أن قول القائلين: «رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ» تنبيه و دلالة على موقع من التوحيد أعلى و أرفع درجه مما يدل عليه قول الآخرين «لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ».

ثم قول القائل: «فَابْعَثُوا» حيث عرض بعث الرسول على الجميع و لم يستبد بقول:

ليذهب أحدكم و قوله: «أَحَدِكُمْ» و لم يقل اذهب يا فلان أو ابعثوا فلانا و قوله: «بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ» فأضاف الورق إلى الجميع كل ذلك دليل المواخاه و المساواه.

ثم قوله: «فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا» إلخ و قوله: «وَلْيَتَلَطَّفْ» إلخ نصح و قوله:

«إِنَّهُمْ إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ» إلخ نصح لهم و إشفاق على نفوسهم بما هم مؤمنون على دينهم.

و قوله تعالى: «بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ» على ما فيه من الإضافة و الإشارة المعينه لشخص الورق مشعر بعنايه خاصه بذكرها فإن سياق استدعاء أن يبعثوا أحدا لا شراء طعام لهم لا يستوجب بالطبع ذكر الورق التي يشتري بها الطعام و الإشارة إليها بشخصها و لعلها إنما ذكرت في الآيه مع خصوصيه الإشارة لأنها كانت هي السبب لظهور أمرهم و انكشاف حالهم لأنها حين أخرجها رسومها ليدفعها ثمنًا للطعام كانت من مسكوكات عهد مرت عليها ثلاثه قرون و ليس في آيات القصه ما يشعر بسبب ظهور أمرهم و انكشاف حالهم إلا هذه اللفظه.

قوله تعالى: «وَكَذَلِكَ أَعْتَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيُعَلِّمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَ أَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا إِذْ يَتَنَزَّعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرُهُمْ» قال في المفردات: عشر الرجل يعثر عثرا و عثورا إذا سقط و يتجوز به فيمن يطلع على أمر من غير طلبه قال تعالى: «فَإِنْ عَثَرَ عَلَىٰ أَنَّهُمَا اسْتَحَقَّا إِثْمًا يُقَالُ عَثَرَ عَلَىٰ كَذَا قَالَ: «وَكَذَلِكَ أَعْتَرْنَا عَلَيْهِمْ» أي وقفناهم عليهم من غير أن طلبوا. انتهى.

و التشبيه في قوله: «وَكَذَلِكَ أَعْتَرْنَا عَلَيْهِمْ» كمنظيره في قوله: «وَكَذَلِكَ بَعَثْنَاَهُمْ» أي و كما أنساهم دهرًا ثم بعثناهم لكذا و كذا كذلك أعترنا عليهم و مفعول أعترنا هو الناس المدلول عليه بالسياق كما يشهد به ذيل الآيه و قوله: «لِيُعَلِّمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ»

[شماره صفحه واقعی : ۲۶۳]

ضمير الجمع للناس و المراد بوعد الله على ما يعطيه السياق البعث و يكون قوله: «وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا» عطفًا تفسيريًا لسابقه.

و قوله: «إِذْ يَتَنَازَعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ» ظرف لقوله: «أَعْتَرْنَا» أو لقوله «لِيُعَلِّمُوا» و التنازع التخاصم قيل: أصل التنازع التجاذب و يعبر به عن التخاصم و هو باعتبار أصل معناه يتعدى بنفسه، و باعتبار التخاصم يتعدى بفي كقوله تعالى: «فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ» انتهى.

و المراد بتنازع الناس بينهم أمرهم تنازعهم في أمر البعث و إنما أضيف إليهم إشعارًا باهتمامهم و اعتنائهم بشأنه فهذه حال الآيه من جهة مفرداتها بشهاده بعضها على بعض.

و المعنى على ما مر: و كما أمناهم ثم بعثناهم لكذا و كذا أطلعنا الناس عليهم في زمان يتنازعون أى الناس بينهم في أمر البعث ليعلموا أن وعد الله بالبعث حق و أن الساعة لا ريب فيها.

أو المعنى أعتزنا عليهم ليعلم الناس مقارنة لزمان يتنازعون فيه بينهم في أمر البعث أن وعد الله بالبعث حق.

و أما دلالة بعثهم عن النوم على أن البعث يوم القيامة حق فإنما هو من جهة أن انتزاع أرواحهم عن أجسادهم ذاك الدهر الطويل و تعطيل شعورهم و ركود حواسهم عن أعمالها و سقوط آثار القوى البدنيه كالنشو و النماء و نبات الشعر و الظفر و تغير الشكل و ظهور الشيب و غير ذلك و سلامه ظاهر أبدانهم و ثيابهم عن الدثور و البلى ثم رجوعهم إلى حالهم يوم دخلوا الكهف بعينها يماثل انتزاع الأرواح عن الأجساد بالموت ثم رجوعها إلى ما كانت عليها، و هما معا من خوارق العاده لا يدفعهما إلا الاستبعاد من غير دليل.

و قد حدث هذا الأمر في زمان ظهر التنازع بين طائفتين من الناس موحد يرى مفارقة الأرواح الأجساد عند الموت ثم رجوعها إليها في البعث و مشرك (1) يرى

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٤]

ص: ٦٨٤

١- و هذا مذهب عامه الوثنيين فهم لا يرون بطلان الإنسان بالموت و إنما يرون نفى البعث و إثبات التناسخ.

مغايره الروح البدن و مفارقتها له عند الموت لكنه لا يرى البعث و ربما رأى التناسخ.

فحدوث مثل هذه الحادته فى مثل تلك الحال لا يدع ريبا لأولئك الناس أنها آيه إلهيه قصد بها إزاله الشك عن قلوبهم فى أمر البعث بالدلاله بالمماثل على المماثل و رفع الاستبعاد بالوقوع.

و يقوى هذا الحدس منهم و يشتد بموتهم بعيد الانبعث فلم يعيشوا بعده إلا سويغات لم تسع أزيد من اطلاع الناس على حالهم و اجتماعهم عليهم و استخبارهم عن قصتهم و إخبارهم بها.

و من هنا يظهر وجه آخر لقوله تعالى: ﴿إِذْ يَنْتَازِعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ﴾ و هو رجوع الضميرين الأولين إلى الناس و الثالث إلى أصحاب الكهف و كون ﴿إِذْ﴾ ظرفا لقوله «لِيُعَلِّمُوا» و يؤيده قوله بعده: «رَبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ» على ما سيجىء.

و الاعتراض على هذا الوجه أولا: بأنه يستدعى كون التنازع بعد الإعتار و ليس كذلك و ثانيا بأن التنازع كان قبل العلم و ارتفع به فكيف يكون وقته و قته، مدفوع بأن التنازع على هذا الوجه فى الآيه هو تنازع الناس فى أمر أصحاب الكهف و قد كان بعد الإعتار و مقارنا للعلم زمانا، و الذى كان قبل الإعتار و قبل العلم هو تنازعهم فى أمر البعث و ليس بمراد على هذا الوجه.

و قوله تعالى: ﴿فَقَالُوا ابْنُوا عَلَيْهِمْ بُيُوتًا رَبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ﴾ القائلون هم المشركون من القوم بدليل قوله بعده: ﴿قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ﴾ و المراد ببناء البنيان عليهم على ما قيل أن يضرب عليهم ما يجعلون به وراءه و يسترون عن الناس فلا يطلع عليهم مطلع منهم كما يقال: بنى عليه جدارا إذا حوطه و جعله وراءه.

و هذا الشطر من الكلام بانضمامه إلى ما قبله من قوله: ﴿وَ كَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ﴾ «وَ كَذَلِكَ أَعْتَرْنَا عَلَيْهِمْ» يلوح إلى تمام القصة كأنه قيل: و لما أن جاء رسولهم إلى المدينه و قد تغيرت الأحوال و تبدلت الأوضاع بمرور ثلاثه قرون على دخولهم فى الكهف و انقضت سلطه الشرك و ألقى زمام المجتمع إلى التوحيد و هو لا- يدرى لم يلبث دون أن ظهر أمره و شاع خبره فاجتمع عليه الناس ثم هجموا و ازدحموا على باب الكهف فاستنبتوهم قصتهم

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٥]

و حصلت الدلالة الإلهية ثم إن الله قبضهم إليه فلم يلبثوا أحياء بعد انبعاثهم إلا سويغات ارتفعت بها عن الناس شبهتهم في أمر البعث و عندئذ قال المشركون ابنوا عليهم بنيانا ربهم أعلم بهم.

و في قوله: «رُبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ» إشاره إلى وقوع خلاف بين الناس المجتمعين عليهم أمرهم، فإنه كلام آيس من العلم بهم و استكشاف حقيقه أمرهم يلوح منه أن القوم تنازعوا في شيء مما يرجع إليهم فتبصر فيه بعضهم و لم يسكن الآخرون إلى شيء و لم يرتضوا رأى مخالفهم فقالوا: ابنوا لهم بنيانا ربهم أعلم بهم.

فمعنى الجملة أعنى قوله: «رُبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ» يتفاوت بالنظر إلى الوجهين المتقدمين في قوله: «إِذِ يَتَنَازَعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ» إذ للجملة على أى حال نوع تفرع على تنازع بينهم كما عرفت آنفا فإن كان التنازع المدلول عليه بقوله: «إِذِ يَتَنَازَعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ» هو التنازع في أمر البعث بالإقرار و الإنكار لكون ضمير «أَمْرَهُمْ» للناس كان المعنى أنهم تنازعوا في أمر البعث فأعثرناهم عليهم ليعلموا أن وعد الله حق و أن الساعة لا ريب فيها لكن المشركين لم ينتهوا بما ظهرت لهم من الآيه فقالوا ابنوا على أصحاب الكهف بنيانا و اتركوهم على حالهم ينقطع عنهم الناس فلم يظهر لنا من أمرهم شيء و لم نظفر فيهم على يقين ربهم أعلم بهم، و قال الموحدون أمرهم ظاهر و آيتهم بينه و لتتخذن عليهم مسجدا يعبد فيه الله و يبقى ببقائه ذكرهم.

و إن كان التنازع هو التنازع في أصحاب الكهف و ضمير «أَمْرَهُمْ» راجعا إليهم كان المعنى أنا أعثرنا الناس عليهم بعد بعثهم عن نومتهم ليعلم الناس أن وعد الله حق و أن الساعة لا ريب فيها عند ما توفاهم الله بعد إعتار الناس عليهم و حصول الغرض و هم أى الناس يتنازعون بينهم فى أمرهم أى أمر أصحاب الكهف كأنهم اختلفوا: أ نيام القوم أم أموات؟ و هل من الواجب أن يدفنوا و يقبروا أو يتركوا على هيئتهم فى فجوه الكهف فقال المشركون: ابنوا عليهم بنيانا و اتركوهم على حالهم ربهم أعلم بهم أ نيام أم أموات؟ قال الموحدون: «لَتَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِمْ مَسْجِدًا».

لكن السياق يؤيد المعنى الأول لأن ظاهره كون قول الموحدين: «لَتَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِمْ مَسْجِدًا» ردا منهم لقول المشركين: «إِئْتُوا عَلَيْهِمْ بُيُوتًا» الخ و القولان من الطائفتين

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٦]



إنما يتنافيان على المعنى الأول، وكذا قولهم: «رَبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ» و خاصة حيث قالوا:

«رَبُّهُمْ» و لم يقولوا: ربنا أنسب بالمعنى الأول.

وقوله: «قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِمْ مَسْجِدًا» هؤلاء القائلون هم الموحدون و من الشاهد عليه التعبير عما اتخذوه بالمسجد دون المعبد فإن المسجد في عرف القرآن هو المحل المتخذ لذكر الله و السجود له قال تعالى: «وَمَا سَاجِدٌ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ»: الحج: ٤٠.

و قد جاء الكلام بالفصل من غير عطف لكونه بمنزلة جواب عن سؤال مقدر كأن قائلًا يقول فما ذا قال غير المشركين؟ فقيل: قال الذين غلبوا إلخ، و أما المراد بغلبتهم على أمرهم فإن كان المراد بأمرهم هو الأمر المذكور في قوله: «إِذْ يَتَنَازَعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ» و الضمير للناس فالمراد بالغلبه غلبه الموحدين بنجاحهم بالآيه التي قامت على حقيه البعث، و إن كان الضمير للفتيه فالغلبه من حيث التصدي لأمرهم و الغالبون هم الموحدون و قيل: الملك و أعوانه، و قيل: أولياؤهم من أقاربهم و هو أسخف الأقوال.

و إن كان المراد بأمرهم غير الأمر السابق و الضمير للناس فالغلبه أخذ زمام أمور المجتمع بالملك و ولاية الأمور، و الغالبون هم الموحدون أو الملك و أعوانه و إن كان الضمير عائدا إلى الموصول فالغالبون هم الولاه و المراد بغلبتهم على أمورهم أنهم غالبون على ما أرادوه من الأمور قادرون هذا، و أحسن الوجوه أولها.

و الآيه من معارك آراء المفسرين و لهم في مفرداتها و في ضمائر الجمع التي فيها و في جملها اختلاف عجيب و الاحتمالات التي أبدوها في معاني مفرداتها و مراجع ضمائرها و أحوال جملها إذا ضربت بعضها في بعض بلغت الألوف، و قد أشرنا منها إلى ما يلائم السياق و على الطالب لأزيد من ذلك أن يراجع المطولات.

قوله تعالى: «سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةً رَّابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ إِلَىٰ قَوْلِهِ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ» يذكر تعالى اختلاف الناس في عدد أصحاب الكهف و أقوالهم فيه، و هي على ما ذكره تعالى و قوله الحق ثلاثه مترتبه متصاعده أحدها أنهم ثلاثه رابعهم كلبهم و الثاني أنهم خمسه و سادسهم كلبهم و قد عقبه بقوله: «رَجْمًا بِالْغَيْبِ» أي قولًا بغير علم.

و هذا التوصيف راجع إلى القولين جميعا: و لو اختص بالثاني فقط كان من حق

[شماره صفحه واقعی : ٢٦٧]

ص: ٦٨٧

الكلام أن يقدم القول الثاني و يؤخر الأول و يذكر مع الثالث الذى لم يذكر معه ما يدل على عدم ارتضائه.

و القول الثالث أنهم سبعة و ثامنهم كلبهم، و قد ذكره الله سبحانه و لم يعقبه بشيء يدل على تزييفه، و لا يخلو ذلك من إشعار بأنه القول الحق، و قد تقدم فى الكلام على محاورتهم المحكيه بقوله تعالى: «**قَالَ قَائِلٌ مِّنْهُمْ كَمْ لَبِئْتُمْ قَالُوا لَبِئْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالُوا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِئْتُمْ**» أنه مشعر بل دال على أن عددهم لم يكن بأقل من سبعة.

و من لطيف صنع الآيه فى عد الأقوال نظمها العدد من ثلاثه إلى ثمانيه نظما متواليا ففيها ثلاثه رابعها خمسه سادسها سبعة و ثامنها.

و أما قوله: «**رَجْمًا بِالْغَيْبِ**» تمييز يصف القولين بأنهما من القول بغير علم و الرجم هو الرمى بالحجاره و كأن المراد بالغيب الغائب و هو القول الذى معناه غائب عن العلم لا يدري قائله أ هو صدق أم كذب؟ فشبّه الذى يلقى كلاما ما هذا شأنه بمن يريد الرجم بالحجاره فيرمى ما لا يدري أ حجر هو يصيب غرضه أم لا؟ و لعله المراد بقول بعضهم: رجما بالغيب أى قذفا بالظن لأن المظنون غائب عن الظان لا علم له به.

و قيل: معنى «**رَجْمًا بِالْغَيْبِ**» ظنا بالغيب و هو بعيد.

و قد قال تعالى: «**ثَلَاثَةٌ رَّاغِبُهُمْ كَلْبُهُمْ**» و قال: «**خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ**» فلم يأت بواو ثم قال: «**سَبْعَةٌ وَ ثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ**» فأتى بواو قال فى الكشاف: و ثلاثه خير مبتدأ محذوف أى هم ثلاثه، و كذلك خمسه و سبعة، رابعهم كلبهم جمله من مبتدأ و خبر واقعه صفه لثلاثه، و كذلك سادسهم كلبهم و ثامنهم كلبهم.

فإن قلت: فما هذه الواو الداخلة على الجملة الثالثه؟ و لم دخلت عليها دون الأوليين؟ قلت: هى الواو التى تدخل على الجملة الواقعه صفه للنكره كما تدخل على الواقعه حالا عن المعرفه فى نحو قولك: جاءنى رجل و معه آخر و مررت بزيد و بيده سيف، و منه قوله تعالى: «**وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَوْمِهِ إِلَّا وَ لَهَا كِتَابٌ مَّعْلُومٌ**» و فائدتها تأكيد لصوق الصفه بالموصوف و الدلاله على أن اتصافه بها أمر ثابت مستقر.

و هذه الواو هى التى آذنت بأن الذين قالوا: سبعة و ثامنهم كلبهم قالوه عن ثبات

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٨]

علم وطمأنينه نفس و لم يرجعوا بالظن كما غيرهم، والدليل عليه أن الله سبحانه اتبع القولين الأولين قوله: «رَجْمًا بِالْغَيْبِ، و اتبع القول الثالث قوله: مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ، و قال ابن عباس: حين وقعت الواو انقطعت العده أى لم يبق بعدها عده عاد يلتفت إليها و ثبت أنهم سبعة و ثامنهم كلبهم على القطع و الثبات انتهى.

و قال فى المجمع، فى ذيل ما لخص به كلام أبى على الفارسى: و أما من قال: هذه الواو واو الثمانيه و استدل بقوله: «حَتَّى إِذَا جَاءُوهَا وَ فُتِحَتْ أَبْوَابُهَا» لأن للجنة ثمانيه أبواب فشىء لا يعرفه النحيون انتهى.

قوله تعالى: «قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ بِعَدَّتِهِمْ مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ» إلى آخر الآيه أمر للنبي صلى الله عليه و آله أن يقضى فى عدتهم حق القضاء و هو أن الله أعلم بها و قد لوح فى كلامه السابق إلى القول و هذا نظير ما حكى عن الفتيه فى محاورتهم و ارتضاء إذ قال قائل منهم كم لبثتم؟ قالوا: لبثنا يوماً أو بعض يوم. قالوا: ربكم أعلم بما لبثتم.

و مع ذلك فى الكلام دلالة على أن بعض المخاطبين بخطاب النبي ص «رَبِّي أَعْلَمُ بِعَدَّتِهِمْ» إلخ كان على علم من ذلك فإن قوله: «مَا يَعْلَمُهُمْ» و لم يقل: لا يعلمهم يفيد نفي الحال فالاستثناء منه بقوله: «إِلَّا قَلِيلٌ» يفيد الإثبات فى الحال و اللائح منه على الذهن أنهم من أهل الكتاب.

و بالجملة مفاد الكلام أن الأقوال الثلاثة كانت محققه فى عهد النبي صلى الله عليه و آله و على هذا فقولته: «سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةً» إلخ المفيد للاستقبال، و كذا قوله: «وَيَقُولُونَ خَمْسَةً» إلخ، و قوله: «وَيَقُولُونَ سَبْعَةً» إلخ إن كانا معطوفين على مدخول السين فى «سَيَقُولُونَ» تفيد الاستقبال القريب بالنسبه إلى زمن نزول الآيات أو زمن وقوع الحادثه فافهم ذلك.

و قوله تعالى: «فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَاهِرًا» قال الراغب: المربه التردد فى الأمر و هو أخص من الشك، قال: و الامتراء و المماراه المحاجه فيما فيه مربه قال: و أصله من مريت الناقه إذا مسحت ضرعها للحلب. انتهى. فتسميه الجداول مماراه لما فيه من إصرار الممارى بالبحث ليفرغ خصمه كل ما عنده من الكلام فينتهى عنه.

و المراد بكون المراء ظاهراً أن لا- يتعمق فيه بالاختصار على ما قصه القرآن من غير تجهيل لهم و لا- رد كما قيل، و قيل: المراء الظاهر ما يذهب بحجه الخصم يقال: ظهر

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٩]

إذا ذهب، قال الشاعر:

و تلك شكاه ظاهر عنك عارها

و المعنى: و إذا كان ربك أعلم و قد أنبأك نبأهم فلا- تحاجهم فى الفتيه إلا- محاجه ظاهره غير متعمق فيها أو محاجه ذاهبه لحجتهم و لا تطلب الفتيا فى الفتيه من أحد منهم فربك حسبك.

قوله تعالى: «وَلَا تَقُولَنَّ لَشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» الآية الكريمة سواء كان الخطاب فيها للنبي صلى الله عليه و آله خاصة أو له و لغيره متعرضه للأمر الذى يراه الإنسان فعلا لنفسه و يخبر بوقوعه منه فى مستقبل الزمان.

و الذى يراه القرآن فى تعليمه الإلهى أن ما فى الوجود من شىء ذاتا كان أو فعلا و أثرا فإنما هو مملوك لله وحده له أن يفعل فيه ما يشاء و يحكم فيه ما يريد لا- معقب لحكمه، و ليس لغيره أن يملك شيئا إلا- ما ملكه الله تعالى منه و أقدره عليه و هو المالك لما ملكه و القادر على ما عليه أقدره و الآيات القرآنيه الداله على هذه الحقيقه كثيره جدا لا حاجه إلى إيرادها.

فما فى الكون من شىء له فعل أو أثر و هذه هى التى نسميها فواعل و أسبابا و عللا فعاله غير مستقل فى سببته و لا مستغن عنه تعالى فى فعله و تأثيره لا يفعل و لا يؤثر إلا ما شاء الله أن يفعل و يؤثره أى أقدره عليه و لم يسلب عنه القدره عليه بإرادته خلافه.

و بتعبير آخر كل سبب من الأسباب الكونيه ليس سببا من تلقاء نفسه و باقتضاء من ذاته بل بإقداره تعالى على الفعل و التأثير و عدم إرادته خلافه، و إن شئت فقل:

بتسهيله تعالى له سبيل الوصول إليه، و إن شئت فقل بإذنه تعالى فالإذن هو الإقدار و رفع المانع و قد تكاثرت الآيات الداله على أن كل عمل من كل عامل موقوف على إذنه تعالى قال تعالى: «مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لَيْنِهِ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَىٰ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ» :الحشر ٥ و قال: «مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ» :التغابن: ١١ و قال: «وَ الْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرِجُ بِآيَاتِهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ» :الأعراف: ٥٨ و قال: «وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ»

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٠]

ص: ٦٩٠

اللَّهِ: آل عمران: ١٤٥ و قال: «وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُوْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ»: يونس:

١٠٠ و قال: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ»: النساء: ٦٤ إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة.

فعلى الإنسان العارف بمقام ربه المسلم له أن لا يرى نفسه سببا مستقلا لفعله مستغنيا فيه عن غيره بل مالكا له بتمليك الله قادرا عليه بإقداره و أن القوه لله جميعا و إذا عزم على فعل أن يعزم متوكلا- على الله قال تعالى: «فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ» و إذا وعد بشيء أو أخبر عما سيفعله أن يقيده بإذن الله أو بعدم مشيئته خلافه.

و هذا المعنى هو الذى يسبق إلى الذهن المسبوق بهذه الحقيقه القرآنيه إذا قرع بابه قوله تعالى: «وَلَا تَقُولَنَّ لَشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» و خاصه بعد ما تقدم فى آيات القصه من بيان توحده تعالى فى ألوهيته و ربوبيته و ما تقدم قبل آيات القصه من كون ما على الأرض زينه لها سيجعله الله صعيدا جززا. و من جمله ما على الأرض أفعال الإنسان التى هى زينه جالبه للإنسان يمتحن بها و هو يراها مملوكه لنفسه.

و ذلك أن قوله: «وَلَا تَقُولَنَّ لَشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا» نهى عن نسبته فعله إلى نفسه، و لا بأس بهذه النسبه قطعا فإنه سبحانه كثيرا ما ينسب فى كلامه الأفعال إلى نبيه و إلى غيره من الناس و ربما يأمره أن ينسب أفعالا إلى نفسه قال تعالى: «فَقُلْ لِي عَمَلِي وَ لَكُمْ عَمَلُكُمْ»: يونس: ٤١، و قال: «لَنَا أَعْمَالُنَا وَ لَكُمْ أَعْمَالُكُمْ»: الشورى: ١٥.

فأصل نسبه الفعل إلى فاعله مما لا ينكره القرآن الكريم و إنما ينكر دعوى الاستقلال فى الفعل و الاستغناء عن مشيئته و إذنه تعالى فهو الذى يصلحه الاستثناء أعنى قوله:

«إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ».

و من هنا يظهر أن الكلام على تقدير باء الملايسه و هو استثناء مفرغ عن جميع الأحوال أو جميع الأزمان، و تقديره: «وَلَا تَقُولَنَّ لَشَيْءٍ أَى لِأَجْلِ شَيْءٍ تَعَزَّمُ عَلَيْهِ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا فى حال من الأحوال أو زمان من الأزمنه إلا فى حال أو فى زمان يلابس قولك المشيه بأن تقول: «إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِنْ شَاءَ اللَّهُ أَنْ أَفْعَلَهُ أَوْ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ أَنْ لَا أَفْعَلَهُ وَ الْمَعْنَى عَلَى أَى حَالٍ: إِنْ أَذْنُ اللَّهِ فى فعله».

هذا ما يعطيه التدبر فى معنى الآيه و يؤيده ذيلها و للمفسرين فيها توجيهات أخرى.

[شماره صفحه واقعى : ٢٧١]

ص: ٦٩١

منها أن المعنى هو المعنى السابق إلا- أن الكلام بتقدير القول في الاستثناء و تقدير الكلام:إلا- أن تقول إن شاء الله، و لما حذف «تقول» نقل «إن شاء الله» إلى لفظ الاستقبال، فيكون هذا تأديبا من الله للعباد و تعليما لهم أن يعلقوا ما يخبرون به بهذه اللفظه حتى يخرج عن حد القطع فلا يلزمهم كذب أو حنث إذا لم يفعلوه لمانع و الوجه منسوب إلى الأخفش.

و فيه أنه تكلف من غير موجب. على أن التبديل المذكور يغير المعنى و هو ظاهر و منها أن الكلام على ظاهره غير أن المصدر المؤول إليه «أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» بمعنى المفعول، و المعنى لا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا ما يشاءه الله و يريده، و إذ كان الله لا يشاء إلا- الطاعات فكأنه قيل: و لا- تقولن في شيء إني سأفعله إلا الطاعات، و النهي للتنزيه لا للتحريم حتى يعترض عليه بجواز العزم على المباحات و الإخبار عنه.

و فيه أنه مبنى على حمل المشيه على الإراده التشريعيه و لا دليل عليه و لم يستعمل المشيه في كلامه تعالى بهذا المعنى قط و قد استعمل استثناء المشيه التكويني في مواضع من كلامه كما حكى من قول موسى لخضر: «سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا»: الكهف:

٦٩، و قول شعيب لموسى: «سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ»: القصص، ٢٧ و قول إسماعيل لأبيه: «سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ»: الصافات: ١٠٢ و قوله تعالى:

«لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ»: الفتح: ٢٧ إلى غير ذلك من الآيات.

و الوجه مبنى على أصول الاعتزال و عند المعتزله أن لا مشيه لله سبحانه في أعمال العباد إلا الإراده التشريعيه المتعلقة بالطاعات، و هو مدفوع بالعقل و النقل.

و منها أن الاستثناء من الفعل دون القول من غير حاجه إلى تقدير، و المعنى و لا تقولن لشيء هكذا و هو أن تقول: إني فاعل ذلك غدا باستقلالي إلا أن يشاء الله خلافه بإبداء مانع على ما تقوله المعتزله أن العبد فاعل مستقل للفعل إلا أن يبدئ الله مانعا دونه أقوى منه، و مآل المعنى أن لا تقل في الفعل بقول المعتزله.

و فيه أن تعلق الاستثناء بالفعل دون القول بما مر من البيان أتم فلا وجه للنهي عن تعليق الاستثناء على الفعل، و قد وقع تعليقه على الفعل في مواضع من كلامه من غير أن

[شماره صفحه واقعی : ٢٧٢]

يرده كقوله حكايه عن إبراهيم: «وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا»: الأنعام: ٨٠ وقوله حكايه عن شعيب: «وَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَعُودَ فِيهَا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ»: الأعراف: ٨٩، وقوله: «مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ»: الأنعام: ١١١ إلى غير ذلك من الآيات. فلتحمل الآية التي نحن فيها على ما يوافقها.

و منها: أن الاستثناء من أعم الأوقات إلا أن مفعول «يَشَاءَ» هو القول والمعنى ولا تقولن ذلك إلا أن يشاء الله أن تقوله، والمراد بالمشيه الإذن أى لا تقل ذلك إلا أن يؤذن لك فيه بالإعلام.

و فيه أنه مبنى على تقدير شيء لا دليل عليه من جهة اللفظ و هو الاعلام و لو لم يقدر لكان تكليفا بالمجهول.

و منها: أن الاستثناء للتأييد نظير قوله: «خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْذُودٍ»: هود: ١٠٨ و المعنى: لا تقولن ذلك أبداً.

و فيه أنه مناف للآيات الكثيره المنقوله آنفا التي تنسب إلى النبي صلى الله عليه و آله و إلى سائر الناس أعمالهم ماضيه و مستقبله بل تأمر النبي صلى الله عليه و آله أن ينسب أعماله إلى نفسه كقوله:

«قُلْ لِي عَمَلِي وَ لَكُمْ عَمَلُكُمْ»: يونس: ٤١، و قوله: «قُلْ سَأْتَلُوا عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا»: الكهف: ٨٣.

قوله تعالى: «وَ اذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَ قُلْ عَسَى أَنْ يَهْدِيَنَّ رَبِّي لِأَقْرَبٍ مِنْ هَذَا رَشَدًا» اتصال الآية و اشتراكها مع ما قبلها فى سياق التكليف يقضى أن يكون المراد من النسيان نسيان الاستثناء، و عليه يكون المراد من ذكر ربه ذكره بمقامه الذى كان الالتفات إليه هو الموجب للاستثناء و هو أنه القائم على كل نفس بما كسبت الذى ملكه الفعل و أقدره عليه و هو المالك لما ملكه و القادر على ما عليه أقدره.

و المعنى: إذا نسيت الاستثناء ثم ذكرت أنك نسيته فاذكر ربك متى كان ذلك بما لو كنت ذاكراً لذكرته به و هو تسليم الملك و القدره إليه و تقييد الأفعال بإذنه و مشيته.

و إذ كان الأمر بالذكر مطلقاً لم يتعين فى لفظ خاص فالمندوب إليه هو ذكره

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٣]

تعالى بشأنه الخاص سواء كان بلفظ الاستثناء بأن يلحقه بالكلام، إن ذكره و لما يتم الكلام أو يعيد الكلام و يستثنى أو يضمم الكلام ثم يستثنى إن كان فصل قصير أو طويل كما ورد في بعض (١) الروايات أنه لما نزلت الآيات قال النبي صلى الله عليه و آله إن شاء الله أو كان الذكر باستغفار و نحوه.

و يظهر مما مر أن ما ذكره بعضهم أن الآية مستقلة عما قبلها و أن المراد بالنسيان نسيانه تعالى أو مطلق النسيان، و المعنى: و اذكر ربك إذا نسيته ثم ذكرته أو و اذكر ربك إذا نسيت شيئاً من الأشياء، و كذا ما ذكره بعضهم بناء على الوجه السابق أن المراد بذكره تعالى خصوص الاستثناء و إن طال الفصل أو خصوص الاستغفار أو الندم على التفريط، كل ذلك و جوه غير سديده.

و قوله: « وَ قُلْ عَسَىٰ أَنْ يَهْدِيَنِي رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَذَا رَشَدًا » حديث الاتصال و الاشتراك في سياق التكليف بين جمل الآية يقضى هنا أيضا أن تكون الإشارة بقوله:

« هذا » إلى الذكر بعد النسيان، و المعنى و ارج أن يهديك ربك إلى أمر هو أقرب رشدا من النسيان ثم الذكر و هو الذكر الدائم من غير نسيان فيكون من قبيل الآيات الداعية له صلى الله عليه و آله إلى دوام الذكر كقوله تعالى: « وَ اذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَ خِيفَةً وَ دُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَ الْأَصَالِ وَ لَا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ »: الأعراف: ٢٠٥ و ذكر الشيء كلما نسي ثم ذكر و التحفظ عليه كره بعد كره من أسباب دوام ذكره.

و من العجيب أن المفسرين أخذوا قوله: « هذا » في الآية إشارة إلى نبي أصحاب الكهف و ذكروا أن معنى الآية: قل عسى أن يعطيني ربي من الآيات الدالة على نبوتى ما هو أقرب إرشادا للناس من نبي أصحاب الكهف، و هو كما ترى.

و أعجب منه ما عن بعض أن هذا إشارة إلى المنسى و أن معنى الآية: ادع الله إذا نسيت شيئاً أن يذكرك إياه و قل إن لم يذكرك ما نسيته عسى أن يهديني ربي لشيء هو

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٤]

ص: ٦٩٤

١- رواه السيوطى فى الدر المنثور عن ابن المنذر عن مجاهد.



أقرب خيرا و منفعه من المنسى.

و أعجب منه ما عن بعض آخر أن قوله: «وَقُلْ عَسَىٰ أَنْ يَهْدِيَنِي ۖ وَ أذْكُرُ رَبَّكَ إِذَا نَسِيْتُ» والمعنى إذا وقع منك النسيان فتب إلى ربك و توبتك أن تقول: عسى أن يهدين ربي لأقرب من هذا رشدا، و يمكن أن يجعل الوجهان الثانى و الثالث وجها واحدا و بناؤهما على أى حال على كون المراد بقوله: «إِذَا نَسِيْتُ» مطلق النسيان، و قد عرفت ما فيه.

قوله تعالى: «وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَ اذْدَادُوا تِسْعًا» بيان لمدته لبثهم فى الكهف على حال النوم فإن هذا اللبث هو متعلق العناية فى آيات القصة و قد أشير إلى إجمال مده اللبث بقوله فى أول الآيات: «فَصَرَبْنَا عَلَىٰ آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا».

و يؤيده تعقيبه بقوله فى الآيه التاليه: «قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا» ثم قوله: «وَ ائْتَلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ» إلخ ثم قوله: «وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ» و لم يذكر عددا غير هذا فقوله:

«قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا» بعد ذكر مده اللبث كقوله: «قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ بِعَدَّتِهِمْ» يلوح إلى صحه العدد المذكور.

فلا يصغى إلى قول القائل إن قوله: «وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ» إلخ محكى قول أهل الكتاب و قوله: «قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا» رد له، و كذا قول القائل إن قوله: «وَلَبِثُوا» إلخ قول الله تعالى و قوله: «وَ اذْدَادُوا تِسْعًا» إشاره إلى قول أهل الكتاب و الضمير لهم و المعنى أن أهل الكتاب زادوا على العدد الواقعى تسع سنين ثم قوله: «قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا» رد له. على أن المنقول عنهم أنهم قالوا بلبثهم مائتى سنه أو أقل لا ثلاثمائه و تسعه و لا ثلاثمائه.

و قوله: «سِنِينَ» ليس بتمييز للعدد و إلا- لقليل: ثلاثمائه سنه بل هو بدل من ثلاثمائه كما قالوا، و فى الكلام مضاهاه لقوله فيما أجمل فى صدر الآيات: «سِنِينَ عَدَدًا».

و لعل النكته فى تبديل «سنه» من «سِنِينَ» استكثار مده اللبث، و على هذا فقوله: «وَ اذْدَادُوا تِسْعًا» لا يخلو من معنى الإضراب كأنه قيل: و لبثوا فى كهفهم ثلاثمائه سنه هذه السنين المتماديه و الدهر الطويل بل ازدادوا تسعا، و لا ينافى هذا ما تقدم فى قوله: «سِنِينَ عَدَدًا» إن هذا لاستقلال عدد السنين و استحقاره لأن المقامين

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٥]

ص: ٦٩٥

مختلفان بحسب الغرض فإن الغرض هناك كان متعلقا بنفى العجب من آيه الكهف بقياسها إلى آيه جعل ما على الأرض زينه لها فالأنسب به استحغار المده، والغرض هاهنا بيان كون اللبث آيه من آياته و حجه على منكرى البعث و الأنسب به استكثار المده، و المده بالنسبتين تحتل الوصفين فهى بالنسبه إليه تعالى شىء هين و بالنسبه إلينا دهر طويل.

و إضافه تسع سنين إلى ثلاثمائة سنه مده اللبث تعطى أنهم لبثوا فى كهفهم ثلاثمائة سنه شمسيه فإن التفاوت فى ثلاثمائة سنه إذا أخذت تاره شمسيه و أخرى قمرية بالغ هذا المقدار تقريبا و لا ينبغى الارتياح فى أن المراد بالسنين فى الآيه السنون القمرية لأن السنه فى عرف القرآن هى القمرية المؤلفه من الشهور الهلاليه و هى المعتره فى الشريعة الإسلاميه.

و فى التفسير الكبير، شدد النكير على ذلك لعدم تطابق العددين تحقيقا و ناقش فى ما روى عن على عليه السلام فى هذا المعنى مع أن الفرق بين العددين الثلاثمائة شمسيه و الثلاثمائة و تسع سنين قمرية أقل من ثلاثه أشهر و التقريب فى أمثال هذه النسب ذائع فى الكلام بلا كلام.

قوله تعالى: «قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا لَهُ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» إلى آخر الآيه مضى فى حديث أصحاب الكهف بالإشاره إلى خلاف الناس فى ذلك و أن ما قصه الله تعالى من قصتهم هو الحق الذى لا ريب فيه.

فقوله: «قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا» مشعر بأن مده لبثهم المذكوره فى الآيه السابقه لم تكن مسلمه عند الناس فأمر النبى صلى الله عليه و آله أن يحتج فى ذلك بعلم الله و أنه أعلم بهم من غيره.

و قوله: «لَهُ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» تعليل لكونه تعالى أعلم بما لبثوا، و اللام للاختصاص الملكى و المراد أنه تعالى وحده يملك ما فى السماوات و الأرض من غيب غير مشهود فلا يفوته شىء و إن فات السماوات و الأرض، و إذ كان مالكا للغيب بحقيقه معنى الملك و له كمال البصر و السمع فهو أعلم بلبثهم الذى هو من الغيب.

و على هذا فقوله: «أَبْصُرْ بِهِ وَ أَسْمِعْ» و هما من صيغ التعجب معناهما كمال

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٦]

بصره و سمعه لتتميم التعليل كأنه قيل: وكيف لا يكون أعلم بلبثهم و هو يملكهم على كونهم من الغيب و قد رأى حالهم و سمع مقالهم.

و من هنا يظهر أن قول بعضهم: إن اللام في «لَهُ غَيْبٌ» إلخ للاختصاص العلمى أى له تعالى ذلك علما، و يلزم منه ثبوت علمه لسائر المخلوقات لأن من علم الخفى علم غيره بطريق أولى. انتهى، غير سديد لأن ظاهر قوله: «أَبْصِرْ بِهِ وَ أَسْمِعْ» أنه للتأسيس دون التأكيد، و كذا ظاهر اللام مطلق الملك دون الملك العلمى.

و قوله: «مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ» إلخ المراد بالجملة الأولى منه نفى ولايه غير الله لهم مستقلا بالولاية دون الله، و بالثانية نفى ولايه غيره بمشاركته إياه فيها أى ليس لهم ولى غير الله لا مستقلا بالولاية و لا غير مستقل.

و لا يبعد أن يستفاد من النظم بالنظر إلى التعبير فى الجملة الثانية «وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا» بالفعل دون الوصف و تعليق نفى الإشراك بالحكم دون الولاية أن الجملة الأولى تنفى ولايه غيره تعالى لهم سواء كانت بالاستقلال فيستقل بتدبير أمرهم دون الله أو بالشركه بأن يلي بعض أمورهم دون الله، و الجملة الثانية تنفى شركه غيره تعالى فى الحكم و القضاء فى الحكم بأن تكون ولايتهم لله تعالى لكنه و كل عليهم غيره و فوض إليه أمرهم و الحكم فيهم كما يفعله الولاة فى نصب الحكام و العمال فى الشعب المختلفه من أمورهم فيباشر الحكام و العمال من الأحكام ما لا علم به من الولاة.

و يؤول المعنى إلى أنه كيف لا يكون تعالى أعلم بلبثهم و هو تعالى وحده وليهم المباشر للحكم الجارى فيهم و عليهم.

و الضمير فى قوله: «لَهُمْ» لأصحاب الكهف أو لجميع ما فى السماوات و الأرض المفهوم من الجملة السابقة بتغليب جانب أولى العقل أو لمن فى السماوات و الأرض و الوجوه الثلاثة مترتبة جوده و أجودها أولها.

و عليه فالآية تتضمن حجتين على أن الله أعلم بما لبثوا إحداهما حجه عامه لهم و لغيرهم و هى قوله: «لَهُ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ أَبْصِرْ بِهِ وَ أَسْمِعْ» فهو أعلم بجميع الأشياء و منها لبث أصحاب الكهف، و ثانيتهما حجه خاصه بهم و هى قوله: «مَا لَهُمْ»

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٧]

إلى آخر الآيه فهو تعالى وليهم المباشر للقضاء الجارى عليهم فكيف لا يكون أعلم بهم من غيره؟ و لمكان العليه فى الجملتين جىء بهما مفصولتين من غير عطف.

## بحث روائى

فى تفسير القمى، "فى قوله تعالى: «أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ الْآيَةَ قَالَ: يقول:

قد آتيناك من الآيات ما هو أعجب منه، وهم فتيه كانوا فى الفتره بين عيسى بن مريم و محمد ص، و أما الرقيم فهما لوحان من نحاس مرقوم أى مكتوب فيهما أمر الفتيه و أمر إسلامهم و ما أراد منهم دقيانوس الملك و كيف كان أمرهم و حالهم.

وفيه، حدثنا أبى عن ابن أبى عمير عن أبى بصير عن أبى عبد الله عليه السلام قال: كان سبب نزول سوره الكهف أن قريشا بعثوا ثلاثه نفر إلى نجران: النضر بن الحارث بن كلده و عقبه بن أبى معيط و العاص بن وائل السهمى ليتعلموا من اليهود مسائل يسألونها رسول الله صلى الله عليه و آله.

فخرجوا إلى نجران إلى علماء اليهود فسألوهم فقالوا: أسألوه عن ثلاث مسائل فإن أجابكم فيها على ما عندنا فهو صادق ثم أسألوه عن مسأله واحده فإن ادعى علمها فهو كاذب.

قالوا: و ما هذه المسائل؟ قالوا: أسألوه عن فتيه كانوا فى الزمن الأول فخرجوا و غابوا و ناموا، كم بقوا فى نومهم حتى انتبهوا؟ و كم كان عددهم؟ و أى شىء كان معهم من غيرهم؟ و ما كان قصتهم؟ و سلوه عن موسى حين أمره الله أن يتبع العالم و يتعلم منه من هو؟ و كيف تبعه؟ و ما كان قصته معه؟ و سلوه عن طائف طاف مغرب الشمس و مطلعها حتى بلغ سد يأجوج و مأجوج من هو؟ و كيف كان قصته؟ ثم أملئوا عليهم أخبار هذه المسائل الثلاث و قالوا لهم: إن أجابكم بما قد أملينا عليكم فهو صادق، و إن أخبركم بخلاف ذلك فلا تصدقوه.

قالوا: فما المسأله الرابعه؟ قالوا: سلوه متى تقوم الساعه؟ فإن ادعى علمها فهو كاذب فإن قيام الساعه لا يعلمه إلا الله تبارك و تعالى.

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٨]

فرجعوا إلى مكة و اجتمعوا إلى أبي طالب فقالوا: يا أبا طالب إن ابن أخيك يزعم أن خبر السماء يأتيه و نحن نسأله عن مسائل فإن أجابنا عنها علمنا أنه صادق و إن لم يخبرنا علمنا أنه كاذب فقال أبو طالب: سلوه عما بدا لكم فسألوه عن الثلاث المسائل فقال رسول الله صلى الله عليه و آله غدا أخبركم و لم يستثن، فاحتبس الوحي عنه أربعين يوما حتى اغتم النبي ص و شك أصحابه الذين كانوا آمنوا به، و فرحت قريش و استهزءوا و آذوا، و حزن أبو طالب.

فلما كان بعد أربعين يوما نزل عليه سورة الكهف فقال رسول الله ص: يا جبرئيل لقد أبطأت فقال: إنا لا نقدر أن ننزل إلا بإذن الله فأنزل الله تعالى: أم حسبت يا محمد أن أصحاب الكهف و الرقيم كانوا من آياتنا عجباً ثم قص قصتهم فقال:

إذ أوى الفتيه إلى الكهف فقالوا ربنا آتنا من لدنك رحمة و هيئ لنا من أمرنا رشداً.

قال: فقال الصادق عليه السلام. إن أصحاب الكهف و الرقيم كانوا في زمن ملك جبار عات، و كان يدعو أهل مملكته إلى عبادة الأصنام فمن لم يجبه قتله، و كان هؤلاء قوماً مؤمنين يعبدون الله عز و جل، و وكل الملك بباب المدينة و لم يدع أحداً يخرج حتى يسجد للأصنام فخرجوا هؤلاء بعله الصيد و ذلك أنهم مروا براع في طريقهم فدعوه إلى أمرهم فلم يجبههم و كان مع الراعي كلب فأجابهم الكلب و خرج معهم.

قال عليه السلام: فخرج أصحاب الكهف من المدينة بعله الصيد هرباً من دين ذلك الملك فلما أمسوا دخلوا إلى ذلك الكهف و الكلب معهم فألقى الله عليهم النعاس كما قال الله: «فَضَرَبْنَا عَلَىٰ آذَانِهِمْ فِي الْكُهْفِ سِتْرَيْنَ عِندَآءً» فناموا حتى أهلك الله ذلك الملك و أهل المدينة و ذهب ذلك الزمان و جاء زمان آخر و قوم آخرون.

ثم انتبهوا فقال بعضهم لبعض: كم نمنا هاهنا؟ فنظروا إلى الشمس قد ارتفعت فقالوا: نمنا يوماً أو بعض يوم ثم قالوا لواحد منهم: خذ هذه الورق و أدخل المدينة متكرراً لا يعرفونك فاشتر لنا طعاماً فإنهم إن علموا بنا و عرفونا قتلونا أو ردونا في دينهم.

فجاء ذلك الرجل فرأى مدينه بخلاف التي عهدها و رأى قوماً بخلاف أولئك لم

[شماره صفحه واقعی : ٢٧٩]

ص : ٦٩٩

يعرفهم و لم يعرفوا لغته و لم يعرف لغتهم فقالوا له: من أنت، و من أين جئت؟ فأخبرهم فخرج ملك تلك المدينة مع أصحابه و الرجل معهم حتى وقفوا على باب الكهف و أقبلوا يتطلعون فيه فقال بعضهم: هؤلاء ثلاثة رابعهم كلبهم، و قال بعضهم:

خمسه سادسهم كلبهم، و قال بعضهم: سبعة و ثامنهم كلبهم.

و حجبهم الله بحجاب من الرعب فلم يكن يقدم بالدخول عليهم غير صاحبهم فإنه لما دخل عليهم وجددهم خائفين أن يكونوا أصحاب دقيانوس شعروا بهم فأخبرهم صاحبهم أنهم كانوا نائمين هذا الزمن الطويل، و أنهم آيه للناس فبكوا و سألوا الله أن يعيدهم إلى مضاجعهم نائمين كما كانوا.

ثم قال الملك: ينبغي أن نبني هاهنا مسجدا نزره فإن هؤلاء قوم مؤمنون.

فلهم في كل سنة تقلبان ينامون ستة أشهر على جنوبهم (١) اليمنى و ستة أشهر على جنوبهم (٢) اليسرى و الكلب معهم باسط ذراعيه بفناء الكهف و ذلك قوله تعالى:

« نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ » إلى آخر الآيات.

أقول: و الرواية من أوضح روايات القصة متنا و أسلمها من التشوش و هي مع ذلك تتضمن أن الذين اختلفوا في عددهم فقالوا: ثلاثة أو خمسة أو سبعة هم أهل المدينة الذين اجتمعوا على باب الكهف بعد انتباه الفتية و هو خلاف ظاهر الآية، و تتضمن أن أصحاب الكهف لم يموتوا ثانيا بل عادوا إلى نومتهم و كذلك كلبهم باسطا ذراعيه بالوصيد و أن لهم في كل سنة تقلبين من اليمين إلى اليسار و بالعكس و أنهم بعد على هيئتهم. و لا - كهف معهودا على وجه الأرض و فيه قوم نيام على هذه الصفة.

على أن في ذيل هذه الرواية. و قد تركنا نقله هاهنا لاحتمال أن يكون من كلام القمى أو رواية أخرى أن قوله تعالى: « وَ لَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَ اذْدَادُوا تَشِيْعًا » من كلام أهل الكتاب، و أن قوله بعده: « قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا » رد له، و قد عرفت في البيان المتقدم أن السياق يدفعه و النظم البليغ لا يقبله.

[شماره صفحه واقعی : ٢٨٠]

ص: ٧٠٠

١- جنبهم الأيمن خ

٢- جنبهم الأيسر خ.

و قد تكاثرت الروايات فى بيان القصة من طرق الفريقين لكنها متهافته مختلفه لا يكاد يوجد منها خبران متوافقا المضمون من جميع الجهات.

فمن الاختلاف ما فى بعض الروايات كالروايه المتقدمه أن سؤالهم كان عن أربعه نيا أصحاب الكهف و نيا موسى و العالم و نيا ذى القرنين و عن الساعه متى تقوم؟ و فى بعضها أن السؤال كان عن خبر أصحاب الكهف و ذى القرنين و عن الروح و قد ذكروا أن آيه صدق النبى صلى الله عليه و آله أن لا يجب آخر الأسؤله فأجاب عن نيا أصحاب الكهف و نيا ذى القرنين، و نزل «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» الآيه فلم يجب عنها، و قد عرفت فى بيان آيه الروح أن الكلام مسوق سوق الجواب و ليس بتجاف.

و من ذلك ما فى أكثر الروايات أنهم جماعه واحده سمعوا أصحاب الكهف و الرقيم، و فى بعضها أن أصحاب الرقيم غير أصحاب الكهف، و أن الله سبحانه أشار فى كلامه إليهما معا لكنه قص قصه أصحاب الكهف و أعرض عن قصه أصحاب الرقيم، و ذكروا لهم قصه و هى أن قوما و هم ثلاثه خرجوا يرتادون لأهلهم فأخذتهم السماء فأووا إلى كهف و انحطت صخره من أعلى الجبل و سدت بابه.

فقال بعضهم لبعض: ليدكر كل منا شيئا من عمله الصالح و ليدع الله به لعله يفرج عنا فذكر واحد منهم منه عمله لوجه الله و دعا الله به ففتحت الصخره قدر ما دخل عليهم الضوء ثم الثانى ففتحت حتى تعارفوا ثم الثالث ففرج الله عنهم فخرجوا رواه (1)النعمان بن بشير مرفوعا عن النبى صلى الله عليه و آله.

و المستأنس بأسلوب الذكر الحكيم يأبى أن يظن به أن يشير فى دعوته إلى قصتين ثم يفصل القول فى إحداهما و ينسى الأخرى من أصلها.

و من ذلك ما تذكره الروايات أن الملك الذى هرب منه الفتيه هو دقيانوس (ديوكليس ٢٨٥ م ٣٠٥ م) ملك الروم و فى بعضها كان يدعى الألوهيه، و فى بعض أنه كان دقيوس (دسيوس ٢٤٩ ٢٥٤ م) ملك الروم و بينهما عشرات من السنين و كان الملك يدعو إلى عباده الأصنام و يقتل أهل التوحيد، و فى بعض الروايات

[شماره صفحه واقعى : ٢٨١]

ص: ٧٠١

كان مجوسيا يدعو إلى دين المجوس، و لم يذكر التاريخ شيوع المجوسيه هذا الشيوع في بلاد الروم، و في بعض الروايات أنهم كانوا قبل عيسى عليه السلام .

و من ذلك أن بعض الروايات تذكر أن الرقيم اسم البلد الذي خرجوا منه و في بعضها اسم الوادي، و في بعضها اسم الجبل الذي فيه الكهف، و في بعضها اسم كلبهم، و في بعضها هو لوح من حجر، و في بعضها من رصاص، و في بعضها من نحاس و في بعضها من ذهب رقم فيه أسماءهم و أسماء آبائهم و قصتهم و وضع على باب الكهف و في بعضها داخله، و في بعضها كان معلقا على باب المدينة، و في بعضها في بعض خزائن الملوك و في بعضها هما لوحان.

و من ذلك ما في بعض الروايات أن الفتيه كانوا من أولاد الملوك، و في بعضها من أولاد الأشراف، و في بعضها من أولاد العلماء، و في بعضها أنهم سبعة سابعهم كان راعي غنم لحق بهم هو و كلبه في الطريق، و في حديث (1) و هب بن منبه أنهم كانوا حماميين يعملون في بعض حمامات المدينة و ساق لهم قصه دعوه الملك إلى عباده الأصنام و في بعضها أنهم كانوا من وزراء الملك يستشيرهم في أموره.

و من ذلك ما في بعض الروايات أنهم أظهروا المخالفه و علم بها الملك قبل الخروج و في بعضها أنه لم يعلم إلا بعد خروجهم و في بعضها أنهم تواطؤوا على الخروج فخرجوا و في بعضها أنهم خرجوا على غير معرفه من بعضهم لحال بعض و على غير ميعاد ثم تعارفوا و اتفقوا في الصحراء و في بعضها أن راعي غنم لحق بهم و هو سابعهم و في بعضها أنه لم يتبعهم و تبعهم كلبه و سار معهم.

و من ذلك ما في بعض الروايات أنهم لما هربوا و اطلع الملك على أمرهم افتقدهم و لم يحصل منهم على أثر، و في بعضها أنه فحص عنهم فوجدهم نياما في كهفهم فأمر أن يبنى على باب الكهف ببيان ليحتبسوا فيموتوا جوعا و عطشا جزاء لعصيانهم فبقوا على هذه الحال حتى إذا أراد الله أن ينههم بعث راعي غنم فخرّب البنيان ليتخذ حظيره لغنمه و عند ذلك بعثهم الله أيقاظا و كان من أمرهم ما قصه الله.

و من ذلك ما في بعض الروايات أنه لما ظهر أمرهم أتاهم الملك و معه الناس فدخل

[شماره صفحه واقعي : ٢٨٢]

ص: ٧٠٢



عليهم الكهف فكلهمم فيينا هو يكلمهمم و يكلمونه إذ ودعوه و سلموا عليه و قضوا نجبهم، و فى بعضها أنهم ماتوا أو ناموا قبل أن يدخل الملك عليهم و سد باب الكهف و غاب عن أبصارهم فلم يهتدوا للدخول فبنوا هناك مسجدا يصلون فيه.

و من ذلك ما فى بعض الروايات أنهم قبضت أرواحهم، و فى بعضها أن الله أرقدهم ثانيا فهم نيام إلى يوم القيامة، و يقلبهم كل عام مرتين من اليمين إلى الشمال و بالعكس.

و من ذلك اختلاف الروايات فى مده لبثهم ففى أكثرها أن الثلاثمائة و تسع سنين المذكور فى الآية قول الله تعالى، و فى بعضها أنه محكى قول أهل الكتاب، و قوله تعالى: «قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا» رد له، و فى بعضها أن الثلاثمائة قوله سبحانه و زياده التسع قول أهل الكتاب.

إلى غير ذلك من وجوه الاختلاف بين الروايات، و قد جمعت أكثرها من طرق أهل السنه فى الدر المنثور، و من طرق الشيعة فى البحار، و تفسيرى البرهان، و نور الثقلين، من أراد الاطلاع عليها فليراجعها، و الذى يمكن أن تعد الروايات متفقه أو كالتفق عليه أنهم كانوا قوما موحدين هربوا من ملك جبار كان يجبر الناس على الشرك فأووا إلى الكهف فناموا إلى آخر ما قصه الله تعالى.

و

فى تفسير العياشى، عن سليمان بن جعفر الهمداني قال: قال لى جعفر بن محمد عليهما السلام يا سليمان من الفتى؟ فقلت له؟ جعلت فداك الفتى عندنا الشاب. قال لى: أ ما علمت أن أصحاب الكهف كانوا كلهم كهولا - فسامهم الله فتيه بإيمانهم يا سليمان من آمن بالله و اتقى فهو الفتى.

أقول: و روى ما فى معناه فى الكافى، عن القمى مرفوعا عن الصادق عليه السلام ، و قد روى عن (١) ابن عباس أنهم كانوا شبانا.

و فى الدر المنثور، أخرج ابن أبى حاتم عن أبى جعفر قال: كان أصحاب الكهف صيارفه.

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٣]

ص: ٧٠٣

١- الدر المنثور فى قوله تعالى، «نحن نقص عليك نبأهم» الآية.

أقول:

و روى القمى أيضا بإسناده عن سدير الصيرفى عن أبى جعفر عليه السلام قال:

كان أصحاب الكهف صيارفه: لكن فى تفسير العياشى، عن درست عن أبى عبد الله عليه السلام:

أنه ذكر أصحاب الكهف فقال: كانوا صيارفه كلام و لم يكونوا صيارفه دراهم.

و فى تفسير العياشى، عن أبى بصير عن أبى عبد الله عليه السلام قال: إن أصحاب الكهف أسروا الإيمان و أظهروا الكفر فأجرهم الله مرتين.

أقول: و روى فى الكافى، ما فى معناه عن هشام بن سالم عنه عليه السلام و روى ما فى معناه العياشى عن الكاهلى عنه عليه السلام و عن درست فى خبرين عنه عليه السلام و فى أحد الخبرين: أنهم كانوا ليشدون الزنانير و يشهدون الأعياد.

و لا- يرد عليه أن ظاهر قوله تعالى حكاية عنهم: «إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ لَنْ نَدْعُو مِنْ دُونِهِ إِلَهًا» الآية أنهم كانوا لا يرون التقية كما احتمله المفسرون فى تفسير قوله تعالى حكاية عنهم: «أَوْ يُعِيدُكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ وَ لَنْ تُفْلِحُوا إِذًا أَبَدًا» الآية و قد تقدم.

و ذلك لأنك عرفت أن خروجهم من المدينة كان هجره من دار الشرك التى كانت تحرمهم إظهار كلمه الحق و التدين بدين التوحيد غير أن تواطئهم على الخروج و هم سته من المعاريف و أهل الشرف و إعراضهم عن الأهل و المال و الوطن لم يكن لذلك عنوان إلا المخالفه لدين الوثنيه فقد كانوا على خطر عظيم لو ظهر عليهم القوم و لم ينته أمرهم إلا إلى أحد أمرين الرجم أو الدخول فى مله القوم.

و بذلك يظهر أن قيامهم أول مره و قولهم: «رَبَّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ لَنْ نَدْعُو مِنْ دُونِهِ إِلَهًا» لم يكن بتظاهر منهم على المخالفه و تجاهر على ذم مله القوم و رمى طريقتهم فما كانت الأوضاع العامه تجيز لهم ذلك، و إنما كان ذلك منهم قياما لله و تصميمًا على الثبات على كلمه التوحيد و لو سلم دلالة قوله: «إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ» على التظاهر و رفض التقية فقد كان فى آخر أيام مكثهم بين القوم و كانوا قبل ذلك سائرين على التقية لا محاله، فقد بان أن سياق شىء من الآيتين لا ينافى كون الفتية سائرين على التقية ما داموا بين القوم و فى المدينة.

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٤]

ص: ٧٠٤

و فى تفسير العياشى، أيضا عن أبى بكر الحضرمى عن أبى عبد الله عليه السلام قال:

خرج أصحاب الكهف على غير معرفه و لا ميعاد فلما صاروا فى الصحراء أخذ بعضهم على بعض العهود و المواثيق فأخذ هذا على هذا و هذا على هذا ثم قالوا: أظهروا أمركم فأظهروه فإذا هم على أمر واحد.

أقول: و فى معناه ما عن ابن عباس فى الخبر الآتى.

فى الدر المنثور، أخرج ابن أبى شيبه و ابن المنذر و ابن حاتم عن ابن عباس قال:"

غزونا مع معاويه غزوه المضيق نحو الروم فمررنا بالكهف الذى فيه أصحاب الكهف الذى ذكر الله فى القرآن فقال معاويه: لو كشف لنا عن هؤلاء فنظرنا إليهم فقال له ابن عباس: ليس ذلك لك قد منع الله ذلك عمن هو خير منك فقال: «لَوْ أَطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَاراً وَ لَمَلَيْتَ مِنْهُمْ رُعْباً» فقال معاويه: لا- أنتهى حتى أعلم علمهم فبعث رجلا فقال: اذهبوا فادخلوا الكهف فانظروا فذهبوا فلما دخلوا الكهف بعث الله عليهم ريحا فأخرجتهم فبلغ ذلك ابن عباس فأنشأ يحدث عنهم.

فقال: إنهم كانوا فى مملكه ملك من الجبابره فجعلوا يعبدون حتى عبدوا الأوثان و هؤلاء الفتية فى المدينه فلما رأوا ذلك خرجوا من تلك المدينه فجمعهم الله على غير ميعاد فجعل بعضهم يقول لبعض: أين تريدون؟ أين تذهبون؟ فجعل بعضهم يخفى على بعض لأنه لا يدرى هذا على ما خرج هذا و لا يدرى هذا فأخذوا العهود و المواثيق أن يخبر بعضهم بعضا فإن اجتمعوا على شىء و إلا كتم بعضهم بعضا فاجتمعوا على كلمه واحده فقالوا: «رَبَّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ إِلَى قَوْلِهِ مِرْفَقاً».

قال: فقعدوا فجاء أهلهم يطلبونهم لا- يدرون أين ذهبوا؟ فرفع أمرهم إلى الملك فقال: ليكونن لهؤلاء القوم بعد اليوم شأن، ناس خرجوا لا يدرى أين ذهبوا فى غير خيانه و لا شىء يعرف؟ فدعا بلوح من رصاص فكتب فيه أسماءهم ثم طرح فى خزائنه فذلك قول الله: «أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ» و الرقيم هو اللوح الذى كتبوا، فانطلقوا حتى دخلوا الكهف فضرب الله على آذانهم فناموا فلو أن الشمس تطلع عليهم لأحرقتهم، و لو لا أنهم يقبلون لأكلتهم الأرض، و ذلك قول الله: «و تَرَى الشَّمْسَ» الآية.

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٥]

ص: ٧٠٥

قال: ثم إن ذلك الملك ذهب و جاء ملك آخر فعبد الله و ترك تلك الأوثان و عدل في الناس فبعثهم الله لما يريد فقال قائل منهم: كم لبثتم؟ فقال بعضهم: يوماً و قال بعضهم: يومين و قال بعضهم: أكثر من ذلك فقال كبيرهم: لا تختلفوا فإنه لم يختلف قوم قط إلا هلكوا فابعثوا أحدكم بورقكم هذه إلى المدينة.

فرأى شاره (1) أنكرها و رأى بنيانا أنكره ثم دنا إلى خباز فرمى إليه بدرهم و كانت دراهمهم كخفاف الربيع يعنى ولد الناقه فأنكر الخباز الدرهم فقال: من أين لك هذا الدرهم؟ لقد وجدت كنزاً لتدلنى عليه أو لأرفعنك إلى الأمير فقال: أ و تخوفنى بالأمير؟ و أتى الدهقان الأمير قال: من أبوك؟ قال: فلان فلم يعرفه قال:

فمن الملك؟ قال: فلان فلم يعرفه فاجتمع عليهم الناس فرفع إلى عالمهم فسأله فأخبره فقال: على باللوح فجىء به فسمى أصحابه فلانا و فلانا و هم مكتوبون فى اللوح فقال للناس: إن الله قد دلکم على إخوانکم.

و انطلقوا و ركبوا حتى أتوا إلى الكهف فلما دنوا من الكهف قال الفتى: مكانكم أنتم حتى أدخل أنا على أصحابي، و لا تهجموا فيفزعون منكم و هم لا يعلمون أن الله قد أقبل بكم و تاب عليكم فقالوا: لتخرجن علينا؟ قال: نعم إن شاء الله فدخل فلم يدروا أين ذهب؟ و عمى عليهم فطلبوا و حرضوا فلم يقدروا على الدخول عليهم فقالوا: لتتخذن عليهم مسجدا فاتخذوا عليهم مسجدا يصلون عليهم و يستغفرون لهم.

أقول: و الروايه مشهوره أوردها المفسرون فى تفاسيرهم و تلقوها بالقبول و هى بعد غير خاليه عن أشياء منها أن ظاهرها أنهم بعد على هيئه النيام لا يمكن الاطلاع عليهم بصرف إلهي، و الكهف الذى فى المضيق و هو كهف أفسوس المعروف اليوم ليس على هذا النعت.

و الآيه التى تمسك بها ابن عباس إنما تمثل حالهم و هم رقود قبل البعث لا بعده و قد وردت عن ابن عباس روايه أخرى تخالف هذه الروايه و هى ما فى الدر المنثور، عن عبد الرزاق و ابن أبى حاتم عن عكرمه و قد ذكرت فيها القصة و فى آخرها: فركب

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٦]

ص: ٧٠٦

الملك و ركب معه الناس حتى انتهى إلى الكهف فقال الفتى: دعوني أدخل إلى أصحابي فلما أبصروه و أبصرهم ضرب على آذانهم فلما استبطئوه دخل الملك و دخل الناس معه فإذا أجساد لا يبلى منها شيء غير أنها لا أرواح فيها فقال الملك: هذه آية بعثها الله لكم.

فغزا ابن عباس مع حبيب بن مسلمة فمروا بالكهف فإذا فيه عظام فقال رجل:

هذه عظام أهل الكهف فقال ابن عباس ذهبت عظامهم أكثر من ثلاثمائة سنة الحديث.

و تزيد هذه الرواية إشكالا أن قوله: ذهبت عظامهم «إلخ» يؤدي إلى وقوع القصة في أوائل التاريخ الميلاد أو قبله فتخالف حينئذ عامة الروايات إلا ما تقول إنهم كانوا قبل المسيح.

و منها ما في قوله: «فقال بعضهم: يوما و قال بعضهم: يومين» إلخ و الذى وقع فى القرآن: «قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالُوا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ» و هو المعقول الموافق للاعتبار من قوم ناموا ثم انتبهوا و تكلموا فى مدته لبثهم أخذنا بشواهد الحال و أما احتمال اليومين و أزيد فمما لا سبيل إليه و لا شاهد يشهد عليه عادة على أن اختلافهم فى تشخيص مدته اللبث لم يكن من الاختلاف المذموم الذى هو اختلاف فى العمل فى شيء حتى يؤدي إلى الهلاك فينهى عنه و إنما هو اختلاف فى النظر و لا مناص.

و منها ما فى آخرها أنه دخل فلم يدروا أين ذهب؟ و عمى عليهم «إلخ» كان المراد به ما فى بعض الروايات أن باب الكهف غاب عن أنظارهم بأن مسح الله و عفاه، و لا يلائم ذلك ما فى صدر الرواية أنه كان ظاهرا معروفا فى تلك الديار فهل مسح الله لذلك الملك و أصحابه ثم أظهره للناس؟.

و ما فى صدر الرواية من قول ابن عباس إن الرقيم لوح من رصاص مكتوب فيه أسماءهم» روى ما فى معناه العياشى فى تفسيره، عن أحمد بن على عن أبى عبد الله عليه السلام و قد روى فى روايات أخرى عن ابن عباس إنكاره كما فى الدر المنثور، عن سعيد بن منصور و عبد الرزاق و الفريابى و ابن المنذر و ابن أبى حاتم و الزجاجى فى أماليه و ابن مردويه عن ابن عباس قال: «لا أدري ما الرقيم و سألت كعبا فقال اسم القرية التى خرجوا منها».

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٧]

وفيه، أيضا عن عبد الرزاق عن ابن عباس قال: "كل القرآن أعلمه إلا أربعا:

غسلين (١) وحنانا و أواه و رقيم.

و فى تفسير القمى، فى روايه أبى الجارود عن أبى جعفر عليه السلام: فى قوله تعالى:

« لَنْ نَدْعُوا مِنْ دُونِهَا إِلَهًا لَقَدْ قُلْنَا إِذَا شَطَطًا » يعنى جورا على الله إن قلنا له شريك.

و فى تفسير العياشى، عن محمد بن سنان عن البطحى عن أبى جعفر عليه السلام: فى قول الله: « لَوْ أَطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَ لَمَلَّيْتَ مِنْهُمْ رُغْبًا » قال: إن ذلك لم يعن به النبى صلى الله عليه و آله إنما عنى به المؤمنون بعضهم لبعض لكنه حالهم التى هم عليها.

و فى تفسير روح المعانى، أسماؤهم على ما صح عن ابن عباس: "مكسلينا و يملينا و مرطولس و ثيبونس و دردونس و كفاشيطوس و منطنواسيس و هو الراعى و الكلب اسمه قطمير:

قال: و روى عن على كرم الله وجهه: إن أسماءهم: يملينا و مكسلينا و مسلينا و هؤلاء أصحاب يمين الملك، و مرنوش و دبرنوش و شاذنوش، و هؤلاء أصحاب يساره، و كان يستشير الستة و السابع الراعى و لم يذكر فى هذه الروايه اسمه و ذكر فيها أن اسم كلهم قطمير.

قال: و فى صحه نسبه هذه الروايه لعلى كرم الله وجهه مقال و ذكر العلامه السيوطى فى حواشى البيضاوى، أن الطبرانى روى ذلك عن ابن عباس فى معجمه الأوسط، بإسناد صحيح، و الذى فى الدر المنثور، روايه الطبرانى فى الأوسط بإسناد صحيح ما قدمناه عن ابن عباس.

قال: و قد سموا فى بعض الروايات بغير هذه الأسماء، و ذكر الحافظ ابن حجر فى شرح البخارى، أن فى النطق بأسمائهم اختلافا كثيرا و لا يقع الوثوق من ضبطها، و فى البحر، أن أسماء أصحاب الكهف أعجميه لا تنضبط بشكل و لا نقط و السند فى معرفتها ضعيف انتهى كلامه (٢).

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٨]

ص: ٧٠٨

١- اختلاف إعراب الكلمات من جهة حكاية لفظ القرآن.

٢- الروايات فى قصه أصحاب الكهف على ما لخصه بعض علماء الغرب أربع و هى

الروايه التي نسبها إلى علي عليه السلام هي التي رواها الثعلبي في العرائس، و الديلمي في كتابه مرفوعه و فيها أعاجيب.

(٢)

مشتركة في أصل القصة مختلفه في خصوصياتها: ١ الروايه السريانيه و أقدم ما يوجد منها ما ذكره Jrmesof Sarug المتوفى سنه ٥٢١ م). ٢ الروايه اليونانيه و تنتهي إلى القرن العاشر الميلادي عن ٣ Syrncon Metaphrastos الروايه اللاتينيه و هي مأخوذه من السريانيه عن ٤ Gregoryoftours الروايه الإسلاميه و تنتهي إلى السريانيه. و هناك روايات وارده في المتون القبطيه و الحبشيه و الأرمنيه و تنتهي جميعا إلى السريانيه، و أسماء أصحاب الكهف في الروايات الإسلاميه مأخوذه من روايات غيرهم. و قد ذكر Gregory أن بعض هذه الأسماء كانت أسماءهم قبل التنصر و التعميد. و هذه أسماءهم باليونانيه و السريانيه: مكس ميانوس ١ Maimihanos اميلخوس مليخا ٢ Iamblichos مرتيانوس مرطوس مرطولس Martinos ٣ (Martelos) ذوانيس دوانيس دنياسيوس ٤ Dionysios ينيوس يوانيس نواسيس ٥ Joannes اكساكثودنيانوس كسقسطيونس اكسقوسطط كشنوطط ٦ Eakoustodianos انطوس (افطونس) اندونيوس انطينوس ٧ Antonios قظمير و أسماءهم باللاتينيه: Koimeterion مكس ميانوس ١ Maimianus امليخوس ٢ Malchus مرتيانوس ٤ Dicnysius ذيووانيس ٥ Johannes ينيوس ٦ Constantinus قسطنطيوس ٣ Martinianus ساريبوس ساريون ٧ Serapion و ذكر Gregory أن أسماءهم قبل التنصر هي: ارشليدس ارخليدس ١ Achilles ديوماديوس ٢ Diomedes اوخانيوس ٣ Eugenius استفانوس اساطونس ٤ Stephanus ابروفاديوس ٥ probatius صامنديوس ٦ Sabbatius كيوياكوس ٧ Dyriakos و يرى بعضهم أن الأسماء العربيه مأخوذه عن القبطيه المأخوذه عن السريانيه.

[شماره صفحه واقعي : ٢٨٩]

ص: ٧٠٩

و فى الدر المنثور، أخرج ابن مردويه عن ابن عباس قال: قال رسول الله ص:

أصحاب الكهف أعوان المهدي.

و فى البرهان، عن ابن الفارسى قال الصادق عليه السلام: يخرج للقائم عليه السلام من ظهر الكعبة سبعة و عشرون رجلا من قوم موسى الذين كانوا يهدون بالحق و به يعدلون و سبعة من أهل الكهف و يوشع بن نون، و أبو دجانة الأنصارى، و مقداد بن الأسود و مالك الأشتر فيكونون بين يديه أنصارا و حكاما.

و فى تفسير العياشى، عن عبد الله بن ميمون عن أبى عبد الله عليه السلام عن أبى على بن أبى طالب عليه السلام قال: إذا حلف رجل بالله فله ثنياها إلى أربعين يوما و ذلك أن قوما من اليهود سألوا النبى صلى الله عليه و آله عن شىء فقال: إئتونى غدا و لم يستثن حتى أخبركم فاحتبس عنه جبرئيل أربعين يوما ثم أتاه و قال: «وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَ اذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ».

أقول: الثنيا بالضم فالسكون مقصورا اسم الاستثناء و فى هذا المعنى روايات أخر عن الصادقين عليهما السلام و الظاهر من بعضها أن المراد بالحلف بت الكلام و تأكيده كما يلوح إليه استشهاده عليه السلام فى هذه الرواية بقول النبى ص، و أما البحث فى تقييد اليمين به بعد انعقاده و وقوع الحنث معه و عدمه فموكول إلى الفقه.

«كلام حول قصة أصحاب الكهف فى فصول»

## [١١ الروايات]

١ وردت قصة الكهف مفصلة كاملة فى عدة روايات عن الصحابة و التابعين و أئمة أهل البيت عليهم السلام كرواية القمى و رواية ابن عباس و رواية عكرمه و رواية مجاهد و قد أوردها فى الدر المنثور، و رواية ابن إسحاق فى العرائس، و قد أوردها فى البرهان، و رواية وهب بن منبه و قد أوردها فى الدر المنثور، و فى الكامل، من غير نسبه و رواية النعمان بن بشير فى أصحاب الرقيم و قد أوردها فى الدر المنثور.

و هذه الروايات و قد أوردها فى البحث الروائى السابق بعضها و أشرنا إلى بعضها

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٠]

ص: ٧١٠



الآخر من الاختلاف في متونها بحيث لا تكاد تتفق في جهه بارزه من جهات القصة، و أما الروايات الواردة في بعض جهات القصة كالمعرضه لزمان قيامهم و الملك الذى قاموا في عهده و نسبهم و سمتهم و أسمائهم و وجه تسميتهم بأصحاب الرقيم إلى غير ذلك من جزئيات القصة فالاختلاف فيها أشد و الحصول فيها على ما تظمن إليه النفس أصعب.

و السبب العمده في اختلاف هذه الأحاديث مضافا إلى ما تطرق إلى أمثال هذه الروايات من الوضع و الدس أمران.

أحدهما: أن القصة مما اعتنت به أهل الكتاب كما يستفاد من رواياتها أن قريشا تلققتها عنهم و سألوا النبي صلى الله عليه و آله عنها بل يستفاد من التماثيل و قد ذكرها أهل التاريخ عن النصارى و من الصور الموجوده في كهوف شتى في بقاع الأرض المختلفه من آسيا و أوروبا و إفريقيا أن القصة اكتسبت بعد شهره عالميه، و من شأن القصص التى كذلك أن تتجلى لكل قوم في صورته ثلاث ما عندهم من الآراء و العقائد و تختلف رواياتها.

ثم إن المسلمين بالغوا في أخذ الروايه و ضبطها و توسعوا فيه و أخذوا ما عند غيرهم كما أخذوا ما عند أنفسهم و خاصه و قد اختلط بهم قوم من علماء أهل الكتاب دخلوا في الإسلام كوهب بن منبه و كعب الأحبار و أخذ عنهم الصحابه و التابعون كثيرا من أخبار السابقين ثم أخذ الخلف عن السلف و عاملوا مع رواياتهم معامله الأخبار الموقوفه عن النبي صلى الله عليه و آله فكانت بلوى.

و ثانيهما: أن دأب كلامه تعالى فيما يورده من القصص أن يقتصر على مختارات من نكاتها المهمه المؤثره في إيفاء الغرض من غير أن يبسط القول بذكر متنها بالاستيفاء و التعرض لجميع جهاتها و الأوضاع و الأحوال المقارنه لها فما كتاب الله بكتاب تاريخ و إنما هو كتاب هدى.

و هذا من أوضح ما يعثر عليه المتدبر في القصص المذكوره في كلامه تعالى كالذى ورد فيه من قصة أصحاب الكهف و الرقيم فقد أورد أولا- شطرا من محاورتهم يشير إلى معنى قيامهم لله و ثباتهم على كلمه الحق و اعتزالهم الناس إثر ذلك و دخولهم الكهف و رقودهم فيه و كلبهم معهم دهرا طويلا ثم يذكر بعثهم من الرقده و محاوره ثانيه لهم هي المؤديه

[شماره صفحه واقعى : ٢٩١]

ص: ٧١١

إلى انكشاف حالهم و ظهور أمرهم للناس. ثم يذكر إعتار الناس عليهم بما يشير إلى توفيقهم ثانيا بعد حصول الغرض الإلهي و ما صنع بعد ذلك من اتخاذ مسجد عليهم هذا هو الذي جرى عليه كلامه تعالى.

و قد أضرب عن ذكر أسمائهم و أنسابهم و موالدهم و كيفية نشأتهم و ما اتخذوه لأنفسهم من المشاغل و موقعهم من مجتمعهم و زمان قيامهم و اعتزالهم و اسم الملك الذي هربوا منه و المدينة التي خرجوا منها و القوم الذين كانوا فيهم و اسم الكلب الذي لازمهم و هل كان كلب صيد لهم أو كلب غنم للراعي؟ و ما لونه؟ و قد أمعن فيه الروايات إلى غير ذلك من الأمور التي لا يتوقف غرض الهدايه على العلم بشيء منها كما يتوقف عليه غرض البحث التاريخي.

ثم إن المفسرين من السلف لما أخذوا في البحث عن آيات القصص راموا بيان اتصال الآيات بضم المتروك من أطراف القصص إلى المختار المأخوذ منها لتصاغ بذلك قصه كامله الأجزاء مستوفاه الأطراف فأدى اختلاف أنظارهم إلى اختلاف يشابه اختلاف النقل قال الأمر إلى ما نشاهده.

## ٢ قصة أصحاب الكهف في القرآن:

و قد قال تعالى مخاطبا لنبية صلى الله عليه و آله « فَلَا تُؤْمَرُ فِيهِمْ إِلَّا بِمِرَاءٍ ظَاهِرًا وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا » كانت أصحاب الكهف و الرقيم فتيه نشئوا في مجتمع مشرك لا يرى إلا- عباده الأوثان فتسرب في المجتمع دين التوحيد فأمن بالله قوم منهم فأنكروا عليهم ذلك و قابلوهم بالتشديد و التضيق و الفتنة و العذاب، و أجبروهم على عباده الأوثان و رفض دين التوحيد فمن عاد إلى ملتهم تركوه و من أصر على المخالفه قتلوه شر قتله.

و كانت الفتيه ممن آمن بالله إيماننا على بصيره فزادهم الله هدى على هداهم و أفاض عليهم المعرفة و الحكمة و كشف بما آتاهم من النور عما يهمهم من الأمر و ربط على قلوبهم فلم يخشوا إلا الله و لا أوحشهم ما يستقبلهم من الحوادث و المكاره فعلموا أنهم لو أداموا المكث في مجتمعهم الجاهل المتحكم لم يسعهم دون أن يسيروا بسيرتهم فلا- يتفوهوا بكلمه الحق و لا يتشرعوا بشريعه الحق و علموا أن سبيلهم أن يقوموا على التوحيد و رفض الشرك ثم اعتزال القوم، و علموا أن لو اعتزلوهم و دخلوا الكهف أنجاهم الله مما هم فيه من البلاء.

[شماره صفحه واقعي : ٢٩٢]

فقاموا وقالوا ردا على القوم في اقتراحهم و تحكّمهم: رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَنْ نَدْعُو مِنْ دُونِهِ إِلَهًا لَقَدْ قُلْنَا إِذَا شَطَطًا  
هُؤُلَاءِ قَوْمُنَا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَوْ لَا يَأْتُونَ عَلَيْهِمْ بِسُلْطَانٍ بَيِّنٍ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا .

ثم قالوا: وَإِذِ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَ مَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأَوْوَا إِلَى الْكَهْفِ يَنْشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَهَيِّئْ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مَرْفَقًا .

ثم دخلوا الكهف و استقروا على فجوه منه و كلبهم باسط ذراعيه بالوصيد فدعوا ربهم بما تفرسوا من قبل أنه سيفعل بهم ذلك فقالوا:ربنا آتنا من لدنك رحمة و هيئ لنا من أمرنا رشدا فضرب الله على آذانهم فى الكهف سنين و لبثوا فى كهفهم و كلبهم معهم ثلاثمائة سنين و ازدادوا تسعا و ترى الشمس إذا طلعت تزاور عن كهفهم ذات اليمين و إذا غربت تقرضهم ذات الشمال و هم فى فجوه منه و تحسبهم أيقاظا و هم رقاد و يقلبهم الله ذات اليمين و ذات الشمال و كلبهم باسط ذراعيه بالوصيد لو اطلعت عليهم لوليت منهم فرارا و لملت منهم رعبا.

ثم إن الله بعثهم بعد هذا الدهر الطويل و هو ثلاثمائة و تسع سنين من يوم دخلوا الكهف ليربهم كيف نجاهم من قومهم فاستيقظوا جميعا و وجدوا أن الشمس تغير موقعها و فيهم شىء من لوثه نومهم الثقيل قال قائل منهم: كم لبثتم؟ قال قوم منهم: لبثنا يوما أو بعض يوم لما وجدوا من تغير موقع الشعاع و ترددوا هل مرت عليهم ليلة أو لا؟ و قال آخرون منهم: بل ربكم أعلم بما لبثتم ثم قال: فابعثوا بورقكم هذه إلى المدينة فلينظر أيها أزكى طعاما فليأتكم برزق منه فإنكم جياع و ليتلطف الذاهب منكم إلى المدينة فى مسيره إليها و شرائه الطعام و لا يشعرون بكم أحدا إنهم إن علموا بمكانكم يرجوكم أو يعيدوكم فى ملتهم و لن تفلحوا إذا أبدا.

و هذا أو ان أن يعثر الله سبحانه الناس عليهم فإن القوم الذين اعتزلوهم و فارقوهم يوم دخلوا الكهف قد انقضوا و ذهب الله بهم و بملكهم و ملتهم و جاء بقوم آخرين الغلبه فيهم لأهل التوحيد و السلطان و قد اختلفوا أعنى أهل التوحيد و غيرهم فى أمر المعاد فأراد الله سبحانه أن يظهر لهم آيه فى ذلك فأعثرهم على أصحاب الكهف.

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٣]

فخرج المبعوث من الفتية و أتى المدينة و هو يظن أنها التي فارقتها البارحة لكنه وجد المدينة قد تغيرت بما لا يعهد مثله فى يوم ولا- فى عمر و الناس غير الناس و الأوضاع و الأحوال غير ما كان يشاهده بالأمس فلم يزل على حيره من الأمر حتى أراد أن يشتري طعاما بما عنده من الورق و هى يومئذ من الورق الرائجه قبل ثلاثه قرون فأخذت المشاجره فيها و لم تلبث دون أن كشفت عن أمر عجيب و هو أن الفتى ممن كانوا يعيشون هناك قبل ذلك بثلاثه قرون، و هو أحد الفتية كانوا فى مجتمع مشرك ظالم فهجروا الوطن و اعتزلوا الناس صونا لإيمانهم و دخلوا الكهف فأنامهم الله هذا الدهر الطويل ثم بعثهم، و ها هم الآن فى الكهف فى انتظار هذا الذى بعثه إلى المدينة ليشتري لهم طعاما يتغذون به.

فشاع الخبر فى المدينة لساعته و اجتمع جم غفير من أهلها فساروا إلى الكهف و معهم الفتى المبعوث من أصحاب الكهف فشاهدوا ما فيه تصديق الفتى فيما أخبرهم من نيا رفقته و ظهرت لهم الآيه الإلهيه فى أمر المعاد.

و لم يلبث أصحاب الكهف بعد بعثهم كثيرا دون أن توفاهم الله سبحانه و عند ذلك اختلف المجتمعون على باب الكهف من أهل المدينة ثانيا فقال المشركون منهم: ابنوا عليهم بنيانا ربهم أعلم بهم قال الذين غلبوا على أمرهم و هم الموحدون لتتخذن عليهم مسجدا.

### ٣ القصة عند غير المسلمين:

معظم أهل الروايه و التاريخ على أن القصة وقعت فى الفتره بين النبى صلى الله عليه و آله و بين المسيح عليه السلام و لذلك لم يرد ذكرها فى كتب العهدين و لم يعتوره اليهود و إن اشتملت عدده من الروايات على أن قريشا تلقت القصة من اليهود، و إنما اهتم بها النصارى و اعتوروها قديما و حديثا، و ما نقل عنهم فى القصة قريب مما أورده ابن إسحاق فى العرائس، عن ابن عباس غير أنهم يختلف رواياتهم عن روايات المسلمين فى أمور:.

أحدها: أن المصادر السريانيه تذكر عدد أصحاب الكهف ثمانية فى حين يذكره المسلمون و كذا المصادر اليونانيه و الغريبيه سبعة.

ثانيها: أن قصتهم خاليه من ذكر كلب أصحاب الكهف.

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٤]

ص: ٧١٤

ثالثها:أنهم ذكروا أن مده لبث أصحاب الكهف فيه مائتا سنه أو أقل و المسلمون يذكر معظمهم أنه ثلاثمائة و تسع سنين على ما هو ظاهر القرآن الكريم و السبب في تحديدهم ذلك أنهم ذكروا أن الطاغية الذى كان يجبر الناس على عباده الأصنام و قد هرب منه الفتيه هو دقيوس الملك ٤٤٩ ٤٥١ و قد استيقظ أهل الكهف على ما ذكروا سنه ٤٣٥ م أو سنه ٤٣٧ أو سنه ٤٣٩ م فلا يبقى للبثهم فى الكهف إلا- مائتا سنه أو أقل و أول من ذكره من مؤرخهم على ما يذكر هو«جيمس»الساوغى السريانى الذى ولد سنه ٤٥١ م و مات سنه ٥٢١ م ثم أخذ عنه الآخرون و للكلام تتمه ستوافيك.

#### ٤ أين كهف أصحاب الكهف؟

عثر فى مختلف بقاع الأرض على عدده من الكهوف و الغيران و على جدرانها تماثيل رجال ثلاثه أو خمسة أو سبعة و معهم كلب و فى بعضها بين أيديهم قربان يقربونه،و يتمثل عند الإنسان المطلع عليها قصص أصحاب الكهف و يقرب من الظن أن هذه النقوش و التماثيل إشاره إلى قصه الفتيه و أنها انتشرت و ذاعت بعد وقوعها فى الأقطار فأخذت ذكرى يتذكر بها الرهبان و المتجردون للعباده فى هذه الكهوف.

و أما الكهف الذى التجأ إليه و استخفى فيه أهل الكهف فجرى عليهم ما جرى فالناس فيه فى اختلاف و قد ادعى ذلك فى عدده مواضع.

أحدها:كهف أفسوس و أفسوس (١)هذا مدينه خربه أثريه واقعه فى تركيا على مسافه ٧٣ كيلو مترا من بلده إزمير،و الكهف على مساحه كيلو متر واحد أو أقل من أفسوس بقرب قريه«اياصولوك»بسفح جبل«ينايرداغ».

و هو كهف وسيع فيه على ما يقال مات من القبور مبنيه من الطوب و هو فى سفح الجبل و بابه متجه نحو الجهه الشماليه الشرقيه و ليس عنده أثر من مسجد أو صومعه أو كنيسه،و هذا الكهف هو الأعراف عند النصارى،و قد ورد ذكره فى عدده من روايات المسلمين.

و هذا الكهف على الرغم من شهرته البالغه لا ينطبق عليه ما ورد فى الكتاب

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٥]

ص: ٧١٥

١- بكسر الهمزه و الفاء و قد ضبطه فى مراصد الاطلاع بالضم فالسكون و لعله سهو.

أما أولاً: فقد قال تعالى: « وَ تَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَزَاوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَتْ تَقْرِضُهُمْ ذَاتَ الشَّمَالِ » وهو صريح في أن الشمس يقع شعاعها عند الطلوع على جهة اليمين من الكهف وعند الغروب على الجانب الشمالي منه، ويلزمه أن يواجه باب الكهف جهة الجنوب، و باب الكهف الذي في أفسوس متجه نحو الشمال الشرقي.

و هذا الأمر أعنى كون باب كهف أفسوس متجها نحو الشمال و ما ورد من مشخص إصابة الشمس منه طلوعا و غروبا هو الذى دعا المفسرين إلى أن يعتبروا يمين الكهف و يساره بالنسبة إلى الداخل فيه لا الخارج منه مع أنه المعروف المعمول كما تقدم فى تفسير الآيه قال البيضاوى فى تفسيره: إن باب الكهف فى مقابله بنات النعش، و أقرب المشارق و المغارب إلى محاذاته مشرق رأس السرطان و مغربه و الشمس إذا كان مدارها مداره تطلع مائله عنه مقابله لجانبه الأيمن و هو الذى يلي المغرب، و تغرب محاذيه لجانبه الأيسر فيقع شعاعها على جانبه و يحلل عفونته و يعدل هواءه و لا- يقع عليهم فيؤذى أجسادهم و يبلى ثيابهم. انتهى و نحو منه ما ذكره غيره.

على أن مقابله الباب للشمال الشرقي لا للقطب الشمالى و بنات النعش كما ذكره تستلزم عدم انطباق الوصف حتى على الاعتبار الذى اعتبروه فإن شعاع الشمس حينئذ يقع على الجانب الغربى الذى يلي الباب عند طلوعها و أما عند الغروب فالباب و ما حوله مغمور تحت الظل و قد زال الشعاع بعيد زوال الشمس و انبسط الظل.

اللهم إلا أن يدعى أن المراد بقوله: « وَإِذَا غَرَبَتْ تَقْرِضُهُمْ ذَاتَ الشَّمَالِ » عدم وقوع الشعاع أو وقوعه خلفهم لا على يسارهم هذا. و أما ثانياً: فلأن قوله تعالى: « وَ هُمْ فِي فَجْوَةٍ مِنْهُ » أى فى مرتفع منه و لا فجوة فى كهف أفسوس على ما يقال و هذا مبنى على كون الفجوة بمعنى المرتفع و هو غير مسلم و قد تقدم أنها بمعنى الساحة.

و أما ثالثاً: فلأن قوله تعالى: « قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِمْ مَسْجِداً » ظاهر فى أنهم بنوا على الكهف مسجداً، و لا أثر عند كهف أفسوس من مسجد أو

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٦]

صومعه أو نحوهما و أقرب ما هناك كنيسة على مسافه ثلاث كيلومترات تقريبا و لا جبهه تربطها بالكهف أصلا.

على أنه ليس هناك شيء من رقيم أو كتابه أو أمر آخر يشهد و لو بعض الشهاده على كون بعض هاتيكن القبور و هي مات هي قبور أصحاب الكهف أو أنهم لبثوا هناك صفه من الدهر راقدين ثم بعثهم الله ثم توفاهم.

الكهف الثاني: كهف رجب و هذا الكهف واقع على مسافه ثمانيه كيلومترات من مدينه عمان عاصمه الأردن بالقرب من قريه تسمى رجب و الكهف فى جبل محفورا على الصخره فى السفح الجنوبي منه، و أطرافه من الجانبين الشرقى و الغربى مفتوحه يقع عليه شعاع الشمس منها، و باب الكهف يقابل جبهه الجنوب و فى داخل الكهف صفه صغيره تقرب من ثلاثه أمتار فى مترين و نصف على جانب من سطح الكهف المعادل لثلاثه فى ثلاثه تقريبا و فى الغار عده قبور على هيئه النواويس البيزنطيه كأنها ثمانيه أو سبعة.

و على الجدران نقوش و خطوط باليونانى القديم و الثمودى منمحيه لا تقرأ و أيضا صوره كلب مصبوغه بالحمره و زخارف و تزويقات أخرى.

و فوق الغار آثار صومعه بيزنطيه تدل النقود و الآثار الأخرى المكتشفه فيها على كونها مبنيه فى زمان الملك جوستينوس الأول ٤١٨ ٤٢٧ و آثار أخرى على أن الصومعه بدلت ثانيا بعد استيلاء المسلمين على الأرض مسجدا إسلاميا مشتملا على المحراب و المآذنه و الميضاه، و فى الساحه المقابله لباب الكهف آثار مسجد آخر بناه المسلمون فى صدر الإسلام ثم عمروها و شيدوها مره بعد مره، و هو مبنى على إنقاض كنيسه بيزنطيه كما أن المسجد الذى فوق الكهف كذلك.

و كان هذا الكهف على الرغم من اهتمام الناس بشأنه و عنايتهم بأمره كما يكشف عنه الآثار متروكا منسيا و بمرور الزمان خربه و ردما متهدما حتى اهتمت دائره الآثار الأردنيه أخيرا (١) بالحفر و التنقيب فيه فاكشفته فظهر ثانيا بعد خفائه قرونا،

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٧]

ص: ٧١٧

١- و قد وقع هذا الحفر و الاكتشاف سنه ١٩٦٣ م المطابقه ١٣٤٢ هـ ش و ألف فى ذلك متصديه

و قامت عدة من الإمارات و الشواهد الأثرية على كونه هو كهف أصحاب الكهف المذكورين في القرآن.

(١)

الأثرى الفاضل «رفيق وفا الدجاني» كتابا سماه «اكتشاف كهف أهل الكهف» نشره سنة ١٩٦٤ م يفصل القول فيه في مساعى الدائرته و ما عاناه فى البحث و التنقيب، و يصف فيه خصوصيات حصل عليها فى هذا الكهف، و الآثار التى اكتشفت مما يؤيد كون هذا الكهف هو كهف أصحاب الكهف الذى ورد ذكره فى الكتاب العزيز، و يذكر انطباق الإمارات المذكوره فيه و سائر العلامت التى وجدت هناك على هذا الكهف دون كهف أفسوس و الذى فى دمشق أو البتراء أو إسكاندنافيه. و قد استقرب فيه أن الطاغية الذى هرب منه أصحاب الكهف فدخلوا الكهف هو «طراجان الملك ١١٧٩٨ م» لادقيوس الملك ٢٤٩ ٢٥١ م الذى ذكره المسيحيون و بعض المسلمين و لا دقيانوس الملك ٢٨٥ ٣٠٥ الذى ذكره بعض آخر من المسلمين فى رواياتهم. و استدل عليه بأن الملك الصالح الذى بعث الله أصحاب الكهف فى زمانه هو «ثودوسيوس» الملك ٤٠٨ ٤٥٠ بإجماع مؤرخى المسيحيين و المسلمين و إذا طرحنا زمان الفتره الذى ذكره القرآن لنوم أهل الكهف و هى ٣٠٩ سنين من متوسط حكم هذا الملك الصالح و هو ٤٢١ بقى ١١٢ سنه و صادف زمان حكم طراجان الملك و قد أصدر طراجان فى هذه السنه مرسوما يقضى أن كل عيسوى يرفض عباده الآلهه يحاكم كخائن للدوله و يعرض للموت. و بهذا الوجه يندفع اعتراض بعض مؤرخى المسيحيين كجيبون فى كتاب «انحطاط و سقوط الإمبراطوريه الروميه» على زمان لبث الفتيه ٣٠٩ سنين المذكوره فى القرآن بأنه لا يوافق ما ضبطه و أثبتته التاريخ أنهم بعثوا فى زمن حكم الملك الصالح ثودوسيوس ٤٠٨ ٤٥١ م و قد دخلوا الكهف فى زمن حكم دقيوس ٢٤٩ ٢٥١ م و الفصل بين الحكيمين مائتا سنه أو أقل و هذا منه شكر الله سعيه استدلال و جيه بيد أنه يتوجه عليه أمور: منها: طرحه ٣٠٩ سنين المذكوره فى القرآن و هى سنون قمرية على الظاهر و كان ينبغى أن يعتبرها ٣٠٠ سنه لتكون شمسيه فيطرحها من ٤٣٠ متوسط سنى حكم الملك الصالح. و منها: أنه ذكر إجماع المؤرخين من المسلمين و المسيحيين على ظهور أمر الفتيه فى زمن حكم ثودوسيوس و لا إجماع هناك مع سكوت أكثر رواياتهم عن تسميه هذا الملك الصالح و لم يذكره باسمه إلا قليل منهم و لعلمهم أخذوا ذلك من مؤرخى المسيحيين و لعل ذلك حدس منهم عما ينسب إلى جيمس الساروغى ٤٥٢ ٥٢١ م أنه ذكر القصة فى كتاب له ألفه سنه ٤٧٤ فطبّقوا الملك على ثودوسيوس على أن مثل هذا الإجماع إجماعهم المركب على أن طاغيتهم إما دقيوس أو دقيانوس فإنه ينفى على أى حال كونه هو «طراجان». و منها: أنه ذكر أن الصومعه التى على الكهف تدل البيئات الأثرية على كونها مبنية فى زمن جستينوس الأول ٥١٨ ٥٢٧ م و لا يزم ذلك أن يكون بناؤها بعد مائه سنه تقريبا من ظهور أمر الفتيه، و ظاهر الكتاب العزيز أن بناءها مقارن لزمان إعمار الناس عليهم، و على هذا ينبغى أن يعتقد أن بناءها بناء مجدد ما هو بالبناء الأولى عند ظهور أمرهم. و بعد هذا كله فالمشخصات التى وردت فى القرآن الكريم للكهف أوضح انطباقا على كهف الرجيب من غيره.

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٨]

ص: ٧١٨



وقد ورد كون كهف أصحاب الكهف بعمان فى بعض روايات المسلمين كما أشرنا إليه فيما تقدم و ذكره الياقوت فى معجم البلدان و أن الرقيم اسم قريه بالقرب من عمان كان فيها قصر ليزيد بن عبد الملك و قصر آخر فى قريه أخرى قريه منها تسمى الموقر و إليهما يشير الشاعر بقوله:

يزرن على تنانيه يزيدا

بأكناف الموقر و الرقيم

و بلده عمان أيضا مبنيه فى موضع مدينه «فيلاذلفيا» التى كانت من أشهر مدن عصرها و أجملها قبل ظهور الدعوه الإسلاميه و كانت هى و ما والاها تحت استيلاء الروم منذ أوائل القرن الثانى الميلاد حتى فتح المسلمون الأرض المقدسه.

و الحق أن مشخصات كهف أهل الكهف أوضح انطباقا على هذا الكهف من غيره.

و الكهف الثالث: كهف بجبل قاسيون بالقرب من الصالحيه بدمشق الشام ينسب إلى أصحاب الكهف.

و الكهف الرابع: كهف بالبراء من بلاد فلسطين ينسبونه إلى أصحاب الكهف.

و الكهف الخامس: كهف اكتشف على ما قيل فى شبه جزيره إسكاندنافيه من الأوربه الشماليه عثروا فيه على سبع جثث غير باليه على هيئه الرومانيين يظن أنهم الفتيه أصحاب الكهف.

و ربما يذكر بعض كهوف آخر منسوب إلى أصحاب الكهف كما يذكر أن بالقرب من بلده نخجوان من بلاد قفقاز كهفا يعتقد أهل تلك النواحي أنه كهف أصحاب الكهف و كان الناس يقصدونه و يزورونه.

و لا شاهد يشهد على كون شىء من هذه الكهوف هو الكهف المذكور فى القرآن الكريم. على أن المصادر التاريخيه تكذب الأخيرين إذ القصه على أى حال قصه رومانيه، و سلطتهم حتى فى أيام مجدهم و سؤددهم لم تبلغ هذه النواحي نواحي أوربه الشماليه و قفقاز.

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٩]

ص: ٧١٩

## إشارة

وَ أَتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَ لَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا (٢٧) وَ اصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَ الْعِشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَ لَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ لَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَ اتَّبَعَ هَوَاهُ وَ كَانَ أَمْرُهُ فُرْطًا (٢٨) وَ قُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِرْ مِنْ وَ مَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَ إِنْ يَسْتَعْثِبُوا يُعْذَبُوا بِمَاءٍ كَالْمُهَيْلِ يَشْوِي الْوُجُوهُ بِئْسَ الشَّرَابُ وَ سَاءَتْ مُرْتَفَقًا (٢٩) إِنْ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِذَا لَا نُفِيعَ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا (٣٠) أُولَئِكَ لَهُمْ جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَ يَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِنْ سُندُسٍ وَ إِسْتَبْرَقٍ مُتَّكِنِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ نِعْمَ الْكَوَابُ وَ حَسَنَتْ مُرْتَفَقًا (٣١)

## بيان

رجوع و انعطاف على ما انتهى إليه الكلام قبل القصة من بلوغ النبي صلى الله عليه و آله حزنا و أسفا على عدم إيمانهم بالكتاب النازل عليه و ردهم دعوته الحقه ثم تسليته بأن الدار دار البلاء و الامتحان و ما عليها زينه لها سيجعله الله صعيدا جززا فليس ينبغي له صلى الله عليه و آله أن يتحرج لأجلهم إن لم يستجيبوا دعوته و لم يؤمنوا بكتابه.

بل الذى عليه أن يصبر نفسه مع أولئك الفقراء من المؤمنين الذين لا يزالون يدعون ربهم و لا يلتفت إلى هؤلاء الكفار المترفين الذين يباهون بما عندهم من زينه الحياه الدنيا

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٠]

التي ستعود سعيدا جززا بل يدعوهم إلى ربهم ولا يزيد على ذلك فمن شاء منهم آمن به و من شاء كفر و لا عليه شيء، و أما الذي يجب أن يواجهوا به إن كفروا أو آمنوا فليس هو أن يتأسف أو يسر، بل ما أعده الله للفريقين من عقاب أو ثواب.

قوله تعالى: «وَ اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ» إلى آخر الآيه في المجمع،:لحد إليه و التحد أي مال انتهى فالملتحد اسم مكان من الالتحد بمعنى الميل و المراد بكتاب ربك القرآن أو اللوح المحفوظ، و كان الثاني أنسب بقوله: «لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ».

و في الكلام على ما عرفت آنفا رجوع إلى ما قبل القصة و عليه فالأنسب أن يكون قوله: «وَ اتْلُ» إلخ عطفًا على قوله: «إِنَّا جَعَلْنَا» عَلَى الْمَأْرُضِ «إِلخ و المعنى لا- تهلك نفسك على آثارهم أسفا و اتل ما أوحى إليك من كتاب ربك لأنه لا مغير لكلماته فهي حقه ثابتة و لأنك لا تجد من دونه ملتحدا تميل إليه.

و بذلك ظهر أن كلا من قوله: «لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ» و قوله: «لَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحِدًا» في مقام التعليل فهما حجتان على الأمر في قوله: «وَ اتْلُ» و لعله لذلك خص الخطاب في قوله: «وَ لَنْ تَجِدَ» إلخ بالنبي صلى الله عليه و آله مع أن الحكم عام و لن يوجد من دونه ملتحد لأحد.

و يمكن أن يكون المراد: و لن تجد أنت ملتحدا من دونه لأنك رسول و لا- ملجأ للرسول من حيث إنه رسول إلا- مرسله، و الأنسب على هذا أن يكون قوله: «لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ» حجه واحده مفادها: و اتل عليهم هذه الآيات المشتمله على الأمر الإلهي بالتبليغ لأنه كلمه إلهيه و لا تتغير كلماته و أنت رسول ليس لك إلا أن تميل إلى مرسلك و تؤدى رسالته، و يؤيد هذا المعنى قوله في موضع آخر: «قُلْ إِنِّي لَنْ يُجِيرَنِي مِنَ اللَّهِ أَحَدٌ وَ لَنْ أَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحِدًا إِلَّا بَلَاغًا مِنَ اللَّهِ وَ رِسَالَاتِهِ»: الجن: ٢٣.

قوله تعالى: «وَ اصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَ الْعِشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ» إلى آخر الآيه قال الراغب: الصبر الإمسك في ضيق يقال: صبرت الدابه حبستها بلا علف، و صبرت فلانا خلفته خلفه لا خروج له منها، و الصبر حبس النفس على ما يقتضيه العقل و الشرع أو عما يقتضيان حبسها عنه. انتهى مورد الحاجه.

[شماره صفحه واقعی : ٣٠١]

ووجه الشيء ما يواجهك و يستقبلك به، والأصل فى معناه الوجه بمعنى الجارحه، ووجهه تعالى أسماءه الحسنى و صفاته العليا التى بها يتوجه إليه المتوجهون و يدعوه الداعون و يعبده العابدون قال تعالى: «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا»: الأعراف:

١٨٠، و أما الذات المتعاليه فلا سبيل إليها، و إنما يقصده القاصدون و يريدو المريدون لأنه إله رب على عظيم ذو رحمه و رضوان إلى غير ذلك من أسمائه و صفاته.

و الداعى لله المرید وجهه إن أراد صفاته تعالى الفعلية كرحمته و رضاه و إنعامه و فضله فإنما يريد أن تشمله و تغمره فيتلبس بها نوع تلبس فيكون مرحوما و مرضيا عنه و منعما بنعمته، و إن أراد صفاته غير الفعلية كعلمه و قدرته و كبريائه و عظمته فإنما يريد أن يتقرب إليه تعالى بهذه الصفات العليا، و إن شئت فقل: يريد أن يضع نفسه موضعا تقتضيه الصفه الإلهيه كأن يقف موقف الذله و الحقاره قبال عزته و كبريائه و عظمته تعالى، و يقف موقف الجاهل العاجز الضعيف تجاه علمه و قدرته و قوته تعالى و هكذا فافهم ذلك.

و بذلك يظهر ما فى قول بعضهم: إن المراد بالوجه هو الرضى و الطاعه المرضيه مجازا لأن من رضى عن شخص أقبل عليه و من غضب يعرض عنه، و كذا قول بعضهم:

المراد بالوجه الذات و الكلام على حذف مضاف، و كذا قول بعضهم: المراد بالوجه التوجه و المعنى يريدون التوجه إليه و الزلفى لديه هذا.

و المراد بدعائهم ربهم بالغداه و العشى الاستمرار على الدعاء و الجرى عليه دائما لأن الدوام يتحقق بتكرر غداه بعد عشى و عشى بعد غداه على الحس فالكلام جار على الكنايه. و قيل: المراد بدعاء الغداه و العشى صلاه طرفى النهار و قيل: الفرائض اليوميه و هو كما ترى.

و قوله تعالى: «وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا» أصل معنى العدو كما صرح به الراغب التجاوز و هو المعنى السارى فى جميع مشتقاته و موارد استعماله قال فى القاموس: يقال: عدا الأمر و عنه جاوزه و تركه انتهى فمعنى «لَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ» لا تجاوزهم و لا تتركهم عيناك و الحال أنك تريد زينه الحياه الدنيا.

لكن ذكر بعضهم أن المجاوزه لا تتعدى بعن إلا إذا كان بمعنى العفو، و لذا قال

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٢]

ص: ٧٢٢

الزمخشري في الكشاف، إن قوله: «لَا تَعِدُّ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ» بتضمين عدا معنى نبا و علا في قولك: نبت عنه عينه و علت عنه عينه إذا اقتحمته و لم تعلق به، و لو لا ذلك لكان من الواجب أن يقال: و لا تعدهم عيناك.

و قوله تعالى: «وَلَا تُطِغْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا» المراد بإغفال قلبه تسليط الغفله عليه و إنساؤه ذكر الله سبحانه على سبيل المجازاه حيث إنهم عاندوا الحق فأضلهم الله بإغفالهم عن ذكره فإن كلامه تعالى في قوم هذه حالهم نظير ما سيأتي في ذيل الآيات من قوله: «إِنَّا جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَ إِن تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدَى فَلَنْ يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا».

فلا- مساغ لقول من قال: إن الآيه من أدله جبره تعالى على الكفر و المعصيه و ذلك لأن الإلجاء مجازاه لا ينافي الاختيار و الذي ينافيه هو الإلجاء ابتداء و مورد الآيه من القبيل الأول.

و لا حاجه إلى تكلف التأويل كقول من قال إن المراد بقوله: «أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ» عرضناه للغفله أو أن المعنى صادفناه غافلا أو أريد به نسبناه إلى الغفله أو أن الإغفال بمعنى جعله غفلا لا سمه له و لا علامه و المراد جعلنا قلبه غفلا لم نسمه بسمه قلوب المؤمنين و لم نعلم فيه علامه المؤمنين لتعرفه الملائكه بتلك السمه. فالجميع كما ترى.

و قوله تعالى: «وَ اتَّبَعَ هَوَاهُ وَ كَانَ أَمْرُهُ فُرْطًا» قال في المجمع: الفرط التجاوز للحق و الخروج عنه من قولهم: أفرط إفراطا إذا أسرف انتهى، و اتباع الهوى و الإفراط من آثار غفله القلب، و لذلك كان عطف الجملتين على قوله: «أَغْفَلْنَا» بمنزله عطف التفسير.

قوله تعالى: «وَ قُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ عطف على ما عطف عليه قوله: «وَ اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ» و قوله: «وَ اصْبِرْ نَفْسِيكَ» فالسياق سياق تعداد وظائف النبي صلى الله عليه و آله قبال كفرهم بما أنزل إليه و إصرارهم عليه و المعنى لا تأسف عليهم و اتل ما أوحى إليك و اصبر نفسك مع هؤلاء المؤمنين من الفقراء، و قل للكفار: الحق من ربكم و لا تزد على ذلك فمن شاء منهم أن يؤمن فليؤمن و من شاء

[شماره صفحه واقعی : ۳۰۳]

منهم أن يكفر فليكفر فليس بنفعنا إيمانهم ولا يضرنا كفرهم بل ما في ذلك من نفع أو ضرر و ثواب أو تبعه عذاب عائذ إليهم أنفسهم فليختاروا ما شاءوا فقد أعتدنا للظالمين كذا و كذا و للصالحين من المؤمنين كذا.

و من هنا يظهر أن قوله: «فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ» من كلامه تعالى يخاطب به نبيه صلى الله عليه وآله و ليس داخلا في مقول القول فلا يعبا بما ذكر بعضهم أن الجملة من تمام القول المأمور به.

و يظهر أيضا أن قول: «إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا» إلخ في مقام التعليل لتخييرهم بين الإيمان و الكفر الذى هو تخيير صورته و تهديد معنى، و المعنى أنا إنما نهيناك عن الأسف و أمرناك أن تكتفى بالتبليغ فقط و تقنع بقولك: «الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ» فحسب و لم نتوسل إلى إصرار و إلحاح لأنا هيأنا لهم تبعات هذه الدعوه ردا و قبولاً و كفى بما هيأناه محرصاً و رادعاً و لا حاجة إلى أزيد من ذلك و عليهم أن يختاروا لأنفسهم أى المنزلتين شاءوا.

قوله تعالى: «إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا» إلى آخر الآيه قال فى المجمع: السرادق الفسطاط المحيط بما فيه، و يقال: السرادق ثوب يدار حول الفسطاط، و قال: المهمل خثاره الزيت، و قيل: هو النحاس الذائب، و قال: المرتفق المتكأ من المرفق يقال:

ارتفق إذا اتكأ على مرفقه انتهى و الشىء النضج يقال: شوى يشوى و شيا إذا نضج.

و فى تبديل الكفر من الظلم فى قوله: «إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ» دون أن يقول: للكافرين دلالة على أن التبعه المذكوره إنما هى للظالمين بما هم ظالمون: و قد عرفهم فى قوله:

«الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا وَ هُمْ بِالآخِرَةِ كَافِرُونَ»: الأعراف: ٤٥ و الباقي ظاهر.

قوله تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا» بيان لجزاء المؤمنين على إيمانهم و عملهم الصالح و إنما قال: «إِنَّا لَا نُضِيعُ» إلخ و لم يقل:

و أعتدنا لهؤلاء كذا و كذا ليكون دالا على العناية بهم و الشكر لهم.

و قوله: «إِنَّا لَا نُضِيعُ» إلخ فى موضع خبر إن، و هو فى الحقيقه من وضع السبب

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٤]

موضع المسبب و التقدير إن الذين آمنوا و عملوا الصالحات سنوفيهم أجرهم فإنهم محسنون و إنا لا نضيع أجر من أحسن عملا.  
و إذ عد في الآيه العقاب أثرا للظلم ثم عد الثواب في مقابله أجرا للإيمان و العمل الصالح استفدنا منه أن لا ثواب للإيمان  
المجرد من صالح العمل بل ربما أشعرت الآيه بأنه من الظلم.

قوله تعالى: «أُولَئِكَ لَهُمْ جَنَّاتٌ عَدْنٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ» إلى آخر الآيه.

العدن هو الإقامة و جنات عدن جنات إقامة و الأساور قيل: جمع أسوره و هي جمع سوار بكسر السين و هي حليه المعصم، و ذكر  
الراغب أنه فارسي معرب و أصله دستواره و السندس ما رق من الديباج، و الإستبرق ما غلظ منه، و الأرائك جمع أريكه و هي  
السريز، و معنى الآيه ظاهر.

### «بحث روائى»

في الدر المنثور، أخرج ابن مردويه من طريق جوير عن الضحاك عن ابن عباس: "في قوله: «وَلَا تُطْعَمُنَّ أَعْقَلُنَا قَلْبُهُ عَنْ ذِكْرِنَا»  
قال: نزلت في أميه بن خلف و ذلك أنه دعا النبي صلى الله عليه و آله إلى أمر كرهه الله من طرد الفقراء عنه و تقريب صناديد  
أهل مكة فأنزل الله: «وَلَا تُطْعَمُنَّ أَعْقَلُنَا قَلْبُهُ» يعنى من ختمنا على قلبه «عَنْ ذِكْرِنَا» يعنى التوحيد «وَأَتَّبَعَهُ هَوَاهُ» يعنى الشرك «وَ  
كَانَ أَمْرُهُ فُرْطًا» يعنى فرطا في أمر الله و جهاله بالله.

و فيه، أخرج ابن مردويه و أبو نعيم فى الحليه، و البيهقى فى شعب الإيمان عن سلمان قال: "جاءت المؤلفه قلوبهم إلى رسول الله  
صلى الله عليه و آله عيينه بن بدر و الأقرع بن حابس فقالوا: يا رسول الله لو جلست فى صدر المجلس و تغيبت عن هؤلاء و أرواح  
جبابهم يعنون سلمان و أبا ذر و فقراء المسلمين و كانت عليهم جباب الصوف جالسناك أو حادثناك و أخذنا عنك فأنزل الله:  
وَ أَتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ إِلَى قولهِ أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا يَهْدُدُهُم بِالنَّارِ).

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٥]

أقول: و روى مثله القمى فى تفسيره

لكنه ذكر عينه بن الحصين بن الحذيفه بن بدر الفزارى فقط، و لازم الروايه كون الآيتين مدينيتين و عليه روايات آخر تتضمن نظيره القصه لكن سياق الآيات لا يساعد عليه.

و فى تفسير العياشى، عن أبى جعفر و أبى عبد الله عليهما السلام: فى قوله: «وَ اضْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ» قالوا: إنما عنى بها الصلاه.

و فيه، عن عاصم الكوزى عن أبى عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول فى قول الله:

«فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ» قال: و عيد.

و فى الكافى، و تفسير العياشى، و غيره عن أبى حمزه عن أبى جعفر عليه السلام: فى قوله: «و قُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ» فى ولايه على عليه السلام.

أقول: و هو من الجرى:

و فى الدر المنثور، أخرج أحمد و عبد بن حميد و الترمذى و أبو يعلى و ابن جرير و ابن حاتم و ابن حبان و الحاكم و صححه و ابن مردويه و البيهقى فى الشعب، عن أبى سعيد الخدرى عن النبى ص: فى قوله: «بِمَاءِ كَالْمُهْلِ» قال: كعكر الزيت فإذا قرب إليه سقطت فروه وجهه فيه.

و فى تفسير القمى،: فى قوله: «بِمَاءِ كَالْمُهْلِ» قال: قال عليه السلام: المهل الذى يبقى فى أصل الزيت.

و فى تفسير العياشى، عن عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله عليه السلام قال: ابن آدم خلق أجوف لا بد له من الطعام و الشراب قال تعالى: «وَ إِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءِ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ».

## [سوره الكهف (١٨): الآيات ٣٢ الى ٤٦]

### أشاره

وَ اضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا رَجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَابٍ وَ حَفَفْنَاهُمَا بِنَخْلٍ وَ جَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زُرْعًا (٣٢) كِلْتَا الْجَنَّتَيْنِ آتَتْ أُكُلَهَا وَ لَمْ تَظْلِمِ مِنْهُ شَيْئًا وَ فَجَّرْنَا خِلَالَهُمَا نَهْرًا (٣٣) وَ كَانَ لَهُ تَمْرٌ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَ هُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَ أَغْزُ نَفْرًا (٣٤) وَ دَخَلَ جَنَّتَهُ وَ هُوَ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ قَالَ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا (٣٥) وَ مَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَ لَئِنْ رُدِدْتُ إِلَى رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلَبًا (٣٦) قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَ هُوَ يُحَاوِرُهُ أَ كَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلًا (٣٧) لَكِنَّا هِيَ أَلَلَّهُ رَبِّي وَ لَا أَشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا (٣٨) وَ لَوْ لَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتِكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ إِنْ تَرَى أَنَا أَقَلَّ مِنْكَ مَالًا وَ وَلَمَدًا (٣٩) فَعَسَى رَبِّي أَنْ يُؤْتِيَنِي خَيْرًا مِنْ جَنَّتِكَ وَ يُرْسِلَ عَلَيْهَا حُمْلَانًا مِنَ السَّمَاءِ فَتُصْبِحُ صَعِيدًا زَلَقًا (٤٠) أَوْ يُصْبِحُ مَاؤُهَا غَوْرًا فَلَنْ تَسْتَطِيعَ لَهُ طَلَبًا



(٤١) وَ أَحِيطَ بِشَمْرِهِ فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ عَلَيَّ مَا أَنْفَقَ فِيهَا وَ هِيَ خَاوِيَةٌ عَلَيَّ عُرُوشُهَا وَ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّي أَحَدًا (٤٢) وَ لَمْ تَكُنْ لَهُ فِتْنَةٌ يَنْصُرُونَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَ مَا كَانَ مُنْتَصِرًا (٤٣) هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَ خَيْرٌ عُقْبًا (٤٤) وَ اضْرِبْ لَهُمْ مَثَلِ الْحَيَاهِ الدُّنْيَا كَمَا أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَّاحُ وَ كَانَ اللَّهُ عَلَيَّ كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِرًا (٤٥) الْمَالُ وَ الْبُنُونَ زِينَةُ الْحَيَاهِ الدُّنْيَا وَ الْبَالِيغَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَ خَيْرٌ أَمَلًا (٤٦)

[شماره صفحه واقعی : ٣٠٦]

ص: ٧٢٦

[شماره صفحه واقعی : ۳۰۷]

ص: ۷۲۷

الآيات تتضمن مثلين يبينان حقيقته ما يملكه الإنسان في حياته الدنيا من الأموال والأولاد و هي زخارف الحياه و زيناتها الغاره السريعه الزوال و الفناء التي تتزين بها للإنسان فتلهيه عن ذكر ربه و تجذب وهمه إلى أن يخلد إليها و يعتمد عليها فيخيل إليه أنه يملكها و يقدر عليها حتى إذا طاف عليها طائف من الله سبحانه فنت و بادت و لم يبق للإنسان منها إلا كحلمه نائم و أمنيته كاذبه.

فالأيات ترجع الكلام إلى توضيح ما أشار سبحانه إليه في قوله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا إِلَى قَوْلِهِ صَبِيحًا جُرُزًا﴾ من الحقيقه.

قوله تعالى: ﴿وَ اضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا رَجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَابٍ﴾ إلخ أى و اضرب لهؤلاء المتولهين بزينه الحياه الدنيا المعرضين عن ذكر الله مثلا ليتبين لهم أنهم لم يتعلقوا في ذلك إلا بسراب وهمى لا واقع له.

و قد ذكر بعض المفسرين أن الذى يتضمنه المثل قصه مقدره مفروضه فليس من الواجب أن يتحقق مضمون المثل خارجا، و ذكر آخرون أنه قصه واقعه، و قد رووا في ذلك قصصا كثيره مختلفه لا معول عليها غير أن التدبر في سياق القصة بما فيها من كونها جنتين اثنتين و انحصار أشجارهما في الكرم و النخل و وقوع الزرع بينهما و غير ذلك يؤيد كونها قصه واقعه.

و قوله: ﴿جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَابٍ﴾ أى من كروم فالثمره كثيرا ما يطلق على شجرتها و قوله: ﴿وَ حَفَفْنَاهُمَا بِنَخْلٍ﴾ أى جعلنا النخل محيطه بهما حافه من حولهما و قوله:

﴿ وَ جَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زَرْعًا ﴾ أى بين الجنتين و وسطهما، و بذلك توصلت العماره و تمت و اجتمعت له الأوقات و الفواكه.

قوله تعالى: ﴿كَلْتَا الْجَنَّتَيْنِ آتَتْ أُكُلَهُمَا﴾ الآيه الأكل بضمين المأكول و المراد بإيتائهما الأكل إثمار أشجارهما من الأعناب و النخيل.

و قوله: ﴿وَ لَمْ تَطْلِمِ مِنْهُ شَيْئًا﴾ الظلم النقص، و الضمير للأكل أى و لم تنقص من أكله

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٨]

شيئا بل أثمرت ما فى وسعها من ذلك، وقوله: « وَفَجَّرْنَا خِلَالَهُمَا نَهْرًا » أى شققنا وسطهما نهرا من الماء يسقيهما و يرفع حاجتهما إلى الشرب بأقرب وسيله من غير كلفه.

قوله تعالى: « وَ كَانَ لَهُ ثَمْرٌ » الضمير للرجل و الثمر أنواع المال كما فى الصحاح، و عن القاموس، و قيل: الضمير للنخل و الثمر ثمره، و قيل: المراد كان للرجل ثمر ملكه من غير جنته. و أول الوجوه أوجهها ثم الثانى و يمكن أن يكون المراد من إيتاء الجنيتين أكلها من غير ظلم بلوغ أشجارهما فى الرشد مبلغ الاثمار و أوانه، و من قوله:

« وَ كَانَ لَهُ ثَمْرٌ » وجود الثمر على أشجارهما بالفعل كما فى الصيف و هو وجه خال عن التكلف.

قوله تعالى: « فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَ أَعَزُّ نَفَرًا » المحاوره المخاطبه و المراجعه فى الكلام، و النفر الأشخاص يلازمون الإنسان نوع ملازمه سموا نفرا لأنهم ينفرون معه و لذلك فسره بعضهم بالخدم و الولد، و آخرون بالرهط و العشيره و الأول أوفق بما سيحكيه الله تعالى من قول صاحبه له: « إِنَّ تَرَنِ أَنَا أَقَلُّ مِنْكَ مَالًا وَ وَلَدًا » حيث بدل النفر من الولد، و المعنى فقال الذى جعلنا له الجنيتين لصاحبه و الحال أنه يحاوره: « أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَ أَعَزُّ نَفَرًا » أى ولدا و خدما.

و هذا الذى قاله لصاحبه يحكى عن مزعمه خاصه عنده منحرفه عن الحق فإنه نظر إلى نفسه و هو مطلق التصرف فيما خوله الله من مال و ولد لا يزاحم فيما يريد فى ذلك فاعتقد أنه مالكة و هذا حق لكنه نسى أن الله سبحانه هو الذى ملكه و هو المالك لما ملكه و الذى سخره الله له و سلطه عليه من زينه الحياه الدنيا التى هى فتنه و بلاء يمتحن بها الإنسان ليميز الله الخبيث من الطيب بل اجتذبت الزينه نفسه إليها فحسب أنه منقطع عن ربه مستقل بنفسه فيما يملكه، و أن التأثير كله عند الأسباب الظاهريه التى سخرت له.

فنى الله سبحانه و ركن إلى الأسباب و هذا هو الشرك ثم التفت إلى نفسه فرأى أنه يتصرف فى الأسباب مهيمنا عليها فظن ذلك كرامه لنفسه و أخذه الكبر فاستكبر على صاحبه، و إلى ذلك يرجع اختلاف الوصفين أعنى وصفه تعالى لملكه إذ قال:

« جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ » إلخ و لم يقل: كان لأحدهما جنتان، و وصف الرجل نفسه

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٩]

إذ قال لصاحبه: «أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَ أَعَزُّ نَفْرًا» فلم ير إلا نفسه و نسي أن ربه هو الذى سلطه على ما عنده من المال و أعزه بمن عنده من النفر فجرى قوله لصاحبه «أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَ أَعَزُّ نَفْرًا» مجرى قول قارون لمن نصحه أن لا يفرح و يحسن بما آتاه الله من المال: «إِنَّمَا أُوتِيْتُهُ عَلَيَّ عِلْمٌ»: القصص: ٧٨.

و هذا الذى يكشف عنه قوله: «أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا» إلخ أعنى دعوى الكرامه النفسيه و الاستحقاق الذاتى ثم الشرك بالله بالغفله عنه و الركون إلى الأسباب الظاهريه هو الذى أظهره حين دخل جنته فقال كما حكاه الله: «مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَيَّدًا وَ مَا أَظُنُّ الشَّاعَةَ قَائِمَةً» إلخ.

قوله تعالى: «وَ دَخَلَ جَنَّتَهُ وَ هُوَ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ قَالَ» إلى آخر الآيتين. الضمائر الأربع راجعه إلى الرجل، و المراد بالجنه جنسها و لذا لم تن، و قيل: لأن الدخول لا يتحقق فى الجنتين معا فى وقت واحد، و إنما يكون فى الواحده بعد الواحده.

و قال فى الكشف: فإن قلت: فلم أفرد الجنه بعد التشبيه؟ قلت: معناه و دخل ما هو جنته ما له جنه غيرها يعنى أنه لا نصيب له فى الجنه التى وعد المؤمنون فما ملكه فى الدنيا هو جنته لا غير، و لم يقصد الجنتين و لا واحده منهما. انتهى و هو وجه لطيف.

و قوله: «وَ هُوَ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ» و إنما كان ظالما لأنه تكبر على صاحبه إذ قال: «أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا» إلخ و هو يكشف عن إعجابه بنفسه و شركه بالله بنسيانه و الركون إلى الأسباب الظاهريه، و كل ذلك من الرذائل المهلكه.

و قوله: «قَالَ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَيَّدًا» البيد و البيدوده الهلاك و الفناء و الإشاره بهذه إلى الجنه، و فصل الجمله لكونها فى معنى جواب سؤال مقدر كأنه لما قيل: و دخل جنته قيل: فما فعل؟ فقيل: قال: ما أظن أن تبید إلخ.

و قد عبر عن بقاء جنته بقوله: «مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ» إلخ و نفى الظن بأمر كنايه عن كونه فرضا و تقديرا لا يلتفت إليه حتى يظن به و يمال إليه فمعنى ما أظن أن تبید هذه أن بقاءه و دوامه مما تطمئن إليه النفس و لا- تتردد فيه حتى تتفكر فى بيده و تظن أنه سيفنى.

[شماره صفحه واقعى : ٣١٠]

و هذا حال الإنسان فإن نفسه لا تتعلق بالشيء الفانى من جهة أنه متغير يسرع إليه الزوال، وإنما يتعلق القلب عليه بما يشاهد فيه من سمه البقاء كيفما كان فينجذب إليه و لا يلوى عنه إلى شيء من تقادير فئاته، فتراه إذا أقبلت عليه الدنيا اطمأن إليها و أخذ في التمتع بزينتها و الانقطاع إليها، و اعتورته أهواؤه و طالت آماله كأنه لا يرى لنفسه فناء، و لا لما بيده من النعمة زوالا و لا لما ساعدته عليه من الأسباب انقطاعا، و تراه إذا أدبرت عنه الدنيا أخذته اليأس و القنوط فأنساه كل رجاء للفرج و سجل عليه أنه سيدوم و يدوم عليه الشقاء و سوء الحال.

و السبب فى ذلك كله ما أودعه الله فى فطرته من التعلق بهذه الزينه الفانيه فتته و امتحانا فإذا أعرض عن ذكر ربه انقطع إلى نفسه و الزينه الدنيويه التى بين يديه و الأسباب الظاهريه التى أحاطت به و تعلق على حاضر الوضع الذى يشاهده، و دعتة جاذبه الزينات و الزخارف أن يجمد عليها و لا يلتفت إلى فئاتها و هو القول بالبقاء، و كلما قرعته قارعه العقل الفطرى أن الدهر سيغدر به، و الأسباب ستخذه، و أمتعه الحياه ستودعه، و حياته المؤجله ستبلغ أجلها، منعه اتباع الأهواء و طول الآمال الإصغاء لها و الالتفات إليها.

و هذا شأن أهل الدنيا لا يزالون على تناقض من الرأى يعملون ما يصدقونه بأهوائهم و يكذبونه بعقولهم لكنهم يطمثون إلى رأى الهوى فيمنعهم عن الالتفات إلى قضاء العقل.

و هذا معنى قولهم بدوام الأسباب الظاهريه و بقاء زينه الحياه الدنيا و لهذا قال فيما حكاه الله: ﴿ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا ﴾ و لم يقل: هذه لا تبعد أبدا.

و قوله: ﴿ وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً ﴾ هو مبنى على ما مر من التأييد فى قوله: ﴿ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا ﴾ فإنه يورث استبعاد تغير الوضع الحاضر بقيام الساعه، و كل ما حكاه الله سبحانه من حجج المشركين على نفى المعاد مبنى على الاستبعاد كقولهم:

﴿ مَنْ يُحْيِ الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ ﴾ يس: ٧٨ و قولهم: ﴿ إِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾: الم السجده: ١٠.

و قوله: ﴿ وَ لَئِنْ رُدُّدْتَ إِلَىٰ رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلَبًا ﴾ مبنى على ما تقدم من دعوى كرامه النفس و استحقاق الخير، و يورث ذلك فى الإنسان رجاء كاذبا بكل

[شماره صفحه واقعى : ٣١١]

خير و سعادته من غير عمل يستدعيه يقول: من المستبعد أن تقوم الساعة و لئن قامت و رددت إلى ربي لأجدن بكرامه نفسي و لا يقول: يؤتيني ربي خيرا من هذه الجنة منقلبا أنقلب إليه.

و قد خدعت هذا القائل نفسه فيما ادعت من الكرامه حتى أقسم على ما قال كما يدل عليه لام القسم في قوله: «و لئن رُدِدْتُ» و لام التأكيد و نونها في قوله:

«لَأَجِدَنَّ» و قال: «رُدِدْتُ» و لم يقل: رددني ربي إليه، و قال: «لَأَجِدَنَّ» و لم يقل: آتاني الله.

و الآيتان كقوله تعالى: «و لئن أذفناه رحمه منا من بعيد ضراء مسته ليقولن هذا لي و ما أظن الساعة قائمه و لئن رجعت إلى ربي إن لي عنده للحسنى»: حم السجده: ٥٠.

قوله تعالى: «قال له صاحبه و هو يحاوره أ كفرت بالذي خلقك من تراب ثم من نطفه ثم سواك رجلا» الآية و ما بعدها إلى تمام أربع آيات رد من صاحب الرجل يرد به قوله: «أنا أكثر منك مالا و أعز نفرا» ثم قوله إذ دخل جنته «ما أظن أن تيسد هذه أبدا» و قد حلل الكلام من حيث غرض المتكلم إلى جهتين: إحداهما استعلاؤه على الله سبحانه بدعوى استقلاله في نفسه و فيما يملكه من مال و نفر و استثناءه بما عنده من القدره و القوه و الثانيه استعلاؤه على صاحبه و استهانت به بالقله و الذله ثم رد كلا من الدعويين بما يحسم مادتها و يقطعها من أصلها فقوله: «أ كفرت بالذي خلقك إلى قوله إلا بالله» رد لأولى الدعويين، و قوله «إن ترن أنا أقل إلى قوله طلبا» رد للثانيه.

فقوله: «قال له صاحبه و هو يحاوره» في إعاده جملة «و هو يحاوره» إشاره إلى أنه لم ينقلب عما كان عليه من سكينه الإيمان و وقاره باستماع ما استمعه من الرجل بل جرى على محاورته حافظا آدابه و من أدبه إرفاقه به في الكلام و عدم خشونته بذكر ما يعد دعاء عليه يسوؤه عاده فلم يذكر ولده بسوء كما ذكر جنته بل اكتفى فيه بما يرمز إليه ما ذكره في جنته من إمكان صيرورتها صعيدا زلقا و غور مائها.

و قوله: «أ كفرت بالذي خلقك» إلخ الاستفهام للإنكار ينكر عليه ما اشتمل عليه كلامه من الشرك بالله سبحانه بدعوى الاستقلال لنفسه و للأسباب و المسببات كما

[شماره صفحه واقعي : ٣١٢]

ص: ٧٣٢

تقدمت الإشارة إليه و من فروع شركه استبعاده قيام الساعه و تردده فيه.

و أما ما ذكره فى الكشاف، أنه جعله كافرا بالله جاحدا لأنعمه لشكه فى البعث كما يكون المكذب بالرسول كافرا فغير سديد كيف؟ و هو يذكر فى استدراكه نفى الشرك عن نفسه، و لو كان كما قال لذكر فيه الإيمان بالمعاد.

فإن قلت: الآيات صريحه فى شرك الرجل، و المشركون ينكرون المعاد. قلت لم يكن الرجل من المشركين بمعنى عبده الأصنام و قد اعترف فى خلال كلامه بما لا تجيزه أصول الوثنيه فقد عبر عنه سبحانه بقوله: «رَبِّي» و لا يراه الوثنيون ربا للإنسان و لا إلها معبودا و إنما هو عندهم رب الأرباب و إله الآلهه، و لم ينف المعاد من أصله كما تقدمت الإشارة إليه بل تردد فيه و استبعده بالإعراض عن التفكير فيه و لو نفاه لقال:

و لو رددت و لم يقل: و لئن رددت إلى ربي.

فما يذكر لأمره من الأثر السيئ فى الآيه إنما هو لشركه بمعنى نسيانه ربه و دعواه الاستقلال لنفسه و للأسباب الظاهريه فففيه عزله تعالى عن الربوبيه و إلقاء زمام الملك و التدبير إلى غيره فهذا هو أصل الفساد الذى عليه ينشأ كل فرع فاسد سواء اعترف معه بلسانه بالتوحيد أو أنكره و أثبت الآلهه، قال الزمخشري فى قوله تعالى: «قَالَ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا» و نعم ما قال: و ترى أكثر الأغنياء من المسلمين و إن لم يطلقوا بنحو هذا ألسنتهم فإن ألسنه أحوالهم ناطقه به مناديه عليه. انتهى.

و قد أبطل هذا المؤمن دعوى صاحبه الكافر بقوله: «أَكْفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّأَكَ رَجُلًا» يالقات نظره إلى أصله و هو التراب ثم النطفه فإن ذلك هو أصل الإنسان فما زاد على ذلك حتى يصير الإنسان إنسانا سويا ذا صفات و آثار من موهبه الله محضا لا يملك أصله شيئا من ذلك، و لا غيره من الأسباب الظاهريه الكونيه فإنها أمثال الإنسان لا تملك شيئا من نفسها و آثار نفسها إلا بموهبه من الله سبحانه.

فما عند الإنسان و هو رجل سوى من الإنسانيه و آثارها من علم و حياه و قدره و تدبير يسخر بها الأسباب الكونيه فى سبيل الوصول إلى مقاصده و مآربه كل ذلك مملوكه لله محضا، آتاها الإنسان و ملكه إياها و لم يخرج بذلك عن ملك الله و لا انقطع

[شماره صفحه واقعى : ٣١٣]

ص: ٧٣٣



عنه بل تلبس الإنسان منها بما تلبس فانتسب إليه بمشيته و لو لم يشأ لم يملك الإنسان شيئاً من ذلك فليس للإنسان أن يستقل عنه تعالى في شيء من نفسه و آثار نفسه و لا لشيء من الأسباب الكونية ذلك.

يقول: إنك ذاك التراب ثم المنى الذى ما كان يملك من الإنسانى و الرجولى و آثار ذلك شيئاً و الله سبحانه هو الذى آتاكها بمشيته و ملكها إياك و هو المالك لما ملكك فما لك تكفر به و تستر ربوبيته؟ و أين أنت و الاستقلال؟.

قوله تعالى: ﴿لَكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي وَ لَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا﴾ القراءه المشهوره «لكن» بفتح النون المشدده من غير ألف فى الوصل و إثباتها وقفاً و أصله على ما ذكروه «لكن أنا» حذف الهمزه بعد نقل فتحها إلى النون و أدغمت النون فى النون فالوصل بنون مشدده مفتوحه من غير ألف و الوقف بالألف كما فى «أنا» ضمير التكلم.

و قد كرر فى الآية لفظ «رَبِّي» و الثانى من وضع الظاهر موضع المضمرة و حق السياق «و لا أشرك به أحدا» و ذلك للإشارة إلى عله الحكم بتعليقه بالوصف كأنه قال:

و لا- أشرك به أحدا لأنه ربي و لا يجوز الإشراك به لربوبيته. و هذا بيان حال من المؤمن قبال ما ادعاه الكافر لنفسه و المعنى ظاهر.

قوله تعالى: ﴿وَلَوْ لَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتِكَ قُلْتِ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ﴾ من تتمه قول المؤمن لصاحبه الكافر، و هو تحضيض و توبيخ لصاحبه إذ قال لما دخل جنته:

﴿مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا﴾ و كان عليه أن يبدله من قوله: «مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ» فينسب الأمر كله إلى مشيه الله و يقصر القوه فيه تعالى مبني على ما بينه له أن كل نعمه بمشيه الله و لا قوه إلا به.

و قوله: ﴿مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ إما على تقدير: الأمر ما شاءه الله، أو على تقدير: ما شاءه الله كائن، و ما على التقديرين موصوله و يمكن أن تكون شرطيه و التقدير ما شاءه الله كان، و الأوفق بسياق الكلام هو أول التقادير لأن الغرض بيان رجوع الأمور إلى مشيه الله تعالى قبال من يدعى الاستقلال و الاستغناء.

و قوله: ﴿لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ﴾ يفيد قيام القوه بالله و حصر كل قوه فيه بمعنى أن ما

[شماره صفحه واقعى : ٣١٤]

ظهر في مخلوقاته تعالى من القوه القائمه بها فهو بعينه قائم به من غير أن ينقطع ما أعطاه منه فيستقل به الخلق قال تعالى: «أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً»: البقره: ١٦٥.

و قد تم بذلك الجواب عما قاله الكافر لصاحبه و ما قاله عند ما دخل جنته.

قوله تعالى: «إِنْ تَرَنِ أَنْأَ أَقَلَّ مِنْكَ مَالاً وَوَلَدًا فَعَسَىٰ» إلى آخر الآيتين قال في المجمع: أصل الحسبان السهام التي ترمى لتجرى في طلق واحد و كان ذلك من رمى الأساوره، و أصل الباب الحساب، و إنما يقال لما يرمى به: حساب لأنه يكسر كثره الحساب. قال: و الزلق الأرض الملساء المستويه لا نبات فيها و لا شيء و أصل الزلق ما تزلق عنه الأقدام فلا تثبت عليه. انتهى.

و قد تقدم أن الصعيد هو سطح الأرض مستويا لا نبات عليه، و المراد بصيروره الماء غورا صيرورته غائرا ذاهبا في باطن الأرض.

و الآيتان كما تقدمت الإشارة إليه رد من المؤمن لصاحبه الكافر من جهه ما استعلى عليه بأنه أكثر منه مالا و أعز نفرا، و ما أورده من الرد مستخرج من بيانه السابق و محصله أنه لما كانت الأمور بمشيئه الله و قوته و قد جعلك أكثر منى مالا و أعز نفرا فالأمر في ذلك إليه لا إليك حتى تتبجح و تستعلى على فمن الممكن المرجو أن يعطينى خيرا من جنتك و يخرب جنتك فيديرنى إلى حال أحسن من حالك اليوم و يديرك إلى حال أسوأ من حالى اليوم فيجعلنى أغنى منك بالنسبه إلى و يجعلك أفقر منى بالنسبه إليك.

و الظاهر أن تكون «ترن» فى قوله: «إِنْ تَرَنِ أَنْأَ أَقَلَّ» إلخ من الرأى بمعنى الاعتقاد فيكون من أفعال القلوب، و «أنا» ضمير فصل متخلل بين مفعوليه اللذين هما فى الأصل مبتدأ و خبر، و يمكن أن يكون من الرؤيه بمعنى الإبصار فأنا ضمير رفع أكد به مفعول ترن المحذوف من اللفظ.

و معنى الآيه إن ترنى أنا أقل منك مالا و ولدا فلا بأس و الأمر فى ذلك إلى ربى فعسى ربى أن يؤتيني خيرا من جنتك و يرسل عليها أى على جنتك مرامى من عذابه السماوى كبرد أو ريح سموم أو صاعقه أو نحو ذلك فتصبح أرضا خاليه ملساء لا شجر عليها و لا زرع، أو يصبح ماؤها غائرا فلن تستطيع أن تطلبه لإمعانه فى الغور.

[شماره صفحه واقعى : ٣١٥]

ص: ٧٣٥

قوله تعالى: « وَ أَحِيطَ بِثَمَرِهِ فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ » إلى آخر الآيه الإحاطه بالشئ كناية عن هلاكه، و هي مأخوذه من إحاطه العدو و استدارته به من جميع جوانبه بحيث ينقطع عن كل معين و ناصر و هو الهلاك، قال تعالى: « وَ ظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ »: يونس: ٢٢.

و قوله: « فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ » كناية عن الندامه فإن النادم كثيرا ما يقلب كفيه ظهرا لبطن، و قوله: « وَ هِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا » كناية عن كمال الخراب كما قيل فإن البيوت الخربه المنهدمه تسقط أولا عروشها و هي سقوفها على الأرض ثم تسقط جدرانها على عروشها الساقطه و الخوى السقوط و قيل: الأصل فى معنى الخلو.

و قوله: « وَ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّي أَحَدًا » أى يا ليتنى لم أتعلق بما تعلقت به و لم أركن و لم أطمأن إلى هذه الأسباب التى كنت أحسب أن لها استقلالاً فى التأثير و كنت أرجع الأمر كله إلى ربي فقد ضل سعيي و هلكت نفسي.

و المعنى: و أهلك أنواع ماله أو فسد ثمر جنته فأصبح نادما على المال الذى أنفق و الجنه خربه و يقول يا ليتنى لم أشرك بربي أحدا و لم أسكن إلى ما سكنت إليه و اغتررت به من نفسى و سائر الأسباب التى لم تنفعنى شيئا.

قوله تعالى: « وَ لَمْ تَكُنْ لَهُ فِتْنَةٌ يَنْصُرُونَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَ مَا كَانَ مُنْتَصِرًا » الفئه الجماعه، و المنتصر الممتنع.

و كما كانت الآيات الخمس الأولى أعنى قوله: « قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ إِلَى قَوْلِهِ طَلَبًا » بيانا قوليا لخطأ الرجل فى كفره و شركه كذلك هاتان الآيتان أعنى قوله: « وَ أَحِيطَ بِثَمَرِهِ إِلَى قَوْلِهِ وَ مَا كَانَ مُنْتَصِرًا » بيان فعلى له أما تعلقه بدوام الدنيا و استمرار زينتها فى قوله: « مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا » فقد جلى له الخطأ فيه حين أحيط بثمره فأصبحت جنته خاويه على عروشها، و أما سكونه إلى الأسباب و ركونه إليها و قد قال لصاحبه أنا أكثر منك مالا و أعز نفرا « فبين خطأه فيه بقوله تعالى: « وَ لَمْ تَكُنْ لَهُ فِتْنَةٌ يَنْصُرُونَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ » و أما دعوى استقلاله بنفسه و تبجحه بها فقد أشير إلى جهه بطلانها بقوله تعالى: « وَ مَا كَانَ مُنْتَصِرًا ».

[شماره صفحه واقعى : ٣١٦]

قوله تعالى: «هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَخَيْرٌ عُقْبًا» القراءه المشهوره «الولاية» بفتح الواو و قرئ بكسرها و المعنى واحد، و ذكر بعضهم أنها بفتح الواو بمعنى النصره و بكسرها بمعنى السلطان، و لم يثبت و كذا «الْحَقُّ» بالجبر، و الثواب مطلق التبعه و الأجر و غلب في الأجر الحسن الجميل، و العقب بالضم فالسكون و بضميتين: العاقبه.

ذكر المفسرون أن الإشاره بقوله: «هُنَالِكَ» إلى معنى قوله: «أُحِيطَ بِثَمَرِهِ» أى فى ذلك الموضع أو فى ذلك الوقت و هو موضع الإهلاك و وقته الولاية لله، و أن الولاية بمعنى النصره أى إن الله سبحانه هو الناصر للإنسان حين يحيط به البلاء و ينقطع عن كافه الأسباب لا ناصر غيره.

و هذا معنى حق فى نفسه لكنه لا- يناسب الغرض المسوق له الآيات و هو بيان أن الأمر كله لله سبحانه و هو الخالق لكل شىء المدبر لكل أمر، و ليس لغيره إلا- سراب الوهم و تزيين الحياه لغرض الابتلاء و الامتحان، و لو كان كما ذكره لكان الأنسب توصيفه تعالى فى قوله: «لِلَّهِ الْحَقُّ» بالقوه و العزه و القدره و الغلبه و نحوها لا- بمثل الحق الذى يقابل الباطل، و أيضا لم يكن لقوله: «هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَخَيْرٌ عُقْبًا» وجه ظاهر و موقع جميل.

و الحق و الله أعلم أن الولاية بمعنى مالكيه التدبير و هو المعنى السارى فى جميع اشتقاقاتها كما مر فى الكلام على قوله تعالى: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ» المائده: ٥٥ أى عند إحاطه الهلاك و سقوط الأسباب عن التأثير و تبين عجز الإنسان الذى كان يرى لنفسه الاستقلال و الاستغناء و لايه أمر الإنسان و كل شىء و ملك تدبيره لله لأنه إله حق له التدبير و التأثير بحسب واقع الأمر و غيره من الأسباب الظاهريه المدعوه شركاء له فى التدبير و التأثير باطل فى نفسه لا يملك شيئا من الأثر إلا ما أذن الله له و ملكه إياه و ليس له من الاستقلال إلا اسمه بحسب ما توهمه الإنسان فهو باطل فى نفسه حق بالله سبحانه و الله هو الحق بذاته المستقل الغنى فى نفسه.

و إذا أخذ بالقياس بينه تعالى عن القياس و بين غيره من الأسباب المدعوه شركاء فى التأثير كان الله سبحانه خيرا منها ثوابا فإنه يثيب من دان له ثوابا حقا و هى

[شماره صفحه واقعى : ٣١٧]

تثيب من دان لها و تعلق بها ثوابا باطلا زائلا لا يدوم و هو مع ذلك من الله و ياذنه، و كان الله سبحانه خيرا منها عاقبه لأنه سبحانه هو الحق الثابت الذى لا يفنى و لا يزول و لا يتغير عما هو عليه من الجلال و الإكرام، و هى أمور فانيه متغيره جعلها الله زينه للحياه الدنيا يتوله إليها الإنسان و تعلق بها قلبه حتى يبلغ الكتاب أجله و إن الله لجاعلها صعيدا جرجرا.

و إذا كان الإنسان لا غنى له عن التعلق بشىء ينسب إليه التدبير و يتوقع منه إصلاح شأنه فربه خير له من غيره لأنه خير ثوابا و خير عقبا.

و ذكر بعضهم أن الإشاره بقوله: «هَذَا لَكَ» إلى يوم القيامة فيكون المراد بالثواب و العقب ما فى ذلك اليوم. و السياق كما تعلم لا يساعد على شىء من ذلك.

قوله تعالى: «وَ اضْرِبْ لَهُمْ مَثَلَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَا أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ الْخُزْءَ هَذَا هُوَ الْمَثَلُ الثَّانِي ضَرْبٌ لِمَثَلِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا بِمَا يَقَارِنُهَا مِنَ الزَّيْنَةِ السَّرِيعَةِ الزَّوَالِ.»

و الهشيم فعيل بمعنى مفعول من الهشم، و هو على ما قال الراغب كسر الشىء الرخو كالنبات، و ذرا يذرو ذروا أى فرق، و قيل: أى جاء به و ذهب، و قوله:

«فَاخْتَلَطَ بِهِ لَبَأُ الْأَرْضِ» و لم يقل: اختلطت نبات الأرض إشاره إلى غلبته فى تكوين النبات على سائر أجزائه، و لم يذكر مع ماء السماء غيره من مياه العيون و الأنهار لأن مبدأ الجميع ماء المطر، و قوله: «فَأَصْبَحَ هَشِيمًا» أصبح فيه كما قيل بمعنى صار فلا يفيد تقييد الخبر بالصباح.

و المعنى: و اضرب لهؤلاء المتوليين بزينه الدنيا المعرضين عن ذكر ربهم مثل الحياه الدنيا كماء أنزلناه من السماء و هو المطر فاختلف به نبات الأرض فرف نضاره و بهجه و ظهر بأجمل حليه فصار بعد ذلك هشيمًا مكسرا متقطعا تعبت به الرياح تفرقه و تجيء به و تذهب و كان الله على كل شىء مقتدرا.

قوله تعالى: «الْمَالُ وَ الْبُنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا» إلى آخر الآيه الآيه بمنزله النتيجة للمثل السابق و هى أن المال و البنين و إن تعلقت بها القلوب و تافت إليها النفوس تتوقع منها الانتفاع و تحف بها الآمال لكنها زينه سريعه الزوال غاره لا يسعها أن تشبهه

[شماره صفحه واقعى : ٣١٨]

و تنفعه في كل ما أرادها منها و لا أن تصدقه في جميع ما يأمله و يتمناه بل و لا في أكثره ففي الآية كما ترى انعطاف إلى بدء الكلام أعنى قوله: «إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا» الآيتين.

و قوله: «و الْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَ خَيْرٌ أَمْلاً» المراد بالباقيات الصالحات الأعمال الصالحة فإن أعمال الإنسان محفوظة له عند الله بنص القرآن فهي باقيه و إذا كانت صالحة فهي باقيات صالحات، و هي عند الله خير ثواباً لأن الله يجازي الإنسان الجائي بها خير الجزاء، و خير أملاً- لأن ما يؤمل بها من رحمة الله و كرامته ميسور للإنسان فهي أصدق أملاً من زينات الدنيا و زخارفها التي لا تفي للإنسان في أكثر ما تعدو، و الآمال المتعلقة بها كاذبه على الأغلب و ما صدق منها غار خدوع.

و قد ورد من طرق الشيعة و أهل السنه عن النبي صلى الله عليه و آله و من طرق الشيعة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام عده من الروايات: أن الباقيات الصالحات التسيحات الأربع:

سبحان الله و الحمد لله و لا- إله إلا- الله و الله أكبر، و في أخرى أنها الصلاه و في أخرى موده أهل البيت و هي جميعاً من قبيل الجري و الانطباق على المصدق.

## [سورة الكهف (١٨): الآيات ٤٧ الى ٥٩]

### إشارة

و يَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ وَ تَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَ حَشَرْنَا هُمْ فَلَم نَعَاذِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا (٤٧) وَ عَرَضُوا عَلَيَّ رَبِّكَ صِيْفًا لَقَدْ جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ بَلْ زَعَمْتُمْ أَلَّنْ نَجْعَلَ لَكُمْ مَوْعِدًا (٤٨) وَ وَضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَ يَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صِفْخِرَةً وَ لَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَ وَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَ لَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا (٤٩) وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا- إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَن أَمْرِ رَبِّهِ أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَ ذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِي وَ هُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا (٥٠) مَا أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ لَا خَلَقَ أَنفُسَهُمْ وَ مَا كُنْتُ مَتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا (٥١) وَ يَوْمَ يَقُولُ نَادُوا شُرَكَائِيَ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ فَدَعَوْهُمْ فَلَمْ يَسْتَجِيبُوا لَهُمْ وَ جَعَلْنَا بَيْنَهُمْ مَوْبِقًا (٥٢) وَ رَأَى الْمُجْرِمُونَ النَّارَ فَظَنُّوا أَنَّهُمْ مُوَاقِعُوهَا وَ لَمْ يَجِدُوا عَنْهَا مَصْرِفًا (٥٣) وَ لَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِن كُلِّ مَثَلٍ وَ كَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا (٥٤) وَ مَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى وَ يَسْتَغْفِرُوا رَبَّهُمْ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمْ سُنَّةٌ الْأَوَّلِينَ أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ قُبُلًا (٥٥) وَ مَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ وَ يُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ وَ اتَّخَذُوا آيَاتِي وَ مَا أَنْذَرُوا هُزُوعًا (٥٦) وَ مَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ فَأَعْرَضَ عَنْهَا وَ نَسِيَ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ إِنَّا جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَ إِنْ تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدَى فَلَنْ يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا (٥٧) وَ رَبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ لَوْ يُؤَاخِذُهُمْ بِمَا كَسَبُوا لَعَجَّلَ لَهُمُ الْعَذَابَ بَلْ لَهُمْ مَوْعِدٌ لَنْ يَجِدُوا مِنْ دُونِهِ مَوْئِلًا (٥٨) وَ تِلْكَ الْقُرَى أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَ جَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِمْ مَوْعِدًا (٥٩)

[شماره صفحه واقعی : ٣١٩]

[شماره صفحه واقعی : ۳۲۰]

ص: ۷۴۰

الآيات متصله بما قبلها تسير مسيرها فى تعقيب بيان أن هذه الأسباب الظاهرية و زخارف الدنيا الغاره زينه الحياه سيسرع إليها الزوال و يتبين للإنسان أنها لا تملك له نفعاً و لا ضراً و إنما يبقى للإنسان أو عليه عمله فيجازى به.

و قد ذكرت الآيات أولاً قيام الساعة و مجيء الإنسان فرداً ليس معه إلا عمله ثم تذكر إبليس و إباءه عن السجده لآدم و فسقه عن أمر ربه و هم يتخذونه و ذريته أولياء من دون الله و هم لهم عدو ثم تذكر يوم القيامة و إحضارهم و شركاءهم و ظهور انقطاع الرابطه بينهم و تعقب ذلك آيات آخر فى الوعد و الوعيد، و الجميع بحسب الغرض متصل بما تقدم.

قوله تعالى: «يَوْمَ نَسِيْرُ الْجِبَالِ وَ تَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَ حَشَرْنَاَهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا» الظرف متعلق بمقدر و التقدير «و اذكر يوم نسير» و تسير الجبال بزوالها عن مستقرها و قد عبر سبحانه عنه بتعبيرات مختلفه كقوله: «وَ كَانَتِ الْجِبَالُ كَثِيْبًا مَّهِيلًا» المزمّل: ١٤، و قوله: «وَ تَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ» القارعه: ٥ و قوله:

«فَكَانَتْ هَبَاءً مُّثْبِتًا» الواقعه: ٦، و قوله: «وَ سُيِّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا» النبأ: ٢٠.

و المستفاد من السياق أن بروز الأرض مترتب على تسير الجبال فإذا زالت الجبال و التلال ترى الأرض بارزه لا تغيب ناحيه منها عن أخرى بحائل حاجز و لا يستتر صقع منها عن صقع بساخر، و ربما احتمل أن تشير إلى ما فى قوله: «وَ أَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا» الزمر: ٦٩.

و قوله: «وَ حَشَرْنَاَهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا» أى لم نترك منهم أحداً فالحشر عام للجميع.

قوله تعالى: «وَ عَرَضُوا عَلَيَّ رَبِّكَ صِيْفًا لَقَدْ جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ» إلخ السياق يشهد على أن ضمير الجمع فى قوله: «عَرَضُوا» و كذا ضمير الجمع فى الآيه السابقه

[شماره صفحه واقعى : ٣٢١]



للمشركين و هم الذين اطمأنوا إلى أنفسهم و الأسباب الظاهريه التي ترتبط بها حياتهم، و تعلقوا بزينة الحياه كالمتعلق بأمر دائم باق فكان ذلك انقطاعا منهم عن ربهم، و إنكارا للرجوع إليه، و عدم مبالاه بما يأتون به من الأعمال أَرْضَى اللهُ أم أسخطه.

و هذه حالهم ما دام أساس الامتحان الإلهي و الزينه المعجله بين أيديهم و الأسباب الظاهريه حولهم و لما يقض الأمر أجله ثم إذا حان الحين و تقطعت الأسباب و طاحت الآمال و جعل الله ما عليها من زينه صعيدا جززا لم يبق إذ ذاك لهم إلا ربهم و أنفسهم و صحيفه أعمالهم المحفوظه عليهم، و عرضوا على ربهم و ليسوا يرونه ربا لهم و إلا لعبدوه صفا واحدا لا تفاضل بينهم بنسب أو مال أو جاه دنيوى لفصل القضاء تبين لهم عند ذلك أن الله هو الحق المبين و أن ما يدعونه من دونه و تعلقت به قلوبهم من زينه الحياه و استقلال أنفسهم و الأسباب المسخره لهم ما كانت إلا أوهاما لا تغنى عنهم من الله شيئا و قد أخطئوا إذ تعلقوا بها و أعرضوا عن سبيل ربهم و لم يجروا على ما أراده منهم بل كان ذلك منهم لأنهم توهموا أن لا موقف هناك يوقفون فيه فيحاسبون عليه.

و بهذا البيان يظهر أن هذا الجمل الأربع: « وَ عَرَضُوا عَلَى رَبِّكَ صَفًا » إشاره أولا- إلى أنهم ملجئون إلى الرجوع إلى ربهم و لقائه فيعرضون عليه عرضا من غير أن يختاروه لأنفسهم، و ثانيا أن لا كرامه لهم فى هذا اللقاء، و يشعر به قوله « عَلَى رَبِّكَ » و لو أكرموا لقليل: ربهم كما قال: « جَزَأَوْهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٍ عَدْنٍ »: البينه: ٨ « و قَالَ إِنَّهُمْ مُّلاقُوا رَبِّهِمْ »: هود: ٢٩، أو قيل: عرضوا علينا جريا على سياق التكلم السابق، و ثالثا أن أنواع التفاضل و الكرامات الدنيويه التي اختلقتها لهم الأوهام الدنيويه من نسب و مال و جاه قد طاحت عنهم فصفوا صفا واحدا لا- تميز فيه لعالم من دان و لا- لغنى من فقير و لا- لمولى من عبد، و إنما الميز اليوم بالعمل و عند ذلك يتبين لهم أنهم أخطئوا الصواب فى حياتهم

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٢]

الدنيا و ضلوا السبيل فيخاطبون بمثل قوله: «لَقَدْ جِئْتُمُونَا» إلخ.

و قوله «لَقَدْ جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ» مقول القول و التقدير و قال لهم أو قلنا لهم: لقد جئتمونا إلخ، و فى هذا بيان خطاهم و ضلالهم فى الدنيا إذ تعلقوا بزينتها و زخرفها فشغلهم ذلك عن سلوك سبيل الله و الأخذ بدينه.

و قوله «بَلْ زَعَمْتُمْ أَلَّنْ نَجْعَلَ لَكُمْ مَوْعِدًا» فى معنى قوله: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَ أَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ»: المؤمنون: ١١٥ و الجملة إن كانت إضرابا عن الجملة السابقة على ظاهر السياق فالتقدير ما فى معنى قولنا: شغلتمكم زينه الدنيا و تعلقكم بأنفسكم و بظاهر الأسباب عن عبادتنا و سلوك سبيلنا بل ظننتم أن لن نجعل لكم موعدا تلقوننا فيه فتحاسبوا و بتعبير آخر: إن اشتغالكم بالدنيا و تعلقكم بزينتها و إن كان سببا فى الإعراض عن ذكرنا و اقرار الخبيثات لكن كان هناك سبب هو أقدم منه و هو الأصل و هو أنكم ظننتم أن لن نجعل لكم موعدا فنسيان المعاد هو الأصل فى ترك الطريق و فساد العمل قال تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ يَصِلُونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ»: ص: ٢٦.

و الوجه فى نسبة الظن بنفى المعاد إليهم أن انقطاعهم إلى الدنيا و تعلقهم بزينتها و من يدعونه من دون الله فعل من ظن أنها دائمه باقيه لهم و أنهم لا يرجعون إلى الله فهو ظن حالى عملى منهم و يمكن أن يكون كناية عن عدم اعتنائهم بأمر الله و استهانتهم بما أنذروا به نظير قوله تعالى: «وَلَكِنْ ظَنَنْتُمْ أَنَّ اللَّهَ لَا يَعْلَمُ كَثِيرًا مِمَّا تَعْمَلُونَ»: حم السجده: ٢٢.

و من الجائز أن يكون قوله: «بَلْ زَعَمْتُمْ أَلَّنْ نَجْعَلَ لَكُمْ مَوْعِدًا» إضرابا عن اعتذار لهم مقدر بالجهل و نحوه و الله أعلم.

قوله تعالى: «وَ وُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَ يَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا» إلى آخر الآيه وضع الكتاب نصبه ليحكم عليه، و مشفقين من الشفقة و أصلها الرقة، قال الراغب فى المفردات: الإشفاق عنايه مختلطة بخوف لأن المشفق يحب المشفق عليه و يخاف ما يلحقه قال تعالى: «وَ هُمْ مِنَ السَّاعَةِ مُشْفِقُونَ» فإذا عدى بمن فمعنى

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٣]

الخوف فيه أظهر، وإذا عدى بفي فمعنى العناية فيه أظهر، قال تعالى: ﴿إِنَّا كُنَّا قَبْلُ فِي أَهْلِنَا مُشْفِقِينَ﴾ «مُشْفِقُونَ مِنْهَا» انتهى.

و الويل الهلاك، و نداؤه عند المصيبة كما قيل كناية عن كون المصيبة أشد من الهلاك فيستغاث بالهلاك لينجى من المصيبة كما ربما يتمنى الموت عند المصيبة قال تعالى: ﴿يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا﴾: مريم: ٢٣.

وقوله: ﴿وَوُضِعَ الْكِتَابُ﴾ ظاهر السياق أنه كتاب واحد يوضع لحساب أعمال الجميع ولا ينافى ذلك وضع كتاب خاص بكل إنسان والآيات القرآنية داله على أن لكل إنسان كتابا و لكل أمه كتابا و لكل كتابا قال تعالى: ﴿وَكُلُّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا﴾ الآية: إسراء: ١٣ و قد تقدم الكلام فيها، وقال:

﴿كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَىٰ إِلَىٰ كِتَابِهَا﴾: الجاثية: ٢٨ و قال: ﴿هَذَا كِتَابُنَا يُنطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ﴾: الجاثية: ٢٩ و سيجيء الكلام في الآيتين إن شاء الله تعالى.

وقيل: المراد بالكتاب كتب الأعمال و اللام للاستغراق، و السياق لا يساعد عليه.

وقوله: ﴿فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ﴾ تفريع الجملة على وضع الكتاب و ذكر إشفاقهم مما فيه دليل على كونه كتاب الأعمال أو كتابا فيه الأعمال، و ذكرهم بوصف الاجرام للإشارة إلى عله الحكم و أن إشفاقهم مما فيه لكونهم مجرمين فالحكم يعم كل مجرم و إن لم يكن مشركا.

وقوله: ﴿وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا﴾ الصغيرة و الكبيرة و صفان قامتا مقام موصوفهما و هو الخطيئة أو المعصية أو الهنة و نحوها.

وقولهم هذا إظهار للدهشه و الفزع من سلطه الكتاب في إحصائه للذنوب أو لمطلق الحوادث و منها الذنوب في صوره الاستفهام التعجيبى، و منه يعلم وجه تقديم الصغيره على الكبيره في قوله: ﴿صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً﴾ مع أن الظاهر أن يقال: لا- يغادر كبيره و لا- صغيره إلا- أحصاها بناء على أن الكلام في معنى الإثبات و حق الترقى فيه أن يتدرج من الكبير إلى الصغير هذا، و ذلك لأن المراد و الله أعلم لا يغادر صغيره لصغرها

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٤]

و دقتها و لا كبيره لكبرها و وضوحها، و المقام مقام الاستفزاز فى صورته التعجيب و إحصاء الصغيره على صغرها و دقتها أقرب إليه من غيرها.

و قوله: « وَ وَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا » ظاهر السياق كون الجملة تأسيسا لا عطف تفسير لقوله: « لَا يُغَادِرُ صَيْغِرَةً وَ لَا كَبِيرَةً » إلخ و عليه فالحاضر عندهم نفس الأعمال بصورها المناسبه لها لا كتابتها كما هو ظاهر أمثال قوله: « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَعْتَدُوا الْيَوْمَ إِنَّمَا تُجْرُونَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ »: التحريم: ٧، و يؤيده قوله بعده: « وَ لَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا » فإن انتفاء الظلم بناء على تجسم الأعمال أوضح لأن ما يجوزون به إنما هو عملهم يرد إليهم و يلحق بهم لا صنع فى ذلك لأحد فافهم ذلك.

قوله تعالى: « وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ » تذكير ثان لهم بما جرى بينه تعالى و بين إبليس حين أمر الملائكة بالسجود لأبيهم آدم فسجدوا إلا إبليس كان من الجن فتمرد عن أمر ربه.

أى و اذكر هذه الواقعة حتى يظهر لهم أن إبليس و هو من الجن و ذريته عدو لهم لا يريدون لهم الخير فلا ينبغي لهم أن يفتنوا بما يزينه لهم هو و ذريته من ملاذ الدنيا و شهواتها و الإعراض عن ذكر الله و لا أن يطيعوهم فيما يدعونهم إليه من الباطل.

و قوله: « أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَ ذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَ هُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ » تفرغ على محصل الواقعة و الاستفهام للإنكار أى و يتفرغ على الواقعة أن لا تتخذوه و ذريته أولياء و الحال أنهم أعداء لكم معشر البشر، و على هذا فالمراد بالولاية و لايه الطاعة حيث يطيعونه و ذريته فيما يدعونهم فقد اتخذوهم مطاعين من دون الله، و هكذا فسرهم المفسرون.

و ليس من البعيد أن يكون المراد بالولاية و لايه الملك و التدبير و هو الربوبية فإن الوثنية كما يعبدون الملائكة طمعا فى خيرهم كذلك يعبدون الجن اتقاء من شرهم، و هو سبحانه يصرح بأن إبليس من الجن و له ذرية و أن ضلال الإنسان فى صراط سعاده و ما يلجمه من أنواع الشقاء إنما هو بإغواء الشيطان فالمعنى أفتتخذونه و ذريته آلهه و أربابا من دونى تعبدونهم و تتقربون إليهم و هم لكم عدو؟.

و يؤيده الآيه التاليه فإن عدم إسهادهم الخلقه إنما يناسب انتفاء و لايه التدبير عنهم لا انتفاء و لايه الطاعة و هو ظاهر.

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٥]

وقد ختم الآيه بتقبيح اتخاذهم إياهم أولياء من دون الله الذى معناه اتخاذهم إبليس بدلا منه سبحانه فقال: «بِسِّسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا» و ما أقبح ذلك فلا يقدم عليه ذو مسكه، و هو السر فى الالتفات الذى فى قوله: «مَنْ دُونِي» فلم يقل: من دوننا على سياق قوله: «وَ إِذْ قُلْنَا» ليزيد فى وضوح القبح كما أنه السر أيضا فى الالتفات السابق فى قوله: «عَنْ أَمْرِ رَبِّي» و لم يقل: عن أمرنا.

و للمفسرين هاهنا أبحاث فى معنى شمول أمر الملائكة لإبليس، و فى معنى كونه من الجن و فى معنى، و قد قدمنا بعض القول فى ذلك فى تفسير سوره الأعراف.

قوله تعالى: «مَا أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ وَمَا كُنْتُمْ تُتَّخَذُونَ عُضْدًا» ظاهر السياق كون ضميرى الجمع لإبليس و ذريته و المراد بالإشهاد الإحضار و الاعلام عيانا كما أن الشهود هو المعاينه حضورا، و العضد ما بين المرفق و الكتف من الإنسان و يستعار للمعين كاليد و هو المراد هاهنا.

و قد اشتملت الآيه فى نفي ولايه التدبير عن إبليس و ذريته على حجتين إحداهما:

أن ولايه تدبير أمور شىء من الأشياء تتوقف على الإحاطه العلميه بتمام معنى الكلمه بتلك الأمور من الجهه التى تدبر فيها و بما لذلك الشىء و تلك الأمور من الروابط الداخليه و الخارجيه بما يتبدئ منه و ما يقارنه و ما ينتهى إليه و الارتباط الوجودى سار بين أجزاء الكون؛ و هؤلاء و هم إبليس و ذريته لم يشهدهم الله سبحانه خلق السماوات و الأرض و لا- خلق أنفسهم فلا كانوا شاهدين إذ قال للسماوات و الأرض:

كن فكانت و لا- إذ قال لهم: كونوا فكانوا فهم جاهلون بحقيقه السماوات و الأرض و ما فى أوعيه وجوداتها من أسرار الخلقه حتى بحقيقه صنع أنفسهم فكيف يسعهم أن يلوا تدبير أمرها أو تدبير أمر شطر منها فيكونوا آلهه و أربابا من دون الله و هم جاهلون بحقيقه خلقتها و خلقه أنفسهم.

و أما أنهم لم يشهدوا خلقها فلأن كلا- منهم شىء محدود لا- سبيل له إلى ما وراء نفسه فغيره فى غيب منه مضروب عليه الحجاب، و هذا بين و قد أنبا الله سبحانه عنه فى مواضع من كلامه؛ و كذا كل منهم مستور عنه شأن الأسباب التى تسبق وجوده و اللواحق التى ستلحق وجوده.

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٦]

و هذه حجه برهانيه غير جدليه عند من أجاد النظر و أمعن في التدبر حتى لا يختلط عنده هذه الألعبه الكاذبه التي نسميها تدبيرا بالتدبير الكونى الذى لا يلحقه خطأ و لا ضلال، و كذا الظنون و المزاعم الواهيه التي تتداولها و نركن إليها بالعلم العيانى الذى هو حقيقه العلم و كذا العلم بالأمور الغائبه بالظفر على أماراتها الأغلبه بالعلم بالغيب الذى يتبدل به الغيب شهاده.

و الثانى أن كل نوع من أنواع المخلوقات متوجه بفطرته نحو كماله المختص بنوعه و هذا ضرورى عند من تتبعها و أمعن النظر فى حالها فالهدايه الإلهيه عامه للجميع كما قال: «الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» طه: ٥٠ و الشياطين أشرار مفسدون مضلون فتصديهم تدبير شىء من السماوات و الأرض أو الإنسان و لن يكون إلا بإذن من الله سبحانه مؤد إلى نقضه السنه الإلهيه من الهدايه العامه أى توسله تعالى إلى الإصلاح بما ليس شأنه إلا الإفساد و إلى الهدايه بما خاصته الإضلال و هو محال.

و هذا معنى قوله سبحانه: «وَمَا كُنْتَ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا» الظاهر فى أن سنته تعالى أن لا يتخذ المضلين عضدا فافهم.

و فى قوله: «مَا أَشْهَدُ تَهُمْ» و قوله: «وَمَا كُنْتُ» و لم يقل: ما شهدوا و ما كانوا دلالة على أنه سبحانه هو القاهر المهيمن عليهم على كل حال، و القائلون بإشراك الشياطين أو الملائكه أو غيرهم بالله فى أمر التدبير لم يقولوا باستقلالهم فى ذلك بل بأن أمر التدبير مملوك لهم بتمليك من الله تعالى مفوض إليهم بتفويض منه و أنهم أرباب و آلهه و الله رب الأرباب و إله الآلهه.

و ما تقدم من معنى الآيه مبنى على حمل الإشهد على معناه الحقيقى و إرجاع الضميرين فى «مَا أَشْهَدُ تَهُمْ» و «أَنْفُسِهِمْ» إلى إبليس و ذريته كما هو الظاهر المتبادر من السياق، و للمفسرين أقوال أخر:.

منها قول بعضهم: إن المراد من الإشهد فى خلقها المشاوره مجازا فإن أدنى مراتب الولايه على شىء أن يشاوره فى أمره، و المراد بنفى الاعتضاد نفى سائر مراتب الاستعانه المؤديه إلى الولايه و السلطه على المولى عليه بوجه ما فكأنه قيل ما شاورتهم

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٧]

فى أمر خلقها و لا استعنت بهم بشىء من أنواع الاستعانه فمن أين يكونون أولياء لهم؟.

و فيه أنه لا- قرينه على هذا المجاز و لا مانع من الحمل على المعنى الحقيقى على أنه لا رابطه بين الإشاره بالشىء و الولايه عليه حتى تعد المشاوره من مراتب التوليه أو الإشاره من درجات الولايه، و قد وجه بعضهم هذا المعنى بأن المراد بالإشهاد المشاوره كناية و لازم المشاوره أن يخلق كما شاءوا أى أن يخلقهم كما أحبوا أى أن يخلقهم كاملين فالمراد بنفى إشهاد الشياطين خلق أنفسهم نفى أن يكونوا كاملين فى الخلقه حتى يسع لهم ولايه تدبير الأمور.

و فيه مضافا إلى أنه يرد عليه ما أورد على سابقه أولا أن ذلك يرجع إلى إطلاق الشىء و إرادته لازمه بخمس مراتب من الزوم فالمشاوره لازم الإشهاد على ما يدعيه و خلق ما يشاؤه المشير لازم المشاوره و خلق ما يحبه لازم خلق ما يشاؤه، و كمال الخلقه لازم خلق ما يحبه، و صحه الولايه لازم كمال الخلقه فإطلاق الإشهاد و إرادته كمال الخلقه أو صحه الولايه من قبيل التكنيه عن لازم المعنى من وراء لزومات أربع أو خمس، و الكتاب الميين يجعل عن أمثال هذه الألفاظ.

و ثانيا: أنه لو صح فإنما يصح فى إشهادهم خلق أنفسهم دون إشهادهم خلق السماوات و الأرض فلازمه التفكيك بين الإشهادين.

و ثالثا: أن لازمه صحه ولايه من كان كاملا فى خلقه كالملائكه المقربين فيه اعتراف بإمكان ولايتهم و جواز ربوبيتهم و القرآن يدفع ذلك بأصرح البيان فأين الممكن المفتقر لذاته إلى الله سبحانه من الاستقلال فى تدبير نفسه أو تدبير غيره؟ و أما نحو قوله تعالى: «فَالْمُدْبِرَاتِ أَمْرًا»: النازعات: ٥ فسيجىء توضيح معناه إن شاء الله.

و منها قول بعضهم: إن المراد بالإشهاد حقيقه معناه و الضميران للشياطين لكن المراد من إشهادهم خلق أنفسهم إشهاد بعضهم خلق بعض لا إشهاد كل خلق نفسه.

و فيه أن المراد بنفى الإشهاد استنتاج انتفاء الولايه، و لم يقل أحد من المشركين بولايه بعض الشياطين لبعض و لا تعلق الغرض بنفيها حتى يحمل لفظ الآيه على إشهاد بعضهم خلق بعض.

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٨]

ص: ٧٤٨

و منها قول بعضهم: إن أول الضميرين للشياطين و الثانى للكفار أو لهم و لغيرهم من الناس. و المعنى ما أشهدت الشياطين خلق السماوات و الأرض و لا خلق الكفار أو الناس حتى يكونوا أولياء لهم.

و فيه أن فيه تفكيك الضميرين.

و منها قول بعضهم: يرجع الضميرين إلى الكفار قال الإمام الرازى فى تفسيره، و الأقرب عندى عودهما يعنى الضميرين على الكفار الذين قالوا للرسول صلى الله عليه و آله: إن لم تطرد عن مجلسك هؤلاء الفقراء لم نؤمن بك فكأنه تعالى قال: إن هؤلاء الذين أتوا بهذا الاقتراح الفاسد و التعتت الباطل ما كانوا شركائى فى تدبير العالم بدليل أنى ما أشهدتهم خلق السماوات و الأرض و لا خلق أنفسهم و لا اعتضدت بهم فى تدبير الدنيا و الآخرة بل هم كسائر الخلق فلم أقدموا على هذا الاقتراح الفاسد؟ و نظيره أن من اقترح عليك اقتراحات عظيمة فإنك تقول له: لست بسلطان البلد حتى نقبل منك هذه الاقتراحات الهائلة فلم تقدم عليها؟.

و يؤكد أن الضمير يجب عوده على أقرب المذكورات و هو فى الآيه أولئك الكفار لأنهم المراد بالظالمين فى قوله تعالى: «بُنِسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا» انتهى.

و فيه أن فيه خرق السياق بتعليق مضمون الآيه بما تعرض به فى قوله: «وَلَا تُطْعَمَنْ أَعْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا» بنحو الإشاره قبل ثلاث و عشرين آيه و قد تحول وجه الكلام بالانعطاف على أول السوره مره بعد مره بالتمثيل بعد التمثيل و التذكير بعد التذكير فما احتمله من المعنى فى غايه البعد.

على أن ما ذكره من اقتراحهم على النبى ص: «إن لم تطرد هؤلاء الفقراء من مجلسك لم نؤمن بك» ليس باقتراح فيه مداخله فى تدبير أمر العالم حتى يرد عليهم بمثل قوله «مَا أَشْهَدْتُهُمْ» إلخ بل اشتراط لإيمانهم بطرد أولئك من غير أن يبتنى على دعوى ترد بمثل ذلك، نعم لو قيل: اطرد عن مجلسك هؤلاء الفقراء و اكتفى به لكان لما قاله بعض الوجه.

و كأن التنبه لهذه النكته دعا بعضهم إلى توجيه معنى الآيه على تقدير رجوع

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٩]

ص: ٧٤٩



الضميرين إلى الكفار بأن المراد أنهم جاهلون بما جرى عليه القلم في الأنزل من أمر السعادة و الشقاء إذ لم يشهدوا الخلقه فكيف يقترحون عليك أن تقربهم إليك و تطرد الفقراء.

و مثله قول آخرين: إن المراد أنى ما أطلعتهم على أسرار الخلقه و لم يختصوا منى بما يمتازون به من غيرهم حتى يكونوا قدوه يقتدى بهم الناس فى الإيمان بك فلا تطمع فى نصرتهم فلا ينبغى لى أن أعتصد لدينى بالمضلين.

و كلا الوجهين أبعد مما ذكره الإمام من الوجه فأين الآيه من الدلاله على ما اختلقاه من المعنى؟.

و منها أن الضميرين للملائكه و المعنى ما أشهدت الملائكه خلق العالم و لا خلق أنفسهم حتى يعبدوا من دونى، و ينبغى أن يضاف إليه أن قوله: «وَمَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَصَدًا» أيضا متعرض لنى و لايه الشياطين فتدل الآيه حينئذ بصدورها و ذيلها على نفى و لايه الفريقين جميعا و إلا دفعه ذيل الآيه.

و فيه أن الآيه السابقه إنما خاطبت الكفار فى قولهم بولايه الشياطين ثم ذكرتهم بضمير الجمع فى قولها: «وَهُمْ لَكُمْ عِيدٌ» و لم يتعرض لشيء من أمر الملائكه فإرجاع الضميرين إلى الملائكه دون الشياطين تفكيك، و الاشتغال بنفى و لايه الملائكه تعرض لما لم يحوج إليه السياق و لا اقتضاه المقام.

قوله تعالى: «وَيَوْمَ يَقُولُ نَادُوا شُرَكَائِيَ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ» إلى آخر الآيه هذا تذكير ثالث يذكر فيه ظهور بطلان الرابطة بين المشركين و بين شركائهم يوم القيامة و يتأكد بذلك أنهم ليسوا على شيء مما يدعيه لهم المشركون.

فقوله: «وَيَوْمَ يَقُولُ» إلخ الضمير له تعالى بشهادة السياق، و المعنى و اذكر لهم يوم يقول الله لهم نادوا شركائى الذين زعتم أنهم لى شركاء فدعوهم فلم يستجيبوا لهم و بان أنهم ليسوا لى شركاء و لو كانوا لاستجابوا.

و قوله: «وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ مَوْبِقًا» الموبق بكسر الباء اسم مكان من وبق و بوقا بمعنى هلك، و المعنى جعلنا بين المشركين و شركائهم محل هلاك و قد فسر القوم هذا

[شماره صفحه واقعى : ۳۳۰]

الموبق و المهلك بالنار أو بمحل من النار يهلك فيه الفريقان المشركون و شركاءهم لكن التدبر في كلامه تعالى لا يساعد عليه فإن الآيه قد أطلقت الشركاء و فيهم و لعلمهم الأكثر الملائكه و بعض الأنبياء و الأولياء، و أرجع إليهم ضمير أولى العقل مره بعد مره، و لا دليل على اختصاصهم بمرده الجن و الإنس و كون جعل الموبق بينهم دليلاً على الاختصاص أول الكلام.

فلعل المراد من جعل موبق بينهم إبطال الرابطه و رفعها من بينهم و قد كانوا يرون في الدنيا أن بينهم و بين شركائهم رابطه الربويه و المربويه أو السببيه و المسببيه فكنى عن ذلك بجعل موبق بينهم يهلك فيه الرابطه و العلقه من غير أن يهلك الطرفان، و يومئ إلى ذلك بلطيف الإشاره تعبيره عن دعوتهم أولاً بالنداء حيث قال: «نَادُوا شُرَكَائِي» و النداء إنما يكون في البعيد فهو دليل على بعد ما بينهما.

و إلى مثل هذا المعنى يشير قوله تعالى في موضع آخر من كلامه: «وَمَا نَرَىٰ مَعَكُمْ شُفَعَاءَ كُفَّ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءَ لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنْكُمْ مَآ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ»: الأنعام: ٩٤، و قوله تعالى: «ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا مَكَانَكُمْ أَنْتُمْ وَ شُرَكَاءُكُمْ فَزَيَّلْنَا بَيْنَهُمْ وَ قَالَ شُرَكَاءُهُمْ مَا كُنْتُمْ إِلَّا نَا تَعْبُدُونَ»: يونس: ٢٨.

قوله تعالى: «وَرَأَى الْمُجْرِمُونَ النَّارَ فَظَنُّوا أَنَّهُمْ مُوَاقِعُهَا وَ لَمْ يَجِدُوا عَنْهَا مَصْرِفًا» في أخذ المجرمين مكان المشركين دلالة على أن الحكم عام لجميع أهل الاجرام، و المراد بالظن هو العلم على ما قيل و يشهد به قوله: «وَلَمْ يَجِدُوا عَنْهَا مَصْرِفًا».

و المراد بمواقعه النار الوقوع فيها على ما قيل و لا- يبعد أن يكون المراد حصول الوقوع من الجانبين فهم واقعون في النار بدخولهم فيها و النار واقعه فيهم باشتعالهم بها.

و قوله: «وَلَمْ يَجِدُوا عَنْهَا مَصْرِفًا» المصرف بكسر الراء اسم مكان من الصرف أى لم يجدوا محلاً ينصرفون إليه و يعدلون عن النار و لا مناص.

قوله تعالى: «وَلَقَدْ صَيَّرَفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَ كَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا» قد مر الكلام في نظير صدر الآيه في سوره أسرى آيه ٨٩ و الجدل الكلام

[شماره صفحه واقعی : ٣٣١]

على سبيل المنازعه و المشاجرہ و الآيه إلى تمام ست آيات مسوقه للتهديد بالعذاب بعد التذكيرات السابقه.

قوله تعالى: «وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ وَ يُسْتَغْفِرُوا رَبَّهُمْ» و «يَسْتَغْفِرُوا» عطف على قوله: «يُؤْمِنُوا» أى و ما منعهم من الإيمان و الاستغفار حين مجيء الهدى.

و قوله: «إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمْ شَيْنَةٌ مِنَ الْوَالِدِينَ» أى إلا طلب أن تأتيهم السنه الجاربه فى الأمم الأولين و هى عذاب الاستئصال، و قوله: «أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ قُبُلًا» عطف على سابقه أى أو طلب أن يأتيهم العذاب مقابله و عيانا و لا ينفعهم الإيمان حينئذ لأنه إيمان بعد مشاهدته البأس الإلهى قال تعالى: «فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا سُنَّتَ اللَّهُ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ»: المؤمن: ٨٥.

فمحصل المعنى أن الناس لا يطلبون إيمانا ينفعهم و الذى يريدونه أن يأخذهم عذاب الاستئصال على سنه الأولين فيهلكوا و لا يؤمنوا أو يقابلهم العذاب عيانا فيؤمنوا اضطرارا فلا ينفعهم الإيمان.

و هذا المنع و الاقتضاء فى الآيه أمر ادعائى يراد به أنهم معرضون عن الحق لسوء سريرتهم فلا جدوى للإطنا ب الذى وقع فى التفاسير فى صحه ما مر من التوجيه و التقدير إشكالا و دفعا.

قوله تعالى: «وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ» إلخ تعزیه للنبي صلى الله عليه و آله أن لا يضيق صدره من إنكار المنكرين و إعراضهم عن ذكر الله فما كانت وظيفه المرسلين إلا التبشير و الإنذار و ليس عليهم وراء ذلك من بأس ففیه انعطاف إلى مثل ما مر فى قوله فى أول السوره: «فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَىٰ آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا» و فى الآيه أيضا نوع تهديد للكفار المستهزئين.

و الدحض الهلاك و الإدحاض الإهلاك و الإبطال، و الهزوء: الاستهزاء و المصدر بمعنى اسم المفعول و معنى الآيه ظاهر.

[شماره صفحه واقعى : ٣٣٢]

قوله تعالى: «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ فَأَعْرَضَ عَنْهَا وَنَسِيَ مَا قَدَّمَتْ يَدَاؤُهُ» إعظام و تكبير لظلمهم و الظلم يعظم و يكبر بحسب متعلقه و إذا كان هو الله سبحانه بآياته فهو أكبر من كل ظلم.

و المراد بنسيان ما قدمت يداه عدم مبالاته بما يأتيه من الإعراض عن الحق و الاستهزاء به و هو يعلم أنه حق، و قوله: «إِنَّا جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا» كأنه تعليل لإعراضهم عن آيات الله أو له و لنسيانهم ما قدمت أيديهم، و قد تقدم الكلام فى معنى جعل الأكنة على قلوبهم و الوقرفى فى آذانهم فى الكتاب مرارا.

و قوله: «وَإِنْ تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدَى فَلَنْ يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا» إياس من إيمانهم بعد ما ضرب الله الحجاب على قلوبهم و آذانهم فلا يسعهم بعد ذلك أن يهتدوا بأنفسهم بتعقل الحق و لا أن يسترشدوا بهدايه غيرهم بالسمع و الاتباع، و الدليل على هذا المعنى قوله:

«وَإِنْ تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدَى فَلَنْ يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا» حيث دل على تأييد النفى و قيده بقوله: «إِذَا» و هو جزاء و جواب.

قال فى روح المعانى، و استدلت الجبريه بهذه الآيه على مذهبههم و القدرية بالآيه التى قبلها. قال الإمام: و قل ما تجد فى القرآن آيه لأحد هذين الفريقين إلا و معها آيه للفريق الآخر، و ما ذاك إلا امتحان شديد من الله تعالى ألقاه الله على عباده ليتميز العلماء الراسخون من المقلدين. انتهى.

أقول: و كلتا الآيتين حق و لازم ذلك ثبوت الاختيار للعباد فى أعمالهم و انبساط سلطنته تعالى فى ملكه حتى على أعمال العباد و هو مذهب أئمه أهل بيت عليهم السلام .

قوله تعالى: «وَرُبُّكَ الْعَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ» إلى آخر الآيه، الآيات كما سمعت مسروده لتهديدهم بالعذاب و هم فاسدون فى أعمالهم فسادا لا يرجى منهم صلاح و هذا مقتضى لنزول العذاب و أن يكون معجلا لا يمهلهم إذ لا أثر لبقائهم إلا الفساد لكن الله سبحانه لم يعجل لهم العذاب و إن قضى به قضاء حتم بل أخره إلى أجل مسمى عينه بعلمه.

[شماره صفحه واقعى : ۳۳۳]

فقوله: « وَرُبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ » صدرت به الآية المتضمنه لصريح القضاء فى تهديدهم ليعدل به بواسطه اشتماله على الوصفين: الغفور ذى الرحمه ما يقتضى العذاب المعجل فيقتضى و يمضى أصل العذاب أداء لحق مقتضيه و هو عملهم، و يؤخر وقوعه لأن الله غفور ذو رحمه.

فالجمله أعى قوله: « الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ » مع قوله: « لَوْ يُؤَاخِذُهُمْ بِمَا كَسَبُوا لَعَجَّلَ لَهُمُ الْعَذَابَ » بمنزله متخاصمين متنازعين يحضران عند القاضى، و قوله: « بَلْ لَهُمْ مَوْعِدٌ لَنْ يَجِدُوا مِنْ دُونِهِ مَوْثِقًا » أى ملجأ يلجئون منه إليه بمنزله الحكم الصادر عنه بما فيه إرضاء الجانبيين و مراعاة الحقين فأعطى وصف الانتقام الإلهى باستدعاء مما كسبوا أصل العذاب، و أعطيت صفه المغفره و الرحمه أن يؤجل العذاب و لا يعجل؛ و عند ذلك أخذت المغفره الإلهيه تمحو أثر العمل الذى هو استعجال العذاب، و الرحمه تفيض عليهم حياه معجله.

و محصل المعنى: لو يؤاخذهم ربك لعجل لهم العذاب لكن لم يعجل لأنه الغفور ذو الرحمه بل حتم عليهم العذاب بجعله لهم موعدا لا ملجأ لهم يلجئون منه إليه. فقوله:

« بَلْ لَهُمْ مَوْعِدٌ » إلخ كلمه قضاء و ليس بحكايه محضه و إلا قيل: بل جعل لهم موعدا إلخ فافهم ذلك.

و الغفور صيغه مبالغه تدل على كثره المغفره، و ذو الرحمه و لامه للجنس صفه تدل على شمول الرحمه لكل شىء فهى أشمل معنى من الرحمن و الرحيم الدالين على الكثره أو الثبوت و الاستمرار فالغفور بمنزله الخادم لذى الرحمه فإنه يصلح المورد لذى الرحمه بإمحاء ما عليه من و صمه الموانع فإذا صلح شمله ذو الرحمه، فللغفور السعى و كثره العمل و لذى الرحمه الانبساط و الشمول على ما لا مانع عنده، و لهذه النكته جىء فى المغفره بالغفور و هو صيغه مبالغه و فى الرحمه بذى الرحمه الحاوى لجنس الرحمه فافهم ذلك و دع عنك ما أطنبوا فيه من الكلام فى الاسمين.

قوله تعالى: « وَ تِلْكَ الْقُرَىٰ أَمْهَلَكُم مَّا ظَلَمْتُمْ وَأَنْتُمْ لَهَا كَاذِبُونَ » المراد بالقرى أهلها مجازا بدليل الضمائر الراجعه إليها، و المهلك بكسر اللام اسم زمان.

و معنى الآية ظاهر و هى مسوقه لبيان أن تأخير مهلكهم و تأجيله ليس ببدع منا

[شماره صفحه واقعى : ۳۳۴]

بل السنه الإلهيه فى الأمم الماضين الذين أهلكتهم الله لما ظلموا كانت جاريه على ذلك فكان الله يهلكهم و يجعل لمهلكهم موعدا.

و من هنا يظهر أن العذاب و الهلاك الذى تتضمنه الآيات ليس بعذاب يوم القيامة بل عذاب دنيوى و هو عذاب يوم بدر إن كان المراد تهديد صناديد قريش أو عذاب آخر الزمان إن كان المراد تهديد الأمة كما مر فى تفسير سوره يونس.

### «بحث روائى»

فى تفسير العياشى، فى قوله تعالى: «يَا وَيْلَتَنَا مَا لِهَذَا الْكِتَابِ» الآية: عن خالد بن نجيح عن أبى عبد الله عليه السلام قال: إذا كان يوم القيامة دفع للإنسان كتابه ثم قيل له: اقرأ. قلت: فيعرف ما فيه؟ فقال: إنه يذكره فما من لحظه و لا كلمه و لا نقل قدم و لا شىء فعله إلا ذكره كأنه فعله تلك الساعه. و لذلك قالوا: «يَا وَيْلَتَنَا مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَ لَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا».

أقول: و الروايه كما ترى تجعل ما يذكره الإنسان هو ما عرفه من ذلك الكتاب فمذكوره هو المكتوب فيه، و لو لا حضور ما عمله لم تتم عليه الحجه و لأمكنه أن ينكره.

و فى تفسير القمى، " فى قوله تعالى: «وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا» قال: يجدون كل ما عملوا مكتوبا.

و فى تفسير البرهان، عن ابن بابويه بإسناده عن أبى معمر السعدان عن على عليه السلام قال: قوله: «وَرَأَى الْمُجْرِمُونَ النَّارَ فَظَنُّوا أَنَّهُمْ مُوَاقِعُوهَا» أى أيقنوا أنهم داخلوها.

و فى الدر المشثور، أخرج أحمد و أبو يعلى و ابن جرير و ابن حبان و الحاكم و صححه و ابن مردويه عن أبى سعيد الخدرى عن رسول الله صلى الله عليه و آله قال: ينصب الكافر يوم

[شماره صفحه واقعى : ٣٣٥]

القيامه مقدار خمسين ألف سنة كما لم يعمل في الدنيا، وإن الكافر يرى جهنم و يظن أنها موقعة من مسيره أربعين سنة.

أقول: وهو يؤيد ما تقدم أن المواقعه في الآيه مأخوذه بين الاثنين.

## [سوره الكهف (١٨): الآيات ٦٠ الى ٨٢]

### إشاره

وَ إِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ لَا أَبْرَحُ حَتَّىٰ أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا (٦٠) فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنَهُمَا نَسِيَا حَوْتَهُمَا فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ سَرَبًا (٦١) فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِفَتَاهُ آتِنَا غَدَاءَنَا لَقَدْ لَقِينَا مِنْ سَفَرِنَا هَذَا نَصَبًا (٦٢) قَالَ أَرَأَيْتَ إِذْ أَوَيْنَا إِلَى الصَّخْرَةِ فَإِنِّي نَسِيتُ الْحَوْتَ وَمَا أَنَّنِيهِ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ وَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ عَجَبًا (٦٣) قَالَ ذَلِكَ مَا كُنَّا نَبْغُ فَارْتَدَّ عَلَىٰ آثَارِهِمَا قَصَصًا (٦٤) فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا (٦٥) وَقَالَ لَهُ مُوسَى هِيَ لَأَتَّبِعَكَ عَلَىٰ أَنْ تَعَلِّمَنِي مِمَّا عَلَّمْتَ رُسُلَنَا (٦٦) قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا (٦٧) وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا (٦٨) قَالَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا (٦٩) قَالَ فَإِنِ اتَّبَعْتَنِي فَلَا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا (٧٠) فَانطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَتْهَا لِيُتْرَقَ أَهْلُهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا (٧١) قَالَ أَلَمْ أَقُلْ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا (٧٢) قَالَ لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ وَلَا تُزهِقْنِي مِنْ أَمْرِي عُسْرًا (٧٣) فَانطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا لَفَيَا غُلَامًا فَفَقَتَهُ قَالَ أَسْأَلُكَ عَنْ شَيْءٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا (٧٤) قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا (٧٥) قَالَ إِنْ سَأَلْتَكَ عَنْ شَيْءٍ بَعْدَهَا فَلَا تُصَاحِبْنِي قَدْ بَلَغْتَ مِنْ لَدُنِّي عُذْرًا (٧٦) فَانطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطَعَا أَهْلُهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّقُوا لَهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ فَاقَامَهُ قَالَ لَوْ شِئْتُمْ لَأَخَذْتُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا (٧٧) قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنَكَ سَأُتْبِعُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِيعْ عَلَيْهِ صَبْرًا (٧٨) أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينٍ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا (٧٩) وَ أَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَا أَنْ يُرْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَ كُفْرًا (٨٠) فَأَرَدْنَا أَنْ يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَوَةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا (٨١) وَ أَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ وَ مَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِيعْ عَلَيْهِ صَبْرًا (٨٢)

[شماره صفحه واقعی : ٣٣٦]

ص : ٧٥٦

قصه موسى و العالم الذى لقيه بمجمع البحرين و كان يعلم تأويل الحوادث ذكر الله سبحانه

[شماره صفحه واقعى : ٣٣٧]

ص: ٧٥٧



بها نبيه صلى الله عليه وآله وهو التذكير الرابع من التذكيرات الواقعة إثر ما أمره في صدر السوره بالصبر والمضى على تبليغ رسالته والسلوه فيما يشاهده من إعراض الناس عن ذكر الله وإقبالهم على الدنيا وبين أن الذى هم مشتغلون به زينه معجله ومتاع إلى حين فلا يشقن عليه ما يجده عندهم من ظاهر تمتعهم بالحياه وفوزهم بما يشتهون فيها فإن وراء هذا الظاهر باطنا و فوق سلطتهم على المشتتهيات سلطنه إلهيه.

فالتذكير بقصه موسى و العالم كأنه للإشاره إلى أن لهذه الوقائع و الحوادث التى تجرى على مشتتهى أهل الدنيا تأويلا سيظهر لهم إذا بلغ الكتاب أجله فأذن الله لهم أن يتبهاوا من نومه الغفله و بعثوا لنشأ غير النشأ يوم يأتى تأويله يقول الذين نسوه من قبل لقد جاءت رسل ربنا بالحق.

و موسى الذى ذكر فى القصه هو ابن عمران الرسول النبى أحد أولى العزم عليهم السلام على ما وردت به الروايه من طرق الشيعة و أهل السنه.

وقيل: هو أحد أسباط يوسف بن يعقوب عليهما السلام و هو موسى بن ميثا بن يوسف و كان من أنبياء بنى إسرائيل و يبعده أن القرآن قد أكثر ذكر اسم موسى حتى بلغ مائه و نيفا و ثلاثين و هو يريد ابن عمران عليه السلام فلو أريد بما فى هذه القصه غيره لضم إليه قرينه صارفه.

وقيل إن القصه أسطوره تخيليه صورت لغايه أن كمال المعرفه يورد الإنسان مشرعه عين الحياه و يسقيه ماءها و هو الحياه الخالده التى لا موت بعدها أبدا و السعاده السرمديه التى لا سعاده فوقها قط. و فيه أنه تقدير من غير دليل و ظاهر الكتاب العزيز يدفعه و لا خبر فى القصه التى يقصها القرآن عن عين الحياه هذه إلا ما ورد فى أقاويل بعض المفسرين و القصاصين من أهل التاريخ من غير أصل قرآنى يستند إليه أو وجدان حسى لعين هذه صفتها فى صقع من أصقاع الأرض.

و الفتى الذى ذكره الله و أضافه إلى موسى قيل هو يوشع بن نون وصيه، و به وردت الروايه قيل: سمي فتى لأنه كان يلازمه سفرا و حضرا أو لأنه كان يخدمه.

و العالم الذى لقيه موسى و وصفه الله وصفا جميلا بقوله: «عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ

[شماره صفحه واقعى : ٣٣٨]

ص: ٧٥٨

«و لم يسمه ورد في الروايات أن اسمه الخضر و كان نبيا من الأنبياء معاصر لموسى عليه السلام و في بعضها أن الله رزقه طول الحياه فهو حتى لم يمت بعد، وهذا المقدار لا بأس به إذ لم يرد عقل أو نقل قطعى بخلافه و قد طال البحث عن شخصيه الخضر بين القوم كما في مطولات التفاسير و تكاثرت القصص و الحكايات في رؤيته و مع ذلك لا تخلو الأخبار و القصص عن أساطير موضوعه أو مدسوسه.

قوله تعالى: «وَ إِذِ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ لَا أَبْرُحُ حَتَّىٰ أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا» الظرف متعلق بمقدر، و الجملة معطوفه على ما عطف عليه التذكيرات الثلاثه المذكوره سابقا، و قوله: «لَا أَبْرُحُ» بمعنى لا أزال و هو من الأفعال الناقصه حذف خبره إيجازا لدلاله قوله: «حَتَّىٰ أَبْلُغَ» عليه و التقدير لا أبرح أمشى أو أسير، و مجمع البحرين قيل: هو الذى ينتهى إليه بحر الروم من الجانب الشرقى و بحر الفرس من الجانب (1) الغربى، و الحقب الدهر و الزمان و تنكيره يدل على وصف محذوف و التقدير حقا طويلا.

و المعنى و الله أعلم و اذكر إذ قال موسى لفتاه لا أزال أسير حتى أبلغ مجمع البحرين أو أمضى دهرا طويلا.

قوله تعالى: «فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنَهُمَا نَسِيَا حُوتَهُمَا فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ سَرَبًا» الظاهر أن قوله: «مَجْمَعَ بَيْنَهُمَا» من إضافه الصفه إلى الموصوف و أصله بين البحرين الموصوف بأنه مجمعهما.

و قوله: «نَسِيَا حُوتَهُمَا» الآيتان التاليتان تدلان على أنه كان حوتا مملوحا أو مشويا حملاه ليرتزقا به فى المسير و لم يكن حيا و إنما حى هناك و اتخذ سبيله فى البحر و رآه الفتى و هو حى يغوص فى البحر و نسى أن يذكر ذلك لموسى و نسى موسى أن يسأله عنه أين هو؟ و على هذا فمعنى «نَسِيَا حُوتَهُمَا» بنسبه النسيان إليهما معا: نسيا حال حوتهما فموسى نسى

[شماره صفحه واقعى : ۳۳۹]

ص: ۷۵۹

كونه فى المكمل فلم ينفقه و الفتى نسه إذ لم يخبر موسى بعجب ما رأى من أمره.

هذا ما ذكره.

و اعلم أن الآيات غير صريحه فى حياه الحوت بعد ما كان ميتا بل ظاهر قوله:

« نَسِيًا حَوْتَهُمَا » و كذا قوله: « نَسِيَتْ الْحَوْتَ » أن يكونا وضعاه فى مكان من الصخره مشرف على البحر فيسقط فى البحر أو يأخذه البحر بمد و نحوه فيغيب فيه و يغور فى أعماقه بنحو عجب كالدخول فى السرب و يؤيده ما فى بعض الروايات أن العلامه كانت هى افتقاد الحوت لا حياته و الله أعلم.

و قوله: « فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ سَرَبًا » السرب المسلك و المذهب و السرب و النفق الطريق المحفور فى الأرض لا نفاذ فيه كأنه شبه السبيل الذى اتخذه الحوت داخل الماء بالسرب الذى يسلكه السالك فيغيب فيه.

قوله تعالى: « فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِفَتَاهُ آتِنَا غَدَاءَنَا لَقَدْ لَقِينَا مِنْ سَفَرِنَا هَذَا نَصِيبًا » قال فى المجمع: النصب و الوصب و التعب نظائر، و هو الوهن الذى يكون عن كد انتهى، و المراد بالغداء ما يتغدى به و فيه دلالة على أن ذلك كان فى النهار.

و المعنى: و لما جاوزا مجمع البحرين أمر موسى فتاه أن يأتى بالغداء و هو الحوت الذى حملاه ليتغدى به و لقد لقيا من سفرهما تعباً.

قوله تعالى: « قَالَ أَرَأَيْتَ إِذْ أَوَيْنَا إِلَى الصَّخْرَةِ » إلى آخر الآيه يريد حال بلوغهم مجمع البحرين و مكثهم هناك فقد كانت الصخره هناك و الدليل عليه قوله: « وَ اتَّخَذَ سَبِيلَهُ » إلخ و قد ذكر فى ما مر أنه كان بمجمع البحرين، يقول لموسى: لا غداء عندنا نتغدى به فإن غداءنا و هو الحوت حى و دخل البحر و ذهب حينما بلغنا مجمع البحرين و أوينا إلى الصخره التى كانت هناك و إنى نسيت أن أخبرك بذلك.

فقوله: « أَرَأَيْتَ إِذْ أَوَيْنَا إِلَى الصَّخْرَةِ » يذكره حال أويهما إلى الصخره و نزولهما عندها ليستريحا قليلاً، و قوله: « فَإِنِّي نَسِيْتُ الْحَوْتَ » أى نسيت حال الحوت التى شاهدتها منه فلم أذكرها لك، و الدليل على هذا المعنى كما قيل قوله: « وَ مَا أَنْشَانِيهِ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أذكرُهُ » فإن « أَنْ أذكرُهُ » بدل من ضمير « أَنْشَانِيهِ »

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٠]

ص: ٧٤٠

والتقدير «و ما أنساني ذكر الحوت لك إلا الشيطان فهو لم ينس نفس الحوت و إنما نسي أن يذكر حاله التي شاهد منه لموسى.

و لا- ضير في نسبه الفتى نسيانه إلى تصرف من الشيطان بناء على أنه كان يوشع بن نون النبي و الأنبياء في عصمه إلهيه من الشيطان لأنهم معصومون مما يرجع إلى المعصيه و أما مطلق إيذاء الشيطان فيما لا يرجع إلى معصيه فلا دليل يمنعه قال تعالى: «وَ اذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَ عَذَابٍ» : ص: ٤١.

و قوله: «وَ اتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ عَجَبًا» أى اتخاذا عجا فجعبا وصف قام مقام موصوفه على المفعوليه المطلقه، و قيل: إن قوله: «وَ اتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ» قول الفتى و قوله: «عَجَبًا» من قول موسى، و السياق يدفعه.

و اعلم أن ما تقدم من الاحتمال في قوله: «نَسِيًا حُوتَهُمَا» إلخ جار هاهنا و الله أعلم.

قوله تعالى: «قَالَ ذَلِكَ مِمَّا كُنَّا نَبْنِغُ فَارْتِدًا عَلَيَّ آثَارِهِمَا قَصِيصًا» البغى الطلب، و الارتداد العود على بدء، و المراد بالآثار آثار أقدامهما، و القصص اتباع الأثر و المعنى قال موسى: ذلك الذى وقع من أمر الحوت هو الذى كنا نطلبه فرجعا على آثارهما يقصانها قصصا و يتبعانها اتباعا.

و قوله: «ذَلِكَ مِمَّا كُنَّا نَبْنِغُ فَارْتِدًا» يكشف عن أن موسى كان مأمورا من طريق الوحي أن يلتقى العالم فى مجمع البحرين و كان علامه المحل الذى يجده و يلقاه فيه ما وقع من أمر الحوت إما خصوص قضيه حياته و ذهابه فى البحر أو بنحو الإبهام و العموم كفقده الحوت أو حياته أو عود الميت حيا و نحو ذلك، و لذلك لما سمع موسى من فتاه ما سمع من أمر الحوت قال ما قال، و رجعا إلى المكان الذى فارقاه فوجدا عبدا «إلخ».

قوله تعالى: «فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا» إلخ. كل نعمه فإنها رحمه منه تعالى لخلقه لكن منها ما تتوسط فيه الأسباب الكونيه و تعمل فيه كالنعم الظاهريه بأنواعها، و منها ما لا يتوسط فيه شىء منها كالنعم الباطنيه من النبوه و الولايه بشعبها و مقاماتها، و تقييد الرحمه بقوله: «مِنْ عِنْدِنَا» الظاهر فى أنها من موهبته لا صنع لغيره فيها يعطى أنها من القسم الثانى أعنى النعم الباطنيه ثم اختصاص الولايه بحقيقتها به تعالى كما قال: «فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ» : الشورى: ٩، و كون النبوه مما للملائكه

[شماره صفحه واقعى : ٣٤١]

الكرام فيه عمل كالوحي و نحوه يؤيد أن يكون المراد بقوله: «رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا» حيث جىء بنون العظمة و لم يقل: من عندى هو النبوه دون الولايه، و بهذا يتأيد تفسير من فسر الكلمه بالنبوه و الله أعلم.

و أما قوله: «وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا» فهو أيضا كالرحمه التى من عنده علم لا صنع فيه للأسباب العاديه كالحس و الفكر حتى يحصل من طريق الاكتساب و الدليل على ذلك قوله: «من لدنا» فهو علم و هبى غير اكتسابى يختص به أولياءه و آخر الآيات يدل على أنه كان علما بتأويل الحوادث.

قوله تعالى: «قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمَّا عَلَّمْتَ رُشْدًا» الرشد خلاف الغى و هو إصابه الصواب، و هو فى الآيه مفعول له أو مفعول به، و المعنى قال له موسى هل أتبعك اتباعا مبنيا على هذا الأساس و هو أن تعلمنى مما علمت لأرشد به أو تعلمنى مما علمت أمرا ذا رشد.

قوله تعالى: «قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسِيَّطِعَ مَعِيَ صَبْرًا» نفى مؤكد لصبره عليه السلام على شىء مما يشاهده منه فى طريق التعليم و الدليل عليه تأكيد الكلام بأن، و إيراد الصبر نكره فى سياق النفى الدال على إرادته العموم، و نفى الصبر بنفى الاستطاعه التى هى القدره فهو أكد من أن يقال: لن تصبر، و إيراد النفى بلن و لم يقل: لا تصبر و للفعل توقف على القدره فهو نفى الفعل بنفى أحد أسبابه ثم نفى الصبر بنفى سبب القدره عليه و هو إحاطه الخبر و العلم بحقيقه الواقعه و تأويلها حتى يعلم أنها يجب أن تجرى على ما جرت عليه.

و قد نفى صبره على مظاهر علمه من الحوادث حيث قال: «لَنْ تَسِيَّطِعَ مَعِيَ» و لم ينف صبره على نفس علمه فلم يقل: لن تصبر على ما أعلمه و لن تتحملة و لم يتغير عليه موسى عليه السلام حينما أخبره بتأويل ما رأى منه و إنما تغير عليه عند مشاهده نفس أفعاله التى أراه إياها فى طريق التعليم، فللعلم حكم و لمظاهرة حكم و نظير ذلك أن موسى عليه السلام لما رجع من الميقات إلى قومه و شاهد أنهم عبدوا العجل من بعده امتلاً غيظاً و ألقى الألواح و أخذ برأس أخيه يجره إليه و قد كان الله أخبره بذلك و هو فى الميقات فلم يأت بشىء من ذلك و قول الله أصدق من الحس و القصه فى سوره الأعراف.

[شماره صفحه واقعى : ۳۴۲]

ص: ۷۶۲

فقوله: «إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ» إلخ إخبار بأنه لا يطبق الطريق الذى يتخذه فى تعليمه أن اتبعه لا أنه لا يتحمل العلم.

قوله تعالى: «وَ كَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا» الخبر العلم و هو تمييز و المعنى لا يحيط به خبرك.

قوله تعالى: «قَالَ سَتَجِدُنِي إِِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا» وعده الصبر لكن قيده بالمشيه فلم يكذب إذ لم يصبر، و قوله: «وَلَا أَعْصِي» إلخ عطف على «صَابِرًا» لما فيه من معنى الفعل فعدم المعصيه الذى وعده أيضا مقيد بالمشيه و لم يخلف الوعد إذ لم ينتهى بنهيه عن السؤال.

قوله تعالى: «قَالَ فَإِنْ اتَّبَعْتَنِي فَلَا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ أُخْبِرَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا» الظاهر أن «مِنْهُ» متعلق بقوله: «ذِكْرًا» و إحداث الذكر من الشىء الابتداء به من غير سابقه و المعنى فإن اتبعتنى فلا تسألنى عن شىء تشاهده من أمرى تشق عليك مشاهدته حتى أبتدئ أنا بذكر منه، و فيه إشاره إلى أنه سيشاهد منه أمورا تشق عليه مشاهدتها و هو سيبينها له لكن لا ينبغى لموسى أن يبتدئه بالسؤال و الاستخبار بل ينبغى أن يصبر حتى يبتدئه هو بالإخبار.

و قد أتى موسى عليه السلام من الخلق و الأدب البارح الحرى بالمتعلم المستفيد قبال الخضر على ما تحكيه هذه الآيات بأمر عجيب و هو كليم الله موسى بن عمران الرسول النبى أحد أولى العزم صاحب التوراه.

فكلامه موضوع على التواضع من أوله إلى آخره، و قد تأدب معه أولا- فلم يورد طلبه منه التعليم فى صوره الأمر بل فى صوره الاستفهام هضما لنفسه، و سمى مصاحبه اتبعا منه له، ثم لم يورد التعليم فى صوره الاشتراط بل قال: على أن تعلمن إلخ، ثم عد نفسه متعلما، ثم أعظم قدر علمه إذ جعله منتسبا إلى مبدأ غير معلوم لم يعينه باسم أو نعت فقال:

«عُلِّمْتَ» و لم يقل: تعلم، ثم مدحه بقوله: «رُشِّدًا» ثم جعل ما يتعلمه بعض علمه فقال: «مِمَّا عُلِّمْتَ» و لم يقل: ما علمت ثم رفع قدره إذ جعل ما يشير عليه به أمرا يأمره و عد نفسه لو خالفه فيما يأمر عاصيا ثم لم يسترسل معه بالتصريح بالوعد بل كنى عنه بمثل قوله: «سَتَجِدُنِي إِِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا».

[شماره صفحه واقعى : ۳۴۳]

وقد تأدب الخضر معه إذ لم يصرح بالرد أولاً بل أشار إليه بنفى استطاعته على الصبر ثم لما وعده موسى بالصبر إن شاء الله لم يأمره بالاتباع بل خلى بينه وبين ما يريد فقال: «فَإِنْ أَتَّبَعْتَنِي» ثم لم ينهه عن السؤال نهياً مطلقاً في صورته المولوية المحضه بل علقه على اتباعه فقال: «فَإِنْ أَتَّبَعْتَنِي فَلَا تَسْأَلْنِي» حتى يفيد أنه لا يقترح عليه بالنهي بل هو أمر يقتضيه الاتباع.

قوله تعالى: «فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا قَالَ أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئاً إِمْرًا» الإمر بكسر الهمزة الداهية العظيمة، وقوله: «فَانْطَلَقَا» تفریع علی ما تقدمه، والمنطلقان هما موسى والخضر وهو ظاهر في أن موسى لم يصحب فتاه في سيره مع الخضر، واللام في قوله: «لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا» للغايه فإن الغرق وإن كان عاقبه للخرق ولم يقصده الخضر البتة لكن العاقبه الضروريه ربما تؤخذ غايه مقصوده ادعاه لوضوحها كما يقال: أ تفعل كذا لتهلك نفسك؟ والمعنى ظاهر.

قوله تعالى: «قَالَ أَلَمْ أَقُلْ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا» إنكار لسؤال موسى و تذكير لما قاله من قبل: «إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ» إلخ.

قوله تعالى: «قَالَ لَا تَأْخُذْنِي بِمَا نَسَيْتُ وَلَا تُزْهِقْنِي مِنْ أَمْرِي عُسْرًا» الرهق الغثيان بالقهر والإرهاق التكليف، والمعنى لا تؤاخذني بنسياني الوعد و غفلتي عنه و لا تكلفني عسرا من أمرى، وربما يفسر النسيان بمعنى الترك، والأول أظهر و الكلام اعتذار على أى حال.

قوله تعالى: «فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا لَفِيًّا غُلَامًا فَفَتَلَهُ قَالَ أَقْتَلْتُمْ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئاً نُكْرًا» فى الكلام بعض الحذف للإيجاز و التقدير: فخرجا من السفينه و انطلقا.

و فى قوله: «حَتَّى إِذَا لَفِيًّا غُلَامًا فَفَتَلَهُ قَالَ» إلخ «فَقَتَلَهُ» معطوف على الشرط بفاء التفریع و «قَالَ» جزء «إِذَا» على ما هو ظاهر الكلام: و بذلك يظهر أن العمده فى الكلام ذكر اعتراض موسى لا ذكر القتل، و نظيرته الآيه اللاحقه «فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا آتِيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ إِلَى قَوْلِهِ قَالَ لَوْ شِئْتَ» إلخ بخلاف الآيه السابقه:

[شماره صفحه واقعى : ۳۴۴]

« فَأَنْطَلَقَا حَتَّى إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا قَالَ «إِنْ جِزَاءُ إِذَا» فِيهَا «خَرَقَهَا» وَقَوْلُهُ: «قَالَ» كَلَامٌ مَفْصُولٌ مُسْتَأْنَفٌ.

و على هذا فالآيات مسروده فى صورته قصه واحده اعترض فيها موسى على الخضر عليهما السلام ثلاث مرات واحده بعد اخرى لا فى صورته ثلاث قصص اعترض فيها ثلاث اعتراضات كأنه قيل: وقع كذا وكذا فاعترض عليه ثم اعترض ثم اعترض فالتقصه قصه اعتراضاته فهى واحده لا قصه أعمال هذا و اعتراضات ذاك حتى تكون ثلاثا.

و من هنا يتبين وجه الفرق بين الآيات الثلاث حيث جعل «خَرَقَهَا» جواب إذا فى الآية الأولى، و لم يجعل «فَقَتَلَهُ» و «فَوَجَدَا» أو «فَأَقَامَهُ» جوابا فى الثانية و الثالثة بل جزءا من الشرط معطوفا عليه فافهم ذلك.

و قوله: «أَقْتَلْتَنَفْسًا زَكِيَّةً» الزكيه الطاهره، و المراد طهارتها من الذنوب لعدم البلوغ كما يشعر به قوله: «غُلَامًا» و الاستفهام للإنكار، و القائل موسى.

و قوله: «بَغَيْرِ نَفْسٍ» أى بغير قتل منها لنفس قتلا- مجوزا لقتلها قصاصا و قودا فإن غير البالغ لا- يتحقق منه القتل الموجب للقصاص، و ربما استفيد من قوله: «بَغَيْرِ نَفْسٍ» أنه كان شابا بالغا، و لا دلالة فى إطلاق الغلام عليه على عدم بلوغه لأن الغلام يطلق على البالغ و غيره فالمعنى أقتلت بغير قصاص نفسا بريئة من الذنوب المستوجبه للقتل؟ إذ لم يظهر لهما من الغلام شىء يستوجبه.

و قوله: «لَقَدْ جِئْتَنَفْسًا نَكْرًا» أى منكرا يستنكره الطبع و لا يعرفه المجتمع و قد عد خرق السفينه إمرا أى داهيه يستعقب مصائب لم يقع شىء منها بعد و قتل النفس نكرا أو منكرا و هو أفظع و أفجع عند الناس من الخرق الذى يستوجب عادة هلاك النفوس لكن لا بالمباشره فعلا.

قوله تعالى: «قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لِمَكَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتِطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا» معناه ظاهر و زياده «لَكَ» نوع تفرير له أنه لم يصغ إلى وصيته و إيماء إلى كونه كأنه لم يسمع قوله له أول مره: «إِنَّكَ لَنْ تَسْتِطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا» أو سمعه و حسب أنه لا يعنيه بل يقصد به غيره كأنه يقول: إنما عنيت بقولى: إنك لن تستطيع «إلخ» إياك دون غيرك.

[شماره صفحه واقعى : ۳۴۵]



قوله تعالى: «قَالَ إِنَّ سَأَلْتِكِ عَنْ شَيْءٍ بَعِيدٍ فَلَا تُصَاحِبِي قَدْ بَلَغْتَ مِنْ لَدُنِّي عُذْرًا» الضمير في «بَعِيدًا» راجع إلى هذه المره أو المسأله أى إن سألتك بعد هذه المره أو هذه المسأله فلا تصاحبني أى يجوز لك أن لا تصاحبني.

و قوله: «قَدْ بَلَغْتَ مِنْ لَدُنِّي عُذْرًا» أى بلغت عذرا و وجدته كائنا ذلك من لدنى إذ بلغ عذرک النهایه من عندى.

قوله تعالى: «فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا أَهْلَا قَرْيَةً اشْتَبَعَا أَهْلَهَا» إلى آخر الآيه الكلام فى قوله: «فَانْطَلَقَا» «فَأَبَوَا» «فَوَجَدَا» «فَأَقَامَهُ» كالكلام فى قوله فى الآيه السابقه: «فَانْطَلَقَا» «فَقَتَلَهُ».

و قوله: «اسْتَبَعَا أَهْلَهَا» صفة لقريه و لم يقل: «استطعماهم» لرداءه قولنا: قريه استطعماهم بخلاف مثل قولنا: أتى قريه على إرادته أتى أهل قريه لأن للقريه نصيبا من الإتيان فيجوز وضع أهلها مجازا بخلاف الاستطعام لأنه لأهلها خاصه، و على هذا فليس قوله: «أهلها» من وضع الظاهر موضع المضمير.

و لم يقل: حتى إذا أتيا قريه استطعما أهلها لأن القريه كانت تتمحض حينئذ فى معناها الحقيقى و الغرض العمده كما عرفت متعلق بالجزاء أعنى قوله: «قَالَ لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا» و فيه ذكر أخذ الأجر و هو إنما يكون من أهلها لا منها فقوله:

«أَيُّهَا أَهْلَ قَرْيَةٍ» دليل على أن إقامه الجدار كانت بحضور من أهل القريه و هو الذى أعنى أن يقال: لو شئت لاتخذت عليه منهم أو من أهلها أجرا فافهم ذلك.

و المراد بالاستطعام طلب الطعام بالإضافه و لذا قال: «فَأَبَوَا أَنْ يُضَيَّفُوهُمَا» و قوله «فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ» الانقضاض السقوط، و إرادته الانقضاض مجاز عن الإشراف على السقوط و الانهدام، و قوله: «فَأَقَامَهُ» أى أثبتته الخضر بإصلاح شأنه و لم يذكر سبحانه كيف أقامه؟ بنحو خرق العاده أم ببناء أو ضرب دعامه؟ غير أن قول موسى: «لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا» مشعر بأنه كان بعمل غير خارق فإن المعهود من أخذ الأجر، ما كان على العاديات.

و قوله: «قَالَ لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ (١) عَلَيْهِ أَجْرًا» تخذ و أخذ بمعنى واحد، و ضمير

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٦]

ص: ٧٦٦

«عَلَيْهِ» للإقامة المفهومة من «فَأَقَامَهُ» وهو مصدر جائز الوجهين، و السياق يشهد أنهما كانا جائعين فذكره موسى أخذ الأجره على عمله إذ لو كان أخذ أجرا أمكنهما أن يشتريا به شيئا من الطعام يسدان به جوعهما.

قوله تعالى: «قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَ بَيْنِكَ سَأُبْنُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا» الإشارة بهذا إلى قول موسى أى هذا القول سبب فراق بينى و بينك أو إلى الوقت أى هذا الوقت وقت فراق بينى و بينك كما قيل، و يمكن أن تكون الإشارة إلى نفس الفراق، و المعنى هذا الفراق قد حضر كأنه كان أمرا غائبا فحضر عند قول موسى: «لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ» إلخ و قوله: «بَيْنِي وَ بَيْنِكَ» و لم يقل بيننا للتأكيد، و إنما قال الخضر هذا القول بعد الاعتراض الثالث لأن موسى كان قبل ذلك يعتذر إليه كما فى الأول أو يستمهله كما فى الثانى، و أما الفراق بعد الاعتراض الثالث فقد أعذره موسى فيه إذ قال بعد الاعتراض الثانى: «إِنْ سَأَلْتِكَ عَنْ شَيْءٍ بَعْدَهَا فَلَا تُصَاحِبْنِي» إلخ و الباقي ظاهر.

قوله تعالى: «أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ» إلخ شروع فى تفصيل ما وعد إجمالا بقوله: «سَأُبْنُكَ» إلخ و قوله: «أَنْ أَعْيَبَهَا» أى أجعلها معيبه و هذه قرينه على أن المراد بكل سفينه كل سفينه غير معيبه.

و قوله: «وَ كَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ» وراء بمعنى الخلف و هو الظرف المقابل للظرف الآخر الذى يواجهه الإنسان و يسمى قدام و أمام لكن ربما يطلق على الظرف الذى يغفل عنه الإنسان و فيه من يريده بسوء أو مكروه و إن كان قدامه أو فيه ما يعرض عنه الإنسان أو فيه ما يشغل الإنسان بنفسه عن غيره كأن الإنسان ولى وجهه إلى جهة تخالف جهته قال تعالى: «فَمَنْ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ»: المؤمنون: ٧، و قال: «وَ مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ»: الشورى: ٥١، و قال: «وَ اللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ»: البروج: ٢٠.

و محصل المعنى: أن السفينه كانت لعدة من المساكين يعملون بها فى البحر و يتعيشون به و كان هناك ملك جبار أمر بغصب السفن فأردت بخرقها أن أحدث فيها عيبا فلا يطمع فيها الجبار و يدعها لهم.

قوله تعالى: «وَ أَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنِينَ فَخَشِينَا أَنْ يُرْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَ كُفْرًا»

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٧]

الأظهر من سياق الآيه و ما سيأتي من قوله: «وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي» أن يكون المراد بالخشيه التحذر عن رأفه و رحمه مجازاً لا معناه الحقيقي الذى هو التأثير القلبي الخاص المنفى عنه تعالى و عن أنبيائه كما قال: «وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ»: الأحزاب: ٣٩، و أن يكون المراد بقوله: «أَنْ يُزْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَ كُفْرًا» أن يغشيهما ذلك أى يحمل والديه على الطغيان و الكفر بالإغواء و التأثير الروحى لمكان حبهما الشديد له لكن قوله فى الآيه التاليه: «وَ أَقْرَبَ رُحْمًا» لا تخلو من تأييد لكون «طُغْيَانًا وَ كُفْرًا» تمييز عن الإرهاق أى وصفين للغلام دون أبويه.

قوله تعالى: «فَارْزُقْنَاهُ أَنْ يُبَدِّلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَاةً وَ أَقْرَبَ رُحْمًا» المراد بكونه خيراً منه زكاه كونه خيراً منه صلاحاً و إيماناً بقرينه مقابلته الطغيان و الكفر فى الآيه السابقه، و أصل الزكاه فيما قيل الطهاره، و المراد بكونه أقرب منه رحماً كونه أوصل للرحم و القرابه فلا يرهقهما، و أما تفسيره بكونه أكثر رحمه بهما فلا يناسبه قوله «أَقْرَبَ» منه تلك المناسبه، و هذا كما عرفت يؤيد كون المراد من قوله:

«يُزْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَ كُفْرًا» فى الآيه السابقه إرهاقه إياهما بطغيانه و كفره لا تكليفه إياهما الطغيان و الكفر و إغشاؤهما ذلك.

و الآيه على أى حال تلوح إلى أن إيمان أبويه كان ذا قدر عند الله و يستدعى ولداً مؤمناً صالحاً يصل رحمهما و قد كان المقضى فى الغلام خلاف ذلك فأمر الله الخضر بقتله ليبدلهم خيراً منه زكاه و أقرب رحماً.

قوله تعالى: «وَ أَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَ كَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَ كَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا» لا يبعد أن يستظهر من السياق أن المدينه المذكوره فى هذه الآيه غير القريه التى وجدا فيها الجدار فأقامه، إذ لو كانت هى لم يكن كثير حاجه إلى ذكر كون الغلامين اليتيمين فيها فكان العنايه متعلقه بالإشاره إلى أنهما و من يتولى أمرهما غير حاضرين فى القريه.

و ذكر يتم الغلامين و وجود كنز لهما تحت الجدار و لو انقض لظهر و ضاع و كون أبيهما صالحاً كل ذلك توطئه و تمهيد لقوله: «فَارَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَ يَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا» و قوله: «رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ» تعليل للإراداه.

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٨]

فرحمته تعالى سبب لإيراده بلوغهما واستخراجهما كنزهما، و كان يتوقف على قيام الجدار فأقامه الخضر، و كان سبب انبعاث الرحمه صلاح أبيهما و قد عرض أن مات و أيتم الغلامين و ترك كنزا لهما.

و قد طال البحث فى التوفيق بين صلاح أبيهما و وجود كنز لهما تحت الجدار الظاهر فى كون أبيهما هو الكانز له بناء على ذم الكنز كما يدل عليه قوله تعالى: «وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَ الْفِضَّةَ وَ لَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ»: التوبه: ٣٤.

لكن الآيه لا- تتعرض بأكثر من أن تحته كنز لهما من غير دلالة على أن أباهما هو الذى دفنه و كنزه، على أن وصف أبيهما بالصلاح دليل على كون هذا الكنز أيا ما كان أمرا غير مذموم على تقدير تسليم كون الكانز هو الأب، على أن من الجائز أن يكون أبوهما الصالح كنزه لهما لتأويل يسوغه فما هو بأعظم من خرق السفينه و قتل النفس المحترمه الواردين فى القصه و قد جوزهما التأويل بأمر إلهى و هنا بعض روايات ستوافيك فى البحث الروائى الآتى إن شاء الله.

و فى الآيه دلالة على أن صلاح الإنسان ربما ورث أولاده أثرا جميلا و أعقب فيهم السعاده و الخير فهذه الآيه فى جانب الخير نظيره قوله تعالى: «وَلْيُخْشِ الَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ»: النساء: ٩.

و قوله: «وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي» كناية عن أنه إنما فعل ما فعل عن أمر غيره و هو الله سبحانه لا عن أمر أمرته به نفسه.

و قوله: «ذَلِكَ تَأْوِيلٌ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا» أى ما لم تستطع عليه صبرا من استطاع يستطيع بمعنى استطاع يستطيع و قد تقدم فى أول تفسير سوره آل عمران أن التأويل فى عرف القرآن هى الحقيقه التى يتضمنها الشىء و يؤول إليها و يبتنى عليها كتأويل الرؤيا و هو تعبيرها، و تأويل الحكم و هو ملاكه و تأويل الفعل و هو مصلحته و غايته الحقيقه، و تأويل الواقعه و هو علتها الواقعه و هكذا.

فقوله: «ذَلِكَ تَأْوِيلٌ مَا لَمْ تَسْطِعْ» إلخ إشاره منه إلى أن الذى ذكره للوقائع الثلاث و أعماله فيها هو السبب الحقيقى لها لا ما حسبه موسى من العناوين المترائيه من

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٩]

ص: ٧٦٩

أعماله كالتسبب إلى هلاك الناس في خرق السفينه و القتل من غير سبب موجب في قتل الغلام و سوء تدبير المعاش في إقامه الجدار.

و ذكر بعضهم: أن من الأدب الجميل الذى استعمله الخضر مع ربه فى كلامه أن ما كان من الأعمال التى لا تخلو عن نقص ما نسبه إلى نفسه كقوله: فأردت أن أعيبها و ما جاز انتسابه إلى ربه و إلى نفسه أتى فيه بصيغه المتكلم مع الغير كقوله: «فَأَرَدْنَا أَنْ يُبَدِّلَهُمَا رَبُّهُمَا» «فَخَشِينَا» و ما يختص به تعالى لتعلقه بربوبيته و تدبيره ملكه نسبه إليه كقوله: «فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا».

## بحث تاريخى فى فصلين

### ١ قصه موسى و الخضر فى القرآن:

أوحى الله سبحانه إلى موسى أن هناك عبدا من عباده عنده من العلم ما ليس عند موسى و أخبره أنه إن انطلق إلى مجمع البحرين وجده هناك، و هو بالمكان الذى يحيى فيه الحوت الميت. (أو يفتقد فيه الحوت).

فعزم موسى أن يلقى العالم و يتعلم منه بعض ما عنده إن أمكن و أخبر فتاه عما عزم عليه فخرجا قاصدين مجمع البحرين و قد حملا- معهما حوتا ميتا و ذهبيا حتى بلغا مجمع البحرين و قد تعبوا و كانت هناك صخره على شاطئ البحر فأويا إليها ليستريحا هنيهة و قد نسيا حوتهما و هما فى شغل منه.

و إذا بالحوت اضطرب و وقع فى البحر حيا، أو وقع فيه و هو ميت، و غار فيه و الفتى يشاهده و يتعجب من أمره غير أنه نسى أن يذكره لموسى حتى تركا الموضع و انطلقا حتى جاوزا مجمع البحرين و قد نصبوا فقال له موسى: آتانا غداءنا لقد لقينا من سفرنا هذا نصبا. فذكر الفتى ما شاهده من أمر الحوت و قال لموسى: إنا إذ أوينا إلى الصخره حى الحوت و وقع فى البحر يسبح فيه حتى غار و كنت أريد أن أذكر لك أمره لكن الشيطان أنسانيه (أو إنى نسيت الحوت عند الصخره فوقع فى البحر و غار فيه).

قال موسى: ذلك ما كنا نبغى و نطلب فلنرجع إلى هناك فارتدا على آثارهما قصصا فوجدا عبدا من عباد الله آتاه الله رحمه من عنده و علمه علما من لدنه فعرض عليه

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٠]

موسى و سألہ أن يتبعه فيعلمه شيئاً ذا رشد مما علمه الله. قال العالم: إنك لن تستطيع معى صبراً على ما تشاهده من أعمالى التى لا علم لك بتأويلها، وكيف تصبر على ما لم تحط به خيراً؟ فوعده موسى أن يصبر و لا يعصيه فى أمر إن شاء الله فقال له العالم بانىا على ما طلبه منه و وعده به: فإن اتبعتنى فلا تسألنى عن شىء حتى أحدث لك منه ذكراً.

فانطلق موسى و العالم حتى ركبا سفينه و فيها ناس من الركاب و موسى خالى الذهن عما فى قصد العالم فخرق العالم السفينه خرقاً لا يؤمن معه الغرق فأدهش ذلك موسى و أنساه ما وعده فقال للعالم: أ خرقتها لتغرق أهلها لقد جئت شيئاً إمرأ قال له العالم: أ لم أقل إنك لن تستطيع معى صبراً؟ فاعتذر إليه موسى بأنه نسى ما وعده من الصبر قائلاً: لا تؤاخذنى بما نسيت و لا ترهقنى من أمرى عسراً.

فانطلقا فلقيا غلاماً فقتله العالم فلم يملك موسى نفسه دون أن تغير و أنكر عليه ذلك قائلاً: أ قتلت نفساً زكيه بغير نفس؟ لقد جئت شيئاً نكراً. قال له العالم ثانياً: أ لم أقل لك إنك لن تستطيع معى صبراً؟ فلم يكن عند موسى ما يعتذر به و يمتنع به عن مفارقتة و نفسه غير راضيه بها فاستدعى منه مصاحبه مؤجله بسؤال آخر إن أتى به كان له فراقه و استمهله قائلاً: إن سألتك عن شىء بعدها فلا تصاحبنى قد بلغت من لدنى عذراً و قبله العالم.

فانطلقا حتى أتيا قريه و قد بلغ بهما الجوع فاستطعما أهلها فلم يضيفهما أحد منهم و إذا بجدار فيها يريد أن ينقض و يتحذر منه الناس فأقامه العالم. قال له موسى: لو شئت لاتخذت على عملك منهم أجراً فتوسلنا به إلى سد الجوع فنحن فى حاجه إليه و القوم لا يضيفوننا.

فقال له العالم: هذا فراق بينى و بينك سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبراً ثم قال: أما السفينه فكانت لمساكين يعملون فى البحر و يتعيشون بها و كان وراءهم ملك يأخذ كل سفينه غصبا فخرقتها لتكون معيه لا يرغب فيها.

و أما الغلام فكان كافراً و كان أبواه مؤمنين، و لو أنه عاش لأرهبهما بكفره

[شماره صفحه واقعى : ٣٥١]

ص: ٧٧١

و طغيانه فشملتها الرحمه الإلهيه فأمرني أن أقتله ليبدلها ولدا خيرا منه زكاه و أقرب رحما فقتلته.

و أما الجدار فكان لغلامين يتيمين في المدينة و كان تحته كنز لهما و كان أبوهما صالحا فشملتها الرحمه الإلهيه لصالح أبيهما فأمرني أن أقيمه فيستقيم حتى يبلغا أشدهما و يستخرجا كنزهما و لو انقض لظهر أمر الكنز و انتهبه الناس.

قال: و ما فعلت الذي فعلت عن أمرى بل عن أمر من الله، و تأويلها ما أنبأتك به ثم فارق موسى.

## ٢ قصة الخضر عليه السلام

لم يرد ذكره في القرآن إلا ما في قصه رحله موسى إلى مجمع البحرين، و لا ذكر شيء من جوامع أوصافه إلا ما في قوله تعالى. «فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا»: الآية ٦٥ من السوره و الذي يتحصل من الروايات النبويه أو الواردة من طرق أئمه أهل البيت في قصته

ففي روايه (١) محمد بن عماره عن الصادق عليه السلام: أن الخضر كان نبيا مرسلا بعثه الله تبارك و تعالى إلى قومه فدعاهم إلى توحيدهم و الإقرار بأنبيائه و رسله و كتبه، و كان آيته أنه لا يجلس على خشبه يابسه و لا أرض بيضاء إلا أزهرت خضراء و إنما سمي خضرا لذلك، و كان اسمه تاليا بن مالك بن عابر بن أرفخشد بن سام بن نوح الحديث و يؤيد ما ذكر من وجه تسميته ما

في الدر المنثور، عن عده من أرباب الجوامع عن ابن عباس و أبي هريره عن النبي صلى الله عليه و آله قال: إنما سمي الخضر خضرا لأنه صلى على فروه بيضاء فاهترت خضراء.

و في بعض الأخبار كما فيما رواه العياشي عن بريد عن أحدهما عليهما السلام: الخضر و ذو القرنين كانا عالمين و لم يكونا نبين الحديث لكن الآيات النازله في قصته مع موسى لا تخلو عن ظهور في كونه نبيا كيف؟ و فيها نزول الحكم عليه.

و يظهر من أخبار متفرقه عن أئمه أهل البيت عليهم السلام أنه حتى لم يمت بعد و ليس بعزيز على الله سبحانه أن يعمر بعض عباده عمرا طويلا إلى أمد بعيد و لا أن هناك برهانا عقليا يدل على استحاله ذلك.

[شماره صفحه واقعي: ٣٥٢]

ص: ٧٧٢

١- الآتيه في البحث الروائي الآتي.

و قد ورد فى سبب ذلك فى بعض الروايات (١) من طرق العامه أنه ابن آدم لصلبه و نسيء له فى أجله حتى يكذب الدجال، و فى بعضها (٢) أن آدم عليه السلام دعا له بالبقاء إلى يوم القيامة، و فى عده روايات من طرق الفريقين أنه شرب من عين الحياه التى هى فى الظلمات حين دخلها ذو القرنين فى طلبها و كان الخضر فى مقدمته فرزقه الخضر و لم يرزقه ذو القرنين، و هذه و أمثالها آحاد غير قطعيه من الأخبار لا سبيل إلى تصحيحها بكتاب أو سنه قطعيه أو عقل.

و قد كثرت القصص و الحكايات و كذا الروايات فى الخضر بما لا يعول عليها ذو لب

كروايه خصيف": (٣) أربعة من الأنبياء أحياء اثنان فى السماء: عيسى و إدريس، و اثنان فى الأرض الخضر و إلياس فأما الخضر فإنه فى البحر و أما صاحبه فإنه فى البر.

و روايه (٤) العقيلي عن كعب قال": الخضر على منبر بين البحر الأعلى و البحر الأسفل، و قد أمرت دواب البحر أن تسمع له و تطيع، و تعرض عليه الأرواح غدوه و عشيه.

و روايه (٥) كعب الأخبار": أن الخضر بن عاميل ركب فى نفر من أصحابه حتى بلغ بحر الهند و هو بحر الصين فقال لأصحابه: يا أصحابي ادلونى فدلوه فى البحر أياما و ليالى ثم صعد فقالوا: يا خضر ما رأيت؟ فلقمك أكرمك الله و حفظ لك نفسك فى لجه هذا البحر فقال استقبلنى ملك من الملائكه فقال لى: أيها الأدمى الخطاء إلى أين؟ و من أين؟ فقلت: إنى أردت أن أنظر عمق هذا البحر. فقال لى: كيف؟ و قد أهوى رجل من زمان داود عليه السلام لم يبلغ ثلث قعره حتى الساعة؛ و ذلك منذ ثلاث مائه سنه، إلى غير ذلك من الروايات المشتمله على نوادر القصص.

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٣]

ص: ٧٧٣

١- الدر المنثور عن الدار قطنى و ابن عساكر عن ابن عباس.

٢- الدر المنثور عن ابن عساكر عن ابن إسحاق.

٣- الدر المنثور عن ابن شاهين عنه.

٤- الدر المنثور عنه.

٥- الدر المنثور عن أبى الشيخ فى العظمه و أبى نعيم فى الحليه عنه.



فى تفسير البرهان، عن ابن بابويه بإسناده عن جعفر بن محمد بن عماره عن أبيه عن جعفر بن محمد عليهما السلام فى حديث: أن موسى لما كلمه الله تكليماً، وأنزل عليه التوراه، وكتب له فى الألواح من كل شىء موعظه و تفصيلاً لكل شىء، و جعل آيه فى يده و عصاه، و فى الطوفان و الجراد و القمل و الضفادع و الدم و فلق البحر و غرق الله فرعون و جنوده عملت البشرىه فيه حتى قال فى نفسه: ما أرى الله عز و جل خلق خلقاً أعلم منى فأوحى الله إلى جبرئيل: أدرك عبدى قبل أن يهلك، و قل له: أن عند ملتقى البحرين رجلاً عابداً فاتبعه و تعلم منه.

فهبط جبرئيل على موسى بما أمره به ربه عز و جل فعلم موسى أن ذلك لما حدثته به نفسه فمضى هو و فتاه يوشع بن نون حتى انتهى إلى ملتقى البحرين فوجدنا هناك الخضر يعبد الله عز و جل كما قال الله فى كتابه: «فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا» الحديث.

أقول: و الحديث طويل يذكر فيه صحبته للخضر و ما جرى بينهما مما ذكره الله فى كتابه فى القصة.

و روى القصة العياشى فى تفسيره، بطريقتين و القمى فى تفسيره، بطريقتين مسنداً و مراسلاً، و رواه فى الدر المنثور، بطرق كثيره من أرباب الجوامع كالبخارى و مسلم و النسائى و الترمذى و غيرهم عن ابن عباس عن أبى بن كعب عن النبى ص:

و الأحاديث متفقه فى معنى ما نقلناه من صدر حديث محمد بن عماره، و فى أن الحوت الذى حملاه حى عند الصخره و اتخذ سييله فى البحر سرباً لكنها تختلف فى أمور كثيره إضافتها إلى ما فى القرآن من أصل القصة.

منها ما يتحصل من

روايه ابن بابويه و القمى: " أن مجمع البحرين من أرض الشامات و فلسطين بقريته ذكرهما أن القرية التى ورداها هى الناصره التى تنسب إليها النصارى، و فى بعضها أن الأرض كانت آذربيجان: " و هو يوافق ما فى الدر المنثور عن السدى: " أن

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٤]

ص: ٧٧٤

البحرين هما الكر و الرس حيث يصبان فى البحر و أن القريه كانت تسمى باجروان و كان أهلها لثاما

و روى عن أبى " : أنه إفريقيه،و عن القرطى أنه طنجه،و عن قتاده أنه ملتقى بحر الروم و فارس.

و منها ما فى بعض الروايات أن الحوت كان مشويا و فى أكثرها أنه كان مملوحا.

و منها ما

فى مرسله القمى و روايات الشيخين و النسائى و الترمذى و غيرهم " : أنه كانت عند الصخره عين الحياه حتى فى روايه مسلم و غيره أن الماء كان ماء الحياه من شرب منه خلد و لا يقاربه شىء ميت إلا حى فلما نزلا و مس الحوت الماء حى. الحديث و فى غيرها أن فتى موسى توضأ من الماء فقطرت منه قطره على الحوت فحى،و فى غيرها أنه شرب منه و لم يكن له ذلك فأخذه الخضر و طابقه فى سفينه و تركها فى البحر فهو بين أمواجها حتى تقوم الساعه و فى بعضها أنه كانت عند الصخره عين الحياه التى كان يشرب منها الخضر و بقيه الروايات خاليه عن ذكرها.

و منها ما

فى روايه الصحاح الأربع و غيرها " : أن الحوت سقط فى البحر فاتخذ سبيله فى البحر سربا فأمسك الله عن الحوت جريه الماء فصار عليه مثل الطاق الحديث،و فى بعض هذه الروايات أن موسى بعد ما رجع أبصر أثر الحوت فأخذ أثر الحوت يمشيان على الماء حتى انتهيا إلى جزيره من جزائر العرب،و فى حديث الطبرى عن ابن عباس فى القصة:فرجع يعنى موسى حتى أتى الصخره فوجد الحوت فجعل الحوت يضرب فى البحر و يتبعه موسى يقدم عصاه يفرج بها عنه الماء و يتبع الحوت و جعل الحوت لا يمس شيئا من البحر إلا ييس حتى يكون صخره،الحديث و بعضها خال عن ذلك.

و منها ما فى أكثرها أن موسى لقي الخضر عند الصخره،و فى بعضها أنه ذهب من سرب الحوت أو على الماء حتى وجده فى جزيره من جزائر البحر،و فى بعضها وجده على سطح الماء جالسا أو متكئا.

و منها اختلافها فى أن الفتى هل صحبهما أو تركاه و ذهب.

و منها اختلافها فى كيفية خرق السفينه و فى كيفية قتل الغلام و فى كيفية إقامه الجدار و فى الكثر الذى تحته لكن أكثر الروايات أنه كان لوحا من ذهب مكتوبا

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٥]

ص : ٧٧٥

فيه مواعظ، و في الأب الصالح فظاهر أكثرها أنه أبوهما الأقرب، و في بعضها أنه أبوهما العاشر و في بعضها السابع، و في بعضها بينهما و بينه سبعمائه سنه، إلى غير ذلك من جهات الاختلاف.

و في تفسير القمى، عن محمد بن على بن بلال عن يونس في كتاب كتبه إلى الرضا عليه السلام : يسألونه عن العالم الذى أتاه موسى أيهما كان أعلم؟ و هل يجوز أن يكون على موسى حجه في وقته؟ فكتب في الجواب: أتى موسى العالم فأصابه في جزيره من جزائر البحر إما جالسا و إما متكئا فسلم عليه موسى فأنكر السلام إذ كان الأرض ليس بها سلام.

قال: من أنت؟ قال: أنا موسى بن عمران. قال: أنت موسى بن عمران الذى كلمه الله تكليما؟ قال: نعم. قال: فما حاجتك؟ قال: جئت لتعلمنى مما علمت رشدًا. قال: إني و كلت بأمر لا تطيقه، و و كلت بأمر لا أطيقه الحديث.

أقول: و هذا المعنى مروى في أخبار آخر من طرق الفريقين.

و في الدر المنثور، أخرج الحاكم و صححه عن أبى أن النبى صلى الله عليه و آله قال: لما لقي موسى الخضر جاء طير فألقى منقاره في الماء فقال الخضر لموسى: تدرى ما يقول هذا الطائر؟ قال: و ما يقول؟ قال: يقول: ما علمك و علم موسى في علم الله إلا كما أخذ منقارى من الماء.

أقول: و قصه هذا الطائر وارد في أغلب روايات القصة.

و في تفسير العياشى، عن هشام بن سالم عن أبى عبد الله عليه السلام قال: كان موسى أعلم من الخضر.

و فيه، عن أبى حمزه عن أبى جعفر عليه السلام قال: كان وصى موسى يوشع بن نون، و هو فتاه الذى ذكره في كتابه.

و فيه، عن عبد الله بن ميمون القداح عن أبى عبد الله عن أبيه عليه السلام قال:

بينما موسى قاعد في ملا من بنى إسرائيل إذ قال له رجل: ما أرى أحدا أعلم بالله منك قال موسى: ما أرى فأوحى الله إليه بلى عبدى الخضر فسأل السبيل إليه و كان

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٦]

ص: ٧٧٦

له الحوت آيه إن افتقده، و كان من شأنه ما قص الله.

أقول: و ينبغي أن يحمل اختلاف الروايات في علمهما على اختلاف نوع العلم.

و فيه، عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام: في قوله: «فَخَشِينَا» خشى إن أدرك الغلام أن يدعو أبويه إلى الكفر فيجيبانه من فرط حبهما له.

و فيه، عن عثمان عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام: في قول الله: «فَأَرَدْنَا أَنْ يُبَدِّلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا» قال: إنه ولدت لهما جاريه فولدت غلاما فكان نيبا.

أقول: و في أكثر الروايات أنها ولد منها سبعون نبيا و المراد ثبوت الواسطه.

و فيه، عن إسحاق بن عمار قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إن الله ليصلح بصلاح الرجل المؤمن ولده و ولد ولده و يحفظه في دويرته و دويرات حوله فلا يزالون في حفظ الله لكرامته على الله. ثم ذكر الغلامين فقال: «وَ كَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا» أ لم تر أن الله شكر صلاح أبويهما لهما؟.

و فيه، عن مسعده بن صدقه عن جعفر بن محمد عن آبائه عليهم السلام أن النبي صلى الله عليه و آله قال: إن الله ليخلف العبد الصالح بعد موته في أهله و ماله و إن كان أهله أهل سوء ثم قرأ هذه الآية إلى آخرها «وَ كَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا».

و في الدر المنثور، أخرج ابن مردويه عن جابر قال: قال رسول الله ص: إن الله يصلح بصلاح الرجل الصالح ولده و ولد ولده و أهل دويرات حوله فما يزالون في حفظ الله ما دام فيهم.

أقول: و الروايات في هذا المعنى كثيرة مستفيضه.

و في الكافي، بإسناده عن صفوان الجمال قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز و جل «وَ أُمَّ الْجِدَارِ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَ كَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا» فقال:

أما إنه ما كان ذهباً و لا فضه، و إنما كان أربع كلمات: لا إله إلا الله، من أيقن بالموت لم يضحك، و من أيقن بالحساب لم يفرح قلبه، و من أيقن بالقدر لم يخش إلا الله.

أقول: و قد تكاثرت الروايات من طرق الشيعة و أهل السنه أن الكنز الذي كان

[شماره صفحه واقعي : ٣٥٧]

تحت الجدار كان لوحا مكتوبا فيه الكلمات، و في أكثرها أنه كان لوحا من ذهب، و لا ينافيه قوله في هذه الرواية: «ما كان ذهبا و لا فضة» لأن المراد به نفى الدينار و الدرهم كما هو المتبادر. و الروايات مختلفه في تعيين الكلمات التي كانت مكتوبه على اللوح لكن أكثرها متفقه في كلمه التوحيد و مسألتى الموت و القدر.

و قد جمع في بعضها بين الشهادتين كما رواه في الدر المنثور، عن البيهقي في شعب الإيمان عن علي بن أبي طالب: في قول الله عز و جل: «وَ كَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا» قال: كان لوحا من ذهب مكتوب فيه: لا إله إلا الله محمد رسول الله عجا لمن يذكر أن الموت حق كيف يفرح؟ و عجا لمن يذكر أن النار حق كيف يضحك؟ و عجا لمن يذكر أن القدر حق كيف يحزن؟ و عجا لمن يرى الدنيا و تصرفها بأهلها حالا بعد حال كيف يطمئن إليها؟.

## [سوره الكهف (١٨): الآيات ٨٣ الى ١٠٢]

### إشارة

وَ يَسْتَلُونَكَ عَنْ ذِي الْقُرَيْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُوا عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا (٨٣) إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَ آتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا (٨٤) فَأَتْبَعَ سَبَبًا (٨٥) حَتَّى إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ وَ وَجَدَ عِنْدَهَا قَوْمًا قَلِيلًا يَا ذَا الْقُرَيْنَيْنِ إِنَّمَا أَنْتَ مُتَّخِذٌ فِيهِمْ حُسْنًا (٨٦) قَالَ أَمَا مَنْ ظَلَمَ فَسَوْفَ نُعَذِّبُهُ ثُمَّ يُرَدُّ إِلَىٰ رَبِّهِ فَيُعَذِّبُهُ عَذَابًا نُكَرًا (٨٧) وَ أَمَا مَنْ آمَنَ وَ عَمِلَ صَالِحًا فَلَهُ جَزَاءٌ الْحَسَنَىٰ وَ سَنَقُولُ لَهُ مِنْ أَمْرِنَا يُسْرًا (٨٨) ثُمَّ أَتْبَعَ سَبَبًا (٨٩) حَتَّى إِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَطَّلِعُ عَلَىٰ قَوْمٍ لَمْ نَجْعَلْ لَهُمْ مِنْ دُونِهَا سِتْرًا (٩٠) كَذَلِكَ وَ قَدْ أَحْطْنَا بِمَا لَدَيْهِ خُبْرًا (٩١) ثُمَّ أَتْبَعَ سَبَبًا (٩٢) حَتَّى إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ وَجَدَ مِنْ دُونِهِمَا قَوْمًا لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا (٩٣) قَالُوا يَا ذَا الْقُرَيْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَ مَاْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَىٰ أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَ بَيْنَهُمْ سَدًّا (٩٤) قَالَ مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ رَدْمًا (٩٥) آتُونِي زُبْرَ الْحَدِيدِ حَتَّى إِذَا سَاوَىٰ بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انْفُخُوا حَتَّى إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ آتُونِي أُفْرِغَ عَلَيْهِ قَطْرًا (٩٦) فَمَا اسْتَطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَ مَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا (٩٧) قَالَ هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ وَ كَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقًّا (٩٨) وَ تَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ وَ نُبِّحَ فِي الصُّورِ فَجَمَعْنَاهُمْ جَمْعًا (٩٩) وَ عَرَضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِلْكَافِرِينَ عَرْضًا (١٠٠) الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غَطَاةٍ عَنْ ذِكْرِي وَ كَانُوا لَا يَسْتَشْعِرُونَ سَمْعًا (١٠١) أَ فَحَسِبَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ يَتَّخِذُوا عِبَادِي مِنْ دُونِي أَوْلِيَاءَ إِنَّا أَعْتَدْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ نُزُلًا (١٠٢)

[شماره صفحه واقعی : ٣٥٨]

ص : ٧٧٨

الآيات تشتمل على قصة ذى القرنين، وفيها شيء من ملاحم القرآن:

قوله تعالى: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ ذِي الْقَرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُوا عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا» أي يسألونك عن شأن ذى القرنين. والدليل على ذلك جوابه عن السؤال بذكر شأنه لا تعريف شخصه حتى اكتفى بلقبه فلم يتعد منه إلى ذكر اسمه.

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٩]

ص: ٧٧٩

و الذكر إما مصدر بمعنى المفعول و المعنى قل سأتلو عليكم منه أى من ذى القرنين شيئاً مذكوراً، وإما المراد بالذكر القرآن و قد سماه الله فى مواضع من كلامه بالذكر و المعنى قل سأتلو عليكم منه أى من ذى القرنين أو من الله قرآناً و هو ما يتلو هذه الآية من قوله: «إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ» إلى آخر القصه، و المعنى الثانى أظهر.

قوله تعالى: «إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَ آتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا» التمكين الإقذار يقال: مكنته و مكنت له أى أقدرته فالتمكن فى الأرض قدره على التصرف فيه بالملك كيفما شاء و أراد. و ربما يقال: إنه مصدر مصوغ من المكان بتوهم أصله الميم فالتمكن إعطاء الاستقرار و الثبات بحيث لا يزيله عن مكانه أى مانع مزاحم.

و السبب الوصله و الوسيله فمعنى إيتائه سببا من كل شىء أن يؤتى من كل شىء يتوصل به إلى المقاصد الهامه الحيويه ما يستعمله و يستفيد منه كالعقل و العلم و الدين و قوه الجسم و كثره المال و الجند و سعه الملك و حسن التدبير و غير ذلك و هذا امتنان منه تعالى على ذى القرنين و إعظام لأمره بأبلغ بيان، و ما حكاه تعالى من سيرته و فعله و قوله المملوءه حكمه و قدره يشهد بذلك.

قوله تعالى: «فَاتَّبَعَ سَبَبًا» الإتياع اللحق أى لحق سببا و اتخذ وصله وسيله يسير بها نحو مغرب الشمس.

قوله تعالى: «حَيْثُ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَ حَيْثُ تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ وَ وَجَدَ عِنْدَهَا قَوْمًا» تدل «حَيْثُ» على فعل مقدر و تقديره «فسار حتى إذا بلغ» و المراد بمغرب الشمس آخر المعموره يومئذ من جانب الغرب بدليل قوله: «وَ وَجَدَ عِنْدَهَا قَوْمًا».

و ذكروا أن المراد بالعين الحمئه العين ذات الحمأه و هى الطين الأسود و أن المراد بالعين البحر فربما تطلق عليه، و أن المراد بوجدان الشمس تغرب فى عين حمئه موقف على ساحل بحر لا مطمع فى وجود بر وراءه فرأى الشمس كأنها تغرب فى البحر لمكان انطباق الأفق عليه قيل: و ينطبق هذه العين الحمئه على المحيط الغربى

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٠]

و فيه الجزائر الخالدات التي كانت مبدأ الطول سابقا ثم غرقت.

و قرئ «في عين حامي» أي حاره، و ينطبق على النقاط القريبه من خط الاستواء من المحيط الغربى المجاوره لإفريقيه و لعل ذا القرنين فى رحلته الغربيه بلغ سواحل إفريقيه.

قوله تعالى: «قُلْنَا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ إِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ وَإِمَّا أَنْ تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسَيْنًا» القول المنسوب إليه تعالى فى القرآن يستعمل فى الوحي النبوى و فى الإبلاغ بواسطه الوحي كقوله تعالى: «وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ» البقره: ٣٥ و قوله: «وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ» البقره: ٥٨، و يستعمل فى الإلهام الذى ليس من النبوه كقوله «وَ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ» القصص: ٧.

و به يظهر أن قوله: «قُلْنَا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ» إلخ لا يدل على كونه نبيا يوحى إليه لكون قوله تعالى أعم من الوحي المختص بالنبوه و لا يخلو قوله: «ثُمَّ يَرُدُّ إِلَىٰ رَبِّهِ فَيُعَذِّبُهُ» إلخ حيث أورد فى سياق الغيبه بالنسبه إليه تعالى من إشعار بأن مكالمته كانت بتوسط نبى كان معه فملكه نظير ملك طالوت فى بنى إسرائيل بإشاره من نبيهم و هدايته.

و قوله: «إِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ وَإِمَّا أَنْ تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسَيْنًا» أى إما أن تعذب هؤلاء القوم و إما أن تتخذ فيهم أمرا ذا حسن، فحسنا مصدر بمعنى الفاعل قائم مقام موصوفه أو هو وصف للمبالغه، و قد قيل: إن فى مقابله العذاب باتخاذ الحسن إيماء إلى ترجيحه و الكلام ترديد خبرى بداعى الإباحه فهو إنشاء فى صورته الإخبار، و المعنى لك أن تعذبهم و لك أن تعفو عنهم كما قيل، لكن الظاهر أنه استخبار عما سيفعله بهم من سياسه أو عفو، و هو الأوفق بسياق الجواب المشتمل على التفصيل بالتعذيب و الإحسان «إِمَّا مَنْ ظَلَمَ فَسَوْفَ نُعَذِّبُهُ» إلخ إذ لو كان قوله: «إِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ» إلخ حكما تخييريا لكان قوله: «إِمَّا مَنْ ظَلَمَ» إلخ تقريرا له و إيدانا بالقبول و لا كثير فائده فيه.

و محصل المعنى: استخبرناه ما ذا تريد أن تفعل بهم من العذاب و الإحسان و قد غلبتهم و استوليت عليهم؟ فقال: نعذب الظالم منهم ثم يرد إلى ربه فيعذبه العذاب النكر، و نحسن إلى المؤمن الصالح و نكلفه بما فيه يسر.

و لم يذكر المفعول فى قوله: «إِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ» بخلاف قوله: «إِمَّا أَنْ تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسَيْنًا» لأن جميعهم لم يكونوا ظالمين، و ليس من الجائز تعميم العذاب لقوم هذا شأنهم

[شماره صفحه واقعى : ٣٦١]



بخلاف تعميم الإحسان لقوم فيهم الصالح و الطالح.

قوله تعالى: «أَمَّا مَنْ ظَلَمَ فَسَوْفَ نَعَذِّبُهُ ثُمَّ يُرَدُّ إِلَىٰ رَبِّهِ فَيَعَذِّبُهُ عَذَابًا تُكْرَهُ» النكر و المنكر غير المعهود أى يعذبه عذاباً لا عهد له به، و لا يحتسبه و يترقبه.

و قد فسر الظلم بالإشراك. و التعذيب بالقتل فمعنى «أَمَّا مَنْ ظَلَمَ فَسَوْفَ نَعَذِّبُهُ» أما من أشرك و لم يرجع عن شركه فسوف نقتله، و كأنه مأخوذ من مقابله «مَنْ ظَلَمَ» بقوله: «مَنْ آمَنَ وَ عَمِلَ صَالِحًا» لكن الظاهر من المقابلة أن يكون المراد بالظالم أعم ممن أشرك و لم يؤمن بالله أو آمن و لم يشرك لكنه لم يعمل صالحاً بل أفسد فى الأرض، و لو لا تقييد مقابله بالإيمان لكان ظاهر الظلم هو الإفساد من غير نظر إلى الشرك لأن المعهود من سيره الملوك إذا عدلوا أن يطهروا أرضهم من فساد المفسدين، و كذا لا دليل على تخصيص التعذيب بالقتل.

قوله تعالى: «وَ أَمَّا مَنْ آمَنَ وَ عَمِلَ صَالِحًا فَلَهُ جَزَاءٌ الْحُسْنَىٰ» إلخ «صَالِحًا» و وصف أقيم مقام موصوفه و كذا الحسنى، و «جَزَاءٌ» حال أو تمييز أو مفعول مطلق و التقدير:

و أما من آمن و عمل عملاً صالحاً فله المثوبة الحسنى حال كونه مجزياً أو من حيث الجزاء أو نجزيه جزاء.

و قوله: «وَ سَيَقُولُ لَهُ مِنْ أَمْرِنَا يُسْرًا» اليسر بمعنى الميسور و وصف أقيم مقام موصوفه و الظاهر أن المراد بالأمر الأمر التكليفى و تقدير الكلام و سنقول له قولاً ميسوراً من أمرنا أى نكلفه بما يتيسر له و لا يشق عليه.

قوله تعالى: «ثُمَّ اتَّبَعَ سَبَبًا حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ الشَّمْسِ» إلخ أى ثم هياً سبباً للسير فسار نحو المشرق حتى إذا بلغ الصحراء من الجانب الشرقى فوجد الشمس تطلع على قوم بدويين لم نجعل لهم من دونها ستراً.

و المراد بالستر ما يستتر به من الشمس، و هو البناء و اللباس أو خصوص البناء أى كانوا يعيشون على الصعيد من غير أن يكون لهم بيوت يأوون إليها و يستترون بها من الشمس و عراه لا لباس عليهم، و إسناد ذلك إلى الله سبحانه فى قوله: «لَمْ نَجْعَلْ لَهُمْ» إلخ إشاره إلى أنهم لم يتنبهوا بعد لذلك و لم يتعلموا بناء البيوت و اتخاذ الخيام و نسج الأتواب و خياطتها.

[شماره صفحه واقعى : ۳۶۲]

قوله تعالى: «كَذَلِكَ وَقَدْ أَحَطْنَا بِمَا لَدَيْهِ خُبْرًا» الظاهر أن قوله: «كَذَلِكَ» إشارة إلى وصفهم المذكور في الكلام، وتشبيه الشيء بنفسه مبنيا على دعوى المغايره يفيد نوعا من التأكيد، وقد قيل فى المشار إليه بذلك وجوه آخر بعيدة عن الفهم.

وقوله: «وَقَدْ أَحَطْنَا بِمَا لَدَيْهِ خُبْرًا» الضمير لذى القرنين، والجمله حالیه والمعنى أنه اتخذ وسيله السير و بلغ مطلع الشمس و وجد قوما كذا و كذا فى حال أحاط فيها علمنا و خبرنا بما عنده من عده و عده و ما يجريه أو يجرى عليه، و الظاهر أن إحاطه علمه تعالى بما عنده كناية عن كون ما اختاره و أتى به بهدايه من الله و أمر، فما كان يرد و لا يصدر إلا عن هدايه يهتدى بها و أمر يأتمره كما أشار إلى مثل هذا المعنى عند ذكر مسيره إلى المغرب بقوله: «قُلْنَا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ» إلخ.

فالآيه أعنى قوله: «وَقَدْ أَحَطْنَا» إلخ فى معناها الكنائى نظيره قوله: «وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا»: هود: ٣٧، وقوله: «أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ» النساء: ١٦٦، وقوله:

«وَإِلْحَاطٍ بِمَا لَدَيْهِمْ»: الجن: ٢٨.

وقيل: إن الآيه لإفاده تعظيم أمره و أنه لا يحيط بدقائقه و جزئياته إلا الله أو لتحويل ما قاساه ذو القرنين فى هذا المسير و أن ما تحمله من المصائب و الشدائد فى علم الله لم يكن ليخفى عليه، أو لتعظيم السبب الذى أتبعه، و ما قدمناه أوجه.

قوله تعالى: «ثُمَّ أَتْبَعَ سَبَبًا حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ» إلى آخر الآيه. السد الجبل و كل حاجز يسد طريق العبور و كأن المراد بهما الجبلان، و قوله: «وَحِيدًا مِنْ دُونِهِمَا قَوْمًا» أى قريبا منهما، و قوله: «لَا يَكَادُونَ يُفْقَهُونَ قَوْلًا» كناية عن بساطتهم و سداجه فهمهم، و ربما قيل: كناية عن غرابه لغتهم و بعدها عن اللغات المعروفه عندهم، و لا يخلو عن بعد.

قوله تعالى: «قَالُوا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَ مَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ» إلخ الظاهر أن القائلين هم القوم الذين وجدهم من دون الجبلين، و يَأْجُوجَ وَ مَأْجُوجَ جيلان من الناس كانوا يأتونهم من وراء الجبلين فيغيرون عليهم و يعمونهم قتلا و سببا و نهبا و الدليل عليه السياق بما فيه من ضمائر أولى العقل و عمل السد بين الجبلين و غير ذلك.

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٣]

وقوله: «فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا» الخرج ما يخرج من المال ليصرف في شيء من الحوائج عرضوا عليه أن يعطوه مالا على أن يجعل بينهم وبين أجوج و مأجوج سدا يمنع من تجاوزهم و تعديهم عليهم.

قوله تعالى: «قَالَ مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ رَدْمًا» أصل «مَكَّنِّي» مكننى ثم أدغمت إحدى النونين فى الأخرى، و الردم السد و قيل السد القوى، و على هذا فالتعبير بالردم فى الجواب و قد سألوه سدا إجابته و وعد بما هو فوق ما استدعوه و أملوه.

وقوله: «قَالَ مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ» استغناء من ذى القرنين عن خرجهم الذى عرضوه عليه على أن يجعل لهم سدا يقول: ما مكننى فيه و أقرنى عليه ربي من السعه و القدره خير من المال الذى تعدوننى به فلا حاجه لى إليه.

وقوله: «فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ» إلخ القوه ما يتقوى به على الشيء و الجملة تفريع على ما يتحصل من عرضهم و هو طلبهم منه أن يجعل لهم سدا، و محصل المعنى أما الخرج فلا حاجه لى إليه، و أما السد فإن أردتموه فأعينونى بما أتقوى به على بنائه كالرجال و ما يستعمل فى بنائه و قد ذكر منها زبر الحديد و القطر و النفخ بالمنافخ أجعل لكم سدا قويا.

و بهذا المعنى يظهر أن مرادهم بما عرضوا عليه من الخرج الأجر على عمل السد.

قوله تعالى: «آتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ» إلى آخر الآيه، الزبر بالضم فالفتح جمع زبره كغرف و غرفه و هى القطعه، و ساوى بمعنى سوى على ما قيل و قرئ «سوى» و الصَّدَفَيْنِ تشبيه الصدف و هو أحد جانبي الجبل ذكر بعضهم أنه لا يقال إلا إذا كان هناك جبل آخر يوازيه بجانبه فهو من الأسماء المتضائفه كالزوج و الضعف و غيرهما و القطر النحاس أو الصفر المذاب و إفراغه صبه على الثقب و الخلل و الفرج.

وقوله: «آتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ» أى أعطونى إياها لأستعملها فى السد و هى من القوه التى استعانهم فيها، و لعله خصها بالذكر و لم يذكر الحجاره و غيرها من لوازم البناء لأنها الركن فى استحكام بناء السد فجمله «آتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ» بدل البعض من الكل من جملة

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٤]

ص: ٧٨٤

« فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ » أو الكلام بتقدير قال، وهو كثير في القرآن.

وقوله: « حَتَّى إِذَا سَاوَى بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انْفُخُوا » في الكلام إيجاز بالحذف و التقدير فأعانوه بقوة و آتوه ما طلبه منهم فبنى لهم السد و رفعه حتى إذا سوى بين الصدفين قال: انفخوا.

وقوله: « قَالَ انْفُخُوا » الظاهر أنه من الإعراض عن متعلق الفعل للدلالة على نفس الفعل و المراد نصب المنافخ على السد لإحماء ما وضع فيه من الحديد و إفراغ القطر على خلله و فرجه.

وقوله: « حَتَّى إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ » إلخ في الكلام حذف و إيجاز، و التقدير فنفخ حتى إذا جعله أى المنفوخ فيه أو الحديد نارا أى كالنار فى هيئته و حرارته فهو من الاستعاره.

وقوله: « قَالَ آتُونِي أُفْرِغَ عَلَيْهِ قِطْرًا » أى آتوني قطرا أفرغه و أصبه عليه ليسد بذلك خلله و يصير السد به مصمتا لا ينفذ فيه نافذ.

قوله تعالى: « فَمَا اسْتَبَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَ مَا اسْتَبَاعُوا لَهُ نَقْبًا » اسطاع و استطاع واحد، و الظهور العلو و الاستعلاء، و النقب الثقب، قال الراغب فى المفردات: « النقب فى الحائط و الجلد كالثقب فى الخشب انتهى و ضمائر الجمع ليأجوج و مأجوج. و فى الكلام حذف و إيجاز، و التقدير فبنى السد فما استطاع يأجوج و مأجوج أن يعلوه لارتفاعه و ما استطاعوا أن ينقبوه لاستحكامه.

قوله تعالى: « قَالَ هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ وَ كَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقًّا » الدكاء الدك و هو أشد الدق مصدر بمعنى اسم المفعول، و قيل: المراد الناقه الدكاء و هى التى لا سنام لها و هو على هذا من الاستعاره و المراد به خراب السد كما قالوا.

وقوله: « قَالَ هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي » أى قال ذو القرنين بعد ما بنى السد هذا أى السد رحمه من ربي أى نعمه و وقايه يدفع به شر يأجوج و مأجوج عن أمم من الناس.

وقوله: « فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ » فى الكلام حذف و إيجاز و التقدير

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٥]

و تبقى هذه الرحمه إلى مجيء وعد ربي فإذا جاء وعد ربي جعله مذكوكا و سوى به الأرض.

و المراد بالوعد إما وعد منه تعالى خاص بالسد أنه سيندك عند اقتراب الساعه فيكون هذا ملحمة أخبر بها ذو القرنين، و إما وعده تعالى العام بقيام الساعه الذى يدك الجبال و يخرب الدنيا، و قد أكد القول بجملة «وَ كَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقًّا».

قوله تعالى: «وَ تَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ» إلخ ظاهر السياق أن ضمير الجمع للناس و يؤيده رجوع ضمير «فَجَمَعْنَاهُمْ» إلى الناس قطعاً لأن حكم الجمع عام.

و فى قوله: «بَعْضُهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ» استعاره، و المراد أنهم يضطربون يومئذ من شدة الهول اضطراب البحر باندفاع بعضه إلى بعض فيرتفع من بينهم النظم و يحكم فيهم الهرج و المرج و يعرض عنهم ربهم فلا- يشملهم برحمته، و لا- يصلح شأنهم بعنايته.

فالآيه بمنزله التفصيل للإجمال الذى فى قول ذى القرنين: «فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ» و نظيره قوله تعالى فى موضع آخر: «حَتَّىٰ إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ وَهُمْ مِنْ كُلِّ حَدَبٍ يَنْسِلُونَ وَ اقْتَرَبَ الْوَعْدُ الْحَقُّ فَإِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ أَبْصَارُ الَّذِينَ كَفَرُوا يَا وَيْلَنَا قَدْ كُنَّا فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا بَلْ كُنَّا ظَالِمِينَ»: الأنبياء: ٩٧. و هى على أى حال من الملاحم.

و قد بان مما مر أن الترك فى الآيه بمعناه المتبادر منه و هو خلاف الأخذ و لا موجب لما ذكره بعضهم: أن الترك بمعنى الجعل و هو من الأضداد انتهى.

و الآيه من كلام الله سبحانه و ليست من تمام كلام ذى القرنين و الدليل عليه تغيير السياق من الغيبه إلى التكلم مع الغير الذى هو سياق كلامه السابق «إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ» «قُلْنَا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ»، و لو كان من تمام كلام ذى القرنين لقليل: و ترك بعضهم على حذاء قوله: «جَعَلَهُ دَكَّاءَ».

و قوله: «وَ نُفِخَ فِي الصُّورِ» إلخ هى النفخه الثانيه التى فيها الإحياء بدليل قوله «فَجَمَعْنَاهُمْ جَمْعًا وَ عَرَضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِلْكَافِرِينَ عَرَضًا».

قوله تعالى: «الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَنْ ذِكْرِي وَ كَانُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا»

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٦]

تفسير للكافرين وهؤلاء هم الذين ضرب الله بينهم وبين ذكره سدا حازرا و بهذه المناسبه تعرض لحالهم بعد ذكر سد يأجوج و مأجوج فجعل أعينهم فى غطاء عن ذكره و أخذ استطاعه السمع عن آذانهم فانقطع الطريق بينهم و بين الحق و هو ذكر الله.

فإن الحق إنما ينال إما من طريق البصر بالنظر إلى آيات الله سبحانه و الاهتداء إلى ما تدل عليه و تهدى إليه، و إما من طريق السمع باستماع الحكمة و المواعظه و القصص و العبر، و لا بصر لهؤلاء و لا سمع.

قوله تعالى: «أَفَحَسِبَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ يَتَّخِذُوا عِبَادِي مِنْ دُونِي أَوْلِيَاءَ» إلخ الاستفهام للإنكار قال فى المجمع، معناه أ فحسب الذين جحدوا توحيد الله أن يتخذوا من دونى أربابا ينصرونهم و يدفعون عقابى عنهم قال: و يدل على هذا المحذوف قوله:

«إِنَّا أَعْتَدْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ نُزُلًا» انتهى.

و هناك وجه ثان منقول عن ابن عباس و هو أن المعنى أ فحسب الذين كفروا أن يتخذوا من دونى آلهه و أنا لا أغضب لنفسى عليهم و لا أعاقبهم.

و وجه ثالث: و هو أن «أَنْ يَتَّخِذُوا» إلخ مفعول أول لحسب بمعنى ظن و مفعوله الثانى محذوف، و التقدير أ فحسب الذين كفروا اتخاذهم عبادى من دونى أولياء نافعا لهم أو دافعا للعقاب عنهم، و الفرق بين هذا الوجه و الوجهين السابقين أن «أَنْ» و صلته قائمه مقام المفعولين فيهما و المحذوف بعض الصله فيهما بخلاف الوجه الثالث فأن و صلته فيه مفعول أول لحسب، و المفعول الثانى محذوف.

و وجه رابع: و هو أن يكون أن و صلته ساده مسد المفعولين و عنايه الكلام متوجهه إلى إنكار كون الاتخاذ اتخاذا حقيقه على معنى أن ذلك ليس من الاتخاذ فى شىء إذ الاتخاذ إنما يكون من الجانبين و المتخذون متبرئون منهم لقولهم: «سُرِبِحَانِكَ أَنْتَ وَ لَيْتْنَا مِنْ دُونِهِمْ».

و الوجوه الأربعة مترتبه فى الوجاهه و أوجهها أولها و سياق هذه الآيات يساعد عليه فإن هذه الآيات بل عامه آيات السوره مسوقه لبيان أنهم فتنوا بزينة الحياه الدنيا و اشتبه عليهم الأمر فاطمأنوا إلى ظاهر الأسباب فاتخذوا غيره تعالى أولياء من دونه

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٧]

فهم يظنون أن ولايتهم تكفيهم و تنفعهم و تدفع عنهم الضر و الحال أن ما سيلقونه بعد النفخ و الجمع يناقض ذلك فالآيه تنكر عليهم هذا الظن و الحسبان بعد ما كان مآل أمرهم ذلك. ثم إن إمكان قيام أن و صلته مقام مفعولى حسب و قد ورد فى كلامه تعالى كثيرا كقوله: «أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا»: الجاثية ٢١ و غيره يغنى عن تقدير مفعول ثان محذوف و قد منع عنه بعض النحاه.

و تؤيده الآيات التالیه: «قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا» الخ و كذا القراءه المنسوبه إلى على عليه السلام و عدده منهم، أ فحسب بسكون السين و ضم الباء و المعنى أ فاتخاذ عبادى من دونى أولياء كاف لهم.

و المراد بالعباد فى قوله: «أَنْ يَتَّخِذُوا عِبَادِي مِنْ دُونِي أَوْلِيَاءَ» كل من يعبده الوثنيون من الملائكه و الجن و الكملين من البشر.

و أما ما ذكره المفسرون أن المراد بهم المسيح عليه السلام و الملائكه و نحوهم من المقربين دون الشياطين لأن الأكثر فى مثل هذا اللفظ «عِبَادِي» أن تكون الإضافة لتشريف المضاف.

ففيه أولا أن المقام لا يناسب التشريف. و هو ظاهر. و ثانيا أن قيد «مِنْ دُونِي» فى الكلام صريح فى أن المراد بالذين كفروا هم الوثنيون الذين لا يعبدون الله مع الاعتراف بألوهيته و إنما يعبدون الشركاء الشفعاء؟ و أما أهل الكتاب مثلا النصرى فى اتخاذهم المسيح وليا فإنهم لا- ينفون ولا-يه الله بل يثبتون الولايتين معا ثم يعدونهما واحدا فافهم ذلك فالحق أن قوله: «عِبَادِي» لا يعم المسيح و من كان مثله من البشر بل يختص بألهه الوثنيين و المراد بقوله «الَّذِينَ كَفَرُوا» الوثنيون فحسب.

و قوله: «إِنَّا أَعْتَدْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ نُزْلًا» أى شيئا يتمتعون به عند أول نزولهم الدار الآخرة شبه الدار الآخرة بالدار ينزلها الضيف و جهنم بالنزل الذى يكرم به الضيف النزىل لدى أول وروده، و يزيد هذا التشبيه لظفا و جمالا ما سيأتى بعد آيتين أنهم لا يقام لهم وزن يوم القيامة فكأنهم لا- يلبثون دون أن يدخلوا النار، و فى الآيه من التهكم ما لا- يخفى، و كأنما قوبل به ما سيحكى من تهكمهم فى الدنيا بقوله:

« وَ اتَّخَذُوا آيَاتِي وَ رُسُلِي هُزُوءًا ».

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٨]

فى تفسير القمى، " فلما أخبر رسول الله صلى الله عليه وآله بخبر موسى و فتاه و الخضر قالوا له فأخبرنا عن طائف طاف الأرض: المشرق و المغرب من هو؟ و ما قصته؟ فأنزل الله:

« وَ يَسْئَلُونَكَ عَنِ ذِي الْقُرْنَيْنِ » الآيات.

أقول: و قد تقدم فى الكلام على قصة أصحاب الكهف تفصيل هذه الرواية و روى أيضا ما فى معناه فى الدر المنثور، عن ابن أبى حاتم عن السدى و عن عمر مولى غفره.

و اعلم أن الروايات المروية من طرق الشيعة و أهل السنة عن النبى صلى الله عليه وآله و من طرق الشيعة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام و كذا الأقوال المنقولة عن الصحابة و التابعين و يعامل معها أهل السنة معاملة الأحاديث الموقوفة فى قصة ذى القرنين مختلفه اختلافا عجيبا متعارضه متهافته فى جميع خصوصيات القصة و كافة أطرافها و هى مع ذلك مشتملة على غرائب يستوحش منها الذوق السليم أو يحيلها العقل و ينكرها الوجود لا يرتاب الباحث الناقد إذا قاس بعضها إلى بعض و تدبر فيها أنها غير سليمة عن الدس و الوضع و مبالغات عجيبة فى وصف القصة و أغربها ما روى عن علماء اليهود الذين أسلموا كوهب بن منبه و كعب الأخبار أو ما يشعر القرائن أنه مأخوذ منهم فلا يجدينا و الحال هذه نقلها بالاستقصاء على كثرتها و طولها، و إنما نشير بعض الإشاره إلى وجوه اختلافها، و نقتصر على نقل ما يسلم عن الاختلاف فى الجملة.

فمن الاختلاف اختلافها فى نفسه فمعظم الروايات على أنه كان بشرا، و قد ورد (1) فى بعضها أنه كان ملكا سماويا أنزله الله إلى الأرض و آتاه من كل شىء سببا. و فى خطط المقرئى عن الجاحظ فى كتاب الحيوان، أن ذا القرنين كانت أمه آدميه و أبوه من الملائكة.

و من ذلك الاختلاف فى سمته ففى أكثر الروايات أنه كان عبدا صالحا أحب الله

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٩]

ص : ٧٨٩

١- رواه فى الدر المنثور عن الأ-حوص بن حكيم عن أبيه عن النبى صلى الله عليه وآله و عن الشيرازى عن جبير بن نفير عن النبى صلى الله عليه وآله و عن عدده عن خالد بن معدان عن النبى صلى الله عليه وآله و عن عدده عن عمر بن الخطاب.



فأحبه و ناصح الله فناصره، و فى بعضها (١) أنه كان محدثا يأتبه الملك فيحدثه و فى بعضها (٢) أنه كان نبيا.

و من ذلك الاختلاف فى اسمه ففى بعضها أن اسمه (٣) عياش، و فى بعضها (٤) إسكندر، و فى بعضها (٥) مرزيا بن مرزبه اليونانى من ولد يونن بن يافث بن نوح، و فى بعضها (٦) مصعب بن عبد الله من قحطان و فى بعضها (٧) صعب بن ذى المرثد أول التابعه و كأنه التبغ أبو كرب، و فى بعضها (٨) عبد الله بن ضحاك بن معد إلى غير ذلك و هى كثيره.

و من ذلك الاختلاف فى وجه تسميته بذى القرنين ففى بعضها (٩) أنه دعا قومه إلى الله فضربوه على قرنه الأيمن فغاب عنهم زمانا ثم جاءهم و دعاهم إلى الله ثانيا فضربوه على قرنه الأيسر فغاب عنهم زمانا ثم آتاه الله الأسباب فطاف شرق الأرض و غربها فسمى بذلك ذا القرنين، و فى بعضها (١٠) أنهم قتلوه بالضربه الأولى ثم أحياه الله

[شماره صفحه واقعى : ٣٧٠]

ص: ٧٩٠

- ١- رواه فى الدر المنثور عن ابن أبى حاتم و أبى الشيخ عن الباقر عليه السلام و فى البرهان عن جبرئيل بن أحمد عن الأصبغ بن نباته عن على عليه السلام و فى نور الثقلين عن أصول الكافى عن الحارث ابن المغيرة عن أبى جعفر عليه السلام.
- ٢- رواه العياشى عن أبى حمزه الثمالى عن أبى جعفر عليه السلام و رواه فى الدر المنثور عن أبى الشيخ عن أبى الورقاء عن على عليه السلام و فى هذا المعنى روايات أخرى.
- ٣- كما فى تفسير العياشى عن الأصبغ بن نباته عن على ع، و فى البرهان عن الثمالى عن الباقر عليه السلام.
- ٤- كما يظهر من روايه قرب الإسناد للحميرى عن الكاظم عليه السلام و روايه الدر المنثور عن عده عن عقبه بن عامر عن النبى ص، و روايته أيضا عن عده عن وهب.
- ٥- فى الدر المنثور عن ابن المنذر و ابن أبى حاتم و أبى الشيخ من طريق ابن إسحاق عن بعض من أسلم من أهل الكتاب.
- ٦- البدايه و النهايه.
- ٧- البدايه و النهايه عن ابن هشام فى التيجان.
- ٨- فى الخصال عن محمد بن خالد مرفوعا، و فى البدايه و النهايه عن زبير بن بكار عن ابن عباس.
- ٩- فى البرهان عن الصدوق عن الأصبغ عن على ع، و فى تفسير القمى عن أبى بصير عن الصادق عليه السلام و فى الخصال عن أبى بصير عن الصادق عليه السلام.
- ١٠- فى تفسير العياشى عن الأصبغ عن على عليه السلام و فى الدر المنثور عن ابن مردويه من طريق أبى الطفيل عن على عليه السلام و رواه العياشى أيضا و روى أيضا فى روايات أخر.

فجاءهم و دعاهم فضربوه و قتلوه ثانيا ثم أحياه الله و رفعه إلى السماء الدنيا ثم أنزله إلى الأرض و آتاه من كل شيء سببا.

و فى بعضها (١) أنه نبت له بعد الإحياء الثانى قرنان فى موضعى الشجيتين و سخر الله له النور و الظلمه ثم لما نزل إلى الأرض سار فيها و دعا إلى الله و كان يزأر كالأسد و يبرق و يرعد قرناه و إذا استكبر عن دعوته قوم سلط عليهم الظلمه فأعيتهم حتى اضطروا إلى إجابتها.

و فى بعضها (٢) أنه كان له قرنان فى رأسه و كان يتعمم عليهما يواريهما بذلك و هو أول من تعمم و قد كان يخفيهما عن الناس و لم يكن يطلع على ذلك أحد إلا كاتبه و قد نهاه أن يخبر به أحدا فضاقت صدر الكاتب بذلك فأتى الصحراء فوضع فمه بالأرض ثم نادى ألا إن للملك قرنين فأثبت الله من كلمته قصبتين فمر بهما راع فأعجبهما فقطعهما و اتخذهما مزمارا فكان إذا زمر خرج من القصبتين: ألا إن للملك قرنين فانتشر ذلك فى المدينة فأرسل إلى الكاتب و استنطقه و هدده بالقتل إن لم يصدق فقص عليه القصة فقال ذو القرنين هذا أمر أراد الله أن يبيديه فوضع العمامه عن رأسه.

و قيل: (٣) سُمى ذا القرنين لأنه ملك قرنى الأرض و هما المشرق و المغرب و قيل: (٤)

لأنه رأى فى المنام أنه أخذ بقرنى الشمس فعبر له بملك الشرق و الغرب و سُمى بذى القرنين، و قيل: (٥) لأنه كان له عقيصتان فى رأسه، و قيل (٦) لأنه ملك الروم و فارس، و قيل (٧): لأنه كان له فى رأسه شبه قرنين، و قيل (٨) لأنه كان على تاجه

[شماره صفحه واقعى : ٣٧١]

ص: ٧٩١

١- تفسير العياشى عن الأصبغ عن على عليه السلام و فى الدر المنثور عن عده عن وهب بن منبه ما فى معناه.

٢- فى الدر المنثور عن أبى الشيخ عن وهب بن منبه.

٣- فى الدر المنثور عن عده عن أبى العالیه و ابن شهاب.

٤- فى نور الثقلين عن الخرائج و الحرائج عن العسكرى عليه السلام عن على عليه السلام.

٥- فى الدر المنثور عن الشيرازى عن قتاده.

٦- فى الدر المنثور عن عده عن وهب.

٧- المصدر السابق.

٨- نقله فى روح المعانى،

قرنان من الذهب إلى غير ذلك مما قيل.

و من ذلك اختلافها في سيره إلى المغرب و المشرق و فيه أشد الاختلاف فقد روى (١) أنه سخر له السحاب فكان يركب السحاب و يسير في الأرض غربا و شرقا. و روى (٢) أنه بلغ جبل قاف و هو جبل أخضر محيط بالدنيا منه خضره السماء. و روى (٣) أنه طلب عين الحياه فأشير عليه أنها في الظلمات فدخلها و في مقدمته الخضر فلم يرزق ذو القرنين أن يشرب منها و شرب الخضر و اغتسل منها فكان له البقاء المؤبد و في هذه الروايات أن الظلمات في جانب المشرق.

و من ذلك اختلافها في موضع السد الذي بناها ففي بعضها أنه في (٤) المشرق و في بعضها (٥) أنه في الشمال، و قد بلغ من مبالغه بعض الروايات أن ذكرت (٦) أن طول السد و هو مسافه ما بين الجبلين مائه فرسخ و عرضه خمسون فرسخا و ارتفاعه ارتفاع الجبلين و قد حفر له أساسا حتى بلغ الماء و قد جعل حشوه الصخور و طينه النحاس ثم علاه بزبر الحديد و النحاس المذاب و جعل خلاله عرقا من نحاس أصفر فصار كأنه برد محبر.

و من ذلك اختلافها في وصف يأجوج و مأجوج فروى (٧) أنهم من الترك و من ولد يافث بن نوح كانوا يفسدون في الأرض فضرب السد دونهم. و روى (٨) أنهم من غير ولد آدم و في (٩) عده من الروايات أنهم قوم ولود لا يموت الواحد منهم من ذكر أو أنثى

[شماره صفحه واقعى : ٣٧٢]

ص: ٧٩٢

- ١- في عده من روايات العامه و الخاصه المورده في الدر المنثور و البرهان و نور الثقلين و البحار.
- ٢- في البرهان عن جميل عن الصادق عليه السلام و في الدر المنثور عن عبد بن حميد و غيره عن عكرمه.
- ٣- في تفسير القمي عن علي عليه السلام و في تفسير العياشي عن هشام عن بعض آل محمد عليهم السلام و في الدر المنثور عن ابن أبي حاتم و غيره عن الباقر عليه السلام.
- ٤- الدر المنثور عن ابن إسحاق و غيره عن وهب.
- ٥- الدر المنثور عن ابن المنذر عن ابن عباس.
- ٦- الدر المنثور عن ابن إسحاق و غيره عن وهب.
- ٧- الدر المنثور عن ابن المنذر عن علي عليه السلام و عن ابن أبي حاتم عن قتاده. و في نور الثقلين عن علل الشرائع عن العسكري.
- ٨- نور الثقلين عن روضه الكافي عن ابن عباس.
- ٩- الطبري عن عبد الله بن عمير، و عن عبد الله بن سلام، و في الدر المنثور عن النسائي و ابن مردويه عن أوس عن النبي صلى الله عليه و آله و فيه عن ابن أبي حاتم عن السدي عن علي عليه السلام.

حتى يولد له ألف من الأولاد و أنهم أكثر عددا من سائر البشر حتى عدوا في (١) بعض الروايات تسعه أضعاف البشر، و روى (٢) أنهم من الشده و البأس بحيث لا يمرون ببهيمة أو سبع أو إنسان إلا افترسوه و أكلوه و لا على زرع أو شجر إلا رعوه و لا على ماء نهر إلا شربوه و نشفوه، و روى (٣) أنهم أمتان كل منهما أربع مائه ألف أمه كل أمه لا يحصى عددهم إلا الله سبحانه.

و روى (٤) أنهم طوائف ثلاث فطائفه كالأرز و هو شجر طوال، و طائفه يستوى طولهم و عرضهم: أربعة أذرع في أربعة أذرع و طائفه و هم أشدهم للواحد منهم أذنان يفترش بإحدهما و يلتحف بالأخرى يشتمو في إحدهما لابسا له و هي وبره ظهرها و بطنها و يصيف في الأخرى و هي زغبه ظهرها و بطنها، و هم صلب على أجسادهم من الشعر ما يوارىها، و روى أن الواحد (٥) منهم شبر أو شبران أو ثلاثه، و روى (٦) أن الذين كانوا يقاتلونهم كان وجوههم وجوه الكلاب.

و من ذلك اختلافها في زمان ملكه ففي بعضها (٧) أنه كان بعد نوح، و روى (٨) أنه كان في زمن إبراهيم و معاصره و قد حج البيت و لقيه و صافحه و هي أول مصافحه على وجه الأرض، و روى (٩) أنه كان في زمن داود.

[شماره صفحه واقعى : ٣٧٣]

ص: ٧٩٣

- ١- في الدر المنثور عن عبد الرزاق و غيره عن عبد الله بن عمر.
- ٢- الدر المنثور عن ابن إسحاق و غيره عن وهب.
- ٣- في الدر المنثور عن ابن المنذر و أبي الشيخ عن حسان بن عطيه، و عن ابن أبي حاتم و غيره عن حذيفه عن النبي صلى الله عليه و آله و قد بلغ من مبالغه الروايات في عددهم أنه روى عن النبي صلى الله عليه و آله أن يأجوج و مأجوج يعدل ألف ضعف للمسلمين (البدايه و النهايه عن الصحيحين عن أبي سعيد عن النبي ص) و هو ذا يقال: إن المسلمين خمس أهل الأرض و لازمه أن يكون يأجوج و مأجوج مائتا ضعف أهل الأرض.
- ٤- في الدر المنثور عن ابن المنذر و ابن أبي حاتم عن كعب الأحبار.
- ٥- في الدر المنثور عن ابن المنذر و الحاكم و غيرهما عن ابن عباس.
- ٦- في الدر المنثور عن عده عن عقبه بن عامر عن النبي صلى الله عليه و آله.
- ٧- في تفسير العياشى عن الأصبغ عن على عليه السلام.
- ٨- الدر المنثور عن ابن مردويه و غيره عن عبيد بن عمير، و في نور الثقلين عن أمالى الشيخ عن الباقر عليه السلام و في العرائس لابن إسحاق.
- ٩- الدر المنثور عن ابن أبي حاتم و ابن عساكر عن مجاهد.

و من ذلك اختلافها في مده ملكه فروى (١) ثلاثون سنة و روى (٢) اثنتا عشرة سنة إلى غير ذلك من جهات الاختلاف التي يعثر عليها من راجع أخبار القصة من جوامع الحديث و خاصة الدر المنثور، و البحار، و البرهان، و نور الثقلين،.

و في كتاب كمال الدين، بإسناده عن الأصمغ بن نباته قال: "قام ابن الكواء إلى علي عليه السلام و هو على المنبر فقال: يا أمير المؤمنين أخبرني عن ذي القرنين أنبيا كان أم ملكا؟ و أخبرني عن قرنيه أ من ذهب أم من فضه؟ فقال له: لم يكن نبيا و لا ملكا، و لم يكن قرناه من ذهب و لا- فضه و لكن كان عبدا أحب الله فأحبه الله و نصح الله فنصحه الله، و إنما سمي ذا القرنين لأنه دعا قومه إلى الله عز و جل فضربوه على قرنيه فغاب عنهم حينئذ عاد إليهم فضرب على قرنيه الآخر، و فيكم مثله.

أقول: الظاهر أن «الملك» في الرواية بفتح اللام لا بكسرها لاستفاضه الروايات عنه و عن غيره عليه السلام بملك ذي القرنين فنفيه عليه السلام أن يكون ذو القرنين نبيا أو ملكا بفتح اللام إنكار منه لصحة ما ورد عن النبي صلى الله عليه و آله في بعض الروايات أنه كان نبيا و في بعضها الآخر أنه كان ملكا من الملائكة و به كان يقول عمر بن الخطاب كما تقدمت الإشارة إليه.

و قوله: «و فيكم مثله» أي مثل ذي القرنين في شجتيه يشير عليه السلام إلى نفسه فإنه أصيب بضربه من عمرو بن عبد ود و بضربه من عبد الرحمن بن ملجم لعنه الله فاستشهد بها، و لروايه مستفيضه عنه عليه السلام روته عنه الشيعة و أهل السنة بألفاظ مختلفة، و أبسط ألفاظها ما أوردناه، و قد لعبت به يد النقل بالمعنى فأظهرته في صور عجيبة و بلغ بها التحريف غايته.

و في الدر المنثور، أخرج ابن مردويه عن سالم بن أبي الجعد قال: سئل علي عن ذي القرنين أن نبى هو؟ فقال سمعت نبيكم صلى الله عليه و آله يقول: هو عبد ناصح الله فنصحه.

و في احتجاج الطبرسى، عن الصادق عليه السلام في حديث طويل: و فيه قال السائل

[شماره صفحه واقعى : ٣٧٤]

ص: ٧٩٤

١- البرهان عن البرقى عن موسى بن جعفر عليهما السلام.

٢- الدر المنثور عن ابن أبي حاتم عن وهب.

أخبرني عن الشمس أين تغيب؟ قال: إن بعض العلماء قال: إذا انحدرت أسفل القبة دار بها الفلك إلى بطن السماء صاعده أبدا إلى أن تنحط إلى موضع مطلعها.

يعنى أنها تغيب في عين حمئه ثم تخرق الأرض راجعه إلى موضع مطلعها فتحير تحت العرش حتى يؤذن لها بطلوع و يسلب نورها كل يوم و تتجلل نورا أحمر.

أقول: قوله: «إذا انحدرت أسفل القبة إلى قوله: مطلعها» بيان لسير الشمس من حين غروبها إلى إبان طلوعها في مدارها السماوى على ما تفرضه هيئه بطليموس الدائره في تلك الأعصار المبنيه على سكون الكره الأرضيه و حركه الأجرام السماويه حولها، و لذا نسبه عليه السلام إلى بعض العلماء.

و قوله: «يعنى أنها تغيب في عين حمئه ثم تخرق الأرض راجعه إلى موضع مطلعها» من كلام بعض رواه الخبر لا من كلامه عليه السلام فالراوى لقصور منه في الفهم فسر قوله تعالى: «تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ» بسقوط القرص في العين و غيوبته فيها ثم سبحه فيها كالسمكه في الماء و خرقة الأرض حتى يبلغ المطلع ثم ذهابه إلى تحت العرش و هو على زعمه سماء فوق السماوات السبع أو جسم نورانى كأعظم ما يكون موضوع فوق السماء السابعة و مكثه هناك حتى يؤذن له في الطلوع فيكسى نورا أحمر و يطلع.

و الراوى يشير بقوله: «فتحير تحت العرش حتى يؤذن لها إلخ إلى روايه أخرى مأثوره عن النبى صلى الله عليه و آله أن الملائكه تذهب بالشمس بعد غروبها فتوقفها تحت العرش و هى مسلوبه النور فتمكث هناك و هى لا تدرى ما تؤمر به غدا حتى تكسى نورا و تؤمر بالطلوع، الروايه. و قد ارتكب فهمه في تفسير العرش هناك نظير ما ارتكبه في تفسير الغروب هاهنا فزاد عن الحق بعدا على بعد.

و لم يرد تفسير العرش في كتاب و لا سنه قابله للاعتماد بالفلك التاسع أو بجسم نورانى علوى كهيئه السرير التى اختلقها فهمه و قد قدمنا معظم روايات العرش في أوائل الجزء الثامن من هذا الكتاب.

و فى التسميه أعنى قوله: «قال بعض العلماء بعض الإشاره إلى أن هذا القول لم يكن مرضيا عنده عليه السلام و مع ذلك لم يسعه أن يسمح بحق القول فى المسأله كيف؟

[شماره صفحه واقعى : ٣٧٥]

و إذا ساقتهم سذاجه الفهم فى فرضيه سهله التصور عند أهله فى تلك الأعصار هذا المساق فما ظنك بهم لو ألقى إليهم ما لا يصدقه ظاهر حسهم و لا يسعه ظرف فكرهم.

و فى الدر المنثور، أخرج عبد الرزاق و سعيد بن منصور و ابن جرير و ابن المنذر و ابن أبى حاتم من طريق عثمان بن أبى حاضر: " أن ابن عباس ذكر له أن معاويه بن أبى سفيان قرأ الآيه التى فى سورة الكهف «تغرب فى عين حامي» قال ابن عباس:

فقلت لمعاويه: ما نقرؤها إلا حمته فسأل معاويه عبد الله بن عمر و كيف تقرأه؟ فقال عبد الله: كما قرأتها.

قال ابن عباس: فقلت لمعاويه: فى بيتى نزل القرآن فأرسل إلى كعب فقال له:

أين تجد الشمس تغرب فى التوراه؟ فقال له كعب: سل أهل العربيه فإنهم أعلم بها، و أما أنا فإنى أجد الشمس تغرب فى التوراه فى ماء و طين، و أشار بيده إلى المغرب. قال ابن أبى حاضر: لو أنى عندكما أيديتكم بكلام تزداد به بصيره فى حمته. قال ابن عباس:

و ما هو؟ قلت: فيما نأثر قول تبع فيما ذكر به ذا القرنين فى كلفه بالعلم و اتباعه إياه:

قد كان ذو القرنين عمر مسلما

ملكا تدين له الملوك و تحشد

فأتى المشارق و المغارب يبتغى

أسباب ملك من حكيم مرشد

فراى مغيب الشمس عند غروبها

فى عين ذى خلب و ثأط حرمد

فقال ابن عباس: ما الخلب؟ قلت: الطين بكلامهم. قال: فما الثأط؟ قلت:

الحمأه. قال: فما الحرمد؟ قلت: الأسود فدعا ابن عباس غلاما فقال له: اكتب ما يقول هذا الرجل.

أقول: و الحديث لا - يلائم ما ذهبوا إليه من تواتر القراءات تلك الملائم و عن التيجان لابن هشام الحديث و فيه أن ابن عباس أنشد هذه الأشعار لمعاويه و أن معاويه سأله عن معنى الخلب و الثأط و الحرمد قال: الخلب الحمأه و الثأط ما تحتها من الطين و الحرمد ما تحته من الحصى و الحجر، و قد أورد القصيده، و هذا الاختلاف يؤذن بشيء فى الروايه.

فى تفسير العياشى، عن أبى بصير عن أبى جعفر عليه السلام: فى قول الله عز و جل: «لَمْ نَجْعَلْ لَهُمْ مِنْ دُونِهَا سِتْرًا» قال: لم يعلموا صنعه البيوت.

[شماره صفحه واقعی : ۳۷۶]

ص: ۷۹۶



و فى تفسير القمى، "فى الآيه قال: لم يعلموا صنعه الثياب.

و فى الدر المنثور، أخرج ابن المنذر عن ابن عباس "فى قوله: «حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ» قال: الجبلين أرمينيه و آذربيجان.

و فى تفسير العياشى، عن المفضل قال: سألت الصادق عليه السلام عن قوله: «أَجْعَلُ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ رَدْمًا» قال: التقية «فما استطاعوا أن يظهروه و ما استطاعوا له نقبا» إذا عملت بالتقيه لم يقدروا لك على حيله، و هو الحصن الحصين، و صار بينك و بين أعداء الله سدا لا يستطيعون له نقبا.

و فيه، أيضا عن جابر عنه عليه السلام فى الآيه قال: التقية.

أقول: الروايتان من الجرى و ليستا بتفسير.

و فى تفسير العياشى، عن الأصمغ بن نباته عن على عليه السلام: «و تَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ» يعنى يوم القيامة.

أقول: ظاهر الآيه بحسب السياق أنه من أشرط الساعه، و لعله المراد بيوم القيامة فرما تطلق على ظهور مقدماتها.

و فيه، عن محمد بن حكيم قال: كتبت رقعته إلى أبى عبد الله عليه السلام فيها: أ تستطيع النفس المعرفه؟ قال: فقال لا فقلت: يقول الله: «الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَن ذِكْرِي وَ كَانُوا لَا يَبْصُرُونَ سِمْعًا» قال: هو كقوله: «مَا كَانُوا يَسْمَعُونَ السَّمْعَ وَ مَا كَانُوا يُبْصِرُونَ» قلت: فعابهم؟ قال: لم يعيهم بما صنع هو بهم و لكن عابهم بما صنعوا، و لو لم يتكلفوا لم يكن عليهم شىء.

أقول: يعنى أنهم تسبوا لهذا الحجاب فرجع إليهم تبعته.

و فى تفسير القمى، "فى الآيه قال: كانوا لا ينظرون إلى ما خلق الله من الآيات و السماوات و الأرض.

أقول: و فى العيون، عن الرضا عليه السلام: تطبيق الآيه على منكرى الولاية و هو من الجرى

[شماره صفحه واقعى : ٣٧٧]

و هو بحث قرآنى و تاريخى فى فصول:

### ا قصة ذي القرنين فى القرآن:

لم يعترض لاسمه و لا- لتأريخ زمان ولادته و حياته و لا لنسبه و سائر مشخصاته على ما هو دأبه فى ذكر قصص الماضين بل اكتفى على ذكر ثلاث رحلات منه فرحله أولى إلى المغرب حتى إذا بلغ مغرب الشمس وجدها تغرب فى عين حمئه (أو حامية) و وجد عندها قوما، و رحله ثانيه إلى المشرق حتى إذا بلغ مطلع الشمس وجدها تطلع على قوم لم يجعل الله لهم من دونها ستر، و رحله ثالثه حتى إذا بلغ بين السدين وجد من دونهما قوما لا يكادون يفقهون قولا فشكوا إليه إفساد يأجوج و مأجوج فى الأرض و عرضوا عليه أن يجعلوا له خرجا على أن يجعل بين القوم و بين يأجوج و مأجوج سدا فأجابهم إلى بناء السد و وعدهم أن يبنى لهم فوق ما يأملون و أبى أن يقبل خرجهم و إنما طلب منهم أن يعينوه بقوه و قد أشير منها فى القصة إلى الرجال و زبر الحديد و المنافخ و القطر.

و الخصوصيات و الجهات الجوهرية التى تستفاد من القصة هى أولا أن صاحب القصة كان يسمى قبل نزول قصته فى القرآن بل حتى فى زمان حياته بذي القرنين كما يظهر فى سياق القصة من قوله: «يَسْتَلُونَكَ عَنْ ذِي الْقَرْنَيْنِ» «قُلْنَا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ» و «قَالُوا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ».

و ثانيا: أنه كان مؤمنا بالله و اليوم الآخر و متدينا بدين الحق كما يظهر من قوله:

« هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي فَبِإِذْنِ رَبِّي جَاءَ وَعِيدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَاةً وَ كَانَ وَعِيدُ رَبِّي حَقًّا » و قوله: «أَمَا مَنْ ظَلَمَ فَسَوْفَ نُعَذِّبُهُ ثُمَّ يُرَدُّ إِلَىٰ رَبِّهِ فَيُعَذِّبُهُ عَذَابًا نُكْرًا وَ أَمَا مَنْ آمَنَ وَ عَمِلَ صَالِحًا» إلخ و يزيد فى كرامته الدينيه أن قوله تعالى: «قُلْنَا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ إِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ وَ إِمَّا أَنْ نَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا» يدل على تأييده بوحي أو إلهام أو نبى من أنبياء الله كان عنده يسدده بتبليغ الوحي.

و ثالثا: أنه كان ممن جمع الله له خير الدنيا و الآخرة، أما خير الدنيا فالملك العظيم الذى بلغ به مغرب الشمس و مطلعها فلم يقم له شىء و قد ذلت له الأسباب، و أما خير الآخرة فبسط العدل و إقامه الحق و الصفح و العفو و الرفق و كرامه النفس و بث الخير و دفع الشر، و هذا كله مما يدل

[شماره صفحه واقعى : ٣٧٨]

عليه قوله تعالى: «إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا» مضافا إلى ما يستفاد من سياق القصة من سيطرته الجسمانية و الروحانية.

و رابعا: أنه صادف قوما ظالمين بالمغرب فعذبهم.

و خامسا: أن الردم الذي بناه هو في غير مغرب الشمس و مطلعها فإنه بعد ما بلغ مطلع الشمس أتبع سببا حتى إذا بلغ بين السدين. و من مشخصات ردمه مضافا إلى كونه واقعا في غير المغرب و المشرق أنه واقع بين جبلين كالحائطين، و أنه ساوى بين صديهما و أنه استعمل في بنائه زبر الحديد و القطر، و لا- محاله هو في مضيق هو الرابط بين ناحيتين من نواحي الأرض المسكونة.

## ٢ ذكرى ذى القرنين و السد و مأجوج و مأجوج:

فى أخبار الماضين، لم يذكر القدماء من المؤرخين فى أخبارهم ملكا يسمى فى عهده بذى القرنين أو ما يؤدى معناه من غير اللفظ العربى و لا- يأجوج و مأجوج بهذين اللفظين و لا سدا ينسب إليه باسمه نعم ينسب إلى بعض ملوك حمير من اليمنيين أشعار فى المباهاة يذكر فيها ذا القرنين و أنه من أسلافه التابعه و فيها ذكر سيره إلى المغرب و المشرق و سد يأجوج و مأجوج و سيوافيك نبذه منها فى بعض الفصول الآتية.

و ورد ذكر «مأجوج» و «جوج و مأجوج» فى مواضع من كتب العهد العتيق فى الإصلاح (١) العاشر من سفر التكوين من التوراه، "و هذه مواليد بنى نوح: سام و حام و يافث و ولد لهم بنون بعد الطوفان. بنو يافث جومر و مأجوج و ماداي و بأوان و نوبال و ماشك و نبراس.

و فى كتاب حزقيال، (٢) الإصلاح الثامن و الثلاثون": و كان إلى كلام الرب قائلا:

يا بن آدم اجعل وجهك على جوج أرض مأجوج رئيس روش ماشك و نوبال، و تنبأ عليه و قل: هكذا قال السيد الرب: ها أنا ذا عليك يأجوج رئيس روش و ماشك و نوبال و أرجعك و أضع شكائم فى فكيك و أخرجك أنت و كل جيشك خيلا و فرسانا

[شماره صفحه واقعى : ٣٧٩]

ص: ٧٩٩

١- كتب العهدين مطبوعه بيروت سنه ١٨٧٠ و منها نقل سائر ما نقل فى هذه الفصول.

٢- و كان بين اليهود أيام إسارتهم بابل.

كلهم لابسين أفخر لباس جماعه عظيمه مع أتراس و مجان كلهم ممسكين السيوف.

فارس و كوش و فوط معهم كلهم بمجن و خوده، و جومر و كل جيوشه و بيت نوجرمه من أقاصى الشمال مع كل جيشه شعوبا كثيرين معك».

قال: لذلك تنبأ يا بن آدم و قل لجوج: هكذا قال السيد الرب فى ذلك اليوم عند سكنى شعب إسرائيل آمنين أفلا تعلم و تأتى من موضعك من أقاصى الشمال» إلخ.

و قال فى الإصحاح التاسع و الثلاثين ماضيا فى الحديث السابق": و أنت يا بن آدم تنبأ على جوج و قل هكذا قال السيد الرب ها أنا ذا عليك يا جوج رئيس روش ماشك و نوبال و أردك و أفودك و أصعدك من أقاصى الشمال. و أتى بك على جبال إسرائيل و أضرب قوسك من يدك اليسرى و أسقط سهامك من يدك اليمنى فتسقط على جبال إسرائيل أنت و كل جيشك و الشعوب الذين معك أ بذلك مأكلا للطيور الكاسره من كل نوع و لوحوش الحفل، على وجه الحفل تسقط لأنى تكلمت بقول السيد الرب، و أرسل نارا على مأجوج و على الساكنين فى الجزائر آمنين فيعلمون أنى أنا الرب» إلخ.

و فى رؤيا يوحنا فى الإصحاح العشرين": «و رأيت ملاكا نازلا من السماء معه مفتاح الهاويه و سلسله عظيمه على يده فقبض على التنين الحيه القديمه الذى هو إبليس و الشيطان، و قيده ألف سنه، و طرحه فى الهاويه و أغلق عليه و ختم عليه لكيلا يضل الأمم فيما بعد حتى تتم الألف سنه، و بعد ذلك لا بد أن يحل زمانا يسيرا.

قال: «ثم متى تمت الألف سنه لن يحل الشيطان من سجنه و يخرج ليضل الأمم الذين فى أربع زوايا الأرض جوج و مأجوج ليجمعهم للحرب الذين عددهم مثل رمل البحر فصعدوا على عرض الأرض، و أحاطوا بمعسكر القديسين و بالمدينه المحبوه فنزلت نار من عند الله من السماء و أكلتهم، و إبليس الذى كان يضلهم طرح فى بحيره النار و الكبريت حيث الوحش و النبى الكذاب و سيعذبون نهارا و ليلا إلى أبد الأبدين».

و يستفاد منها أن «مأجوج» أو «جوج و مأجوج» أمه أو أمم عظيمه كانت قاطنه فى أقاصى شمال آسيا من معموره الأرض يومئذ و أنهم كانوا أمما حريه معروفه بالمغازى و الغارات.

[شماره صفحه واقعى : ٣٨٠]

و يقرب حينئذ أن يحدس أن ذا القرنين هذا هو أحد الملوك العظام الذين سدوا الطريق على هذه الأمم المفسده فى الأرض، و أن السد المنسوب إليه يجب أن يكون فاصلا بين منطقته شماليه من قاره آسيا و جنوبها كحائط الصين أو سد باب الأبواب أو سد «داريال» أو غير هذه.

و قد تسلمت تواريخ الأمم اليوم من أن ناحيه الشمال الشرقى من آسيا و هى الأحدا ب و المرتفعات فى شمال الصين كانت موطننا لأمه كبيره بدويه همجيه لم تزل تزداد عددا و تكثر سوادا فتكر على الأمم المجاوره لها كالصين و ربما نسلت من أحدا بها و هبطت إلى بلاد آسيا الوسطى و الدنيا و بلغت إلى شمال أوربه فمنهم من قطن فى أراض أغار عليها كأغلب سكنه أوربه الشماليه فتمدين بها و اشتغل بالزراعه و الصناعه، و منهم من رجع ثم عاد و عاد (1).

و هذا أيضا مما يؤيد ما استقر بناه أنفا أن السد الذى نبحت عنه هو أحد الأسداد الموجوده فى شمال آسيا الفاصله بين الشمال و جنوبه.

### ٣ من هو ذو القرنين؟ و أين سده؟

للمؤرخين و أرباب التفسير فى ذلك أقوال بحسب اختلاف أنظارهم فى تطبيق القصة..

أ ينسب إلى بعضهم أن السد المذكور فى القرآن هو حائط الصين، و هو حائط طويل يحول بين الصين و بين منغوليا بناه «شين هوانك تى» أحد ملوك الصين لصد هجمات المغول عن الصين، طوله ثلاثه آلاف كيلو متر فى عرض تسعه أمتار و ارتفاع خمسه عشر مترا و قد بنى بالأحجار شرع فى بنائه سنه ٢٦٤ ق م و قد تم بناؤه فى عشر أو عشرين و على هذا فذو القرنين هو الملك المذكور.

و يدفعه أن الأوصاف و المشخصات المذكوره فى القرآن لذى القرنين و سده لا تنطبق على هذا الملك و حائط الصين الكبير فلم يذكر من هذا الملك أنه سار من أرضه إلى المغرب

[شماره صفحه واقعى : ٣٨١]

ص: ٨٠١

١- و ذكر بعضهم أن يأجوج و مأجوج هم الأمم الذين كانوا يشغلون الجزء الشمالى من آسيا تمتد بلادهم من التبت و الصين إلى المحيط المنجمد الشمالى و تنتهى غربا بما يلى بلاد تركستان و نقل ذلك عن فاكهه الخلفاء و تهذيب الأخلاق لابن مسكويه و رسائل إخوان الصفا.

الأقصى، والسد الذى يذكره القرآن يصفه بأنه ردم بين جبلين و قد استعمل فيه زبر الحديد و القطر و هو النحاس المذاب و الحائط الكبير يمتد ثلاثه آلاف كيلو متر يمر فى طريقه على السهول و الجبال، و ليس بين جبلين و هو مبنى بالحجاره لم يستعمل فيه حديد و لا قطر.

ب نسب إلى بعضهم أن الذى بنى السد هو أحد ملوك آشور (1) و قد كان يهجم فى حوالى القرن السابع قبل الميلاد أقوام (2) سبت من مضيق جبال قفقاز إلى أرمينستان ثم غربى إيران و ربما بلغوا بلاد آشور و عاصمتها نينوا فأحاطوا بهم قتلا و سبيا و نهبا فبنى ملك آشور السد لصدهم، و كأن المراد به سد باب الأبواب المنسوب تعميره أو ترميمه إلى كسرى أنوشيروان من ملوك الفرس هذا. و لكن الشأن فى انطباق خصوصيات القصة عليه.

ج قال فى روح المعانى:، و قيل: هو يعنى ذا القرنين فريدون بن أنثيان بن جمشيد خامس ملوك الفرس الفيشداديه، و كان ملكا عادلا مطيعا لله تعالى، و فى كتاب صور الأقاليم، لأبى زيد البلخى: أنه كان مؤيدا بالوحى و فى عامه التواريخ أنه ملك الأرض و قسمها بين بنيه الثلاثه: إيرج و سلم و تور فأعطى إيرج العراق و الهند و الحجاز و جعله صاحب التاج، و أعطى سلم الروم و ديار مصر و المغرب، و أعطى تور الصين و الترك و المشرق، و وضع لكل قانونا يحكم به، و سميت القوانين الثلاثه «سياسه» و هى معربه «سى أيسا» أى ثلاثه قوانين.

و وجه تسميته ذا القرنين أنه ملك طرفى الدنيا أو طول أيام سلطنته فإنها كانت على ما فى روضه الصفا، خمسمائه سنه، أو عظم شجاعته و قهره الملوك انتهى.

و فيه أن التاريخ لا يعترف بذلك.

د و قيل: إن ذا القرنين هو الإسكندر المقدونى و هو المشهور فى الألسن و سد

[شماره صفحه واقعى : ٣٨٢]

ص: ٨٠٢

١- منقول عن، كتاب «كيهان شناخت» للحسن بن قطان المروزى بن قطان المروزى الطيب المنجم المتوفى سنه ٥٤٨ هـ و ذكر فيه أن اسمه «بلينس» و سماه أيضا إسكندر.

٢- كانت هذه الأقوام يسمون على ما ذكروا عند الغربيين «سبت» و لهم ذكر فى بعض النقوش الباقية من زمن «داریوش» و يسمون عند اليونانيين «ميكاك».

الإسكندر كالمثل السائر بينهم و قد ورد ذلك فى بعض الروايات كما فى روايه قرب الإسناد، عن موسى بن جعفر عليهما السلام و روايه عقبه بن عامر عن النبي صلى الله عليه و آله و روايه وهب بن منبه المرويتين فى الدر المنثور.

و به قال بعض قدماء المفسرين من الصحابه و التابعين كمعاذ بن جبل على ما فى مجمع البيان، و قتاده على ما رواه فى الدر المنثور، و وصفه الشيخ أبو على بن سينا عند ما ذكره فى كتاب الشفاء، بذى القرنين، و أصر على ذلك الإمام الرازى فى تفسيره الكبير.

قال فيه ما ملخصه: إن القرآن دل على أن ملك الرجل بلغ إلى أقصى المغرب و أقصى المشرق و جهة الشمال، و ذلك تمام المعموره من الأرض و مثل هذا الملك يجب أن يبقى اسمه مخلداً، و الملك الذى اشتهر فى كتب التواريخ أن ملكه بلغ هذا المبلغ ليس إلا الإسكندر.

و ذلك أنه بعد موت أبيه جمع ملوك الروم و المغرب و قهرهم و انتهى إلى البحر الأخضر ثم إلى مصر، و بنى الإسكندريه ثم دخل الشام و قصد بنى إسرائيل و ورد بيت المقدس، و ذبح فى مذبحه. ثم انعطف إلى أرمينية و باب الأبواب، و دان له العراقيون و القبط و البربر، و استولى على إيران، و قصد الهند و الصين و غزا الأمم البعيده و رجع إلى خراسان و بنى المدن الكثيره ثم رجع إلى العراق و مات فى شهر زور أو روميه المدائن و حمل إلى إسكندريه و دفن بها، و عاش ثلاثاً و ثلاثين سنه، و مده ملكه اثنتا عشره سنه.

فلما ثبت بالقرآن أن ذا القرنين ملك أكثر المعموره، و ثبت بالتواريخ أن الذى هذا شأنه هو الإسكندر و جب القطع بأن المراد بذى القرنين هو الإسكندر. انتهى.

و فيه أولاً: أن الذى ذكره من انحصار ملك معظم المعموره فى الإسكندر المقدونى غير مسلم فى التاريخ ففى الملوك من يماثله أو يزيد عليه ملكاً.

و ثانياً: أن الذى يذكره القرآن من أوصاف ذى القرنين لا يتسلمه التاريخ للإسكندر أو ينفيه عنه فقد ذكر القرآن أن ذا القرنين كان مؤمناً بالله و اليوم الآخر و هو دين التوحيد و كان الإسكندر وثنياً من الصابئين كما يحكى أنه ذبح ذبيحته للمشتري، و ذكر

[شماره صفحه واقعى : ٣٨٣]

القرآن أن ذا القرنين كان من صالحى عباد الله ذا عدل و رفق و التاريخ يقص للإسكندر خلاف ذلك.

و ثالثاً: أنه لم يرد فى شىء من تواريخهم أن الإسكندر المقدونى بنى سد يأجوج و مأجوج على ما يذكره القرآن.

و قال فى البدايه، و النهايه، فى خبر ذى القرنين: و قال إسحاق بن بشر عن سعيد بن بشير عن قتاده قال: إسكندر هو ذو القرنين و أبوه أول القياصره، و كان من ولد سام بن نوح. فأما ذو القرنين الثانى فهو إسكندر بن فيلبس (و ساق نسبه إلى عيص بن إسحاق بن إبراهيم) المقدونى اليونانى المصرى بانى إسكندريه الذى يؤرخ بأيامه الروم، و كان متأخرا عن الأول بدهر طويل.

و كان هذا قبل المسيح بنحو من ثلاثمائه سنه، و كان أرسطاطاليس الفيلسوف وزيره، و هو الذى قتل دارا بن دارا، و أذل ملوك الفرس و أوطأ أرضهم.

قال: و إنما نبهنا عليه لأن كثيرا من الناس يعتقد أنهما واحد و أن المذكور فى القرآن هو الذى كان أرسطاطاليس وزيره فيقع بسبب ذلك خطأ كبير، و فساد عريض طويل كثير فإن الأول كان عبدا مؤمنا صالحا، و ملكا عادلا، و كان وزيره الخضر و قد كان نبيا على ما قررناه قبل هذا، و أما الثانى فكان مشركا، و قد كان وزيره فيلسوفا، و قد كان بين زمانيهما، أزيد من ألفى سنه فأين هذا من هذا لا يستويان و لا يشتبهان إلا على غيبى لا يعرف حقائق الأمور انتهى.

و فيه تعريض بالإمام الرازى فى مقاله السابق لكنك لو أمعنت فيما نقلنا من كلامه ثم راجعت كتابه فيما ذكره من قصه ذى القرنين وجدته لا يرتكب من الخطأ أقل مما ارتكبه الإمام الرازى فلا أثر فى التاريخ عن ملك كان قبل المسيح بأكثر من ألفين و ثلاثمائه سنه ملك الأرض من أقصى المغرب إلى أقصى المشرق و جهة الشمال و بنى السد و كان مؤمنا صالحا بل نبيا و وزيره الخضر و دخل الظلمات فى طلب ماء الحياه سواء كان اسمه الإسكندر أو غير ذلك.

[شماره صفحه واقعى : ٣٨٤]

ص: ٨٠٤



ه ذكر جمع من المؤرخين أن ذا القرنين أحد التبابعة (١) الأذواء اليمنيين من ملوك حمير باليمن كالأصمعي في تاريخ العرب قبل الإسلام، وابن هشام في السيره، والتيجان و أبي ربحان البيروني في الآثار الباقية، ونشوان بن سعيد الحميري في شمس العلوم، على ما نقل عنهم وغيرهم.

و قد اختلفوا في اسمه فقيل اسمه مصعب بن عبد الله، وقيل: صعب بن ذى المرائد و هو أول التبابعة، و هو الذى حكم لإبراهيم فى بئر السبع، وقيل: تبع الأقرن و اسمه حسان، و ذكر الأصمعي أنه أسعد الكامل الرابع من التبابعة بن حسان الأقرن ملكى كرب تبع الثانى ابن الملك تبع الأول، وقيل: اسمه «شمر يرعش».

و قد ورد ذكر ذى القرنين و الافتخار به فى عده من أشعار الحميريين و بعض شعراء الجاهليه فى البدايه، و النهايه، أنشد ابن هشام للأعشى:

و الصعب ذو القرنين أصبح ثاويا

بالجنو فى جدث أشم مقيما

و قد مر فى البحث الروائى السابق أن عثمان بن أبى الحاضر أنشد لابن عباس قول بعض الحميريين:

قد كان ذو القرنين جدى مسلما

ملكا تدين له الملوك و تحشد

بلغ المشارق و المغارب يبتغى

أسباب أمر من حكيم مرشد

[شماره صفحه واقعى : ٣٨٥]

ص: ٨٠٥

١- كانت مملكه اليمن ينقسم إلى أربعة و ثمانين مخلافا، و المخلافا بمنزله القضاء و المديرية فى العرف الحاضر، و كل مخلافا يشتمل على عده قلاع يسمى كل قلعه قصرا أو محفدا يسكنه جماعه من الأمه يحكم فيهم كبير لهم، و كان صاحب القصر الذى يتولى أمره يسمى بذى كذى غمدان و ذى معين أى صاحب غمدان و صاحب معين و الجمع أذواء و ذوين، و الذى يتولى أمر المخلافا يسمى القيل و الجمع أقيال، و الذى يتولى أمر مجموع المخاليف يسمى الملك: و الملك الذى يضم حضرموت و الشحر إلى اليمن و يحكم فى الثلاث يسمى تبع أما إذا ملك اليمن فقط فملك و ليس بتبع. و قد عثر على أسماء خمس و خمسين من الأذواء لكن الملوك منهم ثمانيه أذواء هم من ملوك حمير و هم من ملوك الدوله الأخيره من الدول الحاكمه فى اليمن قبل، و قد عد منهم أربعة عشر ملكا، و الذى يتحصل من تاريخ ملوك اليمن من طريق النقل و الروايه مبهم

جدا لا اعتماد على تفاصيله.

فرأى مغيب الشمس عند غروبها

فى عين ذى خلب و ثأط حرمذ

قال المقريزى فى الخطط،:اعلم أن التحقيق عند علماء الأخبار أن ذا القرنين الذى ذكره الله فى كتابه العزيز فقال: «وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ ذِي الْقُرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُوا عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا إِذَا مَكَانًا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبِيحًا» الآيات عربى قد كثر ذكره فى أشعار العرب.

و أن اسمه الصعب بن ذى مراند بن الحارث الرائش بن الهمال ذى سدد بن عاد ذى منح بن عار الملطاط بن سكسك بن وائل بن حمير بن سبأ بن يشجب بن يعرب بن قحطان بن هود بن عابر بن شالح بن أرفخشذ بن سام بن نوح عليهما السلام .

و أنه ملك من ملوك حمير و هم العرب (1)العاربة،و يقال لهم أيضا العرب العرباء، و كان ذو القرنين تبعا متوجا،و لما ولى الملك تجبر ثم تواضع لله،و اجتمع بالخضر، و قد غلط من ظن أن الإسكندر بن فيلبس هو ذو القرنين الذى بنى السد فإن لفظه ذو عربيه،و ذو القرنين من ألقاب العرب ملوك اليمن،و ذاك رومى يونانى.

قال أبو جعفر الطبرى:و كان الخضر فى أيام أفريدون الملك بن الضحاك فى قول عامه علماء أهل الكتاب الأول،و قيل:موسى بن عمران عليهما السلام ،و قيل:إنه كان على مقدمه ذى القرنين الأكبر الذى كان على أيام إبراهيم الخليل عليه السلام و إن الخضر بلغ مع ذى القرنين أيام مسيره فى البلاد نهر الحياه فشرب من مائه و هو لا يعلم به ذو القرنين و لا من معه فخلد و هو حى عندهم إلى الآن،و قال آخرون إن ذا القرنين الذى كان على عهد إبراهيم الخليل عليه السلام هو أفريدون بن الضحاك و على مقدمته كان الخضر.

و قال أبو محمد عبد الملك بن هشام فى كتاب التيجان،فى معرفه ملوك الزمان بعد ما ذكر نسب ذى القرنين الذى ذكرناه:و كان تبعا متوجا لما ولى الملك تجبر ثم تواضع و اجتمع بالخضر بيت المقدس،و سار معه مشارق الأرض و مغاربها و أوتى من كل شىء سببا كما أخبر الله تعالى،و بنى السد على يأجوج و مأجوج و مات بالعراق.

و أما الإسكندر فإنه يونانى،و يعرف بالإسكندر المجدونى(و يقال المقدونى)

[شماره صفحه واقعى : ٣٨٦]

ص: ٨٠٦

١- العرب العاربة هم العرب قبل إسماعيل و أما إسماعيل و بنوه فهم العرب المستعربه.

"سئل ابن عباس عن ذى القرنين: ممن كان؟ فقال: من حمير و هو الصعب بن ذى مراد الذى مكنه الله فى الأرض و آتاه من كل شىء سببا فبلغ قرنى الشمس و رأس الأرض و بنى السد على يأجوج و مأجوج. قيل له: فالإسكندر؟ قال: كان رجلا صالحا روميا حكيما بنى على البحر فى إفريقيه منارا، و أخذ أرض رومه، و أتى بحر العرب، و أكثر عمل الآثار فى العرب من المصانع و المدن.

"و سئل كعب الأخبار عن ذى القرنين فقال: الصحيح عندنا من أخبارنا و أسلافنا أنه من حمير و أنه الصعب بن ذى مراد، و الإسكندر كان رجلا من يونان من ولد عيصو بن إسحاق بن إبراهيم الخليل عليه السلام، و رجال الإسكندر (1) أدركوا المسيح بن مريم منهم جالينوس و أرسطاطاليس.

و قال الهمداني فى كتاب الأنساب: و ولد كهلان بن سبيا زيدا، فولد زيد عريبا و مالكا و غالبا و عميكرب، و قال الهيثم: عميكرب بن سبيا أخو حمير و كهلان فولد عميكرب أبا مالك فدرحا و مهليل ابني عميكرب، و ولد غالب جناده بن غالب و قد ملك بعد مهليل بن عميكرب بن سبيا، و ولد عريب عمرا، فولد عمرو زيدا و الهميسع و يكنى أبا الصعب و هو ذو القرنين الأول، و هو المساح و البناء، و فيه يقول النعمان بن بشير.

فمن ذا يعادونا من الناس معشرا

كراما فذو القرنين منا و حاتم

و فيه يقول الحارثي:

سموا لنا واحدا منكم فنعرفه

فى الجاهليه لاسم الملك محتملا

كالتبعين و ذى القرنين يقبله

أهل الحجى فأحق القول ما قبلنا

و فيه يقول ابن أبى ذئب الخزائى:

و منا الذى بالخافقين تغربا

و أصعد فى كل البلاد و صوبا

فقد نال قرن الشمس شرقا و مغربا

و فى ردم يأجوج بنى ثم نصبا

[شماره صفحه واقعى : ٣٨٧]

---

١- و هذا لا يوافق ما قطع به التاريخ أنه ملك ٣٥٦ ٣٢٤ ق م.

و ذلك ذو القرنين تفخر حمير

بعسكر فيل ليس يحصى فيحسبا

قال الهمداني: و علماء همدان تقول: ذو القرنين الصعب بن مالك بن الحارث الأعلى بن ربيعة بن الحيار بن مالك، و في ذى القرنين أقاويل كثيرة. انتهى كلام المقرئى.

و هو كلام جامع، و يستفاد منه أولا- أن لقب ذى القرنين تسمى به أكثر من واحد من ملوك حمير و أن هناك ذا القرنين الأول (الكبير) و غيره.

و ثانيا: أن ذا القرنين الأول و هو الذى بنى سد يأجوج و مأجوج قبل الإسكندر المقدونى بقرون كثيرة سواء كان معاصرا للخليل عليه السلام أو بعده كما هو مقتضى ما نقله ابن هشام من ملاقاته الخضر ببيت المقدس المبنى بعد إبراهيم بعده قرون فى زمن داود و سليمان عليهما السلام فهو على أى حال قبله مع ما فى تاريخ ملوك حمير من الإبهام.

و يبقى الكلام على ما ذكره و اختاره من جهتين:

أحدهما: أنه أين موضع هذا السد الذى بناه تبع الحميرى؟.

و ثانيهما: أنه من هم هذه الأمة المفسده فى الأرض التى بنى السد لصددهم فهل هذا السد أحد الأسداد المبنية فى اليمن أو ما والاها كسد مأرب و غيره فهى أسداد مبنية لادخار المياه للشرب و السقى لا للصد على أنها لم يعمل فيها زبر الحديد و القطر كما ذكره الله فى كتابه، أو غيرها؟ و هل كان هناك أمه مفسده مهاجمه، و ليس فيما يجاورهم إلا أمثال القبط و الآشور و كلدان و غيرهم و هم أهل حضاره و مدنيه؟.

و ذكر بعض أجله المحققين (1) من معاصرنا فى تأييد هذا القول ما محصله: أن ذا القرنين المذكور فى القرآن قبل الإسكندر المقدونى بمئات من السنين فليس هو هو بل هو أحد الملوك الصالحين من التابعه الأذواء من ملوك اليمن، و كان من شيمه طائفه منهم التسمى بذى كذى همدان و ذى غمدان و ذى المنار و ذى الإذعار و ذى يزن و غيرهم.

و كان مسلما موحدا و عادلا- حسن السيره و قويا ذا هيبه و شوكة سار فى جيش كثيف نحو المغرب فاستولى على مصر و ما وراءها ثم لم يزل يسير على سواحل البحر

[شماره صفحه واقعى : ٣٨٨]

ص: ٨٠٨

الأبيض حتى بلغ ساحل المحيط الغربي فوجد الشمس تغيب في عين حمئه أو حاميه.

ثم رجع سائرا نحو المشرق و بنى في مسيره «إفريقيه (1)» و كان شديد الوله و ذا خبره في البناء و العماره، و لم يزل يسير حتى مر بشبه جزيره و برارى آسيا الوسطى و بلغ تركستان و حائط الصين و وجد هناك قوما لم يجعل الله لهم من دون الشمس سترًا.

ثم مال إلى الجانب الشمالى حتى بلغ مدار السرطان، و لعله الذى شاع فى الألسن أنه دخل الظلمات، فسأله أهل تلك البلاد أن يبنى لهم سدا يصد عنهم يأجوج و مأجوج لما أن اليمينين و ذو القرنين منهم كانوا معروفين بعمل السد و الخبره فيه فبنى لهم السد.

فإن كان هذا السد هو الحائط الكبير الحائل بين الصين و منغوليا فقد كان ذلك ترميما منه لمواضع تهدمت من الحائط بمرور الأيام و إلا- فأصل الحائط إنما بناه بعض ملوك الصين قبل ذلك، و إن كان سدا آخر غير الحائط فلا إشكال. و مما بناه ذو القرنين و اسمه الأصيل «شمر يرعش» فى تلك النواحي مدينه سمرقند (2) على ما قيل.

و أيد ذلك بأن كون ذى القرنين ملكا عربيا صالحا يسأل عنه الأعراب رسول الله ص، و يذكره القرآن الكريم للتذكر و الاعتبار أقرب للقبول من أن يذكر قصه بعض ملوك الروم أو العجم أو الصين، و هم من الأمم البعيده التى لم يكن للأعراب هوى فى أن يسمعو أخبارهم أو يعتبروا بآثارهم، و لذا لم يتعرض القرآن لشيء من أخبارهم. انتهى ملخصا.

و الذى يبقى عليه أن كون حائط الصين هو سد ذى القرنين لا سبيل إليه فإن ذا القرنين قبل الإسكندر بعده قرون على ما ذكره و قد بنى حائط الصين بعد الإسكندر بما يقرب من نصف قرن و أما غير الحائط الكبير ففى ناحيه الشمال الغربى من الصين بعض أسداد آخر لكنها مبنيه من الحجاره على ما يذكر لا أثر فيها من زبر الحديد و القطر.

[شماره صفحه واقعى : ٣٨٩]

ص: ٨٠٩

- ١- بناها التبع أفريقس الملك و يقال إنه ذو القرنين، و قيل إنه أبو ذى القرنين أو أخوه و به سميت القاره إفريقيا.
- ٢- يقال إنه مر بناحية تركستان فخر «سند» و بنى «سمرقند» فقيل «شمر كند» أى شمر قلع و خرب سند فبقى شمر اسما له كند ثم عربت الكلمه فصارت سمرقند.

وقال فى تفسير الجواهر بعد ذكر مقدمه ملخصها أن المعروف من دول اليمن بمعونه من النقوش المكشوفه فى خرائب اليمن ثلاث دول:.

دوله معين و عاصمتها قرناء و قد قدر العلماء أن آثار دوله معين تبتدى من القرن الرابع عشر قبل الميلاد إلى القرن السابع أو الثامن قبله، و قد عثروا على بعض ملوك هذه الدوله و هم سته و عشرون ملكا مثل «أب يدع» و «أب يدع ينيع» أى المنقده.

و دوله سبأ و هم من القحطانيين كانوا أولا أذواء فأقيالا، و الذى نبغ منهم «سبأ» صاحب قصر صرواح شرقى صنعاء فاستولى على الجميع، و يبتدى ملكهم من ٨٥٠ ق م إلى ١١٥ ق م و المعروف من ملوكهم سبعة و عشرون ملكا خمسده عشر منهم يسمى مكربا كالمكرب «يثعمر» و المكرب «ذمر على»، و اثنا عشره منهم يسمى ملكا فقط كالمكرب «ذرح» و الملك «يريم أيمن».

و دوله الحميريين و هم طبقتان الأولى ملوك سبأ و ريدان من سنه ١١٥ ق م إلى سنه ٢٧٥ ق م و هؤلاء ملوك فقط، و الطبقة الثانية ملوك سبأ و ريدان و حضرموت و غيرها، و هؤلاء أربعه عشر ملكا أكثرهم تابعه أولهم «شمر يرعش» و ثانيهم «ذو القرنين» و ثالثهم «عمرو» زوج بلقيس (١) و ينتهى إلى ذى جدن و يبتدى ملكهم من سنه ٢٧٥ م إلى سنه ٥٢٥.

ثم قال: فقد ظهرت صله الاتصاف بلقب «ذى» بملوك اليمن و لا نجد فى غيرهم كملوك الروم مثلا من يلقب بذى، فذو القرنين من ملوك اليمن، و قد تقدم من ملوكهم من يسمى بذى القرنين، و لكن هل هذا هو ذو القرنين المذكور فى القرآن؟.

نحن نقول: كلا لأن هذا المذكور فى ملوك قريبي العهد منا جدا، و لم ينقل ذلك عنهم اللهم إلا فى روايات ذكرها القصاصون فى التاريخ مثل أن «شمر يرعش» وصل إلى بلاد العراق و فارس و خراسان و الصغد، و بنى مدينه سمرقند و أصله شمر كند، و أن

[شماره صفحه واقعى : ٣٩٠]

ص: ٨١٠

---

١- بلقيس هذه غير ملكه سبأ التى يقال إن سليمان بن داود عليه السلام تزوج بها بعد ما أحضرها من سبأ و هو سابق على الميلاد بما يقرب من ألف سنه.



أسعد أبو كرب غزا أذربيجان، وبعث حسانا ابنه إلى الصغد، و ابنه يعفر إلى الروم، و ابن أخيه إلى الفرس، و أن من الحميريين من بقوا فى الصين لهذا العهد بعد غزو ذلك الملك لها.

و كذب ابن خالدون و غيره هذه الأخبار، و سموها بأنها مبالغ فيها، و نقضوها بأدله جغرافيه و أخرى تاريخيه.

إذن يكون ذو القرنين من أمه العرب و لكنه فى تاريخ قديم قبل التاريخ المعروف. انتهى ملخصا.

و وقيل: إن ذا القرنين هو كورش أحد ملوك الفرس الهخامنشيين (٥٣٩ ٥٦٠ ق م) و هو الذى أسس الإمبراطوريه الإيرانيه، و جمع بين مملكتى الفارس و ماد، و سخر بابل و أذن فى رجوع اليهود من بابل إلى أورشليم و ساعد فى بناء الهيكل و سخر مصر ثم اجتاز إلى يونان فغلبهم و بلغ المغرب ثم سار إلى أقاصى المعموره فى المشرق.

ذكره بعض من قارب (١) عصرنا ثم بذل الجهد فى إيضاحه و تقريبه بعض محققى (٢) الهند فى هذه الأواخر بيان ذلك إجمالا أن الذى ذكره القرآن من وصف ذى القرنين منطبق على هذا الملك العظيم فقد كان مؤمنا بالله بدين التوحيد عادلا فى رعيته سائرا بالرأفه و الرفق و الإحسان سائسا لأهل الظلم و العدوان، و قد آتاه الله من كل شىء سببا فجمع بين الدين و العقل و فضائل الأخلاق و العده و القوه و الثروه و الشوكه و مطاوعه الأسباب.

و قد سار كما ذكره الله فى كتابه مره نحو المغرب حتى استولى على ليديا و حوالها ثم سار ثانيا نحو المشرق حتى بلغ مطلع الشمس و وجد عنده قوما بدويين همجيين يسكنون فى البرارى ثم بنى السد و هو على ما يدل عليه الشواهد السد المعمول فى مضيق داريال بين جبال قفقاز بقرب «مدينه تفليس» هذا إجمال الكلام و دونك التفصيل.

إيمانه بالله و اليوم الآخر: يدل على ذلك ما فى كتب العهد العتيق ككتاب عزرا،

[شماره صفحه واقعى : ٣٩١]

ص: ٨١١

١- سر أحمد خان الهندى.

٢- الباحث المحقق مولانا أبو الكلام آزاد.

(الإصحاح ١) وكتاب دانيال،(الإصحاح ٦) وكتاب أشعيا،(الإصحاح ٤٤ و ٤٥) من تجليله و تقديسه حتى سماه فى كتاب الأشعيا «راعى الرب» و قال فى الإصحاح الخامس و الأربعين: «هكذا يقول الرب لمسيحه لكورش الذى أمسكت يمينه لأدوس أمامه أمما و أحقاء ملوك أحل لأفتح أمامه المصراعين و الأبواب لا تغلق. أنا أسير قدامك و الهضاب أمهد أكسر مصراعى النحاس و مغاليق الحديد أقصف. و أعطيك ذخائر الظلمه و كنوز المخابى. لكى تعرف أنى أنا الرب الذى يدعوك باسمك. لقبتك و أنت لست تعرفنى».

و لو قطع النظر عن كونه و حيا فاليهود على ما بهم من العصبية المذهبية لا يعدون رجلا مشركا مجوسيا أو وثنيا لو كان كورش كذلك مسيحا إلهيا مهديا مؤيدا و راعيا للرب.

على أن النقوش و الكتابات المخطوطه بالخط المسمارى المأثور عن داريوش الكبير و بينهما من الفصل الزمانى ثمانى سنين ناطقه بكونه موحدا غير مشرك، و ليس من المعقول أن يتغير ما كان عليه كورش فى هذا الزمن القصير.

و أما فضائله النفسانيه فيكفى فى ذلك الرجوع إلى المحفوظ من أخباره و سيرته و ما قابل به الطغاه و الجبابره الذين خرجوا عليه أو حاربهم كملوك «ماد» و «ليديا» و «بابل» و «مصر» و طغاه البدو فى أطراف «بكتريا» و هو البلخ و غيرهم، و كان كلما ظهر على قوم عفا عن مجرميهم، و أكرم كريمهم و رحم ضعيفهم و ساس مفسدهم و خائنهم.

و قد أثنى عليه كتب العهد القديم، و اليهود يحترمه أعظم الاحترام لما نجاهم من إساره بابل و أرجعهم إلى بلادهم و بذل لهم الأموال لتجديد بناء الهيكل و رد إليهم نفائس الهيكل المنهوبه المخزونه فى خزائن ملوك بابل، و هذا فى نفسه مؤيد آخر لكون ذى القرنين هو كورش فإن السؤال عن ذى القرنين إنما كان بتلقين من اليهود على ما فى الروايات.

و قد ذكره مؤرخو يونان القدماء كهرودت و غيره فلم يسعهم إلا أن يصفوه

[شماره صفحه واقعى : ٣٩٢]

بالمروه و الفتوه و السماحه و الكرم و الصفح و قله الحرص و الرحمه و الرأفه و يثنوا عليه بأحسن الثناء.

## و أما تسميته بذى القرنين

فالتواريخ و إن كانت خاليه عما يدل على شىء فى ذلك لكن اكتشاف تمثاله الحجرى أخيرا فى مشهد مرغاب فى جنوب إيران يزيل الريب فى اتصافه بذى القرنين فإنه مثل فيه ذا قرنين نابتين من أم رأسه من منبت واحد أحد القرنين مائل إلى قدام و الآخر آخذ جهه الخلف. و هذا قريب من قول من قال من القدماء فى وجه تسميه ذى القرنين أنه كان له تاج أو خوذته فيه قرنان.

و قد ورد فى كتاب دانيال، ذكر رؤيا رأى كورش فيه فى صورته كبش ذى قرنين قال فيه (١):

«فى السنه الثالثه من ملك «بيلشاصر» الملك ظهرت لى أنا دانيال رؤيا بعد التى ظهرت لى فى الابتداء. فرأيت فى الرؤيا و كأن فى رؤياى و أنا فى «شوشن» القصر الذى فى ولايه عيلام. و رأيت فى الرؤيا و أنا عند نهر «أولاي» فرفعت عينى و إذا بكبش واقف عند النهر و له قرنان و القرنان عاليان و الواحد أعلى من الآخر و الأعلى طالع أخيرا. رأيت الكبش ينطح غربا و شمالا و جنوبا فلم يقف حيوان قدامه و لا منفذ من يده و فعل كمرضاته و عظم.

و بينما كنت متأملا إذا بتيس من المعز جاء من المغرب على وجه كل الأرض و لم يمسه الأرض و للتيس قرن معتبر بين عينيه. و جاء إلى الكبش صاحب القرنين الذى رأيت واقفا عند النهر و ركض إليه بشده قوته و رأيت قد وصل جانب الكبش فاستشاط عليه و ضرب الكبش و كسر قرنيه فلم تكن للكبش قوه على الوقوف أمامه و طرحه على الأرض و داسه و لم يكن للكبش منفذ من يده. فتعظم تيس المعز جدا».

ثم ذكر بعد تمام الرؤيا أن جبرئيل تراءى له و عبر رؤياه بما ينطبق فيه الكبش ذو القرنين على كورش، و قرناه مملكتا الفارس و ماد، و التيس ذو القرن الواحد على

[شماره صفحه واقعى : ٣٩٣]

ص: ٨١٣

١- كتاب دانيال الإصحاح الثامن ٩١.

و أما سيره نحو المغرب و المشرق فسيره نحو المغرب كان لدفع طاغية «ليديا» و قد سار بجيوشه نحو كورش ظلما و طغيانا من غير أى عذر يجوز له ذلك فسار إليه و حاربه و هزمه ثم عقبه حتى حاصره فى عاصمه ملكه ثم فتحها و أسره ثم عفا عنه و عن سائر أعضاده و أكرمه و إياهم و أحسن إليهم و كان له أن يسوسهم و يبيدهم و انطباق القصه على قوله تعالى: «حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ و لعلها الساحل الغربى من آسيا الصغرى وَ وَجَدَ عِنْدَهَا قَوْمًا قَلْنَا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ إِنَّمَا أَنْتَ تُعَذِّبُ وَ إِنَّمَا أَنْتَ تَتَّخِذُ فِيهِمْ حُسْنًا» و ذلك لاستحقاقهم العذاب بطغيانهم و ظلمهم و فسادهم.

ثم إنه سار نحو الصحراء الكبير بالمشرق حوالى بكتريا لإخماد غائله قبائل بدويه همجيه انتهضوا هناك للمهاجمه و الفساد و انطباق قوله تعالى: «حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَطَّلِعُ عَلَىٰ قَوْمٍ لَمْ نَجْعَلْ لَهُمْ مِنْ دُونِهَا سِتْرًا» عليه ظاهر.

### و أما بناؤه السد:

فالسد الموجود فى مضيق جبال قفقاز الممتده من بحر الخزر إلى البحر الأسود، و يسمى المضيق «داريال» (1) و هو واقع بلده «تفليس» و بين «ولادى كيوكز».

و هذا السد واقع فى مضيق بين جبلين شاهقين يمتدان من جانبيه و هو وحده الفتحة الرابطه بين جانبى الجبال الجنوبى و الشمالى و الجبال مع ما ينضم إليها من بحر الخزر و البحر الأسود حاجز طبيعى فى طول ألاف من الكيلومترات يحجز جنوب آسيا من شمالها.

و كان يهجم فى تلك الأعصار أقوام شريره من قاطنى الشمال الشرقى من آسيا من مضيق جبال قفقاز إلى ما يوالىها من الجنوب فيغيرون على ما دونها من أرمينستان ثم إيران حتى الآشور و كلده، و هجموا فى حوالى المائه السابعه قبل الميلاد فعمموا البلاد قتلا و سبيا و نهبا حتى بلغوا نينوى عاصمه الآشور و كان ذلك فى القرن السابق على عهد

[شماره صفحه واقعى : ٣٩٤]

ص: ٨١٤

١- و لعله محرف «داريول» بمعنى المضيق بالتركيه، و يسمى السد باللغه المحليه «دمير قابو» و معناه باب الحديد.

وقد ذكر المؤرخون من القدماء كهروودوت اليوناني سير كورش إلى شمال إيران لإخماد نواثر فتن اشتعلت هناك، والظاهر أنه بنى السد في مضيق داريال في مسيره هذا لاستدعاء من أهل الشمال و تظلم منهم، وقد بناه بالحجاره و الحديد و هو الردم الوحيد الذي استعمل فيه الحديد، و هو بين سدين جبلين، و انطباق قوله تعالى:

«فَاعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَلْجَلِّ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ رَدْمًا آتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ» الآيات عليه ظاهر.

و مما أيد به هذا المدعى وجود نهر بالقرب منه يسمى «سايروس» و هو اسم كورش عند الغربيين، و نهر آخر يمر بتفليس يسمى «كر» و قد ذكر هذا السد «يوسف» اليهودي المؤرخ عند ذكر رحلته إلى شمال قفقاز و ليس هو الحائط الموجود في باب الأبواب على ساحل بحر الخزر فإن التاريخ ينسب بناءه إلى كسرى أنوشيروان و كان يوسف قبله (1).

على أن سد باب الأبواب غير سد ذى القرنين المذكور في القرآن قطعاً إذ لم يستعمل فيه حديد قط.

## و أما ياجوج و مأجوج

فالبحت عن التطورات الحاكمة على اللغات يهدينا إلى أنهم المغول فإن الكلمة بالتكلم الصيني «منكوك» أو «منجوك» و لفظتا ياجوج و مأجوج كأنهما نقل عبراني و هما في التراجم اليونانية و غيرها للعهد العتيق «كوك» و «مأكوك» و الشبه الكامل بين «مأكوك» و «منكوك» يقضى بأن الكلمة متطورة من التلفظ الصيني «منكوك» كما اشتق منه «منغول» و «مغول» و لذلك في باب تطورات الألفاظ نظائر لا تحصى.

فياجوج و مأجوج هما المغول و كانت هذه الأمة القاطنه بالشمال الشرقى من آسيا من أقدم الأعصار أمه كبيره مهاجمه تهجم برهه إلى الصين و برهه من طريق داريال قفقاز إلى أرمينستان و شمال إيران و غيرها و برهه و هى بعد بناء السد إلى شمال أوربه و تسمى

[شماره صفحه واقعى : ٣٩٥]

ص: ٨١٥

عندهم بسيت و منهم الأمه الهاجمه على الروم و قد سقطت فى هذه الكره دوله رومان، و قد تقدم أيضا أن المستفاد من كتب العهد العتيق أن هذه الأمه المفسده من سكنه أقاصى الشمال.

هذه جمله ما لخصناه من كلامه، و هو و إن لم يخل عن اعتراض ما فى بعض أطرافه لكنه أوضح انطباقا على الآيات و أقرب إلى القبول من غيره.

ز و مما قيل فى ذى القرنين ما سمعته عن بعض مشايخى أنه من أهل بعض الأدوار السابقه على هذه الدوره الإنسانيه و هو غريب و لعله لتصحيح ما ورد فى الأخبار من عجائب حالات ذى القرنين و غرائب ما وقع منه من الوقائع كموته و حياته مره بعد مره و رفعه إلى السماء و نزوله إلى الأرض و قد سخر له السحاب يسير به إلى المغرب و المشرق، و تسخير النور و الظلمه و الرعد و البرق له، و من المعلوم أن تاريخ هذه الدوره لا يحفظ شيئا من ذلك فلا بد أن يكون ذلك فى بعض الأدوار السابقه هذا، و قد بالغ فى حسن الظن بتلك الأخبار.

#### [ ٤ معنى صبروره السد دكاء كما أخبر به القرآن ]

٤ أمعن أهل التفسير و المؤرخون فى البحث حول القصة، و أشبعوا الكلام فى أطرافها، و أكثرهم على أن يأجوج و مأجوج أمه كبيره فى شمال آسيا، و قد طبق جمع منهم ما أخبر به القرآن من خروجهم فى آخر الزمان و إفسادهم فى الأرض على هجوم التتر فى النصف الأول من القرن السابع الهجرى على غربى آسيا، و إفراطهم فى إهلاك الحرث و النسل بهدم البلاد و إباده النفوس و نهب الأموال و فجاجع لم يسبقهم إليها سابق.

و قد أخضعوا أولا الصين ثم زحفوا إلى تركستان و إيران و العراق و الشام و قفقاظ إلى آسيا الصغرى، و أفنوا كل ما قاومهم من المدن و البلاد و الحصون كسمرقند و بخارا و خوارزم و مرو و نيسابور و الرى و غيرها؛ فكانت المدينه من المدن تصبح و فيها مات الألو ف من النفوس، و تمسى و لم يبق من عامه أهلها نافخ نار، و لا من هامه أبنتها حجر على حجر.

ثم رجعوا إلى بلادهم ثم عادوا و حملوا على الروس و دمروا أهل بولونيا و بلاد المجر

[شماره صفحه واقعى : ٣٩٤]

و حملوا على الروم و ألجئوهم على الجزية كل ذلك في فجائع يطول شرحها.

لكنهم أهملوا البحث عن أمر السد من جهة خروجهم منه و حل مشكلته فإن قوله تعالى: «فَمَا اسْتَطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَ مَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا قَالَ هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ وَ كَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقًّا وَ تَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ» الآيات ظاهره على ما فسروه أن هذه الأمة المفسده محبوسون فيما وراءه لا مخرج لهم إلى سائر الأرض ما دام معمورا قائما على ساقه حتى إذا جاء وعد الله سبحانه جعله دكاء مثلما أو منهدما فخرجوا منه إلى الناس و ساروا بالفساد و الشر.

فكان عليهم على هذا أن يقرروا للسد وصفه هذا فإن كانت هذه الأمة المذكوره هي التتر و قد ساروا من شمال الصين إلى إيران و العراق و الشام و قفقاز إلى آسيا الصغرى فأين كان هذا السد الموصوف في القرآن الذي وطئوه ثم طلعوا منه إلى هذه البلاد و جعلوا عاليها سافلها؟.

و إن لم تكن هي التتر أو غيرها من الأمم المهاجمه في طول التاريخ فأين هذا السد المشيد بالحديد و من صفته أنه يحبس أمه كبيره منذ ألاف من السنين من أن تهجم على سائر أقطار الأرض و لا مخرج لهم إلى سائر الدنيا دون السد المضروب دونهم و قد ارتبطت اليوم بقاع الأرض بعضها ببعض بالخطوط البريه و البحريه و الهوائيه و ليس يحجز حاجز طبيعي كجبل أو بحر أو صناعي كسد أو سور أو خندق أمه من أمه فأى معنى لانصداد قوم عن الدنيا بسد بين جبلين بأى وصف و صف و على أى نحو فرض؟.

و الذى أرى فى دفع هذا الإشكال و الله أعلم أن قوله: «دَكَّاءٌ» من الدك بمعنى الذله، قال فى لسان العرب: و جبل دك: ذليل. انتهى. و المراد بجعل السد دكاء جعله ذليلا. لا- يعبأ بأمره و لا ينتفع به من جهة اتساع طرق الارتباط و تنوع وسائل الحركة و الانتقال برا و بحرا و جوا.

فحقيقه هذا الوعد هو الوعد برقى المجتمع البشرى فى مدينته، و اقتراب شتى أممه إلى حيث لا يسده سد و لا يحوطه حائط عن الانتقال من أى صقع من أصقاع الأرض إلى غيره و لا يمنع من الهجوم و الزحف إلى أى قوم شاءوا.

و يؤيد هذا المعنى سياق قوله تعالى فى موضع آخر يذكر فيه هجوم يأجوج و مأجوج

[شماره صفحه واقعى : ٣٩٧]

« حَتَّىٰ إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ وَهُمْ مِنْ كُلِّ حَدَبٍ يَنْسِلُونَ » حيث عبر بفتح يَأْجُوج و مأجوج و لم يذكر السد.

و للدك معنى آخر و هو الدفن بالتراب فى الصحاح:، دككت الركى و هو البئر دفنته بالتراب انتهى، و معنى آخر و هو صيروره الجبل رايه من طين، قال فى الصحاح، و تدككت الجبال أى صارت روابى من طين واحدها دكاء انتهى. فمن الممكن أن يحتمل أن السد من جملة أبنية العهود القديمه التى ذهبت مدفونه تحت التراب عن رياح عاصفه أو غريقه بانتقال البحار أو اتساع بعضها على ما تثبتها الأبحاث الجيولوجيه، و بذلك يندفع الإشكال لكن الوجه السابق أوجه و الله أعلم.

## [سوره الكهف (١٨): الآيات ١٠٣ الى ١٠٨]

### إشاره

قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا (١٠٣) الَّذِينَ ضَلَّ سَبِيلَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ هُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا (١٠٤) أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَ لِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزَنًا (١٠٥) ذَلِكَ جَزَاؤُهُمْ جَهَنَّمَ بِمَا كَفَرُوا وَ اتَّخَذُوا آيَاتِي وَ رُسُلِي هُزُوعًا (١٠٦) إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا (١٠٧) خَالِدِينَ فِيهَا لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوَلًا (١٠٨)

### بيان

الآيات الست فى منزله الاستنتاج مما تقدم من آيات السوره الشارحه لافتنان المشركين بزينه الحياه الدنيا و اطمئنانهم بأولياء من دون الله و ابتلائهم بما ابتلوا به من غشاوه الأبصار و قر الأذان و ما يتعقب ذلك من سوء العاقبه، و تمهيد لما سيأتى من قوله

[شماره صفحه واقعى : ٣٩٨]

ص: ٨١٨



فى آخر السوره: «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ» الآيه.

قوله تعالى: «قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا» ظاهر السياق أن الخطاب للمشركين و هو مسوق سوق الكنايه و هم المعنيون بالتوصيف و سيقترب من التصريح فى قوله: «أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ» فالمنكرون للنبوه و المعاد هم المشركون.

قيل: و لم يقل: بالأخسرين عملا، مع أن الأصل فى التمييز أن يأتى مفردا و المصدر شامل للقليل و الكثير للإيدان بتنوع أعمالهم و قصد شمول الخسران لجميعها.

قوله تعالى: «الَّذِينَ ضَلَّ سَبِيلَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ هُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا» إنباء بالأخسرين أعمالا و هم الذين عرض فى الآيه السابقه على المشركين أن ينبئهم بهم و يعرفهم إياهم فعرفهم بأنهم الذين ضل سعيهم فى الحياه الدنيا، و ضلال السعى خسران ثم عقبه بقوله: «وَ هُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا» و بذلك تم كونهم أخسرين.

بيان ذلك: أن الخسران و الخسار فى المكاسب و المساعى المأخوذه لغايه الاسترباح إنما يتحقق إذا لم يصب الكسب و السعى غرضه و انتهى إلى نقص فى رأس المال أو ضيعه السعى و هو المعبر عنه فى الآيه بضلال السعى كأنه ضل الطريق فانهى به السير إلى خلاف غرضه. و الإنسان ربما يخسر فى كسبه و سعيه لعدم تدرب فى العمل أو جهل بالطريق أو لعوامل أخر اتفقيه و هى خسران يرجى زواله فإن من المرجو أن يتنبه به صاحبه ثم يستأنف العمل فيتدارك ما ضاع منه و يقضى ما فات، و ربما يخسر و هو يدعى بأنه يربح، و يتضرر و هو يعتقد أن ينتفع لا يرى غير ذلك و هو أشد الخسران لا رجاء لزواله.

ثم الإنسان فى حياته الدنيا لا شأن له إلا السعى لسعاده و لا هم له فيما وراء ذلك فإن ركب طريق الحق و أصاب الغرض و هو حق السعاده فهو، و إن أخطأ الطريق و هو لا يعلم بخطئه فهو خاسر سعيًا لكنه مرجو النجاه، و إن أخطأ الطريق و أصاب غير الحق و سكن إليه فصار كلما لاح له لائح من الحق ضربت عليه نفسه بحجاب الإعراض و زينت له ما هو فيه من الاستكبار و عصبية الجاهليه فهو أخسر عملا و أخيب سعيًا لأنه خسران لا يرجى زواله و لا مطمع فى أن يتبدل يوما سعاده، و هو قوله تعالى فى تفسير الأخسرين أعمالا: «الَّذِينَ ضَلَّ سَبِيلَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ هُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا».

[شماره صفحه واقعى : ٣٩٩]

و حسبانهم عملهم حسنا مع ظهور الحق و تبين بطلان أعمالهم لهم إنما هو من جهه انجذاب نفوسهم إلى زينات الدنيا و زخارفها و انغمارهم فى الشهوات فيحبسهم ذلك عن الميل إلى اتباع الحق و الإصغاء إلى داعى الحق و منادى الفطره قال تعالى: «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ» :النمل: ١٤ و قال: «وَ إِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ» :البقره: ٢٠٦ فاتباعهم هوى أنفسهم و مضيههم على ما هم عليه من الإعراض عن الحق عنادا و استكبارا و الانغمار فى شهوات النفس ليس إلا رضى منهم بما هم عليه و استحسانا منهم لصنعهم.

قوله تعالى: «أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَ لِقَائِهِ» تعريف ثان و تفسير بعد تفسير للأخسرين أعمالا، و المراد بالآيات على ما يقتضيه إطلاق الكلمه آياته تعالى فى الآفاق و الأنفس و ما يأتى به الأنبياء و الرسل من المعجزات لتأييد رسالتهم فالكفر بالآيات كفر بالنبوه، على أن النبى نفسه من الآيات، و المراد بلقاء الله الرجوع إليه و هو المعاد.

قال تعريف الأخسرين أعمالا إلى أنهم المنكرون للنبوه و المعاد و هذا من خواص الوثنيين.

قوله تعالى: «فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزَنًّا» وجه حبط أعمالهم أنهم لا يعملون عملا لوجه الله و لا يريدون ثواب الدار الآخرة و سعاده حياتها و لا أن الباعث لهم على العمل ذكر يوم الحساب و قد مر كلام فى الحبط فى مباحث الأعمال فى الجزء الثانى من هذا الكتاب.

و قوله: «فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزَنًّا» تفریع على حبط أعمالهم و الوزن يوم القيامة بثقل الحسنات على ما يدل عليه قوله تعالى: «وَ الْوِزْنَ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ وَ مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ» :الأعراف:

٩، و إذ لا حسنه للحبط فلا ثقل فلا وزن.

قوله تعالى: «ذَلِكَ جَزَاؤُهُمْ جَهَنَّمَ بِمَا كَفَرُوا وَ اتَّخَذُوا آيَاتِي وَ رُسُلِي هُزُوءًا» الإشارة إلى ما أورده من وصفهم و اسم الإشارة خبر لمبتدأ محذوف و التقدير: الأمر ذلك أى حالهم ما وصفناه و هو تأكيد و قوله: «جَزَاؤُهُمْ جَهَنَّمَ» كلام مستأنف ينبى عن

[شماره صفحه واقعى : ٤٠٠]

عاقبه أمرهم. وقوله: «بِمَا كَفَرُوا وَاتَّخَذُوا آيَاتِي وَرُسُلِي هُزُؤًا» في معنى بما كفروا وازدادوا كفرا باستهزاء آياتي ورسلي.

قوله تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفُردُوسِ نُزُلًا» الفردوس يذكر و يؤنث قيل: هي البستان بالرومية، وقيل: الكرم بالنبطية و أصله فرداسا، وقيل: جنه الأعناب بالسريانية، وقيل الجنة بالحشيشة، وقيل: عربيه و هي الجنة الملتفه بالأشجار و الغالب عليه الكرم.

وقد استفاد بعضهم من عده جنات الفردوس نزلا و قد عد سابقا جهنم للكافرين نزلا أن وراء الجنة و النار من الثواب و العقاب ما لم يوصف بوصف و ربما أيده أمثال قوله تعالى: «لَهُمْ مَا يَشَاؤُنَ فِيهَا وَ لَدَيْنَا مَزِيدٌ» ق: ٣٥ و قوله: «فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ» الم السجده: ١٧، و قوله: «وَ بَدَأَ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ».

قوله تعالى: «خَالِدِينَ فِيهَا لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوَالًا» البغي الطلب، و الحول التحول، و الباقي ظاهر.

### (بحث روائى)

فى الدر المشور، أخرج ابن مردويه عن أبى الطفيل قال: سمعت على بن أبى طالب و سأله ابن الكوا فقال: من «هَيْلٌ تُنْبِئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا» قال: فجره قريش.

و فى تفسير العياشى، عن إمام بن ربيعى قال: قال ابن الكوا إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقال: أخبرنى عن قول الله: «قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ إِلَى قَوْلِهِ صُنْعًا» قال:

أولئك أهل الكتاب كفروا بربهم، و ابتدعوا فى دينهم فحبطت أعمالهم و ما أهل النهر منهم ببعيد.

أقول: و روى أنهم النصارى،

القمى عن أبى جعفر عليه السلام و الطبرسى فى الاحتجاج، عن على عليه السلام: أنهم أهل الكتاب

و فى الدر المشور، عن ابن المنذر و ابن أبى حاتم عن

[شماره صفحه واقعى : ٤٠١]

أبى خميصه عبد الله بن قيس عن علي عليه السلام : أنهم الرهبان الذين حبسوا أنفسهم فى السوارى.

و الروايات جميعا من قبيل الجرى، و الآيتان واقعتان فى سياق متصل وجه الكلام فيه مع المشركين، و الآيه الثالثه «<sup>□</sup>أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَ لِقَائِهِ<sup>□</sup>» الآيه و هى تفسير الثانيه أوضح انطباقا على الوثنيين منها على غيرهم كما مر فما عن القمى فى تفسيره فى ذيل الآيه أنها نزلت فى اليهود و جرت فى الخوارج ليس بصواب.

فى تفسير البرهان، عن محمد بن العباس بإسناده عن الحارث عن علي عليه السلام قال:

لكل شىء ذروه و ذروه الجنة الفردوس، و هى لمحمد و آل محمد صلى الله عليه و آله.

و فى الدر المنثور، أخرج البخارى و مسلم و ابن أبى حاتم عن أبى هريره قال قال رسول الله ص: إذا سألتم الله فاسألوه الفردوس فإنه وسط الجنة و أعلى الجنة، و فوقه عرش الرحمن، و منه تفجر أنهار الجنة.

و فى المجمع، روى عباده بن الصامت عن النبى صلى الله عليه و آله قال: الجنة مائه درجه ما بين كل درجتين كما بين السماء و الأرض، الفردوس أعلاها درجه، منها تفجر أنهار الجنة الأربعة فإذا سألتم الله تعالى فاسألوه الفردوس.

أقول: و فى هذا المعنى روايات أخر.

فى تفسير القمى، عن جعفر بن أحمد عن عبيد الله بن موسى عن الحسن بن علي بن أبى حمزه عن أبيه عن أبى بصير عن أبى عبد الله عليه السلام فى حديث قال: قلت قوله:

«<sup>□</sup>إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ<sup>□</sup> كَانَتْ لَهُمْ<sup>□</sup> جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ<sup>□</sup> نُزُلًا<sup>□</sup>» قال: نزلت فى أبى ذر و سلمان و المقداد و عمار بن ياسر جعل الله لهم جنات الفردوس نزلا أى مأوى و منزلا.

أقول: و ينبغى أن يحمل على الجرى أو المراد نزولها فى المؤمنين حقا و إنما ذكر الأربعة لكونهم من أوضح المصاديق و إلا فالسوره مكيه و سلمان رضى الله عنه ممن آمن بالمدينه. على أن سند الحديث لا يخلو عن وهن

[شماره صفحه واقعى : ٤٠٢]

ص: ٨٢٢

## إشارة

قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا لَكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا (١٠٩)

## بيان

الآية بيان مستقل لسعه كلمات الله تعالى و عدم قبولها النفاذ، و ليس من البعيد أن تكون نازله وحدها لا في ضمن آيات السورة لكنها لو كانت نازله في ضمن آياتها كانت مرتبطة بجميع ما بحث عنه السورة.

و ذلك أن السورة أشارت في أولها إلى أن هناك حقائق إلهية و ذكرت أولا في تسليته النبي صلى الله عليه و آله عن حزنه من إعراضهم عن الذكر أن عامتهم في رقدته عن التنبه لها و سيستيقظون عن نومتهم، و أورد في ذلك قصة أصحاب الكهف ثم ذكر بأمور أورد في ذيلها قصة موسى و الخضر حيث شاهد موسى عنه أعمالا ذات تأويل لم يتنبه لتأويلها و أغفله ظاهرها عن باطنها حتى بينها له الخضر فسكن عند ذلك قلقه ثم أورد قصة ذى القرنين و السد الذى ضرب به بأمر من الله في وجه المفسدين من يأجوج و مأجوج فحجزهم عن ورود ما وراءه و الإفساد فيه.

فهذه كما ترى أمور تحتها حقائق و أسرار و بالحقيقه كلمات تكشف عن مقاصد إلهية و بيانات تنبئ عن خبايا يدعو المذكر الحكيم الناس إليها، و الآيه و الله أعلم تنبئ أن هذه الأمور و هى كلماته تعالى المنبئه عن مقاصده لا تنفذ و الآيه في وقوعها بعد استيفاء السورة ما استوفتها من البيان بوجه مثل قول القائل و قد طال حديثه:

ليس لهذا الحديث منتهى فلنكتف بما أوردناه.

قوله تعالى: «قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا لَكَلِمَاتِ رَبِّي» إلى آخر الآية، الكلمة تطلق على الجملة كما تطلق على المفرد و منه قوله تعالى: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَ بَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ»: الآية آل عمران: ٦٤ و قد استعملت كثيرا في القرآن الكريم فيما قاله الله و حكم به كقوله: «و تَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنَى عَلَيَّ»

[شماره صفحه واقعی: ٤٠٣]

بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا» :الأعراف: ١٣٧، وقوله: «كَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ فَسَدُوا أَنَّهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» :يونس: ٣٣، وقوله: «وَلَوْ لَا كَلِمَةُ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَفُضِيَ بَيْنَهُمْ» :يونس: ١٩ إلى غير ذلك من الآيات الكثيره جدا.

و من المعلوم أنه تعالى لا يتكلم بشق الفم و إنما قوله فعله و ما يفيضه من وجود كما قال: «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» :النحل: ٤٠ و إنما تسمى كلمه لكونها آيه داله عليه تعالى و من هنا سمى المسيح كلمه فى قوله: «إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَ كَلِمَتُهُ» :النساء: ١٧١.

و من هنا يظهر أنه ما من عين يوجد أو واقعه تقع إلا- و هى من حيث كونها آيه داله عليه كلمه منه إلا- أنها خصت فى عرف القرآن بما دللته ظاهره لا خفاء فيها و لا بطلان و لا تغيير كما قال: «وَ الْحَقُّ أَقُولُ» : ص: ٨٤ و قال: «مَا يُبَدِّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ» :ق: ٢٩ و ذلك كالمسيح عليه السلام و موارد القضاء المحتوم.

و من هنا يظهر أن حمل الكلمات فى الآيه على معلوماته أو مقدوراته تعالى أو مواعده لأهل الثواب و العقاب إلى غير ذلك مما ذكره المفسرون غير سديد.

فقوله: «قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي» أى فرقت الكلمات و أثبتت من حيث دلالتها بذاك البحر المأخوذ مدادا لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي.

و قوله: «وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا» أى و لو أمددناه ببحر آخر لنفد أيضا قبل أن تنفذ كلمات ربي.

و ذكر بعضهم: أن المراد بمثله جنس المثل لا- مثل واحد، و ذلك لأن المثل كلما أضيف إلى الأصل لم يخرج عن التناهى، و كلماته يعنى معلوماته غير متناهيه و المتناهى لا يضبط غير المتناهى انتهى ملخصا.

و ما ذكره حق لكن لا- لحديث التناهى و اللاتناهى و إن كانت الكلمات غير متناهيه بل لأن الحقائق المدلول عليها و الكلمات من حيث دلالتها غالبه على المقادير كيف؟ و كل ذره من ذرات البحر و إن فرض ما فرض لا نفى بثبت دلاله نفسها فى مدى وجودها على ما تدل عليه من جماله و جلاله تعالى فكيف إذا أضيف إليها غيرها؟.

[شماره صفحه واقعى : ٤٠٤]

و فى تكرار «الْبَحْرُ» فى الآيه بلفظه و كذا «رَبِّي» وضع الظاهر موضع المضمرة و النكتة فيه التثيت و التأكيد و كذا فى تخصيص الرب بالذكر و إضافته إلى ضمير المتكلم مع ما فيه من تشريف المضاف إليه.

### (بحث روائى)

فى تفسير القمى، بإسناده عن أبى بصير عن أبى عبد الله عليه السلام : فى الآيه قال:

أخبرك أن كلام الله ليس له آخر و لا غايه و لا ينقطع أبداً.

أقول: فى تفسيره الكلمات بالكلام تأييد لما قدمناه.

### [سوره الكهف (١٨): آيه ١١٠]

### إشاره

قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا (١١٠)

### بيان

الآيه خاتمه السوره و تلخص غرض البيان فيها و قد جمعت أصول الدين الثلاثه و هى التوحيد و النبوه و المعاد فالتوحيد ما فى قوله: «أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ» و النبوه ما فى قوله «إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ» و قوله: «فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا» إلخ و المعاد ما فى قوله «فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ».

قوله تعالى: «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ» القصر الأول قصره صلى الله عليه و آله فى البشريه المماثله لبشريه الناس لا يزيد عليهم بشىء و لا يدعيه لنفسه قبال ما كانوا يزعمون أنه إذا ادعى النبوه فقد ادعى كينونه إلهيه و قدره غيبيه و لذا كانوا يقترحون عليه بما لا يعلمه إلا الله و لا يقدر عليه إلا الله لكنه صلى الله عليه و آله نفى ذلك كله بأمر الله عن نفسه و لم يثبت لنفسه إلا أنه يوحى إليه.

و القصر الثانى قصر الإله الذى هو إلههم فى إله واحد و هو التوحيد الناطق بأن إله الكل إله واحد.

و قوله: «فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ» إلخ مشتمل على إجمال الدعوه الدينيه

[شماره صفحه واقعى : ٤٠٥]

و هو العمل الصالح لوجه الله وحده لا- شريك له و قد فرعه على رجاء لقاء الرب تعالى و هو الرجوع إليه إذ لو لا الحساب و الجزاء لم يكن للأخذ بالدين و التلبس بالاعتقاد و العمل موجب يدعو إليه كما قال تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ» : ص: ٢٦.

و قد رتب على الاعتقاد بالمعاد العمل الصالح و عدم الإشراك بعباده الرب لأن الاعتقاد بالوحدانية مع الإشراك في العمل متناقضان لا يجتمعان فالإله تعالى لو كان واحدا فهو واحد في جميع صفاته و منها المعبودية لا شريك له فيها.

و قد رتب الأخذ بالدين على رجاء المعاد دون القطع به لأن احتمالاه كاف في وجوب التحذر منه لوجوب دفع الضرر المحتمل، و ربما قيل: إن المراد باللقاء لقاء الكرامه و هو مرجو لا مقطوع به.

و قد فرع رجاء لقاء الله على قوله: «أَتَمَّا إِلَهُكُمْ إِلَهًا وَاحِدًا» لأن رجوع العباد إلى الله سبحانه من تمام معنى الألوهية فله تعالى كل كمال مطلوب و كل وصف جميل و منها فعل الحق و الحكم بالعدل و هما يقتضيان رجوع عباده إليه و القضاء بينهم قال تعالى: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ» : ص: ٢٨.

### (بحث روائى)

في الدر المنثور، أخرج ابن منده و أبو نعيم في الصحابه، و ابن عساكر من طريق السدى الصغير عن الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس قال: " كان جندب بن زهير إذا صلى أو صام أو تصدق فذكر بخير ارتاح له فزاد في ذلك لمقاله الناس فلامه الله فنزل في ذلك « فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَ لَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا ».

أقول: و ورد نحو منه في عده روايات آخر من غير ذكر الاسم و ينبغي أن يحمل على انطباق الآية على المورد فمن المستبعد أن ينزل خاتمه سورة من السور لسبب خاص بنفسها.

و فيه، عن أبي حاتم عن سعيد بن جبیر في الآية قال النبي ص: إن ربكم يقول: أنا

[شماره صفحه واقعى : ٤٠٦]



خير شريك فمن أشرك معي في عمله أحدا من خلقى تركت العمل كله له، و لم أقبل إلا ما كان لي خالصا ثم قرأ النبي ص: «فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا».

و في تفسير العياشى، عن على بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال الله تبارك و تعالى: أنا خير شريك من أشرك بى في عمله لم أقبله إلا ما كان لي خالصا.

قال العياشى: و في روايه أخرى عنه عليه السلام قال: إن الله يقول: أنا خير شريك من عمل لي و لغيرى فهو لمن عمل له دونى.

و في الدر المنثور، أخرج أحمد و ابن أبى الدنيا و ابن مردويه و الحاكم و صححه و البيهقى عن شداد بن أوس قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه و آله يقول: من صلى يرأى فقد أشرك، و من صام يرأى فقد أشرك و من تصدق يرأى فقد أشرك ثم قرأ «فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ» الآية.

و في تفسير العياشى، عن زراره و حمران عن أبى جعفر و أبى عبد الله عليهما السلام قال: لو أن عبدا عمل عملا يطلب به رحمه الله و الدار الآخرة ثم أدخل فيه رضا أحد من الناس كان مشركا.

أقول: و الروايات فى هذا الباب من طرق الشيعة و أهل السنه فوق حد الإحصاء و المراد بالشرك فيها الشرك الخفى غير المنافى لأصل الإيمان بل لكماله قال تعالى: «وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ» يوسف: ١٠٦ فالآيه تشمله بباطنها لا بتنزيلها.

و في الدر المنثور، أخرج الطبرانى و ابن مردويه عن أبى حكيم قال: قال رسول الله ص: لو لم ينزل على أمتى إلا - خاتمه سوره الكهف لكفتهم.

أقول: تقدم وجهه فى البيان السابق.

تم و الحمد لله.

[شماره صفحه واقعى : ٤٠٧]

ص: ٨٢٧

[شماره صفحه واقعی : ۴۰۸]

ص: ۸۲۸

مشخصات کتاب

سرشناسه : طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۲۸۱ - ۱۳۶۰.

عنوان و نام پدیدآور : ترجمه تفسیر المیزان / محمدحسین طباطبائی؛ ترجمه ناصر مکارم شیرازی ... [و دیگران].

مشخصات نشر : قم : بنیاد علمی و فرهنگی علامه طباطبائی؛ تهران: رجا، ۱۳۶۷.

مشخصات ظاهری : ۲۰ ج.

موضوع : تفاسیر شیعه -- قرن ۱۴

رده بندی کنگره : BP۹۸/ط۲۵م ۱۳۶۷ ۹۰۴۱

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۱۷۲۶

شماره کتابشناسی ملی : م ۶۸-۵۳۱

توضیح : توضیح : المیزان فی تفسیر القرآن اثر علامه سیدمحمدحسین طباطبائی (۱۳۲۱-۱۴۰۲ ق) فرزند سیدمحمد طباطبائی، از اعظم حکما و مفسران امامیه می باشد. تفسیر مورد بحث در بیست مجلد به زبان عربی شامل تمامی قرآن کریم است.

تفسیر المیزان، یکی از بزرگ ترین آثار علامه طباطبائی و به حق در نوع خود کم نظیر و مایه مباهات و افتخار شیعه است و پس از تفسیر تبیان شیخ طوسی و تفسیر مجمع البیان طبرسی، بزرگ ترین و جامع ترین تفسیر شیعی و از نظر قوت مطالب علمی و مطلوبیت روش، تفسیر منحصر به فردی است. ویژگی مهم این تفسیر، روش تفسیری قرآن به قرآن است. این روش در کار ایشان، تنها به در کنار هم گذاشتن آیات، برای درک معانی واژه خلاصه نمی شود؛ بلکه موضوعات مشابه و مشترک در سوره های مختلف را کنار یکدیگر قرار می دهد و برای درک پیام آیه، از آیات دیگر کمک می گیرد. علامه در آغاز تفسیر، مقدمه ای نگاشته و در آن نگاهی اجمالی به سیر تطور تفسیر و روش های آن دارد.

ص: ۱

اشاره

سوره کهف مکی است و ۱۱۰ آیه دارد

سوره الکهف (۱۸): آیات ۱ تا ۸

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا (۱) قَيِّمًا لِيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِمَّنْ لَدُنْهُ وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا حَسَنًا (۲) مَا كَثُرَ فِيهِ أَبَدًا (۳) وَيُنذِرَ الَّذِينَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا (۴)

مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِآبَائِهِمْ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِنْ يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا (۵) فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسِكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا (۶) إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا (۷) وَإِنَّا لَجَاعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعِيدًا جُرُزًا (۸)

### ترجمه آیات

به نام خدای بخشاینده مهربان،

ستایش خاص خدایی است که این کتاب استوار را به بنده خویش فرو فرستاد و در آن انحراف ننهاد (۱).

تا از جانب خویش از عذابی سخت بترساند و مؤمنان را که کارهای شایسته کنند نوید دهد که پاداشی نیک دارند (۲).

و همیشه در آن بسر می برند (۳).

و نیز کسانی را که گویند خدا فرزندی گرفته بیم دهد (۴).

در این باب چیزی ندانند پدرانشان نیز نمی دانستند، کلمه ای که از دهانشان بیرون می شود بزرگ است، و جز دروغ نمی گویند (۵).

[شماره صفحه واقعی : ۳۲۳]

ص : ۸۲۹

شاید تو از پی ایشان از غم اینکه چرا قرآن را باور ندارند خویشان را هلاک کنی (۶).

ما این چیزها را که روی زمین هست آرایش آن کرده ایم تا ایشان را بیازماییم که کدامشان از جهت عمل بهترند (۷).

و ما آنچه را روی زمین هست خاک بایر می کنیم (۸).

## بیان آیات آهنگ و مفاد کلی این سوره مبارکه

### اشاره

این سوره با انذار و تبشیر دعوت می کند به اعتقاد حق و عمل صالح هم چنان که از دو آیه اولش هم بوی این معنا استشمام می شود. و نیز از آیه آخر سوره که می فرماید "فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا".

و در این سوره مساله نفی فرزند داشتن خدا مورد عنایت و توجه زیادی واقع شده است نظیر اینکه می بینیم تهدید و انذار را به کسانی اختصاص می دهد که برای خدا فرزند قائل شده اند، یعنی بعد از آنکه می فرماید: "لِيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِّنْ لَّدُنْهُ" مجدداً می فرماید: "وَيُنذِرَ الَّذِينَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا".

پس در این آیه روی سخن با دوگانه پرستان است، که قائل به فرزندى ملائکه و جن و مصلحین بشر برای خدا هستند، و همچنین خطاب به نصاری است که قائل به فرزندى مسیح برای اویند. و بعید نیست که روی سخن به یهود هم باشد، چون خود قرآن از یهود نقل کرده که گفته اند "عزیر پسر خدا است".

و بعید نیست کسی بگوید که غرض از نزول این سوره بیان سه داستان عجیب است که در قرآن کریم جز در این سوره ذکر نشده، یکی قصه اصحاب کهف و دیگری داستان موسی و آن جوانی که در راه به سوی مجمع البحرین دیدار نمود، و سوم حکایت ذی القرنین، و آن گاه از این سه داستان در غرض سوره که اثبات نفی شریک و تشویق بر تقوی و ترس از خدا است استفاده کند.

و این سوره به طوری که از سیاق آیاتش استفاده می شود در مکه نازل شده است. اما بعضی از مفسرین آیه "وَ اضْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ... " را از مکی بودن استثناء کرده اند و به زودی در باره آن بحث می کنیم.

**توضیح مقصود از اینکه قرآن عوج (کجی) نداشته، قیم است و اشاره به اقوال مختلف مفسرین در ذیل جمله: "لَمْ يَجْعَلْ لَهُ عَوْجًا... "**

"الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عَوْجًا قِيمًا".

کلمه "عوج" - به فتح عین و به کسر آن- به معنای انحراف است. در مجمع البیان

[شماره صفحه واقعی : ۳۲۴]

ص: ۸۳۰

می گوید: "عوج- به فتحه عین- در کجی چیزهایی که محسوس و قابل دیدن هستند- چون نیزه و چوب- استعمال می شود، و با کسره عین در امور نادیدنی چون اعتقادات و سخن گفتن (۱).

و شاید منظور از چیزهای مرئی آنهایی باشند که به سهولت دیده می شوند و مقصود از چیزهای نامرئی آنهایی باشند که به آسانی مشهود نیستند کما اینکه راغب در مفردات چنین گفته است: "عوج" به فتحه عین کجی هایی را گویند که با چشم به آسانی دیده می شوند، مانند کجی چوبی که در زمین نصب شده باشد، ولی "عوج" به کسره عین در کجی هایی است که با فکر و بصیرت تشخیص داده می شوند، مانند انحراف و انحنايي که در زمین مسطح است که تنها متخصصین می توانند آن را تشخیص دهند، و نیز مانند انحراف در دین و زندگی (۲).

پس بنا به گفته وی دیگر اشکالی به آیه شریفه "لَا تَرَى فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا" (۳) وارد نمی شود- دقت بفرمائید.

خدای تعالی در این سوره کلامش را با ذکر ثنای خود افتتاح فرموده، و به این نحو خود را ستوده که: قرآنی بر بنده اش نازل کرده که هیچ انحرافی از حق در آن نیست، و آن کتاب قیم مصالح بندگانش در زندگی دنیا و آخرت است، و از عهده این کار به خوبی برمی آید، پس همه حمدها که در ترتب خیرات و برکات آن از روز نزولش تا روز قیامت هست، همه برای خدا است.

پس سزاوار نیست که هیچ دانشمند اهل بحثی تردید کند در اینکه: آنچه از صلاح و سداد در جوامع بشری به چشم می خورد همه از برکات انبیای کرام است که در بشر منتشر کرده اند، و تخمی است که آنان با دعوت خود به سوی حق و حسن خلق و عمل صالح افشانده اند، و اینکه قرآن کریم در چهارده قرنی که از نزولش می گذرد تمدنی به بشر داده و ارتقایی بخشیده و علم نافع و عمل صالحی در بشر به وجود آورده که مخصوص خود آن است و به همین جهت دعوت نبوی منتهایی بزرگ بر بشر دارد، پس همه حمدها برای خدا است.

و با این بیان روشن می شود اینکه بعضی از مفسرین در تفسیر این آیه، یعنی جمله

[شماره صفحه واقعی : ۳۲۵]

ص: ۸۳۱

---

۱- مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۴۸.

۲- مفردات راغب، ماده "عوج".

۳- روز قیامت در زمین کجی و جای خالی نمی بینی. سوره طه، آیه ۱۰۷.

"الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ... " گفته اند: یعنی " بگوئید الحمد لله الذي نزل " صحیح نیست.

" وَ لَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا " - ضمیر در " له " به کتاب برمی گردد، و جمله مورد بحث جمله حالیه است از کتاب. و کلمه " قیما " آن گونه که از کتاب فهمیده می شود حال بعد از حال است، زیرا خدای تعالی در مقام ستایش خویش است از این جهت که کتابی نازل کرده و به صفت نداشتن اعوجاج متصف است، و از این جهت که آن کتاب بر تامین مصالح جامعه بشری قیم است. پس به هر دو صفت بذل عنایت شده، آن هم بطوری مساوی، و همین اقتضاء می کند که جمله مزبور حالیه باشد، و " قیم " نیز حال دوم باشد.

بعضی (۱) از مفسرین گفته اند: جمله " وَ لَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا " عطف است بر صله، و کلمه " قیما " حال از ضمیر در " له " است، و معنایش این است که " و حمد آن خدای را که برای کتاب در حالی که قیم است اعوجاج قرار نداده " (۲) و یا " قیما " منصوب به مقدری است و معنایش این است که " و حمد آن خدایی را که برای کتاب اعوجاج قرار نداده و آن را قیم قرار داده " و لازمه این دو وجه این است که عنایت میان اصل نزول و قیم بودن و بی اعوجاج بودن کتاب تقسیم شود، و بر شما خواننده عزیز روشن شد که این خلاف عنایتی است که مستفاد از سیاق است.

بعضی (۳) دیگر از مفسرین گفته اند: در آیه شریفه تقدیم و تاخیر به کار رفته و تقدیر آن " نزل الكتاب قیما و لم يجعل له عوجا " است و این بدترین نظریه ای است که در باره آیه ابراز شده، وجه رد نظریه فوق این است که نفی اعوجاج در قرآن، مقدم بر اثبات قیمومیت است.

زیرا عدم اعوجاج کمالی است که قرآن فی نفسه دارد، و قیمومیت کمالی است که قرآن به دیگران می دهد و معلوم است کمال بر تکمیل تقدم دارد.

و اینکه کلمه " عوج " که نکرده است و در سیاق نفی قرار گرفته خود افاده عمومیت می کند، پس قرآن کریم در تمامی احوال و از همه جهات مستقیم و بدون اعوجاج است. و در لفظش فصیح و در معنایش بلیغ و در هدایت نمودنش موفق و حتی در حجت ها و براهینش قاطع و در امر و نهی خیرخواه، و در قصص و اخبارش صادق و بدون اغراق و در قضاوتش فاصل میان حق و باطل است. و همچنین از دستبرد شیطانها محفوظ و از اختلاف در

[شماره صفحه واقعی : ۳۲۶]

ص: ۸۳۲

۱- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۰۰.

۲- کشاف، ج ۲، ص ۷۰۲.

۳- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۰۱.



مضامینش به دور است. نه در عصر نزولش دستخوش باطل شده و نه بعد از آن.

کلمه "قیم" به معنای کسی است که مصلحت چیزی را تامین نموده، امور آن را تدبیر نماید، مانند قیم خانه که قائم به مصالح خانه است، و اهل خانه در امور خانه به او مراجعه می کنند. و کتاب قیم، آن کتابی است که مشتمل بر معانی قیمی باشد، و آنچه که قرآن کریم متضمن آن است اعتقاد حق و عمل صالح است، هم چنان که خدای تعالی در باره قرآن می فرماید: "يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى طَرِيقٍ مُسْتَقِيمٍ" (۱) و دین صحیح اسلام هم همین است، چنانچه خدای سبحان در موضعی از کتابش دین خود را به قیم بودن توصیف کرده، از آن جمله فرموده: "فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْقَيِّمِ" (۲).

بنا بر این، پس توصیف کتاب به وصف قیمومت به خاطر این است که متضمن دین قیم می باشد دینی که قائم به مصالح عالم بشری است، چه مصالح دنیایی، و چه آخرتی.

و چه بسا از مفسرین که قضیه را بر عکس معنا کرده و گفته اند: قیمومت، اول وصف کتاب است و سپس وصف دین. (به عبارت دیگر ما گفتیم کتاب به خاطر اینکه متضمن دین قیم است خودش هم قیم شده، ولی بعضی گفته اند کتاب قیم است و دین به خاطر قیم بودن کتاب، قیم شده است) و در باره اش گفته شده: "وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ" (۳) که ظاهر معنایش: دین کتاب های قیم است. ولی این قسم تفسیر نوعی مجاز گویی است.

بعضی (۴) گفته اند: مقصود از قیم، مستقیم است یعنی معتدل که نه افراط در آن باشد و نه تفریط. بعضی (۵) دیگر گفته اند: قیم، به معنای مدبر سایر کتابهای آسمانی است، یعنی سایر کتابها را تصدیق و حفظ نموده، شرایعش را نسخ می کند. و اینکه به دنبال کلمه قیم فرموده:

"لِيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِّنْ لَّدُنْهُ وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ... مؤيد معنایی است که ما ذکر کردیم.

"لِيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِّنْ لَّدُنْهُ وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ".

بعضی (۶) آیه را اینطور معنا کرده اند: این کتاب را فرستاد تا کافران را از عذابی شدید که از ناحیه خدا صادر می شود، انداز نماید، ولی ظاهر آیه به قرینه اینکه مؤمنین را مقید.

[شماره صفحه واقعی: ۳۲۷]

ص: ۸۳۳

۱- به سوی حق و به سوی راه مستقیم راهنمایی می کند. سوره احقاف، آیه ۳۰.

۲- روی خود متوجه دین قیم بساز. سوره روم، آیه ۴۳.

۳- سوره بینه، آیه ۵.

۴- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۰۱.

٥- مجمع البيان، ج ٦، ص ٤٤٩.

٦- تفسير فخر رازی، ج ٢١، ص ٧٦. [.....]

می کند به آن مؤمنینی که عمل صالح می کنند، این است که تقدیر آیه: "لینذر الذین لا- يعملون الصالحات- تا بترساند کسانی را که عمل صالح نمی کنند" بوده باشد، حال چه آنهایی که اصلاً ایمان نمی آورند، و یا اگر ایمان می آورند در عمل خود مرتکب فسق و تباهی می شوند.

در هر حال، این جمله بیان می کند که چرا کتاب را قیم و مستقیم بر بنده اش نازل کرده، زیرا پر واضح است که اگر کتاب خودش مستقیم و برای غیر خودش قیم نمی بود نمی توانست انذار و بشارت باشد.

و مراد از "اجر حسن" بهشت است، به قرینه اینکه در آیه بعدی فرموده: "ما کثیرین فیهِ اَیِّداً" و معنای آیه روشن است. "و یُنذِرَ الذِّینَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا".

مقصود از اینان عموم کسانی هستند که بت پرستیده معتقد بودند که ملائکه پسران یا دختران خدایند، و چه بسا از اینان که در باره جن و مصلحین از بشر، چنین اعتقادی داشته اند.

و نیز مقصود نصاری هستند که مسیح را پسر خدا می دانستند. هر چند که از نظر اینکه قرآن کریم به یهود نسبت داده که عزیز را پسر خدا می دانسته اند یهود نیز مشمول آیه هست.

انذار را در خصوص کسانی که گفتند خدا برای خود فرزند گرفته، تکرار کرد تا مزید اهتمام را در خصوص ایشان افاده نماید.

" ما لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَ لا لِابَائِهِمْ کَبَّرَتْ کَلِمَهُ تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ ... "

از آیه شریفه " اَنِّیْ یَکُونُ لَهُ وَلَدٌ وَ لَمْ تُکُنْ لَهُ صَاحِبَةً وَ خَلَقَ کُلَّ شَیْءٍ " (۱) استفاده می شود که مورد بحث آیه معتقد بوده اند خدا حقیقتاً فرزند گرفته و فرزنددار شده است.

لذا در آیه مورد بحث آن را با دو جواب رد می کند: یکی اینکه این سخن را از روی نادانی زده اند، و علمی بدان ندارند، دوم اینکه دروغ می گویند.

جمله: " ما لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ " رد بر همگی ایشان از خلف و سلفشان است، و لیکن چون ایشان علم به این نظریه را به پدران خود احاله داده می گفتند " این دین، دین پدران ما است، و آنها بهتر از ما می اندیشیده اند، و ما جز اینکه پیروی ایشان کنیم حق اظهار نظری نداریم " لذا خدا میان آنان و پدرانشان فرق گذاشته، ابتدا از ایشان نفی علم نموده و سپس از

[شماره صفحه واقعی : ۳۲۸]

ص: ۸۳۴

۱- از کجا برای او فرزند می شود و حال آنکه زن ندارد چون هر چه از زن و مرد و هر مخلوق دیگر که هست او خلق کرده.



پدرانشان که به آنان اعتماد کرده بودند، تا بدین وسیله هم نظریه ایشان را رد کرده باشد و هم دلیلشان را.

### قول و اعتقاد به فرزند داشتن خدا چه به نحو حقیقی و چه به نحو مجاز باطل و ممنوع است

و اینکه فرمود: "كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ" برای مذمت آنان و بزرگ شمردن سخن باطل ایشان است که گفته بودند: "اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا" برای اینکه جرأت بزرگی بر خدای سبحان کرده شریک و تجسم و ترکیب و احتیاج به کمک و جانشین را به او نسبت داده اند- تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا.

البته این را هم نباید از نظر دور داشت که بعضی از کسانی که قائل به فرزنددار بودن خدا بودند، منظورشان فرزند حقیقی نبوده، بلکه به عنوان احترام و تشریف و برای اینکه قرب به خدا و خصوصیت آن شخص مورد علاقه شان را برسانند اطلاق پسر خدا بر او می کرده اند، مانند یهود که- به طوری که قرآن از ایشان حکایت کرده- عزیز را پسر خدا می دانسته اند، و یا می گفته اند: "نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ- ما پسران و دوستان خداییم" و همچنین در کلمات بعضی از قدمای ایشان آمده که بر بعضی از مخلوقات اولیه اطلاق "پسر خدا" می کرده اند، به این عنوان که اینها اولین خلق خدا هستند که خدایشان آفریده و صادر کرده، همانطور که پسر از پدر صدور می یابد و بر آن موجوداتی که واسطه این صدور بودند اطلاق همسر و زوج می کرده اند.

و این دو اطلاق هر چند که شامل آنچه که اطلاق اول می شده نمی شود چون این اطلاق از باب مجاز و به عنوان احترام بوده، و لیکن هر دو از نظر شرع ممنوع است. نه صحیح است گفته شود فلان موجود فرزند واقعی خدا است آن طور که ما فرزندان پدران خود هستیم، و نه صحیح است بگوئیم فلان موجود آن قدر دارای شرافت است که اگر ممکن بود خدا فرزند دار شود جز این موجود کسی فرزند او نمی بود، و ملائک ممنوعیت این دو اطلاق همین بس که هر دو باعث می شود عامه مردم گمراه گشته رفته رفته از مجاز، حقیقت را بفهمند و به شقاوت دائمی و هلاکت جاودانه گرفتار گردند.

"فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسِكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا".

کلمه "بخوع" و "بخع" به معنای کشتن و هلاک کردن است. و "آثار" به معنای علامت های پا و اثر قدمهای کسی است که از زمین نرم عبور کرده باشد، و کلمه "اسف" به معنای شدت اندوه است، و مراد از "بِهَذَا الْحَدِيثِ" همین قرآن کریم است.

این آیه و دو آیه بعدش در مقام خرسندی و تسلی خاطر رسول خدا صلی الله علیه و آله است، و حرف "فاء" که بر سر آیه آمده برای تفریع کلام بر کفر و انکار ایشان به آیات

[شماره صفحه واقعی : ۳۲۹]

خدا است که از آیات قبلی استفاده می‌شد. و معنای آیه چنین است: مثل اینکه بوی این می‌آید که از شدت اندوه بر اعراض کفار از قرآن و انصرافشان از شنیدن دعوت، خودت را از بین ببری.

البته ما مساله اعراض و انصراف را از کلمه "آثار" در آوردیم که خود استعاره است.

### هدف از خلق زینت بر روی زمین آزمایش انسان‌ها و تمیز نیک و بد بر اساس اعتقاد و عمل است

"إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لِّهَا لِيَبْلُوَهُمْ أَتَيْهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ... صَعِيداً جُرُزاً".

کلمه "زینت" به معنای هر امر زیبایی است که وقتی منضم به چیزی شود، جمالی به او می‌بخشد به طوری که رغبت هر کسی را به سوی آن جلب می‌کند. و کلمه "صعید" به معنای قشر زمین است و کلمه "جرز" به طوری که مجمع البیان گفته، زمینی است که گیاه نرویانند، گویی تخم گیاهان را می‌خورد (۱).

در این دو آیه، بیان عجیبی در حقیقت زندگی بشر در زمین ایراد شده، و آن این است که نفوس انسانی - که در اصل جوهری است علوی و شریف - هرگز مایل نبوده که به زمین دل ببندد و در آنجا زندگی کند، ولی عنایت خداوند تبارک و تعالی چنین تقدیر کرده که کمال و سعادت جاودانه او از راه اعتقاد و عمل حق تامین گردد، به همین جهت تقدیر خود را از این راه به کار بسته که او را در موقف اعتقاد و عمل نهاده، به محک تصفیه و تطهیرش برساند و تا مدتی مقدر در زمینش اسکان داده میان او و آنچه که در زمین هست علقه و جذبه‌ای برقرار کند و دلش به سوی مال و اولاد و جاه و مقام شیفته گردد. این معنا را از این جای آیه استفاده کردیم که می‌فرماید: آنچه در زمین هست ما زینت زمین قرارش دادیم. و زینت بودن مادیات فرع بر این است که در دل بشر و در نظر او محبوب باشد، و دل او به آنها بستگی و تعلق یافته در نتیجه سکونت و آرامش یابد.

آن گاه وقتی آن مدت معین که خدا برای سکونتشان در زمین مقرر کرده به سر آمد، و یا به عبارتی آن آزمایشی که خدا می‌خواست از فرد فرد آنان به عمل آورد و تحقق یافت، خداوند آن علاقه را از بین آنها و مادیات محو نموده آن جمال و زینت و زیبایی که زمین را از آن می‌گیرد، و زمین به صورت خاکی خشک و بی گیاه می‌شود، آن سرسبزی و طراوت را از آن سلب می‌کند، و ندای رحیل و کوس کوچ را برای اهلیش می‌کوبد، از این آشیانه بیرون می‌روند، در حالی که چون روز تولدشان منفرد و تنها هستند.

این سنت خدای تعالی در خلقت بشر و اسکانش در زمین و زینت دادن زمین و لذائذ

[شماره صفحه واقعی : ۳۳۰]

ص: ۸۳۶

مادی آن است تا بدین وسیله فرد بشر را امتحان کند و سعادتمندان از دیگران متمایز شوند.

و به همین منظور نسلها را یکی پس از دیگری به وجود می آورد و متاعهای زندگی را که در زمین است، در نظرشان جلوه می دهد، آن گاه آنان را به اختیار خود وا می گذارد تا آزمایش تکمیل گردد. بعد از اتمام آن، ارتباط مزبور را که میان آنان و آن موجودات بود بریده، از این عالم که جای عمل است به آن نشاء که سرای حساب است، منتقلشان می کند، هم چنان که فرموده:

" وَ لَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنفُسَكُمُ ... وَ لَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَىٰ كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ تَرْكُنتُمْ مَا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ وَ مَا نَرَىٰ مَعَكُمْ شُفَعَاءَكُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءُ لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَ ضَلَّ عَنْكُمْ مَا كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ " (۱).

پس حاصل معنای آیه این شد که: اعراض ایشان از دعوت و انذار و تبشیرت باعث تاسف بیش از حد تو نشود، و اگر می بینی که سرگرم تمتع از امتعه حیات مادی اند، ناراحت مباش، زیرا اینها اولین مردمی نیستند که چنین هستند و کاری هم نمی توانند بکنند، بلکه نه تنها نمی توانند کاری صورت دهند بلکه همین اعراض و سرگرمی به متاع دنیا خود آزمایش الهی است که ایشان را مسخر کرده است. آری این ماییم که بشر را در روی زمین منزل و متاعهای آن را در نظرش جلوه دادیم، که بینندگان را مفتون خود کند تا نفوسشان مجذوب گشته امتحان ما صورت گیرد و معلوم شود که کدامشان بهتر عمل می کنند، و آن گاه پس از اتمام امتحان، به تحقیق که همین ما زمین و آنچه را که در آن است به صورت سرزمین خشک و فاقد چیزی که مایه رغبت باشد، در می آوریم.

پس ناگفته پیداست که خدای سبحان از همه بشر ایمان نخواست تا ایمان نیاوردن عده ای به معنای شکست خوردنش باشد، و استمرارشان در کفر و ضلالت به معنای مغلوب شدن خدا باشد، و از این جهت تو ناراحت شوی، بلکه همین سرنوشت را، خود او برایشان تنظیم نموده تا امتحانشان کند پس در هر حال خدا در آنچه خواسته غالب است.

از آنچه گذشت این معنا روشن گردید که جمله " وَ إِنَّا لَجَاعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعِيداً جُرُزاً " از باب استعاره به کنایه است، و مراد از آن، قطع رابطه تعلق بین انسان و متاعهای زندگی زمینی است.

[شماره صفحه واقعی : ۳۳۱]

ص: ۸۳۷

۱- یعنی اگر بینی که ستمکاران در گردابه‌های مرگند و فرشتگان دستهای خویش را گشوده که جانهای خویش بر آرید ... شما تک تک همانطور که نخستین بار خلقتان کردیم پیش ما آمده اید و آنچه را به شما عطا کرده بودیم پشت سر گذاشته اید واسطه هایتان را که می پنداشتید در عبادت شما شریکند با شما نمی بینم، روابط شما گسیخته و آنچه می پنداشتید نابود شده است. سوره انعام، آیه ۹۳ و ۹۴.

و چه بسا از مفسرین (۱) که گفته اند: منظور از این تعبیر حقیقت معنای صعید جز است، نه معنای کنایه ای، و معنایش این است که و هر آن زینتی که بر زمین است را مجدداً با خاک یکسان خواهیم کرد و زمین را به نحوی قرار خواهیم داد که نه چیزی روئیدنی در آن باشد، و نه چیزی بر زمین موجود باشد.

و جمله " ما عَلَيْهَا - آنچه بر روی آن است " از قبیل به کار بردن اسم ظاهر در جای ضمیر است و گرنه جا داشت بفرماید " و انا لجاعلوه " شاید خواسته است عنایت بیشتر به وصف بودنش بر زمین را افاده کند.

## بحث روایتی

(روایاتی در تفسیر جملات " لِيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا "، " فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ ... " و " لِنَبْلُوهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ")

در تفسیر عیاشی از برقی روایت کرده که او بدون ذکر سند از ابی بصیر از امام باقر علیه السلام روایت کرده که در ذیل جمله " لِيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِنْ لَدُنْهُ " فرموده: مقصود از " باس شدید " علی علیه السلام است که از طرف رسول خدا صلی الله علیه و آله مامور به کشتن دشمنانش گردید (۲).

مؤلف: این روایت را ابن شهر آشوب (۳) هم از امام باقر و امام صادق علیه السلام نقل کرده است، لیکن معنایش این نیست که آیه شریفه در این خصوص نازل شده، بلکه منظور این است که یکی از عذابهای شدید داستان علی علیه السلام است.

و در تفسیر قمی در حدیث ابی الجارود از امام باقر علیه السلام آورده که در تفسیر آیه " فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ " فرموده: یعنی بکشی خود را در اثر مخالفت ایشان، و در باره کلمه " اسفا " فرموده: یعنی از حزن و اندوه (۴) و در الدر المنثور است که ابن جریر، ابن ابی حاتم، ابن مروویه و حاکم در تاریخ از ابن عمر روایت کرده اند که رسول خدا صلی الله علیه و آله آیه " لِنَبْلُوهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا " را تلاوت فرمود، من پرسیدم: یا رسول الله معنای آن چیست؟ فرمود: یعنی تا آنکه شما

[شماره صفحه واقعی : ۳۳۲]

ص: ۸۳۸

۱- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۰۷ و مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۵۰.

۲- تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۲۱.

۳- مناقب ابن شهر آشوب.

۴- تفسیر قمی، ج ۲، ص ۳۱.



را بیازماییم که کدامیک عقل بهتر و ورع بیشتر از محارم خدا دارید و کدامیک سریع تر در اطاعت خدائید (۱).

و در تفسیر قمی در روایت ابی الجارود از ابی جعفر علیه السلام نقل کرده که در معنای "صَعِيداً جُرُزاً" فرمود: زمینی که گیاه ندارد (۲).

[شماره صفحه واقعی : ۳۳۳]

ص: ۸۳۹

---

۱- الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۱۱.

۲- تفسیر قمی، ج ۲، ص ۳۱.

أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا (٩) إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَ هَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا (١٠) فَصَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا (١١) ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا (١٢) نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَ زِدْنَاَهُمْ هُدًى (١٣)

وَ رَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَنْ نَدْعُو مِنْ دُونِهِ إِلَهًا لَقَدْ قُلْنَا إِذَا شَطَطًا (١٤) هُوَ لَاءِ قَوْمِنَا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَوْ لَا يَأْتُونَ عَلَيْهِمْ بِسُلْطَانٍ بَيِّنٍ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا (١٥) وَ إِذِ اعْتَرَلْتُمُوهُمْ وَ مَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأَوْوُوا إِلَى الْكَهْفِ يَنْشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَ يَهَيِّئْ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مِرْفَقًا (١٦) وَ تَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَتَرَاوَرُّ عَنِ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَ إِذَا غَرَبَتْ تَقْرِضُهُمْ ذَاتَ الشَّمَالِ وَ هُمْ فِي فَجْوَةٍ مِنْهُ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَ مَنْ يُضِلِلْ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُرْشِدًا (١٧) وَ تَحَسَّبُ لَهُمْ آيَاتُنَا وَ هُمْ رُقُودٌ وَ نَقُصُّهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَ ذَاتَ الشَّمَالِ وَ كَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ لَوِ اطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَ لَمَلَّتَ مِنْهُمْ رُعْبًا (١٨)

وَ كَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ لِيَتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْ قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالُوا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ وَ لِيَتَلَطَّفْ وَ لَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا (١٩) إِنَّهُمْ إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ وَ لَنْ تُفْلِحُوا إِذَا أَبَدًا (٢٠) وَ كَذَلِكَ أَعْتَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَ أَنَّ السَّاعَةَ لَآ- رِيْبَ فِيهَا إِذْ يَتَنَزَّعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرُهُمْ فَقَالُوا ابْنُوا عَلَيْهِمْ بُنْيَانًا رَبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَى أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِمْ مَسْجِدًا (٢١) سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَ يَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَ يَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَ ثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ بِعَدَّتِهِمْ مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَاهِرًا وَ لَا تَسْتَنَفِتْ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا (٢٢) وَ لَا تَقُولَنَّ لِسَىءِ إِنْى فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا (٢٣)

إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَ اذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَ قُلْ عَسَى أَنْ يَهْدِيَنِ رَبِّي لِأَقْرَبٍ مِنْ هَذَا رَشَدًا (٢٤) وَ لَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَ اذْدَادُوا تِسْعًا (٢٥) قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا لَهُ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ أَبْصَرَ بِهِ وَ أَسْمِعَ مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَ لَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا (٢٦)

[شماره صفحه واقعی : ٣٣٤]

مگر پنداشته ای از میان آیه های ما اهل کهف و رقیم شگفت انگیز بوده اند (۹).

وقتی آن جوانان به غار رفتند و گفتند: پروردگارا ما را از نزد خویش رحمتی عطا کن و برای ما در کارمان صوابی مهیا فرما (۱۰).

پس در آن غار سالهای معدود به خوابشان بردیم (۱۱).

آن گاه بیدارشان کردیم تا بدانیم کدامیک از دو دسته مدتی را که درنگ کرده اند بهتر می شمارند (۱۲).

ما داستانشان را برای تو به حق می خوانیم. ایشان جوانانی بودند که به پروردگارشان ایمان داشتند و ما بر هدایتشان افزودیم (۱۳).

و دلهایشان را قوی کرده بودیم که بپا خاستند و گفتند: پروردگارا ما، پروردگار آسمانها و زمین است و ما هرگز جز او پروردگاری نمی خوانیم، و گرنه باطلی گفته باشیم (۱۴).

اینان، قوم ما که غیر خدا خدایان گرفته اند چرا در مورد آنها دلیل روشنی نمی آورند، راستی ستمگرترا از آن کس که دروغی در باره خدا ساخته باشد کیست؟ (۱۵).

اگر از آنها و از آن خدایان غیر خدا را که می پرستند گوشه گیری و دوری می کنید پس سوی غار

[شماره صفحه واقعی : ۳۳۵]

بروید تا پروردگارتان رحمت خویش را بر شما بگسترد و برای شما در کارت‌ان گشایشی فراهم کند (۱۶).

و خورشید را بینی که چون بر آید از غارشان به طرف راست مایل شود و چون فرو رود به جانب چپ بگردد، و ایشان در فراخنا و قسمت بلندی غارند، این از آیه های خداست هر که را خدا هدایت کند او هدایت یافته است و هر که را خدا گمراه کند دیگر دوستدار و دلسوزی و رهبری برایش نخواهی یافت (۱۷).

چنان بودند که بیدارشان پنداشتی ولی خفتگان بودند. به پهلوی چپ و راستشان همی گردانیدیم و سگشان بر آستانه دستهای خویش را گشوده بود، اگر ایشان را می دیدی به فرار از آنها روی می گرداندی و از ترسشان آکنده می شدی (۱۸).

چنین بود که بیدارشان کردیم تا از همدیگر پرسش کنند، یکی از آنها گفت: چقدر خواهید؟

گفتند روزی یا قسمتی از روز خواهید ایم. گفتند پروردگارتان بهتر داند که چه مدت خواب بوده اید، یکتان را با این پولاتان به شهر بفرستید تا بنگرد طعام کدام یکیشان پاکیزه تر است و خوردنیی از آنجا برای شما بیاورد، و باید سخت دقت کند که کسی از کار شما آگاه نشود (۱۹).

زیرا محققا اگر بر شما آگهی و ظفر یابند شما را یا سنگسار خواهند کرد و یا به آیین خودشان بر می گردانند و هرگز روی رستگاری نخواهند دید (۲۰).

بدینسان کسانی را از آنها مطلع کردیم تا بدانند که وعده خدا حق است، و در رستاخیز تردیدی نیست، وقتی که میان خویش در کار آنها مناقشه می کردند، گفتند بر غار آنها بنائی بسازید پروردگار به کارشان داناتر است، و کسانی که در مورد ایشان غلبه یافته بودند گفتند بر غار آنها عبادت گاهی خواهیم ساخت (۲۱).

خواهند گفت: سه تن بودند چهارمیشان سگشان بود. و گویند پنج تن بودند ششم آنها سگشان بوده اما بدون دلیل و در مثل رجم به غیب می کنند. و گویند هفت تن بودند هشتمی آنها سگشان بوده. بگو پروردگارم شمارشان را بهتر می داند و جز اندکی شماره ایشان را ندانند، در مورد آنها مجادله مکن مگر مجادله ای به ظاهر، و در باره ایشان از هیچ یک از اهل کتاب نظر مخواه (۲۲).

در باره هیچ چیز مگو که فردا چنین کنم (۲۳).

مگر آنکه خدا بخواهد، و چون دچار فراموشی شدی پروردگارت را یاد کن، و بگو شاید پروردگارم مرا به چیزی که به صواب نزدیکتر از این باشد هدایت کند (۲۴).

و در غارشان سیصد سال بسر بردند و نه سال بر آن افزودند (۲۵).

بگو خدا بهتر داند چه مدت بسر بردند دانستن غیب آسمانها و زمین خاص او است چه او بینا و شنوا است، جز او دوستی ندارند و هیچکس را در فرمان دادن خود شریک نمی کند (۲۶).

[شماره صفحه واقعی : ۳۳۶]

ص: ۸۴۲

این آیات داستان اصحاب کهف را ذکر می کند که یکی از سه سؤالی است که یهود به مشرکین یاد دادند تا از رسول خدا صلی الله علیه و آله پرسند و بدین وسیله او را در دعوی نبوتش بیازمایند. و دو سؤال دیگر- به طوری که در روایات آمده- یکی داستان موسی و آن جوان همسفر او است، و دیگری داستان ذی القرنین است. چیزی که هست در این آیات داستان کهف را مانند آن دو داستان دیگر طوری نقل فرموده که صریح باشد در این که آن را از رسول خدا صلی الله علیه و آله پرسیده اند، همانطور که در آن دو دارد: "يَسْتَلُونَكَ". گو این که در آخر آیات مربوط به داستان کهف نیز چیزی که اشاره به این معنا داشته باشد هست، و آن این است که می فرماید: "در باره هیچ چیز مگو این کار را فردا می کنم مگر آنکه دنبالش بگویی ان شاء الله".

سیاق آیات سه گانه ای که داستان مزبور با آنها شروع شده اشعار به این دارد که قصه کهف قبلا به طور اجمال در بین مردم معروف بوده، مخصوصا این اشعار در سیاق آیه "أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا" بیشتر به چشم می خورد، و می فهماند که نزول این آیات برای تفصیل قضیه است که از جمله "نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُمْ بِالْحَقِّ ... " شروع می شود.

و وجه اتصالش به آیات قبل این است که با اشاره به این داستان و اینکه جای تعجب در آن نیست همان مطالب گذشته را تایید می کند، که اگر خدای تعالی موجودات روی زمین را در نظر بشر جلوه داده، و دلهای آدمیان را مجذوب آنها نموده تا بدانها رکون و اطمینان کنند، و توجه خود را بدانها معطوف دارند، همه به منظور امتحان است. و همچنین اگر پس از گذشتن اندک زمانی همه آنها را با خاک یکسان نموده، از نظر انسان می اندازد و به صورت سرابی جلوه می دهد، همه و همه آیتی است الهی نظیر آیتی که در داستان اصحاب کهف هست، که خدا خواب را بر آنان مسلط نمود و در کنج غاری سیصد سال شمسی به خوابشان برد و وقتی بیدار شدند جز این به نظرشان نرسید که یا یک روز در خواب بوده اند و یا پاره ای از روز پس مکث هر انسان در دنیا و اشتغالش به زخارف و زینت های آن و دلباختگی اش نسبت به آنها و غفلتش از ماسوای آن، خود آیتی است نظیر آیتی که در داستان اصحاب کهف هست. همانطور که آنها وقتی بیدار شدند خیال کردند روزی و یا پاره ای از روز خوابیده اند،

[شماره صفحه واقعی : ۳۳۷]

انسانها هم وقتی روز موعود را می بینند خیال می کنند یک روز و یا پاره ای از یک روز در دنیا مکث کرده اند، و چنانچه از اصحاب کهف سؤال شد "كَمْ لَيْتُمْ" و آنها گفتند: "لَيْتُنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ" از همه انسانها نیز در روز موعود سؤال می شود: "كَمْ لَيْتُمْ فِي الْأَرْضِ عِدَدَ سِنِينَ قَالُوا لَيْتُنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ" (۱) و نیز می فرماید: "كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَ مَا يُوعَدُونَ لَمْ يَلْبُثُوا إِلَّا سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ" (۲).

پس آیت اصحاب کهف در بین سایر آیات الهی پیشامدی نوظهور و عجیب نیست، بلکه داستانی است که همه روزه، و تا شب و روزی هست، تکرار می گردد.

پس گویا خدای تعالی بعد از آنکه فرمود: "فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسِكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا ... صَعِيدًا جُرُزًا" رسول گرامی خود را خطاب می کند که: گویا تو متوجه نشدی که اشتغال مردم به دنیا و ایمان نیاوردنشان به این داستان به خاطر تعلقی که به زینت های زمین دارند، خود آیتی است نظیر آیت خوابیدن اصحاب کهف در غار، و به همین جهت اندوهناک شدی تا حدی که خواستی از غصه خودت را بکشی، و خیال کردی که داستان اصحاب کهف یک داستان استثنایی و نوظهور و عجیب است، و حال آنکه این داستان عین داستان زندگی مردم دنیاپرست است.

و اگر صریحا رسول گرامش را خطاب نکرد خواست تا نسبت غفلت به ساحت مقدس او نداده باشد، علاوه بر اینکه کنایه از تصریح رساتر است.

این آن معنایی است که با تدبر در وجه و چگونگی اتصال این داستان با آیات قبلش به دست می آید. و به همین منوال آیات بعدی هم - که مربوط به آن دو مرد است که یکی از آنها صاحب دو باغ بود و آیات بعد از آن، که مربوط است به قصه موسی و همسفرش - معنا می شود که به زودی بیانش خواهد آمد. البته مفسرین دیگر در وجه اتصال آیات این قصه به ما قبل خود وجوه دیگری ذکر کرده اند که موجه نیستند، و فائده ای در نقل آنها نیست.

"أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا".

"حسبان" به معنای پندار و مظنه است، و "کهف" به معنای مغاره ای است که در کوه باشد، و فرق آن را با "مغاره" از نظر لغت این است که کهف از مغاره وسیع تر و بزرگتر

[شماره صفحه واقعی: ۳۳۸]

ص: ۸۴۴

۱- پرسیده می شود چند سال در زمین درنگ کردید؟ (در پاسخ) گویند درنگ کردیم یک روز یا قسمتی از یک روز. سوره مؤمنون، آیات ۱۱۲ و ۱۱۳.

۲- روزی که می بینند وعده الهی را، چنین به نظرشان می رسد که در زمین مکث نکردند مگر ساعتی از یک روزی را. سوره احقاف، آیه ۳۵.

است. و غار همان کهف است، لیکن در صورتی که کوچک باشد و کلمه "رقیم" از "رقم" است که هم به معنای نوشتن است و هم به معنای خط. پس "رقیم" در واقع به معنای "مرقوم" است، چون در موارد بسیاری وزن فعلیل به معنای مفعول می آید، مانند "جریح" که به معنای "مجروح" و "قتیل" که به معنای "مقتول" است. و کلمه "عجب" مصدر و به معنای "تعجب" است که اگر به صورت وصف (عجب) تعبیر شده نه به صورت فعل (تعجب) به منظور مبالغه است.

### بیان اینکه اصحاب رقیم نام دیگر اصحاب کهف است .

و از ظاهر سیاق این داستان بر می آید که اصحاب کهف و رقیم جماعت واحدی بوده اند که هم اصحاب کهف نامیده شدند، و هم اصحاب رقیم. اصحاب کهف نامیده شدند به خاطر اینکه در کهف (غار) منزل کردند، و اصحاب رقیمشان نامیدند زیرا- بطوری که گفته (۱) شده داستان و سرگذشتشان در سنگنبشته ای در آن ناحیه پیدا شده است، و یا در موزه سلاطین دیده شده (۲)، به همین جهت اصحاب رقیم نامیده شدند. بعضی (۳) دیگر گفته اند "رقیم" نام کوهی در آن ناحیه بوده که غار مزبور در آن قرار داشته است. و یا نام وادیی بوده که کوه مزبور در آنجا واقع بوده (۴).

. و یا نام آن شهری بوده که کوه نامبرده در آنجا بوده است، و اصحاب کهف اهل آن شهر بوده اند (۵). و یا نام سگی بوده که همراه آنان به غار در آمده است (۶).

این پنج قول است که در باره معنای اصحاب رقیم گفته شده و به زودی در بحثی که پیرامون داستان کهف می آید، خواهید دید که قول اول مؤید دارد.

بعضی (۷) دیگر گفته اند: اصحاب رقیم مردمی غیر از اصحاب کهف بوده اند، و داستانشان غیر از داستان ایشان است، و خدای تعالی نام آنان را با اصحاب کهف ذکر کرده است، ولی فقط تفصیل داستان اصحاب کهف را فرموده است. این عده از مفسرین برای داستان اصحاب رقیم روایتی هم نقل کرده اند که به زودی در بحث روایتی خواهد آمد.

لیکن این قول بسیار بعید است، زیرا خدای تعالی در کلام فصیح و بلیغش هرگز به

[شماره صفحه واقعی : ۳۳۹]

ص: ۸۴۵

- ۱- مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۵۲، نقل از سعید بن جبیر.
- ۲- مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۵۲.
- ۳- مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۵۲ به نقل از حسن. [.....]
- ۴- مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۵۲، به نقل از ابن عباس.
- ۵- کشاف، ج ۲، ص ۷۰۵.



٦- كشاف، ج ٢، ص ٧٠٤.

٧- روح المعاني، ج ١٥، ص ٢١٠.

داستان دو طایفه از مردم اشاره نمی‌فرماید مگر آنکه تفصیل هر دو را بیان کند، نه اینکه اسم هر دو را ببرد و آن وقت تنها به داستان یکی پرداخته، دیگری را مسکوت بگذارد، و مورد توجه اجمالی یا تفصیلی قرار ندهد.

علاوه بر اینکه آن داستانی که گفتیم در روایت راجع به اصحاب رقیم آمده با سیاق آیات سابق سازگار نیست و آن مناسبتی را که داستان اصحاب کهف با آن سیاق دارد، ندارد.

پس از آنچه که در وجه اتصال آیات قصه کهف با آیات قبل گفتیم چنین بر می‌آید که معنای آیه این است که "تو گمان کرده‌ای داستان اصحاب کهف و رقیم - که خدا صدها سال به خوابشان برد و سپس بیدارشان نموده و گمان کردند یک روز و یا پاره‌ای از یک روز خوابیدند - آیت عجیبی از آیات ما است؟ نه هیچ عجیب و غریب نیست، زیرا آنچه که بر عامه خلق می‌گذرد، که سالها فریفته زندگی مادی و زرق و برق آن شده غافل و بی‌خبر از معاد به سر می‌برند و ناگهان به عرصه قیامت در آمده زندگی چند ساله دنیای خود را یک روز و یا ساعتی از یک روز می‌پندارند، دست کمی از سرگذشت اصحاب کهف ندارند.

و ظاهر سیاق - همانطور که قبلا هم اشاره کردیم - این است که قصه اصحاب کهف قبل از نزول این آیات بطور اجمال برای رسول خدا صلی الله علیه و آله معلوم بوده، و در این آیات عنایت در بیان تفصیل آن است، مؤید این استظهار این است که بعد از این آیه و سه آیه دیگر آمده که اجمال قصه را در بردارد و مجدداً می‌فرماید: "نَحْنُ نَقُصُّ ... یعنی ما تفصیل داستان ایشان را برایت ذکر می‌کنیم.

"إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ ... مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا".

کلمه "اوی" از "اوی" است که به معنای برگشتن است، البته نه هر برگشتنی، بلکه برگشتن انسان و یا حیوان به محل اقامت و زندگی اش تا در آنجا دوباره استقرار یابد. و کلمه "فتیه" جمع سماعی "فتی" است، و "فتی" به معنای جوان است، و این کلمه خالی از شائبه مدح نیست و تقریباً منظور از آن، جوان خوب می‌باشد.

کلمه "هیئ" از ماده تهیه و آماده کردن است. بیضاوی گفته است که اصل تهیه هر چیزی پدید آوردن هیات آن است (۱). و کلمه "رشد" - به فتحه را و شین - و همچنین کلمه "رشد" - به ضمه را و سکون شین - راه یافتن به سوی مطلوب است. راغب گفته: "رشد" و

[شماره صفحه واقعی: ۳۴۰]

ص: ۸۴۶

"رشد" در مقابل "غی" است که در جای کلمه هدایت استعمال می شود (۱).

### مقصود از "رحمت" و "رشد" در دعای اصحاب کهف: "رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَ هَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا"

و جمله "فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً" تفریع دعای ایشان است بر بازگشتن ایشان، گویا وقتی ناتوانی و بیچارگی خود را دیدند مضطر به این شدند که از درگاه خدا مسئلت نمایند، و این تفریع را کلمه "من لدنک" تایید می کند، زیرا اگر دستشان از هر چاره ای قطع نشده باشد، و یاس و نومیدی از هر طرف احاطه شان نکرده باشد رحمتی را که درخواست کردند مقید به قید "لدنک" نمی کردند، بلکه می گفتند "آتنا رحمه- خدایا به ما رحمتی فرست" هم چنان که دیگران می گویند: "رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً" (۲) و یا می گویند:

"رَبَّنَا وَ آتِنَا مَا وَعَدْتَنَا عَلَى رُسُلِكَ" (۳) پس مراد از رحمت سؤال شده تایید الهی بوده در جایی که مؤیدی غیر او نیست.

ممکن هم هست مراد از رحمت سؤال شده از ناحیه پروردگار پاره ای مواهب و نعمتهای مختص به خدا باشد از قبیل هدایت که در مواضعی از کلام مجیدش آن را از ناحیه خودش به تنهایی دانسته است، تقیید به جمله "من لدنک" هم خالی از اشعار به این معنا نیست. و ورود نظیر این قید در دعای راسخین در علم که در قرآن آمده باز این احتمال را تایید می کند، چنانچه فرموده: "رَبَّنَا لَا تُرْغِ قُلُوبَنَا بَعِيدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَ هَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً" (۴) که می دانیم در این درخواست جز هدایت چیزی را نخواسته اند.

و در جمله "وَ هَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا" مراد از "أمرنا" آن وصفی است که مخصوص به خود آنان بوده. و به خاطر همان وضع از میان قوم خود بیرون آمده و فرار کرده اند و حتما آن قوم در پی مردم با ایمان بوده اند تا هر جا یافتند آنها را به قتل برسانند، و یا بر پرستش غیر خدا مجبورشان کنند. و این عده پناهنده به غار شدند در حالی که نمی دانستند سرانجام کارشان به کجا می رسد، و چه بر سرشان می آید، و غیر از پناهندگی به غار هیچ راه نجات دیگری نداشتند، و از همین جا معلوم می شود که مراد از رشد همان راه یافتن و اهتداء به روزنه نجات است.

پس این جمله، یعنی جمله "وَ هَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا" بنا بر احتمال اول- از دو

[شماره صفحه واقعی : ۳۴۱]

ص: ۸۴۷

- ۱- مفردات راغب، ماده "رشد".
- ۲- سوره بقره، آیه ۲۰۱.
- ۳- سوره آل عمران، آیه ۱۹۴.
- ۴- پروردگارا دلهای ما را از حق منحرف مکن بعد از آنکه هدایتمان کردی و از ناحیه خودت رحمتی بر ما ارزانی دار. سوره



احتمالی که در سابق در معنای رحمت گذشت - عطف تفسیر بر جمله " آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً " خواهد بود، و بنا بر احتمال دوم درخواست دیگری غیر درخواست رحمت خواهد شد.

### معنای جمله: " فَضْرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا "

" فَضْرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا "

زمخشری در تفسیر کشاف خود گفته: یعنی پرده ای بر آن غار زدیم تا دیگر گوشه‌هایشان صداهای خارج را نشنود و از خواب بیدار نگردند. و به عبارت دیگر: خواب سنگینی بر آنان مسلط کردیم که هیچ صدایی بیدارشان نکند هم چنان که اشخاصی که سنگین خواب هستند همینطورند، هر چه بیخ گوششان فریاد بزنی بیدار نمی گردند، بنا بر این، مفعول " ضربنا " که همان حجاب باشد در کلام حذف شده هم چنان که در عبارت معروف: " فلان بنی علی امرأته " مفعول " بنی " حذف شده، و نمی گویند چه بنا کرد، چون مقصود معلوم است، همه می دانند که اطاقی بنا کرد (۱).

و در مجمع البیان گفته: معنای " فَضْرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ " این است که ما خواب را بر گوشهای آنان مسلط کردیم، و این تعبیر نهایت درجه فصاحت را دارد، هم چنان که می گویند:

" ضربه الله بالفالج " یعنی خدا او را مبتلای به فلج کرد. قطرب گفته: این تعبیر نظیر تعبیر عرب است که می گوید: " ضرب الامیر علی ید فلان " و منظور از این تعبیر این است که امیر دست فلانی را از فلان کار کوتاه نمود. اسود بن یعفر که مردی نایبنا بود گفته است:

و من الحوادث لا ابا لك انني ضربت على الارض بالاسداد

یعنی: از حوادث بی پدر! از حوادث روزگار اینکه من بر زمین زدم (یعنی جایی نمی روم).

آن گاه قطرب اضافه کرده که این از تعابیر فصیح قرآنی است که به طور زیرنویسی نمی شود ترجمه اش کرد. این بود کلام صاحب مجمع البیان (۲).

این معنایی که وی برای جمله مورد بحث کرده از معنای زمخشری بلیغ تر است.

البته معنای سومی هم می توان کرد، هر چند مفسرین آن را نگفته اند و آن این است که مقصود از زدن بر گوش اشاره به آن رفتاری باشد که زنان هنگام خواباندن بچه های خود انجام می دهند، و آن این است که یا با کف دست و یا با سر انگشت به گوش بچه آرام می زنند تا حواسش از همه جا جمع شده در یک جا متمرکز شود، و به این وسیله خوابش ببرد، پس جمله مذکور کنایه از این است که خدای تعالی با شفقت و مدارا آنان را به خواب برد

١- تفسير كشاف، ج ٢، ص ٧٠٥.

٢- مجمع البيان، ج ٦، ص ٤٥١.

همانطور که مادر مهربان با بچه شیرخوار خود عمل می کند.

"سِنِينَ عَدَدًا" - این جمله ظرف است برای "ضرب" و "عدد" مانند عد مصدر به معنای معدود است، و بنا بر این معنای جمله مزبور سنین معدودا است، و بعضی گفته اند: مضافی در این میان حذف شده، و تقدیر کلام "سنین ذوات عدد، یعنی سالهایی دارای عدد" بوده است.

ولی زمخشری در کشاف گفته توصیف سنین به عدد احتمال دارد به منظور تکثیر و یا تقلیل بوده باشد، و در هر حال معنا: "سالهای بسیار" باشد چون به منظور تقلیل هم که باشد کثیر نزد ما نزد خدا قلیل است هم چنان که عمر دنیای ما را یک ساعت از روز خوانده و فرموده:

"لَمْ يَلْبُثُوا إِلَّا سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ - در دنیا مکث نکردند مگر ساعتی از روزی" زجاج گفته: این توصیف به منظور تکثیر است، چون هر چیزی وقتی زیاد باشد محتاج به شمردن و عدد است و اما اندکش احتیاج به عدد ندارد، این هم خلاصه کلام زمخشری بود (۱).

و چه بسا عنایت در این توصیف به این بوده که کمی مقدار سالها را برساند، چون هر چیزی وقتی زیاد شد دیگر قابل شمردن نیست و عادتاً آن را نمی شمارند، پس اینکه فرموده سالهایی معدود، یعنی اندک و قابل شمار، هم چنان که همین قرآن کریم این عنایت را در داستان بفروش رفتن یوسف علیه السلام به بهای اندک به کار برده و فرموده: "وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمٍ مَعْدُودَةٍ" (۲) یعنی درهم هایی اندک.

بعلاوه اگر منظور از این توصیف تقلیل باشد با سیاق مناسب تر است، زیرا در سابق هم گفتیم که زمینه کلام افاده این معنا است که سرگذشت اصحاب کهف امر عجیبی نیست، و با این زمینه تقلیل سازگارتر است نه تکثیر. و معنای آیه روشن است، و از آن استفاده می شود که اصحاب کهف در این مدت طولانی در خواب بوده اند نه اینکه مرده باشند.

"ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا".

مراد از "بعث" در اینجا همان بیدار کردن است، نه زنده کردن. به قرینه آیه قبلی که دلالت داشت بر اینکه در این مدت در خواب بودند نه اینکه مرده باشند. راغب گفته:

کلمه "حزب" به معنای جماعت است اما جماعتی که یک نوع فشرده گی داشته باشند (۳).

و نیز در باره کلمه "امد" گفته: این کلمه با کلمه "ابد" در معنا نزدیک به همند، با این تفاوت که ابد مدت زمانی را گویند که حد محدودی نداشته باشد و مقید به حدی نشده.

[شماره صفحه واقعی: ۳۴۳]

- 
- ۱- تفسیر کشاف، ج ۲، ص ۷۰۵.
  - ۲- او را بفروختند به بهایی ناچیز و درهم هایی معدود. سوره یوسف، آیه ۲۰.
  - ۳- مفردات راغب، ماده " حزب ". [.....]



باشد، و لذا هیچ وقت نمی گویند: "ابد، چند سال" به خلاف "امد" که به معنای مدت زمانی است که محدود باشد، اگر حدش در کلام آمده باشد که معین خواهد بود، ولی اگر به طور مطلق ذکر شده باشد زمان محدودی است که حدش مجهول است. و فرق میان امد و زمان این است که امد به اعتبار آخر زمان و نهایت آن به کار می رود ولی زمان عام است، هم در ابتدای مدت استعمال می شود و هم در آخر آن، و به همین جهت است که بعضی از علمای لغت گفته اند "مدی" و "امد" قریب المعنایند (۱).

مراد از اینکه فرمود "لنعلم" - تا بدانیم "آن معنای معروف این کلمه نیست تا کسی بگوید مگر خدا هم جاهل است، بلکه به معنای علم فعلی است. و علم فعلی عبارت است از حضور معلوم و ظهورش با وجود مخصوص به خودش در نزد خدای سبحان و در قرآن کریم علم به این معنا زیاد آمده، مانند آیه "لِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ" (۲) و آیه "لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رَسُولَاتٍ رَبَّهُمْ" (۳).

برگشت توجیه بعضی (۴) از مفسرین هم که گفته اند معنای "لنعلم" عبارت است از:

"تا معلوم خود را اظهار کنیم" به همین معنایی است که ما کردیم.

### معنای اینکه فرمود: سپس اصحاب کهف را بیدار کردیم "لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى"

و جمله "لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى" ... تعلیل برای بعث است، و لام آن لام غایت و مراد از "دو حزب" دو طائفه از اصحاب کهف است که با هم اختلاف کردند یکی پرسید "كَمْ لَبِثْتُمْ" دیگری پاسخ داد: "لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ" گفتند پروردگارتان بهتر می داند که چقدر خوابیدید.

جمله "وَ كَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ لِيَتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ" که در آیات بعدی است همین معنا را تایید می کند که غرض از خواب کردن اصحاب کهف همین بوده که وقتی بیدار می شوند اختلاف کنند و معلوم شود آیا به ذهن فردی از آنان می رسد که چقدر خوابیده اند، یا نه؟.

و اما این احتمال که بعضی (۵) داده اند که منظور از "دو حزب" دو طائفه از مردم بوده اند که در باره خواب اصحاب کهف اختلاف کرده اند، کفار به خطا نظر می دادند، و مؤمنین به صواب، خدا خود اصحاب کهف را بیدار کرد تا حق مطلب را بگویند، و معلوم شود که کدام طائفه خطا کرده اند "معنای بعیدی است.

[شماره صفحه واقعی : ۳۴۴]

ص: ۸۵۰

٢- سورة حديد، آيه ٢٥.

٣- سورة جن، آيه ٢٨. (٤ و ٥) مجمع البيان، ج ٦، ص ٤٥٢.

کلمه "احصی" در جمله "أَحْصِيَ لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا" فعل ماضی است که از باب افعال گرفته شده. و کلمه "امدا" مفعول آن است و ظاهراً جمله "لِمَا لَبِثُوا" قید است برای "امدا" و "ما" در آن مصدریه است، و به آیه چنین معنا می دهد: کدامیک از دو طائفه مدت مکثشان را شمرده اند.

بعضی (۱) دیگر از مفسرین کلمه "احصی" را اسم تفضیل از احصاء دانسته و گفته اند که کلمه مذکور اسم تفضیل است که زوائدش حذف شده، هم چنان که می گویند: "فلان احصی للمال و افلس من ابن المذلق" (۲) و کلمه "امدا" منصوب به فعلی است که کلمه "احصی" بر آن دلالت دارد. لیکن این طرز معنا کردن تکلف و بیهوده به خود زحمت دادن است. البته بعضی دیگر از مفسرین معنای دیگری کرده اند.

و معنای آیات سه گانه یعنی آیه "إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ... أَمَدًا" این است: وقتی جوانان در غار جا گرفتند از پروردگار خود در همان موقع درخواست کردند که پروردگارا به ما از ناحیه خودت رحمتی عطا کن که ما را به سوی راه نجاتمان هدایت کند. پس سالهای معدودی ایشان را در غار بخوابانندیم و آن گاه بیدارشان کردیم تا معلوم شود کدامیک از دو طائفه مدت خواب خود را می داند، و آن را شمرده است.

و این آیات سه گانه به طوری که ملاحظه می فرمایید اجمال داستان اصحاب کهف را یادآوری نموده و تنها جهت آیت بودن آن را و غرابت امر ایشان را بیان می کند. آیه اولی اشاره می کند که چگونه به غار درآمدند، و درخواست راه نجات کردند، و در دومی به خواب رفتن آنان را در سالهایی معدود بیان نموده در آیه سوم به بیدار شدن و اختلافشان در مقدار زمانی که خوابیدند اشاره شده است.

پس اجمال قصه سه رکن دارد که هر یک از این آیات سه گانه یکی را بیان نموده است. و بر همین منوال است آیات بعدی که تفصیل داستان را بیان می کند، جز اینکه آن آیات مطلب دیگری را هم اضافه می کند، و آن پاره ای از جزئیات است که پس از علنی شدن داستان ایشان رخ داده، و آیه "كَذَلِكَ أَعْتَرْنَا عَلَيْهِمْ..." - تا آخر آیات قصه - متضمن آن جزئیات است.

[شماره صفحه واقعی : ۳۴۵]

ص: ۸۵۱

۱- کشاف، ج ۲، ص ۷۰۵.

۲- فلانی از همه بهتر مال می شمارد، و فلانی از ابن مذلق مفلس تر است - این جمله یک مثل مشهور است.

" نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ ... "

از اینجا تفصیل نکات مهم داستان شروع می شود، و معنای اینکه فرمود: " إِنَّهُمْ فَتِيهَ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ " این است که اصحاب کهف جوانانی بودند که به پروردگار خود ایمانی آوردند که مورد رضایت او بود. و اگر منظور افاده چنین ایمانی نبود مسلماً ایمان را به آنان نسبت نمی داد و نمی فرمود: ایمان آوردند به پروردگارشان.

" وَ زِدْنَاهُمْ هُدًى " - هدایت بعد از اصل ایمان ملازم با ارتقای درجه ایمانی است که باعث می شود انسان به سوی هر چیزی که منتهی به خشنودی خدا است هدایت گردد، هم چنان که فرموده: " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ آمَنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَ يَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ " (۱).

" وَ رَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا ... عَلَى اللَّهِ كَذِبًا ".

کلمه " ربط " به معنای محکم بستن است. و " ربط بر دلها " کنایه از سلب اضطراب و قلق از آنها است. و کلمه " شطط " به معنای خروج از حد و تجاوز از حق است. و کلمه " سلطان " به معنای حجت و برهان است.

### اقرار به توحید پروردگار و نفی ربوبیت ارباب و آله در گفتگوی اصحاب کهف با خود

این آیات سه گانه قسمت اول از گفتگوی اصحاب کهف را حکایت می کند، که وقتی علیه بت پرستی قیام نمودند و با آن به مبارزه برخاستند با یکدیگر گفتند. " إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ لَنْ نَدْعُو مِنْ دُونِهِ إِلَهًا لَقَدْ قُلْنَا إِذَا شَطَطًا هُوَ لَا يَأْتُونَنَا آلِهَةٌ لَوْ لَا يَأْتُونَ عَلَيْهِمْ بِسُلْطَانٍ بَيْنِ يَدَيْنِ مِمَّنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا - هنگامی که قیام کردند گفتند پروردگار ما پروردگار آسمانها و زمین است، ما به غیر او اله دیگری را نمی خوانیم، چرا که اگر بخوانیم در این هنگام از راه حق تجاوز کرده ایم ببین که مردم ما چگونه غیر خدا خدایانی گرفته اند، اینها اگر دلیل قاطعی بر ربوبیت ایشان نیاورند ستمکارترین مردمند، زیرا ستمکارتر از کسی که بر خدا افتراء و دروغ ببندد کیست؟ "

این قسمت از گفتگوی اصحاب کهف مملو از حکمت و فهم است، و در این فراز از گفتگوی خود خواسته اند ربوبیت ارباب بتها از ملائکه و جن و مصلحین بشر را که فلسفه و ثنیت الوهیت آنها را اثبات کرده باطل کنند، نه ربوبیت خود بتها را که مشتی مجسمه و تصویری از آن ارباب و خدایان است. شاهد بر این معنا کلمه " علیهم " است که می رساند

[شماره صفحه واقعی : ۳۴۶]

ص: ۸۵۲

۱- ای کسانی که ایمان آورده اید از خدا بترسید و به رسول او ایمان بیاورید تا از رحمت خود دو چندان به شما بدهد و به شما نوری ارزانی دارد که با آن نور آمد و شد کنید. سوره حدید، آیه ۲۸.

منظورشان ابطال ربوبیت ملائکه و جن و کملین از بشر بوده، و گرنه اگر منظورشان ابطال ربوبیت مجسمه ها بود می فرمود: "علیها- اگر دلیل قاطعی بر ربوبیت آنها نیاورند".

آری، اصحاب کهف در این قسمت از محاوره خود ابتداء با جمله "رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ" توحید را اثبات نموده و ربوبیت تمامی عالم را منحصر به رب واحدی کرده اند که شریک ندارد، و این غیر آن چیزی است که وثنیت می گوید. وثنیت برای هر نوع از انواع مخلوقات، اله و ربی قائل هستند. الهی برای آسمانها و الهی برای زمین و ربی برای انسانها و همچنین برای هر قسم از موجودات ربی جداگانه قائلند.

آن گاه برای تاکید توحید اضافه کرده اند که: "لَنْ نَدْعُوا مِنْ دُونِهِ إِلَهًا- ما به غیر او اله دیگری نمی خوانیم" و فائده این تاکید نفی آلهه ایست که وثنیت آنها را اثبات می کرد، و آن آلهه را ما فوق رب النوع ها می دانست مانند عقول کلیه ای که صابئین عبادت می کردند، و مانند برهما و سیوا و شنوکه براهمه و بودائیان آنها را می پرستیدند. اصحاب کهف برای نفی الوهیت آنها آن تاکید را آورده مجددا تاکید دیگری آوردند که: "لَقَدْ قُلْنَا إِذًا شَطَطًا- اگر چنین کنیم از راه حق تجاوز کرده ایم" و با این جمله فهماندند که خواندن غیر خدا تجاوز از حد و غلو در حق مخلوق و بالا بردن آن تا حد خالق است.

آن گاه به مردم عصر خود در پرستش غیر خدای سبحان و اتخاذ آلهه حمله کرده گفته اند: "هُؤُلَاءِ قَوْمُنَا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَوْ لَا يَأْتُونَ عَلَيْهِمْ بِسُلْطَانٍ بَيِّنٍ" و عقیده آنان را چنین رد کرده اند که اینان دلیل روشنی بر آنچه ادعاء می کنند ندارند.

و این دلیلی که بت پرستان آورده اند که "خدای سبحان بزرگتر از آن است که ادراک خلق بر او احاطه یافته توجهش به سوی او متوجه گردد، و یا عبادت خود به سوی تقرب جوید و لا- جرم راه دیگری جز این نیست که مخلوق او بعضی از موجودات شریف و محترم را عبادت کند تا آن موجود عبادت وی را به خدا برساند و او را به خدا نزدیک کند" دلیلی است که به ضرر خود آنان است، زیرا اولاً احاطه نیافتن ادراک بشر به خدای تعالی اشکالی است که میان همه ما افراد بشر و آنچه عبادتش می کنند مشترک است.

به علاوه ما هم که یکتا پرستیم تنها او را به اسماء و صفاتش می شناسیم آن هم هر کس به قدر طاقتش به اسماء و صفات او آشنایی دارد. پس هر کس به قدر معرفتش باید او را پرستد.

علاوه بر اینکه تمامی صفاتی که معبود را مستحق عبادت می کند از قبیل خلقت کردن، رزق دادن و مالکیت و تدبیر عالم و امثال آن همه منحصرآ صفات خدای تعالی است،

[شماره صفحه واقعی: ۳۴۷]

و غیر خدا چیزی از آن صفات را از خود ندارد، پس مشرکین هم تنها او را باید بپرستند.

### جزئیاتی از داستان اصحاب کهف که از آیات استفاده می شود

آن گاه گفتار گذشته، یعنی جمله "لَوْ لَا يَأْتُونَ عَلَيْهِمْ بِسُلْطَانٍ بَيِّنٍ" را با این کلام دیگر خود "فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا": ردیف کردند تا حجت و برهانی که در رد کلام کفار اقامه کرده بودند تمام گردد. و معنایش این است که: بر مشرکین است که برهانی قاطع بر صحت گفتارشان اقامه کنند که اگر اقامه نکنند سخنان سخنی بدون دلیل و علم بوده، دروغ و افترايي خواهد بود که به خدا بسته اند، و افتراء ظلم است، و ظلم بر خدا بزرگترین ظلمها است.

پس با این کلام خود به ما فهمانده اند که مردمی عالم و خداشناس و دارای بصیرت بوده اند و وعده خدای تعالی را که در باره شان فرموده: "وَزِدْنَاهُمْ هُدًى" در حقشان عملی شده است.

در این کلام با همه اختصارش قیودی است که از تفصیل نهضت آنان و جزئیات آن در ابتدای امر خبر می دهد، مثلاً از قید "وَرَبَطْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ" فهمیده می شود که گفتار بعدیشان را که گفتند: "رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ... " از مشرکین پنهان نمی داشته اند، بلکه علنی در میان آنان می گفتند، در موقعیتی می گفتند که دل شیر در آن آب می شد، و از وحشت دلها به لرزه درمی آمده، پوست بدن آنها جمع می شده، در میان جمعی از دشمنان اظهار می داشتند که می دانستند دنبال اظهاراتشان خونریزی و عذاب و شکنجه و تطمیع در کار است.

و از قید، "إِذْ قَامُوا فَقَالُوا" استفاده می شود که این عده از جوانان ابتدای مخالفتشان در مجلسی بوده که دستور به عبادت و پرستش تنها از آنجا صادر می شده و اعضای آن محفل مردم را مجبور به بت پرستی نموده از عبادت خدا باز می داشتند و حتی استفاده می شود که خداپرستان را شکنجه و آزار هم می کردند، می کشتند، عذاب می دادند، حال این مجلس یا مجلس سلطان بوده یا مجلسی که از وزراء سلطان تشکیل می شده، و یا مجلس عمومی بوده است، علی ای حال این چند جوان برمی خیزند، و علناً مخالفت خود را اعلام داشته از آن مجلس بیرون می آیند، و از مردم شهر کناره گیری می کنند، و در حالی این قیام را کردند که در خطر عظیمی بودند، از هر سو مردم به ایشان حمله ور شدند، چون در آیه شریفه دارد که به غار پناهنده شدند، و فرموده: "وَإِذِ اعْتَرَقْتُمُوهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأَوْوَا إِلَى الْكَهْفِ - و چون از ایشان و آنچه که به غیر خدا می پرستیدند کناره گیری نمودید، به غار پناهنده شوید".

و این خود مؤید روایاتی است که در داستان اصحاب کهف آمده و به زودی خواهد آمد که اصلاً شش نفر از آنان جزء خواص سلطان بوده اند و شاه در امور خود با آنان مشورت می کرده، همانها بودند که از مجلسش برخاسته اعلان اعتقاد به توحید نموده هر شریکی را از خدا نفی کردند.

[شماره صفحه واقعی : ۳۴۸]

و این با مضمون روایاتی که می گوید اصحاب کهف ایمان خود را پنهان می داشتند و با تقیه رفتار می کردند منافاتی ندارد، زیرا ممکن است عمری این چنین بسر برده و سپس به طور ناگهانی تقیه را شکسته ایمان به توحید را اعلام نموده از مردم خود کناره گیری نمودند، و دیگر مجالی برایشان نمانده که تظاهر به ایمان بکنند، زیرا اگر چنین مجالی بود قطعاً کشته می شدند.

و چه بسا احتمال داده اند، که مراد از قیام اصحاب کهف قیامشان برای یاری حق بوده، و اینکه گفته اند " رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ " گفتاری بوده که در دل زمزمه می کرده اند. و جمله " وَإِذِ اعْتَرَلْتُمُوهُمْ " گفتار ایشان در هنگام خروجشان از شهر بوده. و یا ممکن است مقصود از قیامشان قیام برای خدا باشد، و همه اقوالی که از ایشان نقل شده گفتگوهای بوده میان خودشان که بعد از بیرون شدن از شهر و دور شدن از مردم به میان آورده اند. و بنا بر دو وجهی که ذکر شد منظور از ربط بر قلوب ایشان، این است که ایشان از عاقبت بیرون شدن از میان مردم و فرار از شهر و دوری از مردم نهراسیده اند.

و لیکن از دو وجه مذکور وجه اولی روشن تر است.

" وَإِذِ اعْتَرَلْتُمُوهُمْ وَ مَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأَوْوَا إِلَى الْكَهْفِ ... "

کلمه "اعتزال" و همچنین "تعزل" به معنای دوری از چیزی است، و کلمه "نشر" به معنای گستردن است و "مرفق" - به کسره میم و فتحه فاء، و همچنین بالعکس، و نیز به فتحه هر دو حرف - به معنای رفتار به نرمی و معامله به لطف است.

این آیه فراز دوم از محاوره آنان را بعد از بیرون شدن از میان مردم و اعتزالشان از آنان و از خدایان آنان حکایت می کند، که بعضی از ایشان پیشنهاد کرده که داخل غار شوند و خود را از دشمنان دین پنهان کنند. و اینکه این پیشنهاد خود الهامی الهی بوده که به دل ایشان انداخته که اگر چنین کنند خدا به لطف و رحمت خود با آنان معامله می کند، و راهی که منتهی به نجاتشان از زورگوئیهای قوم و ستمهای ایشان باشد پیش پایشان می گذارد. و ما این معنا را از جمله " فَأَوْوَا إِلَى الْكَهْفِ يَنْشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ ... " استفاده کردیم، چون اصحاب کهف در این جمله به طور جزم گفتند: " پروردگارتان از رحمتش برای شما می گستراند"، و نگفتند " امید است پروردگارتان چنین کند" و نیز نگفتند " شاید پروردگارتان چنین کند" و این دو مژده، یعنی نشر رحمت و تهیه مرفق، که بدان ملهم شدند همان دو خواهشی بود که بعد از دخول در کهف از درگاه خدای خود نموده - و به حکایت قرآن

[شماره صفحه واقعی : ۳۴۹]

کریم- گفتند: " رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا".

استثناء در جمله " وَ مَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ " استثناء منقطع است، زیرا وثنی ها، خدا را با سایر خدایان خود نمی پرستیدند تا در نتیجه استثناء متصل باشد، و بعضی افرادی که داخل در مستثنی منه بوده بیرون کند. پس اینکه بعضی (۱) از مفسرین گفته اند که مردم آن روز مثل سایر مشرکین هم خدا را می پرستیده اند و هم آلهه را. و همچنین اینکه بعضی (۲) دیگر گفته اند ممکن است که در میان آن مردم بعضی بوده اند که خدا را با آلهه می پرستیدند، و بدین جهت استثناء در آیه متصل است، سخنی بیجا است، زیرا هیچ وقت سابقه نداشته و معهود نبوده که وثنی ها خدای سبحان را با بتهای خود پرستیده باشند. و اصولاً فلسفه و ثنیت چنین اجازه ای نمی دهد، و ما در صفحات گذشته به فلسفه و حجت آنها اشاره کردیم.

" وَ تَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَتَزَاوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَتْ تَقْرِضُهُمْ ذَاتَ الشَّمَالِ ... "

کلمه " تزاور " به معنای تمایل است که از ماده " زور " به معنای میل گرفته شده. و کلمه " قرض " به معنای قطع و بریدن است. و کلمه " فجوه " به معنای زمین پهناور و وسیع و فضای خانه است، و مراد از " ذَاتَ الْيَمِينِ وَ ذَاتَ الشَّمَالِ " طرف دست راست و طرف دست چپ است، و یا طرفی است که به خود آن راست و چپ گفته می شود، و به هر حال همین طرف راست و چپ معروف است.

### وضعیت جغرافیایی غار اصحاب کهف و کیفیت قرار گرفتن اصحاب کهف در آن

این دو آیه، غار اصحاب کهف و اوضاع جغرافیایی آن را و منزل کردن ایشان را در آن مجسم می سازد، و می فهماند که اصحاب کهف در غار در آن روزگاری که آنجا بودند چه حال و وضعی داشتند و وقتی به خواب رفتند چگونه بودند.

خطاب در آیه به رسول خدا صلی الله علیه و آله است، البته آن جناب شنونده خطاب شده نه اینکه مخصوص به خطاب باشد، بلکه روی سخن با همه مردم است، و از اینگونه خطابها شایع است که یک نفر را مخاطب قرار داده ولی همه را اراده می کنند.

پس، اینکه آیه شریفه فرموده " وَ تَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَتَزَاوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَتْ تَقْرِضُهُمْ ذَاتَ الشَّمَالِ وَ هُمْ فِي فَجْوَةٍ مِنْهُ " محل غار را وصف و تعریف می کند، و می فهماند که اصحاب کهف بعد از به خواب رفتن چه وضعی داشتند و اما اینکه چطور شد که

[شماره صفحه واقعی : ۳۵۰]

ص: ۸۵۶





به خواب رفتند، و چقدر خوابشان طول کشید بیان نکرده، و به همان اشاراتی که در آیات قبل بود، و به اشاراتی که به زودی در ذیل جمله "وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ" خواهد آمد، اکتفاء نموده است. و اگر به این خصوصیات پرداخته به منظور اختصار بوده است.

و معنای آیه این است که: تو می بینی، و هر بیننده ای هم که فرض شود از کار آنان خبر داشته می بیند، آفتاب را که وقتی طلوع می کند از طرف غار آنان به سمت راست متمایل می شود، و در نتیجه نورش به داخل غار می افتد و وقتی غروب می کند به طرف چپ غار را قطع می کند و در نتیجه شعاعش به داخل غار می افتد، و اصحاب غار در فضای وسیع غار قرار دارند که آفتاب به آنان نمی رسد.

خدای سبحان با همین بیان کوتاه این معانی را فهمانده که اولاً غار اصحاب کهف شرقی و غربی قرار نگرفته بوده که از شعاع آفتاب فقط یک وعده، یا صبح و یا بعد از ظهر، استفاده کند، بلکه ساختمانش قطبی بوده، یعنی درب غار به طرف قطب جنوبی بوده که هم در هنگام طلوع و هم در هنگام غروب شعاع آفتاب به داخل آن می تابیده.

و ثانیاً آفتاب به خود آنان نمی تابیده، چون از در غار دور بودند، و در فضای وسیع غار قرار داشتند. خداوند به این وسیله ایشان را از حرارت آفتاب و دگرگون شدن رنگ و رویشان و پوسیدن لباسهایشان حفظ فرموده.

و ثالثاً در خواب خود راحت بوده اند، زیرا هوای خوابگاهشان حبس نبوده، بلکه همواره در فضای غار از طرف شرق و غرب در جریان بوده، و اصحاب غار هم در گذرگاه این گردش هوا قرار داشته اند.

و بعید نیست که از نکره آمدن "فجوه" نیز این یعنی دور بودن از شعاع آفتاب استفاده و گفته شود که نکره بودن "فجوه" دلیل بر این است که چیزی در کلام حذف شده و تقدیرش این بوده: "و هم فی فجوه منه لا یصیبهم فیه شعاعها" که معنایش گذشت.

مفسرین (۱) گفته اند که در غار روبروی قطب شمال بوده که هم جهت با ستاره های بنات النعش است، و قهرا دست راست آن به طرف مغرب نگاه می کند، و شعاع آفتاب در هنگام طلوعش بدانجا می افتد، و طرف چپش به مشرق نگاه می کند، و آفتاب در هنگام غروبش بدانجا می تابد.

البته این در صورتی صحیح است که مقصود از طرف راست و چپ غار راست و چپش

[شماره صفحه واقعی: ۳۵۱]

ص: ۸۵۷

برای کسی باشد که می خواهد وارد آن شود، نه کسی که در داخل آن نشسته است، و به نظر می رسد این تحدیدی که مفسرین کرده اند، روی اعتمادی بوده که به شهرتی در این باب داشته اند، زیرا معروف بوده که غار اصحاب کهف همان غاری است که در شهر افسوس از شهرهای روم شرقی قرار دارد، و آن غار همین طور است که مفسرین گفته اند، یعنی دهانه اش قطبی است و در آن مقابل قطب شمال است- و به طوری که گفته اند- کمی به طرف مشرق متمایل است.

لیکن معمول در اعتبار چپ و راست در خصوص غار و خانه و خیمه و هر چیز دیگری که دارای در است این است که چپ و راست شخصی را که از آن بیرون می شود در نظر بگیرند نه شخصی که وارد آن می شود، و صحیح هم همین است، برای اینکه اولین احساسی که انسان نسبت به احتیاج اعتبار جهات (بالا و پائین، چپ و راست، و عقب و جلو) دارد، احتیاج خودش به این جهات است، آنچه که بالای سرش قرار دارد بالا، و آنچه پائین پایش است پائین، و آنچه پیش رویش قرار دارد جلو و آنچه پشت سرش است عقب و آنچه در سمت قوی تر بدنش یعنی سمت راست او قرار دارد، یمین (راست) و آنچه در طرف مخالف آن قرار گرفته یسار (چپ) نامیده شده است، این اولین باری است که احتیاج به این اعتبارات را احساس می کند.

بعد از این احساس اگر احتیاج پیدا کرد به اینکه جهات مذکور را در چیز دیگری اعتبار نموده تعیین کند، خودش را جای آن چیز قرار داده آنچه از اطراف آن چیز با اطراف خود منطبق می شود همان را جهت آن می نامد مثلا جلو و نمای آن چیز را با روی خود منطبق کرده پشت خود را پشت آن و راستش را راست آن و چپش را چپ آن اعتبار می کند.

و چون روی خانه و نمای خیمه و هر چیزی که در دارد همان طرفی است که در، در آن طرف قرار گرفته، قهرا دست چپ و راست خانه هم چپ و راست کسی خواهد بود که از خانه بیرون می آید، نه کسی که داخل می شود. و بنا بر این، غار اصحاب کهف با آن توصیفی که قرآن کریم از وضع جغرافیایی آن کرده، جنوبی خواهد بود، یعنی در غار به طرف قطب جنوب بوده است، نه آن طور که مفسرین گفته اند. البته این بحث تتمه ای دارد که به زودی خواهد آمد- ان شاء الله.

و به هر حال، این وضعی که اصحاب کهف به خود گرفتند از عنایت الهی و لطف او نسبت به ایشان بوده تا به همین حالت ایشان را زنده نگهدارد تا وقتی که منظور بوده به سر رسد، و لذا دنبال آیه فرموده: "ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَ مَنْ يُضِلِّ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُرْشِدًا"

[شماره صفحه واقعی : ۳۵۲]

" وَ تَحَسَّبُهُمْ أَيَقَاطًا وَ هُمْ رُقُودٌ " - کلمه " ایقاظ " جمع " یقظ " و " یقظان " (بیدار)، و کلمه " رقود " جمع " راقد " (خواب رفته) است. و در کلام اشاره است به اینکه در حال خواب چشمهایشان باز بوده است، زیرا می فرماید: تو آنان را بیدار خیال می کنی ولی خوابند.

" وَ نُقَلَّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَ ذَاتَ الشَّمَالِ " مقصود این است که آنان را یک بار از طرف شانه چپ به راست و باری دیگر از راست به چپ می گردانیم تا بدنهایشان که به زمین چسبیده نپوسد، و زمین لباسها و بدنهایشان را نخورد، و قوای بدنیشان در اثر رکود، و خمود و بی حرکتی در مدتی طولانی از کار نیفتد.

" وَ كَلْبُهُمْ بَاسِيطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ " - کلمه " وصید " به معنای درگاه خانه است و بعضی (۱) گفته اند به معنای آستانه خانه است، و معنای آیه این است که: اصحاب کهف که وضعشان را گفتیم، در حالی آن وضع را داشتند که سگشان ذراع دست خود را روی زمین پهن کرده بود، این جمله در ضمن از این معنا هم خبر می دهد که سگ اصحاب کهف همراه ایشان بوده، و ما دام که آنان در کهف بوده اند آن حیوان نیز با ایشان بوده است.

" لَوْ اَطَّلَعَتْ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتْ مِنْهُمْ فِرَارًا وَ لَمَلَيْتْ مِنْهُمْ رُغْبًا " - این جمله از این معنا خبر می دهد که وضع اصحاب کهف در همین حالی که به خواب رفته اند آن قدر هائل و وحشتناک بوده که اگر کسی از نزدیک ایشان را می دید از ترس و از خطری که از ایشان احساس می کرد پا به فرار می گذاشت، تا خود را از مکره‌ی که گفتیم از ناحیه آنان احساس می کند دور بدارد. و خلاصه قلب آدمی از دیدن آنان سرشار از وحشت و ترس می گردد، و از قلب به سراسر وجود انسان دویده، سراپای او را پر از رعب و وحشت می کند.

سخنی که ما در خطاب " لولیت " و " لملئت " داریم همان حرفی است که در خطاب " وَ تَرَى الشَّمْسَ " گفتیم، و دیگر تکرار نمی کنیم.

از توضیحی که گذشت دو نکته روشن گردید، یکی اینکه چرا فرمود " از ترس از ایشان پر می شوی " و فرمود " دلت پر از ترس می شود ". دوم اینکه چرا اول فرمود " لَوَلَّيْتْ مِنْهُمْ فِرَارًا " و سپس فرمود: " وَ لَمَلَيْتْ مِنْهُمْ رُغْبًا " نکته اولی احتیاج به تکرار ندارد، ولی در باره دومی می گوئیم " فرار " به معنای دور کردن خویش است، از مکره. و فرار معلول توقع رسیدن مکره است، نه معلول ترس که حالتی است درونی و تاثیری است که در قلب پیدا

[شماره صفحه واقعی : ۳۵۳]

ص: ۸۵۹

می شود، (چه بسیار مواقع که قلب دچار ترس می شود، ولی انسان فرار نمی کند و چه بسیار می شود که بدون ترس باید فرار کرد). آری، مکروهی که بنا است برسد باید از آن بر حذر بود یعنی باید فرار کرد، چه اینکه ترسی در دل ایجاد شده باشد و یا نشده باشد.

پس اینکه فرار را از ترس و رعب جلوتر آورده از باب تقدیم مسبب بر سبب نیست، بلکه از باب تقدیم حکم خوف است، بر حکم رعب، چون خوف و رعب دو حالت متغایر قلبی هستند، و اگر به جای کلمه "رعب" کلمه "خوف" را به کار می برد حق کلام این می شد که جمله دومی را اول و اولی را دوم بیاورد یعنی بفرماید: "لمثلث منهم خوفا و لولیت منهم فرارا". و اما بنا بر آنچه ما گفتیم هر چند خوف و رعب- هر دو اثر اطلاع یافتن بر منظره ای وحشتناک است لیکن بلیغ تر و بهتر است، زیرا کلمه فرار دلالتش بر این معنا روشن تر از کلمه مملو شدن از رعب است.

### **بیان غایت و هدف از بعث (بیدار کردن) اصحاب کهف و اشاره به همانند بودن خواب آنان و مرگ اهل دنیا**

" وَ كَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ لِيَتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ ... "

کلمه "یتساءلوا" از مصدر تسائل است که به معنی پرسش عده ای از یکدیگر است، و کلمه "و رق" - به فتحه حرف اول و کسره حرف دوم- به معنای پول است، بعضی (۱) گفته اند به معنای پول نقره است، چه سکه دار باشد و چه بی سکه. و معنای جمله "إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ"، "اگر اطلاع یافتند بر شما" و یا: "اگر ظفر یافتند بر شما" می باشد.

و اشاره به "كذلك" اشاره به خواباندن اصحاب کهف به صورتی است که آیات سابق بیان نمود، یعنی همانطور که نام بردگان را روزگاری طولانی به آن صورت عجیب و مدهش که خود یکی از آیات ما به شمار می رود خواباندیم همانطور ایشان را مبعوث می کنیم، و بیدار می سازیم تا از یکدیگر پرسش کنند.

این تشبیه و همچنین اینکه پرسش از یکدیگر را هدف بیدار کردن قرار داده با در نظر گرفتن دعائی که در هنگام ورودشان به غار کردند، و بلافاصله به خواب رفتند، خود دلیل بر این است که اصحاب کهف برای این از خواب بیدار شدند، تا پس از پرسش از یکدیگر حقیقت امر بر ایشان مکشوف گردد، و اصلا به خواب رفتنشان در این مدت طولانی برای همین بوده. آری، اصحاب کهف مردمی بودند که کفر بر جامعه شان استیلاء یافته بود، و باطل در میان آنان غلبه کرده بود، و زورگویی اقویاء از هر سو مردم را احاطه کرده، سپاه یاس و نومیدی از ظهور کلمه حق و آزاد شدن اهل دین بر دلهای آنان یورش برده بود. حوصله ها از طول

[شماره صفحه واقعی : ۳۵۴]

ص: ۸۶۰

کشیدن عمر باطل و نیامدن دوران ظهور حق سر آمده بود، و می خواستند دچار شک و تردید شوند که خدا نجاتشان داد. و بعد از آنکه وارد غار شدند از خدای تعالی درخواست رحمتی از ناحیه خودش و اهدایی آماده نسبت به امر خود نمودند که در هر چه زودتر از این دو دلی و سرگردانی نجات یابند. خداوند نیز دعایشان را مستجاب نموده اینطور هدایتشان کرد.

هم چنان که آن شخصی را که از خرابه دهی می گذشت و ناگهان این سؤال به نظرش رسید که آیا خدا بار دیگر اینان را زنده می کند و آیا چنین چیزی ممکن است؟ خدای تعالی برای اینکه از آن سرگردانی نجاتش دهد او را برای صد سال میراند، و مجدداً زنده اش کرد.

سخن کوتاه اینکه، از آنجایی که این پندار (که دیگر حق ظاهر شدنی نیست) در نظرشان قوت گرفت و از زوال غلبه باطل مایوس شدند، خداوند سالهای متمادی به خوابشان برده آن گاه بیدارشان کرد تا از یکدیگر پرسند چقدر خوابیده ایم، یکی بگوید یک روز، دیگری بگوید پاره ای از یک روز، آن گاه پیرامون خود نگرسته ببینند اوضاع و احوال دنیا طور دیگری شده و کم کم بفهمند که صدها سال است که به خواب رفته اند و این چند صد سال که به نظر دیگران چند صد سال بوده به نظر ایشان یک روز و یا بعضی از یک روز می آید. از همین جا که طول عمر دنیا و با کمی آن چنان نیست که بتواند حقی را بمیراند یا باطلی را زنده کند و این خدای سبحان است که زمینی ها را زینت زمین کرده، و دلهای آدمیان را مجذوب آنها ساخته قرنها و روزگارها جریان داده تا آنان را بیازماید که کدام نیکوکارترند، و دنیا جز این سمتی ندارد که طالبان خود را با زر و زیور خود بفریبد، و آنهایی را که پیرو هوی و هوس اند و دل به زندگی زمینی داده اند گول بزند.

و این خود حقیقتی است که همواره برای انسانها هر وقت که به عمر رفته خود نظر بیفکنند روشن و مبرهن می شود و می فهمند آن هفتاد سالی که پشت سر گذاشته و آن حوادث شیرین و تلخی که دیده اند تو گویی یک رؤیا بوده که در خواب و چرت خود دیده و می بینند.

چیزی که هست مستی هوی و هوس و گرمی و بازی با امور مادی دنیوی نمی گذارد آنان متوجه حق بگردند، و پس از تشخیص حق آن را پیروی کنند.

لیکن برای خدا روزی است که در آن روز این شواغل، دیگر آدمی را به خود سرگرم نمی کند و این دنیا و زرق و برقص آدمی را از دیدن حق باز نمی دارد، و آن روز مرگ است.

هم چنان که از علی علیه السلام نقل شده که فرمود "مردم در خوابند تا بمیرند، وقتی مردند بیدار می شوند" روز دیگری نیز هست که خداوند در آن روز بساط دنیا و زندگی هایش را بر می چیند، و با فرمان قضایش بشر را به سوی انقراض سوق می دهد.

[شماره صفحه واقعی: ۳۵۵]

## چند وجه دیگر در باره غایت بعث اصحاب کهف (لَيْسَ أَسْأَلُوا بِئِنَّهُمْ...)

از آنچه گذشت معلوم شد که چرا جمله "لَيْسَ أَسْأَلُوا بِئِنَّهُمْ" غایت و هدف از بیدار شدن آنان قرار گرفته، و لام غایت بر سر آن آمده آری، لام غایت در آمده تا غایت را تعلیل کند، و این غایت را با غایتی که در جمله "ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنُغَلِّمَ أَيُّ الْحَزِينِ أَخْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا" بود منطبق سازد.

بعضی (۱) از مفسرین گفته اند: در جمله مورد بحث بعضی از غایت در جای همه غایت قرار گرفته، یعنی مساله پرسش از یکدیگر غایت منحصر نیست، بلکه غایتها بسیار دیگری نیز هست که خود به خود دنبال آن غایتی که ذکر شده بروز می کند، مثلاً تنها پرسش از یکدیگر را اسم برده ولی به دنبال آن پی بردن به حقیقت مطلب نیز هست، علم به قدرت کامله خدا نیز هست. لیکن علاوه بر اینکه از ظاهر لفظ آیه دلیلی بر این تفسیر نیست مستلزم تکلف نیز هست هم چنان که بر کسی پوشیده نیست (۲).

بعضی (۳) دیگر گفته اند: لام در جمله "لَيْسَ أَسْأَلُوا" لام عاقبت است، نه لام غایت، چون استبعاد کرده اند از اینکه تسائل که یک مساله پیش پا افتاده است هدف از جریان اصحاب کهف بوده باشد. لیکن به فرض هم که لام، لام عاقبت باشد باز استبعاد او به حال خود باقی است، برای اینکه همانطور که یک امر پیش پا افتاده بعید است غایت و هدف از صحنه اصحاب کهف باشد عاقبت بودن آن هم بعید است، معقول نیست که چنین امر بی ارزشی منظور از یک صحنه ای بس خطیر و معجزه ای بس عظیم بوده باشد. علاوه بر اینکه شما خواننده محترم ملتفت شدید که غایت قرار گرفتن تسائل برای داستان اصحاب کهف هیچ بعدی نداشته بلکه امری طبیعی است.

"قَالَ قَائِلٌ مِّنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْ" - این جمله دلیل بر این است که یک نفر از ایشان بوده که از دیگران از مدت مکث در غار پرسیده که چقدر خوابیده ایم. و از آن برمی آید که گویا سائل خودش احساس طولانی بودن مدت مکث را کرده، چون آن کسالتی را که معمولاً بعد از خوابهای طولانی به آدمی دست می دهد در خود دیده، لذا حد اقل به شک افتاده و پرسیده:

"كَمْ لَبِثْتُمْ"

**معنای جمله: "لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ"**

"قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ" - در جواب وی مردد شده گفتند: یا یک روز یا بعضی از یک روز، و گویا این تردیدی که در جواب از خود نشان دادند بدین جهت بوده که دیده اند

[شماره صفحه واقعی: ۳۵۶]

۱- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۲۹ و تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۱۰۲.

۲- به نظر می رسد که هیچ اشکالی در آن نباشد و وجه تکلف در آن کاملاً پوشیده است. مترجم. [.....]

۳- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۲۹.



جای آفتاب تغییر کرده، مثلاً اگر صبح به خواب رفته بودند، وقتی بیدار شدند دیده اند آفتاب در اواسط آسمان و یا اواخر آن است آن گاه شک کردند در اینکه در این بین شبی را هم در خواب گذرانده اند، تا در نتیجه خوابشان یک روز طول کشیده باشد، و یا چنین نبوده، و در نتیجه پاره ای از روز را در خواب بوده اند، بدین جهت خواب خود را با تردید دادند که یا یک روز در خواب بوده ایم و یا پاره ای از یک روز، و به هر حال جوابی که دادند یک جواب است.

ولی بعضی (۱) از مفسرین گفته اند دو جواب است. برخی از آنها نظرشان این بوده که یک روز در خواب بوده اند و برخی دیگر آن شق دیگر را تشخیص داده اند، دلیل این مفسرین این است که اگر جواب یکی بوده به آن بیانی که گذشت باید گفته باشند که ما پاره ای از روز خواب بوده ایم و یا یک روز و اندی، نه یک روز، به همین دلیل کلمه "او" باید برای تفصیل باشد نه تردید، یعنی از آن فهمیده می شود که یکی از آنان گفته یک روز در خواب بوده ایم، و دیگران گفته اند بعضی از یک روز را.

لیکن این سخن، سخن قابل توجهی نیست: اولاً برای اینکه از سیاقی چون "لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ" به هیچ وجه چنین معنایی استفاده نمی شود. صرفنظر از سیاق، اصلاً در قرآن کریم عین این عبارت از شخص واحد نقل شده که گفته است: "لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ" (۲) که پر واضح است در آن عبارت معنا ندارد کلمه "او" برای تفصیل باشد.

و ثانیاً، برای اینکه تردید اصحاب کهف ناشی از استدلالی بوده که از شواهد و قرائن مشهود گرفتند، و چنین مردانی بزرگ شانسان اجل از این است که از روی تحکم و هوی و هوس و گزافه گویی حرفی بزنند. و شواهد و قرائن خارجی که انسان به وسیله آن استدلال می کند از قبیل آفتاب و سایه و نور و ظلمت و امثال آن آنهم از کسانی که تازه از خواب برخاسته اند اموری نیست که مقدار دقیق زمانی که به خواب رفته اند را مشخص سازد، حال چه اینکه ما کلمه "او" را برای تردید بدانیم یا برای تفصیل. پس مقصود از کلمه "یوم" در هر دو حال زیادتر از یک شبانه روز است، و استعمال کلمه "یک روز" در یک روز و اندی شایع است، و تازگی ندارد.

"قَالُوا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ" - یعنی بعضی دیگر ایشان در رد آنهايي که گفتند "یک روز و یا پاره ای از یک روز خوابیدیم" گفتند: "پروردگار شما بهتر می داند که چقدر

[شماره صفحه واقعی: ۳۵۷]

ص: ۸۶۳

۱- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۲۹، به نقل از ابو حیان.

۲- سوره بقره، آیه ۲۵۹.

خواییده اید" چون اگر منظورشان رد آن کلام نبوده باشد جا داشت بگویند: "پروردگار ما بهتر می داند".

این را بدان جهت گفتیم تا روشن گردد که عبارت مذکور صرفاً برای رعایت ادب نسبت به خدای تعالی نبوده- آن طور که بعضی (۱) از مفسرین پنداشته اند- بلکه برای بیان حقیقتی از حقایق معارف توحید بوده است، و آن این است که اصولاً علم- به معنای حقیقی کلمه- جز علم خدا نیست، زیرا انسان، گذشته از خودش، محجوب از هر چیز دیگری است حتی نه تنها مالک نفس خود نیست، بلکه احاطه به خویش هم ندارد، مگر آنکه خدایش اجازه داده باشد، و اگر به غیر خود احاطه ای پیدا کند و علمی به هم رساند به آن مقدار می تواند که امارت و نشانه های خارجی برایش کشف نموده پرده برداری کند، و اما احاطه به عین موجودات و عین حوادث که علم حقیقی هم همان است علمی است مخصوص خدای تعالی که محیط به هر چیز و شاهد و ناظر بر هر چیز است، و آیات قرآنی هم که بر این معنا دلالت کند بسیار زیاد است.

پس شخص موحد اگر عارف به مقام پروردگار خود باشد باید در هر امری تسلیم او گردد، و علم را از آن او بدانند، و به خودش نسبت علم ندهد، نه تنها علم بلکه هیچ کمالی چون علم و قدرت را به خود نسبت ندهد مگر در جایی که ناچار شود که در آن صورت حقیقت علم و قدرت را به خدا نسبت می دهد و آن گاه آن مقداری را برای خود اثبات می کند که خدای تعالی تملیکش کرده، و اجازه اش داده، هم چنان که خودش فرموده: "عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ" (۲)

و نیز فرموده: "قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا" (۳) و نیز آیاتی دیگر.

**جمله: "رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ" انحصار علم حقیقی به معنای احاطه بر عین موجودات و حوادث، به خدای تعالی را افاده می کند**

از همین جا می توان فهمید که گویندگان جمله "رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ" در مقام معرفت و خداشناسی از گویندگان جمله "لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ" برتر بوده اند، و مقصودشان از گفته خود تنها اظهار ادب نبوده، بلکه همانطور که گفتیم به یکی از معارف توحید آشنایی داشته اند، و گرنه ممکن بود بگویند: "ربنا اعلم بما لبثنا- پروردگار ما بهتر می داند که چقدر خواییده ایم"، آن وقت این دسته آن عده ای نمی بودند که خدای تعالی در باره شان فرمود: "ثُمَّ بَعَثْنَا لَهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوا أَمِيدًا- آنان را مبعوث کردیم تا بدانیم کدام طائفه بهتر تشخیص می دهند که چقدر خواییده اند"، برای اینکه صرف اظهار ادب ملازم با بهتر

[شماره صفحه واقعی : ۳۵۸]

ص: ۸۶۴

۱- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۲۹.

۲- و به آدم آنچه را که نمی دانست با الهام خود تعلیم داد. سوره علق، آیه ۵.

۳- گفتند منزهی تو، ما علمی نداریم مگر همان مقدار که تو به ما دادی. سوره بقره آیه ۳۲.

تشخیص دادن نیست، و اظهار کردن ادب غیر از تشخیص دادن و گفتن است.

و ظاهر امر این است که گویندگان "رُبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ" غیر گویندگان "لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ" است، زیرا سیاق- همانطور که دیگران (۱) هم گفته اند- سیاق محاوره و پاسخ و پرسش است که لازمه اش این است که یک عده پرسند و عده ای دیگر پاسخ گویند. پس گویندگان جمله دومی غیر از گویندگان جمله اولی هستند، و اگر هر دو کلام از یک عده می بود جای آن داشت که بفرماید: "ثم قالوا ربنا اعلم بما لبثنا- پس خودشان در جواب خود گفتند پروردگار ما داناتر است به اینکه چقدر خوابیده ایم" نه اینکه بفرماید: "پروردگار شما بهتر می داند...".

از اینجا استفاده می شود که اصحاب کهف هفت نفر یا بیشتر بوده اند، نه کمتر، زیرا در حکایت گفتگوی ایشان یک جا تعبیر به "قال" آمده، و دو جا: "قالوا" و چون کمترین عدد جمع سه است نتیجتاً عددشان از هفت نفر کمتر نبوده و حد اقل سه نفر سؤال کرده اند و حد اقل سه نفر جواب داده اند، و یک نفر هم صاحب کلامی است که کلمه "قال" در آغازش آمده.

### گفتگوی اصحاب کهف بعد از بیدار شدن در باره رفتن به شهر

"فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرُوا أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ" - این جمله نیز تتمه محاوره و گفتگوی ایشان است، که پیشنهاد می کند یک نفر را به شهر بفرستند تا طعامی برایشان بخرد، و غذایی تهیه کند. ضمیر در کلمه "ایها" به مدینه بر می گردد، و مقصود اهل مدینه است، یعنی کدام یک از اهل شهر طعام بهتری دارد از او بخرد و بیاورد، و این قسم اضمار را استخدام گویند.

کلمه "ازکی: پاکیزه تر" از ماده زکات است، و زکات طعام پاکیزه آن است. بعضی (۲) گفته اند: یعنی حلال تر آن. بعضی (۳) دیگر گفته اند یعنی پاک تر آن، و لیکن اینکه کلمه را به صیغه افعال تفصیل (ازکی) آورده خالی از این اشعار و اشاره نیست که مقصود از کلمه مذکور همان معنای اول باشد.

ضمیر در "منه" به طعامی برمی گردد، که از جمله "أَزْكَى طَعَامًا" استفاده می شود بعضی (۴) گفته اند به کلمه "أَزْكَى طَعَامًا" برمی گردد و کلمه "من" در "منه" برای ابتداء و یا تبعیض است که اگر تبعیض باشد معنای جمله این می شود که "یکی را بفرستید در شهر بگردد و ببیند کدامیک از فروشگاهها جنس پاکیزه تر می فروشد و مقداری از آن برایتان

[شماره صفحه واقعی : ۳۵۹]

ص: ۸۶۵

۱- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۲۹.

۲- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۳۰ و تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۱۰۳.

۳- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۳۰ و تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۱۰۳.



خریداری کند تا با آن ارتزاق کنید" بعضی (۱) دیگر گفته اند ضمیر به کلمه " و رق " بر می گردد، آن گاه حرف " من " را بدلی گرفته و گفته اند: معنای آیه این است که " بیاورد رزقی بدل از پول "، ولی این احتمال بعید است، چون مستلزم تقدیر گرفتن ضمیر دیگری است که به جمله قبلی برگردد، علاوه بر اینکه ضمیر مورد گفتگو ضمیر مذکر است، و اگر به و رق بر می گشت باید مؤنث آورده می شد، به شهادت اینکه خود آیه قبلا و رق را مؤنث دانسته در باره اش اشاره مؤنث به کار برده و فرموده " بَوْرَقِكُمْ هَذِهِ ".

### نگرانی اصحاب کهف از فاش شدن رازشان و دست یافتن کفار به آنان

" وَ لِيَتَلَطَّفَ وَ لَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا " - " تلافی " به معنای اعمال لطف و رفق و اظهار مدارات است، پس اینکه فرمود: " وَ لَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا " عطفی است تفسیری، که می خواهد همان جمله قبلی را معنا کند، و مقصود از این کلام به طوری که از سیاق برمی آید این است که باید این شخص که می فرستید در اعمال نازک کاری و لطف با اهل شهر در رفتن و برگشتن و معامله کردن خیلی سعی کند، تا مبادا خصومتی یا نزاعی واقع شود که نتیجه اش این شود که مردم از راز و حال ما سردر آورند.

بعضی (۲) دیگر اینطور معنا کرده اند که در معامله بسیار نازک کاری به خرج دهد. ولی کلام مطلق است و قیدی برای خصوص معامله در آن نیست.

" إِنَّهُمْ إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ وَلَنْ تُفْلِحُوا إِذًا أَبَدًا ".

این آیه امر به تلافی را تعلیل نموده و مصلحتش را بیان می کند.

جمله " يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ " به معنای " بیاورند علیه شما " - بر شما اطلاع یابند " است، چون ظهور بر هر چیز اطلاع از آن و علم یافتن بدان و همچنین ظفر یافتن بر آن است، و آیه شریفه به هر دو معنا هم تفسیر شده، و کلمه مذکور به طوری که راغب (۳) گفته از کلمه " ظهر " گرفته شده که به معنای پشت و گرده آدمی است، در مقابل شکم آدمی، پس از آن بطور استعاره در خصوص گرده زمین استعمال نموده گفتند: " ظهر الارض - پشت زمین " در مقابل " بطن الارض - دل زمین "، آن گاه " ظهور " از آن گرفته شده که به معنای پیدایی و هویدایی است، در مقابل " بطون " که به معنای ناپیدایی است.

چون بودن شخص در روی زمین ملازم است با دیدن و اطلاع یافتن و همچنین میان بودن در روی زمین و ظفر یافتن و نیز میان آن و غلبه یافتن ملازمه عادی هست، و لذاست که ".

[شماره صفحه واقعی : ۳۶۰]

- ١- روح المعاني، ج ١٥، ص ٢٣١.
- ٢- روح المعاني، ج ١٥، ص ٢٣١.
- ٣- مفردات راغب، ماده "ظهر".

گفته (۱) شده "ظهر علیه" در معنای "اطلاع یافتن بر آن" و "مکان او را شناخت" و "بر او ظفر یافت" و "بر او غلبه کرد" استعمال می شود، و از این گذشته در اشتقاقش هم توسعه ای قائل شده اند، به طوری که هم باب افعال از آن گرفته اند و هم باب مفاعله و باب تفاعل و باب استفعال و ابوابی دیگر.

و از سیاق برمی آید که جمله "يُظْهِرُوا عَلَيْكُمْ" در خصوص این داستان به معنای همان اطلاع یافتن از مخفی گاه کسی سر درآوردن است، زیرا از سایر معانی جامع تر است، چون اصحاب کهف قبلاً مردمانی نیرومند و متنفذ بوده اند، و حال فرار نموده و خود را پنهان کرده اند، لذا سفارش می کنند که چون ما مردمی سرشناسیم سعی کن کسی از مخفی گاه ما خبردار نشود و اگر مطلع شوند بر آنچه که می خواهند ظفر می یابند.

و اینکه فرمود: "یرجموکم" معنایش کشتن با سنگ است که بدترین کشتن ها است، زیرا علاوه بر کشتن منفوریت و مطرودیت کشته را هم همراه دارد و در این که خصوص رجم را از میان همه اقسام قتل اختیار نمود خود مشعر بر این است که اهل شهر عموماً با اصحاب کهف دشمنی داشته اند، زیرا اینان از دین آنان بیرون آمده بودند، با حرصی عجیب می خواستند با ریختن خون ایشان دین خود را یاری کنند، بنا بر این اگر دستشان به ایشان برسد بی درنگ خونشان را می ریزند، و چون همه افراد می خواهند در اینکار شرکت جویند لا جرم جز با سنگسار میسر نمی شود.

و اینکه فرمود "أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ" ظاهرش این است که کلمه "اعاده" متضمن معنای داخل کردن باشد، چون می بینیم کلمه مذکور با لفظ "فی" متعدی شده است. با اینکه این کلمه همواره باید با "الی" متعدی شود.

آری، برداشتی که اصحاب کهف کردند طوری نبوده که مردم دست از سر آنان بردارند، یا به صرف ادعای اینکه بگویند ما از دین توحید دست برداشته ایم از ایشان بپذیرند و جرمشان را ببخشند بلکه به خاطر اینکه جرمشان تظاهر به دین توحید و خروج از دین بت پرستی بوده و علناً بت پرستی را خرافی و موهوم و افتراء بر خدا معرفی می کردند عادتاً نباید به صرف اعتراف به حقانیت بت پرستی قناعت کنند، بلکه باید آن قدر تعقیبشان کنند و رفتارشان را زیر نظر بگیرند تا نسبت به صدق ادعایشان اطمینان پیدا کنند، و قهراً در بت پرستی یکی از بت پرستان شده و تمامی وظائف دینی ایشان را انجام داده از انجام مراسم و شرایع دین الهی

[شماره صفحه واقعی : ۳۶۱]

ص: ۸۶۷

محروم شوند، حتی به یک کلمه از دین توحید لب نگشایند.

البته هیچ یک از اینها نسبت به کسی که در زیر فشار کفار قرار گرفته و از هر سو او را محصور خود نموده مانند یک اسیر زیر دست و مستضعف در میان آنان زندگی می کند مانعی ندارد، هم عقل آن را تجویز می کند، و هم نقل، حتی قرآن کریم صریحاً تجویز نموده و فرموده: "إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ" (۱) و نیز فرموده: "إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاهُ" (۲) که چنین کسانی می توانند به زبان انکار حق نموده و در دل ایمان داشته باشند، لیکن همه اینها برای کسی است که گفتیم در زیر فشار کفار و زیر نظر آنان و در چنگالشان قرار گرفته باشد، نه مانند اصحاب کهف که از میان کفار نجات یافتند، و آزادی در عمل و اعتقاد به دست آوردند، برای آنان دیگر جایز نیست خود را در مهلکه ضلالت افکنده و دست بسته تحویل اجتماع کفر شوند آن وقت نتوانند به کلمه حق لب بگشایند، و خود را از انجام وظایف دینی و انسانی محروم کنند، که اگر چنین کنند سعادت را بر خود حرام نموده دیگر هرگز روی رستگاری را نمی بینند، هم چنان که خدای تعالی فرموده: "إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا" (۳).

### با اینکه تقیه و تظاهر به کفر از روی اضطرار جایز است سبب نگرانی و بیم اصحاب کهف چه بوده است؟

و با همین بیان وجه ترتب جمله "وَلَنْ تَقْلِحُوا إِذَا أَبَدًا" بر جمله "أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ" کاملاً روشن می گردد، و نیز اشکالی که در اینجا به نظر می رسد رفع می شود، و آن اشکال این است که اظهار کفر از روی اکراه و پنهان داشتن ایمان در قلب و بین خود و خدا همیشه بخشوده است، و منحصر به زمانی معین نیست، پس چرا فرموده: "و هرگز تا ابد رستگار نمی شوند" و با اینکه مجبور بودن اصحاب کهف از حالشان هویدا بوده چرا برگشتن به کفر ملتشان را هلاکت ابدی خوانده؟ جوابی که گفتیم از کلام ما به دست می آید این است که اگر خود را بر مردم عرضه می کردند و یا ایشان را به نحوی به مخفی گاه خود راهنمایی

[شماره صفحه واقعی : ۳۶۲]

ص: ۸۶۸

- ۱- مگر کسی که مجبورش کنند به زبان کفر بگوید، در حالی که قلبش مطمئن به ایمان باشد. سوره نحل، آیه ۱۰۶.
- ۲- مگر آنکه از شر آنان تقیه کنید. سوره آل عمران، آیه ۲۸. [.....]
- ۳- کسانی که ملائکه جانشان را در حال کفر و ظلم به نفس گرفتند می پرسند در دنیا چه وضعی داشتید (چرا کافر بودید؟) می گویند ما در دنیا جزو طبقه ضعیف بودیم (اقویا به کفر مجبورمان کردند) ملائکه می گویند: مگر زمین خدا فراخ نبود چرا مهاجرت نکردید؟ این دسته از مردم جایشان جهنم است که بد سرانجامی است. سوره نساء، آیه ۹۷.



می نمودند خود را به اختیار گرفتار کفر و شرک نموده و عذرشان موجه نمی شد (آری ناچاری و اضطرار به اختیار منافاتی با اختیار ندارد مثلا کسی که خود را به اختیار از هواپیما پرتاب می کند دیگر در بین زمین و آسمان اختیاری ندارد، نه می تواند برگردد و نه می تواند از سقوط و متلاشی شدن خود جلوگیری کند ولی این نتوانستن رفع ملامت از او نمی کند).

البته دیگران هم جوابهای دیگری از این اشکال داده اند که قانع کننده نیست، مثلا یکی (۱) گفته: اکراه بر کفر گاهی سبب می شود شیطان آدمی را به تدریج استدراج نموده و نظر او را برگرداند و راستی به کفر معتقدش کند، و در این اعتقاد باطل پا بر جایش سازد.

و لیکن این جواب صحیح نیست، برای اینکه اگر چنین خوفی بود می بایست بفرماید:

"و يخاف عليكم ان لا تفلحوا ابدا" یعنی در این صورت ترس آن هست که هرگز رستگار نشوید، نه اینکه بطور قطع بفرماید هرگز رستگار نمی شوید.

بعضی (۲) دیگر از اشکال اینطور جواب داده اند که ممکن است منظور این باشد که کفار از راه دوستی و خواهش شما را به دین خود برگردانند. ولی سیاق با این توجیه سازگاری ندارد.

بعضی (۳) دیگر جواب داده اند که ممکن است در آن روز تقیه جائز نبوده، و به هیچ وجه کسی نمی توانسته اظهار کفر کند، قهرا در چنین فرضی عود به ملت کفر هر چند تقیتا باشد عدم فلاح ابدی را مستلزم است، این جواب نیز ناتمام است، برای اینکه دلیلی بر آن نیست و صرف احتمال، کافی در رفع اشکال نمی باشد.

و سیاق محاوره ای که از ایشان حکایت شده یعنی از جمله "قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ كَمْ لَبِئْتُمْ" - تا آخر دو آیه - سیاق عجیبی است که از کمال محبتشان به یکدیگر در راه خدای تعالی و برادریشان در دین و مساواتشان در بین یکدیگر و خیرخواهی و اشفاق نسبت به هم خبر می دهد.

همانطور که قبلا هم گفتگوش گذشت در جمله "رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِئْتُمْ" بر موقفی از توحید اشاره کرده اند که نسبت به صاحبان و گویندگان جمله "لَبِئْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ" رفیع تر و کامل تر است.

و اما برادری و مواساتشان از اینجا فهمیده می شود که یکی از ایشان وقتی می خواهد پیشنهاد کند که کسی را بفرستیم شهر به یکی از رفقایش نمی گوید تو برخیز برو، می گوید

[شماره صفحه واقعی: ۳۶۳]

ص: ۱۶۹

یکی را بفرستید، و نیز نگفت فلانی را بفرستید. و وقتی هم خواست اسم پول را ببرد نگفت پولمان را و یا از پولمان به او بدهید برود، بلکه گفت: "پولتان را بدهید به یک نفرتان" و ورق را به همه نسبت داد، همه اینها مراتب برادری و مواسات و ادب آنان را می رساند.

بعلاوه، جمله "فَلْيَنْظُرُوا أَيُّهَا أَزْكَى طَعَاماً... " و جمله "وَلْيَتَلَطَّفْ... " مراتب خیرخواهی آنان نسبت به هم را می رساند. و جمله "إِنَّهُمْ إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ... " اشفاق و مهربانی آنان را نسبت به یکدیگر می رساند که چقدر نسبت به نفوسی که دارای ایمان بودند مشفق بودند، و برای آن نفوس ارزش قائل بودند.

و در جمله "بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ" با در نظر گرفتن اضافه پول به آنان و به کار رفتن اشاره "هذه" که ورق مشخصی را تعیین می کند اشعار دارد بر اینکه عنایت خاصی داشته اند بر اینکه بدان اشاره کنند و بگویند "پولتان که اینست" و گرنه سیاق بیش از این استدعا نداشت که چون گرسنه اند شخصی را بفرستند قدری غذا تهیه کند. و اما اسم پول بردن و بدان اشاره کردن بعید نیست برای این بوده که ما بدانیم جهت بیرون افتادن راز آنان همان پول بوده، چون وقتی فرستاده آنان پول را در آورد تا به فروشنده جنس بدهد فروشنده دید سکه ای است قدیمی و مربوط به سیصد سال قبل. و در آیات این داستان غیر از این پول چیز دیگری باعث کشف این راز معرفی نشده است.

"و كَذَلِكَ أَعْتَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيُغْلَمُوا أَنَّ وَعَدَ اللَّهُ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا إِذْ يَتَنَازَعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ".

در مفردات (۱) گفته: ماده "عثر" به معنای سقوط است. وقتی می گویند "فلان عثر" معنایش این است که فلانی افتاد، ولی مجازاً در مورد کسی هم که به مطلبی اطلاع پیدا می کند بدون اینکه در پی آن باشد استعمال می کنند، و می گویند: "عثر علی کذا" یعنی به فلان مطلب اطلاع یافتم. در قرآن کریم یک جا فرموده: "فَإِنْ عَثَرَ عَلَى أَنَّهُمَا اسْتَحَقَّا إِثْمًا" و یک جا فرموده: "و كَذَلِكَ أَعْتَرْنَا عَلَيْهِمْ" یعنی این چنین ایشان را بر جای آنان واقف نمودیم بدون اینکه خودشان در جستجوی آنان باشند.

و تشبیهی که در جمله "و كَذَلِكَ أَعْتَرْنَا عَلَيْهِمْ" است مانند تشبیهی است که در جمله "كَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ" قرار دارد، و معنایش این است: همانطور که قرن‌ها به خوابشان کردیم و سپس بیدارشان نمودیم همین طور چنین و چنان کردیم. و به همین منوال جمله اولی معنا".

[شماره صفحه واقعی : ۳۶۴]

ص: ۸۷۰

می شود. و مفعول "أَعْتَرْنَا" در آن جمله کلمه "اناس" است که سیاق بر آن دلالت دارد، و ذیل آیه هم که می فرماید: "لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ" شاهد بر این دلالت است.

و جمله "رَبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ" به بیانی که خواهد آمد این وجه را تایید می کند.

بعضی (۱) از مفسرین بر این وجه اعتراض کرده اند، اولاً به اینکه مستلزم این است که تنازع و سر و صدای مردم بعد از واقف شدن بر حال اصحاب باشد، و حال آنکه چنین نیست، و ثانیاً به اینکه تنازع و سر و صدا قبل از وقوف بر حال آنان بوده، و بعد از وقوف دیگر سر و صدا برطرف شده است، و بنا بر وجه بالا تنازع و وقوف در یک وقت بوده و صحیح نیست.

از این اعتراض پاسخ می دهیم به اینکه بنا بر این وجه، تنازع مردم تنازع در خصوص اصحاب کهف است که زمانا بعد از اعشار و وقوف بوده، و آن تنازعی که قبل از وقوف بوده تنازع در مساله قیامت بوده است که بنا بر این وجه مقصود از تنازع آن نیست.

### توضیح آیه: "فَقَالُوا ابْنُوا عَلَيْهِم بُيُوتًا... " که گفتگوی و مجادله مردم را در باره اصحاب کهف حکایت می کند

گویندگان این حرف مشرکین هستند به دلیل اینکه دنبال آن چنین نقل فرموده: "قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ - گفتند آنهایی که بر امر ایشان اطلاع یافتند." و مراد از "بناء" بیان بر ایشان است - و به طوری که بعضی (۲) گفته اند منظور این است که دیواری کشیده شود تا اصحاب کهف پشت آن قرار گرفته از نظر مردم پنهان شوند، و کسی بر حال آنان واقف نگردد، هم چنان که گفته می شود: "بنی علیه جدارا" یعنی آن را پشت دیوار قرار داد.

این قسمت از آیات داستان اصحاب کهف به انضمام قسمت های قبل، از آنجا که فرمود: "وَكَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ" و "كَذَلِكَ أَعْتَرْنَا عَلَيْهِمْ" اشاره به تمامیت داستان می کند، گویا فرموده است: بعد از آنکه فرستاده اصحاب کهف به شهر آمد و اوضاع و احوال شهر را دگرگونه یافت و فهمید که سه قرن از به خواب رفتن آنان گذشته (البته این را نفهمید که دیگر شرک و بت پرستی بر مردم مسلط نیست و زمان به دست دین توحید افتاده) لذا چیزی نگذشت که آوازه این مرد در شهر پیچیده خبرش در همه جا منتشر شد، مردم همه جمع شدند و به طرف غار هجوم و ازدحام آوردند و دور اصحاب کهف را گرفته حال و خبر پرسیدند، و بعد از آنکه دلالت الهیه و حجت او به دست آمد خداوند همه شان را قبض روح کرد، پس بعد از بیدار شدن بیش از چند ساعت زنده نماندند، فقط به قدری زنده بودند تا شبیه های مردم در امر قیامت برطرف

[شماره صفحه واقعی : ۳۶۵]

ص: ۸۷۱

۱- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۳۳.

۲- مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۶۰.

گردد، بعد از آن همه مردند، و مردم گفتند بنائی بر غار آنان بسازید، که پروردگارشان اعلم است.

و در اینکه گفتند: "پروردگارشان اعلم است" اشاره است به اینکه آن جمعیت وقتی آنان را در غار دیدند باز بین خود اختلاف کردند و اختلافشان هر چه بوده بر سر امری مربوط به اصحاب کهف بوده است، زیرا کلام، کلام کسی است که از علم یافتن به حال آنان و استکشاف حقیقت حال مایوس باشد. و گویا بعضی از دیدن آن صحنه شبهه شان نسبت به قیامت زایل گشته آرامش خاطر یافتند، و بعضی دیگر آن طور که باید قانع نشدند، لذا طرفین گفته اند: بالأخره یا حرف ما است یا حرف شما، هر کدام باشد سزاوار است دیواری بر آنان بکشیم که مستور باشند خدا به حال آنان آگاهتر است.

پس جمله "رَبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ" از نظر هر یک از این دو وجه معنای جداگانه ای به خود می گیرد، برای اینکه به هر حال این جمله نسبت به جمله "إِذْ يَتَنَازَعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ" که دو وجه در معنایش آوردیم تفرع دارد، به طوری که هر معنایی که آن جمله به خود بگیرد در این هم اثر می گذارد، اگر تنازع مستفاد از جمله "إِذْ يَتَنَازَعُونَ..." تنازع و اختلاف در باره قیامت باشد یکی اقرار و یکی انکار کرده باشد، قهرا معنای جمله مورد بحث ما نیز این می شود که مردم در باره قیامت اختلاف نموده سر و صدا را انداخته بودند که ناگهان ایشان را از داستان اصحاب کهف مطلع کردیم تا بدانند که وعده خدا حق است و قیامت آمدنی است، و شکی در آن نیست، و لیکن مشرکین با اینکه آیت الهی را دیدند دست از انکار برنداشتند و گفتند دیواری بر آنان بسازید تا مردم با آنان ارتباط پیدا نکنند چه از امر آنان چیزی برای ما کشف نشد و یقین پیدا نکردیم پروردگار آنان به حال آنان داناتر است.

موحدین گفتند امر ایشان ظاهر شد، و آیت آنان روشن گردید، و ما به همین آیت اکتفاء نموده ایمان می آوریم، و بر بالای غار آنان مسجدی می سازیم که هم خدا در آن عبادت شود و هم تا آن مسجد هست اسم اصحاب کهف هم زنده بماند، تا بدانند وعده خدا حق است، و مراد از وعده خدا به طوری که از سیاق استفاده می شود مساله معاد و قیامت است، پس در حقیقت جمله "وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا" عطف تفسیری آن است.

و ظرف "اذ" در جمله "إِذْ يَتَنَازَعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ" ظرف برای "اعثرنا" و یا برای "ليعلموا" است. و کلمه "تنازع" به معنای تخاصم و دشمنی است. بعضی (۱) گفته اند: اصل

[شماره صفحه واقعی : ۳۶۶]

ص: ۸۷۲

۱- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۳۳.

این کلمه به معنای تجاذب است که در تخاصم استعمال می شود. و به همین جهت به اعتبار معنای اصلی اش متعدی به نفس به کار می رود، هم چنان که به اعتبار معنای تخاصم به وسیله "فی" نیز متعدی می شود، مانند تنازع در جمله "فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ".

و مراد از "تنازع مردم در بین خود و در باره امر خود" تنازعشان در مساله قیامت است.

و اگر قیامت را به ایشان نسبت داده به خاطر اعتناء زیادی است که در باره آن داشتند. این بود حال آیه مورد بحث از نظر مفردات آن، و دلالت و شهادتی که بعضی کلمات آن بر معنای بعضی دیگر دارد.

و معنایش بنا بر آنچه گذشت این می شود: همانطور که ما آنان را به خواب کردیم و سپس برای منظوری چنین و چنان بیدارشان نمودیم همچنین مردم را از حال آنان با خبر کردیم تا در باره قیامت که در باره آن با هم نزاع داشتند روشن گشته بدانند که وعده خدا به آمدن قیامت حق است. و در فرارسیدن آن شک و ریبی نیست.

و یا معنایش این می شود که: ما مردم را بر جای آنان واقف ساختیم تا مردم مقارن نزاعی که بین خود در باره قیامت داشتند بدانند که وعده خدا حق است.

### **وجه دلالت بیدار شدن اصحاب کهف بعد از خواب چند صد ساله، بر حق بودن معاد و قیامت**

خواهی پرسید که از خواب بیدار شدن اصحاب کهف چه دلالتی دارد بر اینکه قیامت حق است؟ در جواب می گوئیم: از این جهت که اصحاب کهف در عالم خواب جانیشان از بدنهایشان کنده شد، و در این مدت طولانی مشاعرشان به کلی تعطیل گشته بود و حواس از کار باز ایستاده و آثار زندگی و قوای بدنی همه از کار افتاد، یعنی بدنها دیگر نشو و نما نکرد، موی سر و رویشان و ناخن هایشان دیگر بلند نشد شکل و قیافه شان عوض نگردید اگر جوان بودند پیر نشدند و اگر سالم بودند مریض نگشتند، ظاهر بدنها و لباسهایشان پوسیده نشد، آن وقت پس از روزگاری بس طولانی یک بار دیگر که داخل غار شده بودند برگشتند، و این خود بعینه نظیر قیامت است، و نظیر مردن و دوباره زنده شدن است، و هر دو در اینکه خارق العاده اند شریکند، کسی که آن را قبول داشته باشد نمی تواند این را قبول نکند، و هیچ دلیلی بر نفی آن جز استبعاد ندارد.

و این قضیه در زمانی رخ داده که دو طائفه از انسانها با هم اختلاف داشته اند یک طائفه موحد بوده اند که می گفتند روح بعد از مفارقتش از بدن دوباره در روز قیامت به بدنها بر می گردد طائفه دیگر مشرک بودند و می گفتند روح اصلا مغایر بدن است، و در هنگام مرگ از بدن جدا می شود، و لیکن به بدن دیگری می پیوندد، آری عموم بت پرستان اعتقادشان این است که آدمی با مرگ دستخوش بطلان و نابودی نمی گردد، و لیکن به بدن دیگری ملحق می شود و این همان تناسخ است.

[شماره صفحه واقعی : ۳۶۷]

پس در چنین عصری حدوث چنین حادثه ای جای هیچ شک و ریبی باقی نمی گذارد که این داستان آیتی است الهی که منظور از آن از بین بردن شک و تردید دلها است، در خصوص امر قیامت، و منظور آوردن آیتی است تا بفهمند که آن آیت دیگر (قیامت) نیز ممکن است و هیچ استبعادی ندارد.

از همین جا است که در نظر، قوی می آید که اصحاب کهف بعد از چند ساعتی که مردم از حال آنان واقف شدند از دنیا رفته باشند، و منظور خدای تعالی همین بوده باشد که آیتی از خود نشان داده دهان به دهان در بشر منتشر شود تا در باره قیامت تعجب و استبعاد نکنند.

از اینجا وجه دیگری برای جمله: "إِذْ يَتَنَزَّعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ" پیدا می شود، و آن این است که بگوئیم در ضمیر جمع اول، یعنی آنکه در یتنازعون است و آنکه کلمه "بین" بر آن اضافه شده به ناس برمی گردد، و سومی یعنی آنکه "امر" بر آن اضافه شده به اصحاب کهف برمی گردد و کلمه: "اذ" در این صورت ظرف برای: "ليعلموا" خواهد بود، و معنایش این می شود که مردم را به داستان اصحاب کهف آگاه کردیم تا بدانند وعده ما حق است، و در آن تردیدی نیست، و این دانستنشان وقتی باشد که در میان خود در خصوص اصحاب کهف سر و صدا می کردند.

و اگر تنازع مزبور تنازع در باره اصحاب کهف بوده باشد، و ضمیر در "امرهم" به اصحاب کهف برگردد معنای آیه چنین می شود: ما بعد از آنکه اصحاب کهف را بیدار کردیم مردم را بر حال آنان مطلع ساختیم تا بدانند که وعده خدا حق است و قیامت تردیدی ندارد، و مردم در باره آنان بین خود نزاع کردند که آیا اینها خوابند یا مرده اند و آیا لازم است دفن شوند و برایشان قبر درست کنیم و یا به حال خودشان واگذاریم تا در فضای غار هم چنان بمانند، مشرکین گفتند: بنائی بر آنان بنیان کنیم و به حال خودشان واگذاریم، پروردگارشان دانتر به حالشان است که آیا زنده اند و خواب و یا آنکه مرده اند، ولی موحدین گفتند: مسجدی را بالای آنان بنا می کنیم.

این دو معنا بود که احتمال می رفت و لیکن سیاق مؤید معنای اول است، زیرا ظاهر سیاق این است که اینکه موحدین گفتند "لَتَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِمْ مَسْجِدًا" در حقیقت رد کلام مشرکین است که گفته اند: "ابْتُوا عَلَيْهِمْ بُيُوتًا... " و این دو قول به طور یقین از دو طایفه است، و باید با هم مختلف باشد، و این اختلاف تنها بنا بر معنای اول تصور دارد، و همچنین جمله "رَبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ" آن هم با این تعبیر که بگویند: "ربهم" و نگویند: "پروردگار ما" با

[شماره صفحه واقعی : ۳۶۸]

### مقصود از: "الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ" در آیه: "قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ..."

"قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ لَتَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِمْ مَسْجِدًا".

این جمله نقل کلام موحدین است، شاهدش این است که گفتند مسجدی بنا کنیم، و نگفتند معبدی. چون مسجد در عرف قرآن محلی را گویند که برای ذکر خدا و سجده برای او مهیا شده است، و قرآن بتکده و یا سایر معابد را مسجد نخوانده هم چنان که خداوند در سوره حج، مسجد را در مقابل صومعه و بیع و صلوات قرار داده و فرموده: "وَمَا سَجِدُ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمَ اللَّهِ" (۱).

و اگر می بینید جمله مورد بحث با فصل و بدون عطف آمده بدین جهت است که کلام به منزله جواب از سؤالی مقدر است، گویا سائلی پرسیده: غیر مشرکین چه گفتند؟ در جوابشان گفته شد آنها که بر امر اصحاب کهف غلبه کردند چنین گفتند. و منظور از "غلبه بر امر ایشان" اگر مقصود از "امر ایشان" همان مساله مورد مشاجره در جمله "يَتَنَازَعُونَ... " باشد و ضمیر "هم" به ناس برگردد مراد غلبه موحدین خواهد بود به وسیله پیروزی خود با معجزه کهف. و اگر ضمیر به "فتیه" برگردد مقصود از غلبه بر امر ایشان (فتیه)، غلبه از نظر به دست گرفتن کار ایشان خواهد بود که باز در این صورت همان موحدین بودند که متصدی امر کهف و ساختن مسجد بر بالای آن بودند.

بعضی (۲) گفته اند: غالبین بر امر ایشان پادشاه زمان و دستیارانش بودند، نه موحدین، بعضی (۳) دیگر گفته اند: اولیاء و فامیلهای خود اصحاب کهف بودند. و این قول از هر قولی دیگر سخیف تر است.

و اگر منظور از امر ایشان امر مذکور در "يَتَنَازَعُونَ... " نبوده باشد در این صورت اگر ضمیر به "ناس" برگردد معنای غلبه عبارت از زمامداری خواهد بود، و معنای "قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ"، "آنهايي که زمام امر مردم را در دست داشتند چنین و چنان گفتند" خواهد بود.

و این زمامداری هم با حاکم زمان قابل انطباق است و هم با موحدین، هم ممکن است حاکم این حرف را زده باشد، و هم موحدین و اگر ضمیر به موصول (الذین... - آنهايي که غلبه کردند) برگردد دیگر منظور از غالبون خیلی روشن است، و مقصود از غلبه زمامداران بر امر خویش این است که ایشان هر کاری را بخواهند می کنند. این بود وجوه محتمل در این آیه ولی از همه

۱- مساجدی که در آن نام خدا برده می شود. سوره حج، آیه ۴۰. (۲ و ۳) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۶۰.



و جوه بهتر همان وجه اول است.

این آیه از آیاتی است که معرکه آراء مختلف مفسرین شده، اختلافات زیادی در مفردات آیه دارند، اختلاف هایی در مرجع ضمیر جمع در آن و در ضمن اختلافات عجیبی در باره جملات آیه از ایشان دیده می شود که اگر این اختلافات را با آن اختلافات در هم ضرب کنیم آن وقت می توان گفت در این آیات هزاران قول پیدا شده و از این اقوال آنچه که با سیاق آیه مناسب بود آوردیم چنانچه خواننده عزیز بخواهد به همه آن اقوال پی ببرد باید به کتب تفسیری مطول مراجعه نماید.

### حکایت اختلاف مردم در عدد اصحاب کهف و بیان اینکه ایشان هفت نفر بوده اند

" سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةً رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ ... وَ ثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ "

خدای تعالی در این آیه اختلاف مردم را در عدد اصحاب کهف و اقوال ایشان را ذکر فرموده، و بنا به آنچه که خداوند در قرآن نقل کرده- و قوله الحق- مردم سه قول داشته اند که هر یک مترتب بر دیگری است، یکی اینکه اصحاب کهف سه نفر بوده اند که چهارمی سگ ایشان بوده. دوم اینکه پنج نفر بوده اند و ششمی سگشان بوده که قرآن کریم بعد از نقل این قول فرموده: " رجم به غیب می کردند " یعنی بدون علم و اطلاع سخن می گفتند.

و این توصیفی است بر هر دو قول، زیرا اگر مختص به قول دوم به تنهایی بود حق کلام این می بود که قول دومی را اول نقل کند و آن گاه این رد خود را هم دنبالش بیاورد بعدا قول اول و بعد سوم را نقل کند.

قول سوم اینکه هفت نفر بوده اند که هشتمی سگ ایشان بوده، خدای تعالی بعد از نقل این قول چیزی که اشاره به ناپسندی آن کند نیاورده، و این خود خالی از اشعار بر صحت آن نیست. قبلا هم که در پیرامون محاوره اصحاب کهف در ذیل آیه " قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْ قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالُوا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ " بحث می کردیم گفتیم که این صیغه های جمع و آن یک صیغه مفرد نه تنها اشعار بلکه دلالت دارد بر اینکه حد اقل عدد ایشان هفت نفر بوده و کمتر از آن نبوده است.

و از جمله لطائفی که در ترتیب شمردن اقوال مذکور به کار رفته این است که از عدد سه تا هشت را پشت سر هم آورده با اینکه سه عدد را شمرده شش رقم را نام برده، فرموده " سه نفر، چهارمی سگشان، پنج نفر، ششمی سگشان، هفت نفر هشتمی سگشان ".

و اما کلمه " رجم " تمیزی است که به وصف دو قول اول به عبارت " قول بدون علم " می پردازد و " رجم " همان سنگسار کردن است و گویا مراد از " غیب " غایب باشد، یعنی قولی که معنایش از علم بشر غایب است و قائلش نمی داند راست است یا دروغ، آن گاه

[شماره صفحه واقعی : ۳۷۰]

گوینده کلامی را که چنین شانی و چنین وضعی دارد به کسی تشبیه فرموده که می خواهد با سنگ کسی را بزند، خم می شود چیزی را برمی دارد که نمی داند سنگ است یا چیز دیگر و نمی داند که به هدف می خورد یا خیر؟ و شاید در مثل معروف هم که می گویند: "فلانی رجم به غیب کرد" همین باشد، یعنی به جای علم با مظنه رجم کرد، چون مظنون هم هر چه باشد تا حدی از نظر صاحبش غائب است.

بعضی (۱) در معنای "رجم به غیب" گفته اند "ظن به غیب" ولی قول بعیدی است.

خدای تعالی در این سه جمله مورد بحث، در وسط دو جمله اول او ویاورد، ولی در سومی آورده فرموده: "ثَلَاثَةٌ رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ"، "خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ"، "سَبْعَةٌ وَ ثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ".

در کشف (۲) گفته در این سه جمله "ثلاثة" و "خمسه" و "سبعه" هر سه خبرهایی هستند برای مبتدای حذف شده، و تقدیر کلام چنین است: "هم ثلاثة" "هم خمسه" "هم سبعه" هم چنان که هر سه جمله "رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ" و "سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ" و "ثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ" مبتداء و خبرهایی هستند که صفت خبر قبلی قرار گرفته اند.

خواهی پرسید این که دلیل بی او آمدن آن دو جمله و با او آمدن این جمله نشد؟ در جواب می گویم او مزبور واوی است که همیشه بر سر جمله ای در می آید که آن جمله صفت نکره ای باشد، هم چنان که بر سر جملاتی هم در می آید که حال از معرفه باشد مانند صفت نکره در جمله "جاءنی رجل و معه آخر- نزد من مردی آمد که با او دیگری هم بود" و صفت معرفه مانند "مررت بزید و بیده سیف- زید را در راه دیدم در حالی که در دستش شمشیری بود" و او در جمله "و ما أَهْلَكُنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا وَ لَهَا كِتَابٌ مَعْلُومٌ" نیز از همین باب است.

فائده این او هم در نکره و هم در معرفه تاکید و یا به عبارتی بهتر چسبیدن صفت به موصوف و دلالت بر این است که اتصاف موصوف به این صفت امری است ثابت و مستقر.

همین او است که در جمله سوم به ما می فهماند که این حرف صحیح است، زیرا می رساند گویندگان این سخن از روی علم و ثبات و اطمینان نفس سخن گفته اند، نه چون آن دو طائفه که رجم به غیب کرده بودند. دلیل بر این استفاده این است که خدای تعالی بعد از دو جمله اول فرمود: "رَجْمًا بِالْغَيْبِ" و بعد از جمله سوم فرمود: "مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ" ابن عباس هم گفته در دو جمله اول او نیامد چون هنوز جای شمردن بود، زیرا یک قول دیگر باقی مانده بود، ولی در جمله سوم او آورد تا بفهماند قول دیگری در دنبال نیست، همین

[شماره صفحه واقعی : ۳۷۱]

ص: ۸۷۷

۱- کشف، ج ۲، ص ۷۱۳.

۲- کشف، ج ۲، ص ۷۱۳.

روایت هم خود دلیل قاطع و ثابت است بر اینکه عدد اصحاب کهف هفت نفر بوده، و هشتمی آنان سگشان بوده است (۱).

و در مجمع البیان در ذیل خلاصه ای از کلام ابی علی فارسی گفته: و اما کسی که گفته این واو، واو ثمانیه است، و استدلال کرده به آیه: "حَتَّىٰ إِذَا جَاؤُهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا" که چون درهای بهشت هشت عدد است لذا واو آورده سخنی است که علمای نحو معنایش را نمی فهمند، و از نظر علمی اعتباری ندارد (۲).

"قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ بِعَدَّتِهِمْ مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ ...".

در این جمله به رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمان می دهد که در باره عدد اصحاب کهف صحیح ترین نظریه را اعلام بدارد و آن این است که خدا به عدد آنان داناتر است. در کلام سابقش نیز به این نظریه اشاره کرده، نظیر اینکه در جمله ای که از محاوره آنان حکایت کرده بود، و آن را کلامی صحیح هم دانسته بود یکی گفته بود: چه قدر خوابیدند؟ گفتند: "لَبِئْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ" و در آخر حکایت کرده که گفتند، پروردگارتان بهتر می داند که چقدر خوابیدید؟ با این حال در کلام دلالتی است بر اینکه بعضی از کسانی که با رسول خدا صلی الله علیه و آله مخاطب به این خطاب یعنی خطاب "رَبِّي أَعْلَمُ بِعَدَّتِهِمْ" بودند اطلاعی از عدد آنان داشته اند، چون در این کلام فرموده: "مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ - نمی داند آن را مگر عده ای اندک" و فرموده: "لا يعلمهم الا قليل" چون میان "ما" و "لا" فرق است اولی نفی حال را افاده می کند و در نتیجه استثناء "الا قليل" بعد از آن اثبات در حال را می رساند.

و از این کلام چنین به نظر می آید که آن عده کمی که قضیه را می دانستند از اهل کتاب بوده اند.

کوتاه سخن، مفاد کلام این است: سه قولی که در باره عدد اصحاب کهف ارائه شد در عهد رسول خدا صلی الله علیه و آله معروف بوده، و بنا بر این، اینکه در جمله "سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةً ...- به زودی می گویند سه نفر بوده اند" که می فهماند در آینده این نظریه ارائه می شود، همچنین دو نظریه دیگر در صورتی که عطف به مدخول "سین" در: "سَيَقُولُونَ" باشند آینده نزدیک به زمان نزول این آیات و یا نزدیک به زمان وقوع حادثه را می رساند- دقت

[شماره صفحه واقعی : ۳۷۲]

ص: ۸۷۸

۱- تفسیر کشاف، ج ۲، ص ۷۱۳.

۲- مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۵۹.

فرماید.

"فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَاهِرًا" - راغب گفته: کلمه "مریه" به معنای تردد در چیزی است، و معنای آن از معنای کلمه "شک" اخص است، و شک از مریه عمومی تر است. آن گاه گفته: "امتراء" و "ممارات" به معنای محاجه در آن امری است که مورد تردد باشد. سپس گفته: اصل کلمه "مریه" از اصطلاح "مریت الناقه" گرفته شده که معنایش "به پستان ماده شتر جهت دوشیدن شیر دست کشیدم" است (۱).

پس اگر "جدال" را "ممارات" خوانده اند برای این است که شخص مجادله کننده با کلام خود می خواهد همه حرفهای طرف خود را از او بدوشد و رد کند.

و مقصود از "ظاهر بودن مرء" این است که در آن تعمق و دقت ننموده به همان مقداری که قرآن از قصه اصحاب کهف آورده اکتفاء کند. ولی بعضی (۲) آن را طوری دیگر معنا کرده اند که از آن توهین و رد شنونده فهمیده می شود. و بعضی (۳) دیگر گفته اند مقصود از ظاهر بودن مرء این است که مرء حجت طرف مقابل را از بین ببرد، و ظهور در اینجا به معنای رفتن است، هم چنان که در شعر شاعر که گفته: "و تلک شکاه ظاهر عنک عارها- و این شکوه ای است که عارش از تو خواهد رفت" به این معنا است.

و معنای آیه این است: وقتی پروردگار تو داناتر به عدد ایشان است، و او است که داستان ایشان را برای تو بیان کرده، پس دیگر با اهل کتاب در باره این جوانان محاجه مکن مگر محاجه ای که در آن اصرار نباشد، و یا محاجه ای که حجت آنان را از بین ببرد، و از هیچ یک از آنان در باره عدد این جوانان نظریه نخواه، پروردگارت تو را کفایت کند.

**توضیح در مورد اینکه باید کار فردا را به مشیت خدا (ان شاء الله) مشروط کرد و بیان اینکه هر عملی از هر عاملی موقوف به اذن و مشیت خدای تعالی است**

"وَلَا تَقُولَنَّ لِيْ ءِ اِنِّيْ فَاعِلٌ ذٰلِكَ غَدًا اِلَّا اَنْ يَّشَاءَ اللّٰهُ".

این آیه شریفه چه خطابش را منحصر به رسول خدا صلی الله علیه و آله بدانیم و چه اینکه بگوییم خطاب به آن حضرت و به دیگران است متعرض امری است که آدمی آن را کار خود می داند، و به طرف مقابل خود وعده می دهد که در آینده این کار را می کنم.

قرآن کریم در تعلیم الهی خود تمامی آنچه که در عالم هستی است چه ذوات و چه آثار و افعال ذوات را مملوک خدا به تنهایی می داند، که می تواند در مملوک خود هر قسم تصرفی نموده و هر حکمی را انفاذ بدارد، و کسی نیست که حکم او را تعقیب کند، و غیر.

---

١- مفردات راغب، ماده "مرى". (٢ و ٣) روح المعانى، ج ١٥، ص ٢٤٧. [...]

خدا هیچ کس هیچ چیز را مالک نیست، مگر آنچه را که خدا تملیکش کرده، و او را بر آن توانا نموده، تازه بعد از تملیک هم باز خود او مالک و قادر بر آن است (و مانند تملیک ما به یکدیگر نیست که وقتی چیزی به کسی تملیک کنیم دیگر خودمان مالک نیستیم). آیات قرآنی که بر این حقیقت دلالت کند بسیار زیاد است، که حاجتی به ایراد آنها نیست.

پس تمامی ذواتی که در عالم است که دارای افعال و آثاری هستند و ما آنها را سبب و فاعل و علت آن افعال و آثار می نامیم هیچ یک مستقل در سببیت خود نیستند، و هیچکدام در فعل و اثر خود بی نیاز از خدا نیست، هیچ عملی و اثری از آنها سر نمی زند مگر آنکه خدا بخواهد، زیرا او است که آن را قادر بر آن فعل کرده و در عین حال سلب قدرت از خود ننموده، تا آن فاعل بر خلاف اراده خدا اراده ای کند.

و به عبارت دیگر هر سببی از اسباب عالم هستی سبب از پیش خود نیست و سببیتش به اقتضای ذاتش نمی باشد، بلکه خدای تعالی او را قادر بر فعل و اثرش کرده و هر جا که فعل و اثری از خود نشان دهد می فهمیم که خدا خلاف آن را اراده نکرده است.

و اگر بخواهی می توانی بگویی خدای تعالی راه رسیدن به اثر را برایش آسان و هموار کرده. و باز اگر خواستی بگو اثر خود را به اذن خدا بروز می دهد، زیرا برگشت همه این تعبیرات به یکی است. اذن خدا همان اقدار خدا است، اذن خدا همان رفع موانع نمودن خدا است، و آیات داله بر این که هر عملی از هر عاملی موقوف بر اذن خدای تعالی است بسیار زیاد است از آن جمله می فرماید: " مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لَيْنِهٖ اَوْ تَرَكَتُمْوَهَا قَائِمَةً عَلٰی اُصُوْلِهَا فَيَاذَنْ اللّٰهُ " (۱) و نیز می فرماید: " مَا اَصَابَ مِنْ مُصٰٓئِبِهٖ اِلَّا يَاذَنْ اللّٰهُ " (۲) و نیز می فرماید: " وَ الْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهٗ يَاذَنْ رَبِّهٖ " (۳) و نیز می فرماید: " وَ مَا كَانَ لِنَفْسٍ اَنْ تُوْمِنَ اِلَّا يَاذَنْ اللّٰهُ " (۴) و نیز فرموده: " وَ مَا اَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا لِيُطَاعَ يَاذَنْ اللّٰهُ " (۵) و همچنین آیات زیاد دیگری از این قبیل.

پس انسان عارف به مقام پروردگار خود و کسی که خود را تسلیم پروردگار خویش ساخته می بایستی هیچ وقت خود را سبب مستقل در امری و در کاری نداند، و خود را در آن

[شماره صفحه واقعی : ۳۷۴]

ص: ۸۸۰

- ۱- هیچ درخت خرمایی را قطع نمی کنید و یا به حال خود نمی گذارید مگر به اذن خدا. سوره حشر، آیه ۵.
- ۲- هیچ مصیبتی نمی رسد مگر به اذن خدا. سوره تغابن، آیه ۱۱.
- ۳- سرزمین پاک روئیدنیش نمی روید مگر به اذن خدا. سوره اعراف آیه ۵۸.
- ۴- هیچ کسی نمی تواند ایمان بیاورد مگر به اذن خدا. سوره یونس، آیه ۱۰۰.
- ۵- هیچ رسولی نفرستادیم مگر برای اینکه به اذن خدا اطاعت شود. سوره نساء، آیه ۶۴.

کار مستغنی از خدا نپندارد، و بداند که اگر مالک آن عمل و قادر بر آن است خدای تعالی تملیکش فرموده. و او بر آن کار قادرش ساخته. و ایمان داشته باشد به اینکه: "أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا- نیروها همه از خدا است" لا جرم هر وقت تصمیم می گیرد که عملی را انجام دهد باید عزمش توأم با توکل بر خدا باشد هم چنان که خودش فرموده: "فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ" (۱) و هر وقت به کسی وعده ای می دهد و یا از عملی که در آینده انجام دهد خبر می دهد، باید مقیدش کند به اذن خدا، و یا به عدم مشیت خدا خلاف آن را، و بگوید این کار را می کنم اگر خدا غیر آن را نخواسته باشد. و همین معنا یعنی نهی از مستقل پنداشتن، خود معنایی است که از آیه شریفه به ذهن می رسد، مخصوصا با سابقه ذهنی که از قرآن کریم در باره این حقیقت داریم وقتی می شنویم: "وَلَا تَقُولَنَّ لَشَيْءٍ ءِ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ"، آن هم با در نظر گرفتن آیات قبل که وحدانیت خدا را در الوهیت و ربوبیت بیان می کرد و همچنین آیات ما قبل این قصه را که آنچه در روی زمین است زینت داده خدا معرفی می نمود، و می فرمود:

"خدا به زودی آنها را به صورت خاکی خشک و بی علف در می آورد". و نیز با در نظر گرفتن اینکه یکی از چیزهایی که در روی زمین است افعال آدمی است که خدا برای انسان زینتش داده و با آن آدمیان را امتحان می کند، که آیا خود را مالک آن افعال می دانند یا خیر.

از همه اینها استفاده می شود که منظور از جمله "وَلَا تَقُولَنَّ لَشَيْءٍ ءِ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا" این نیست که شما کارهای خودتان را به خود نسبت ندهید، و این کارها مال شما نیست، قطعا منظور این نیست، برای اینکه ما می بینیم بسیاری از موارد خدا کارهای پیغمبرش و غیر پیغمبرش را به خود آنان نسبت داده، و اصلا امر می کند که کارهایی را به خودش نسبت دهد: "فَقُلْ لِي عَمَلِي وَ لَكُمْ عَمَلُكُمْ" (۲) و یا "لَنَا أَعْمَالُنَا وَ لَكُمْ أَعْمَالُكُمْ" (۳).

پس قرآن کریم اصل نسبت دادن افعال به فاعل را انکار نمی کند آن چیزی را که انکار کرده این است که کسی برای خود و یا برای کسی و یا چیزی ادعای استقلال در عمل و بی نیازی از مشیت خدا و اذن او کند، این است آن نکته ای که جمله استثنایی: "إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ" در مقام افاده آن است.

از همین جا روشن می شود که در جمله مذکور بایی به معنای ملابسه در تقدیر است، و استثناء هم استثناء مفرغ است که مستثنی را از همه احوال و از همه زمانها بیرون می کند و

[شماره صفحه واقعی: ۳۷۵]

ص: ۸۸۱

- ۱- پس هر گاه تصمیمی گرفتی با توکل بر خدا انجام ده. سوره آل عمران، آیه ۱۵۹.
- ۲- پس بگو عمل من برای من و عمل شما برای شما است. سوره یونس، آیه ۴۱.
- ۳- کارهای ما برای خودمان و کارهای شما برای خودتان. سوره شوری، آیه ۱۵.

تقدیرش این است که " به هیچ چیز مگو- یعنی در باره هیچ چیز تصمیم مگیر- که من آن را فردا انجام می دهم، این حرف را در هیچ حالی از احوال و در هیچ زمانی از ازمینه مزین، مگر در یک حال و یک زمان، و آن حال و زمانی است که کلام خود را معلق بر مشیت خدا کرده باشی به اینکه گفته باشی: من این کار را فردا انجام می دهم اگر خدا بخواهد که انجام دهم و یا اگر خدا نخواهد که انجام ندهم " و بالأخره معنای " ان شاء الله " مقید ساختن عمل خویش است به مشیت خدا.

### وجه دیگری که در باره استثناء در آیه: " وَ لَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ " گفته شده است

این است آن معنایی که دقت در آیه افاده اش می کند، و ذیل آیه نیز مؤید آن است، البته مفسرین در آن توجیهاات دیگری دارند که ذیلا از نظر خوانندگان می گذرد:

یکی (۱) اینکه معنای آیه همان معنایی است که شد الا اینکه در کلام، کلمه " قول " در تقدیر است، و تقدیر کلام این است که: " الا- ان تقول ان شاء الله- مگر اینکه بگویی ان شاء الله " و چون کلمه " تقول " حذف شده، تعبیر " ان شاء الله " هم به عبارت مستقبل یعنی " أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ " تغییر یافته است، و این خود تادیبی است از خدا برای بندگانش، و تعلیم ایشان است تا آنچه خبر می دهند اینطور خبر دهند تا از حد قطع و یقین بیرون آید، و در نتیجه دروغ نگفته باشند. و اگر قسم خورده اند در صورت برخورد با موانع قسمشان نشکند. مثلا- در خبر بگویند فردا ان شاء الله فلانی می آید، اگر فرضا نیامد دروغ نگفته، چون گفته اگر خدا بخواهد، و همچنین در قسم بگویند و الله فلان کار را می کنم ان شاء الله، تا اگر به موانعی برخورد نمود سوگندش نشکند، و کفاره به گردنش نیاید- این وجه را به اخفش نسبت داده اند.

لیکن وجهی است با تکلف آن هم تکلفی بی جهت، علاوه بر اینکه تقدیر قول آن طور که گفته شده معنای آیه را به کلی به هم می زند، و این مساله بر خواننده پوشیده نیست.

وجه دیگری که آورده اند (۲) این است که در کلام چیزی در تقدیر نیست الا اینکه مصدری که پس از تاویل جمله " ان شاء الله " استفاده می شود، مصدری است به معنای مفعول و معنای جمله این است که: به چیزی مگو که من فردا انجامش می دهم، مگر آن چیزی که خدا خواسته باشد و اراده کرده باشد، مثلا اطاعت خدا باشد. پس گویا گفته شده در باره هیچ عملی مگو که به زودی انجامش می دهم مگر آن عملی که از طاعات باشد. و نهی " مگو " هم نهی کراهتی است نه حرمتی تا بر آن اعتراض شود که پس انجام کارهای مباح و یا خبر دادن از آن که بعدها می کنم جائز نیست، و حال آنکه جائز است.ع.

[شماره صفحه واقعی : ۳۷۶]

ص: ۸۸۲

۱- مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۶۱، به نقل از فراء.

۲- مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۶۱، به نقل از فراء.



این وجه نیز صحیح نیست، زیرا وقتی صحیح است که مقصود از مشیت خدا اراده تشریحی "طاعت" بوده باشد، و کسی چنین سندی نداده، و هیچ دلیلی بر آن دلالت ندارد، حتی در یک مورد از قرآن هم سراغ نداریم که مشیت به معنای اراده تشریحی خدا باشد در حالی که مواردی سراغ داریم که مشیت در آن در مشیت تکوینی استعمال شده، هم چنان که از قول حضرت موسی علیه السلام نقل فرموده که به خضر گفت: "سَيَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا" (۱) و از شعیب نقل فرموده که به موسی گفت: "سَيَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ" (۲) و از اسماعیل علیه السلام حکایت کرده که به پدرش گفت: "سَيَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ" (۳) و در وعده ای که به رسول خدا صلی الله علیه و آله داده می فرماید: "لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ" (۴) و همچنین آیاتی دیگر.

وجه مزبور بیشتر با اصول عقاید معتزله وفق می دهد، چون معتزله می گویند: خدای تعالی پس از خلقت بندگان، دیگر مشیتی در کارهای آنان ندارد تنها دخل و تصرفی که در بندگان دارد از راه تشریح و اراده تشریحی و خلاصه جعل قانون است، که این کار را بکنید و این کار مکنید. و لیکن این نظریه از نظر عقل و نقل باطل است.

یکی (۵) از وجوه دیگری که در توجیه آیه شریفه آورده اند این است که استثناء مزبور از "فعل" است نه از "قول" که اگر اینطور توجیه کنیم دیگر احتیاجی به تقدیر پیدا نمی کنیم، و معنا این می شود: و به هر چیز مگو که "من فردا انجامش می دهم، مگر آنکه خدا خلافتش را اراده کرده باشد، و مانعی جلو من بگذارد" و این حرف، نظیر حرف معتزله است که می گویند بنده در افعال مستقل است مگر اینکه خداوند مانعی بزرگتر در جلو او قرار دهد، و خلاصه برگشت کلام به این می شود که در باره افعال بندگان راه معتزله را مرو، نظریه آنان باطل است.

اشکالی که ما در این توجیه داریم این است که استثناء را به فعل زدن نه به قول، به آن بیانی که ما گذرانیم بی اشکالتر و تمامتر است، و دیگر نهی از تعلیق استثناء بر فعل وجهی ندارد، چون تعلیق استثناء بر فعل در موارد متعددی در کلام خدای تعالی واقع شده، و.

[شماره صفحه واقعی : ۳۷۷]

ص: ۸۸۳

- ۱- به زودی ان شاء الله مرا مردی شکیبیا خواهی یافت. سوره کهف، آیه ۶۹.
- ۲- به زودی ان شاء الله مرا از صالحین خواهی یافت. سوره قصص، آیه ۲۷.
- ۳- به زودی مرا ان شاء الله از صابرین خواهی یافت. سوره صافات، آیه ۱۰۲.
- ۴- به زودی ان شاء الله با امنیت تمام وارد مسجد الحرام خواهید شد. سوره فتح، آیه ۲۷.
- ۵- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۴۸. [.....]

آن را رد نکرده مانند کلامی که از ابراهیم حکایت کرده که گفت: "وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا" (۱) و کلامی که از شعیب نقل کرده که گفت: "وَمَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَعُودَ فِيهَا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ" (۲) و نیز مانند آیه "مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ" (۳) که کلام خود خدای تعالی است، و همچنین آیات دیگر. پس آیه مورد گفتگوی ما نیز باید بر معنایی حمل شود که با این مطلب موافق در آید.

یکی (۴) دیگر از وجوهی که در معنای استثناء مورد بحث گفته اند این است که استثنای مزبور از اعم اوقات است، چیزی که هست مفعول کلمه "یشاء" عبارت از قول است، و معنای آیه این است که: هیچ وقت این حرف را ننیزید مگر آنکه خدا بخواهد که شما بنیزید. و مراد از خواستن خدا اذن او است، یعنی حرفی ننیزید که خدا اذن خود را در آن اعلام نکرده باشد.

اشکال این وجه این است که وقتی درست است که چیزی در آن تقدیر بگیریم، و تقدیر گرفتن دلیل می خواهد و در الفاظ آیه چیزی که دلالت کند بر تقدیر اعلام وجود ندارد، و اگر هم تقدیر نگیریم تکلیف در آیه تکلیف به مجهول خواهد بود.

وجه دیگر (۵) این است که استثناء مزبور برای ابدی کردن مطلب است، نظیر استثنایی که در آیه "خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرٌ مَجْذُودٍ" (۴) و بنا بر این معنای آیه مورد بحث این می شود که: ابدا چنین حرفی مزن.

لیکن این وجه با آیات بسیاری که قبلا نقل کردیم که افعال گذشته و آینده انبیاء و سایر مردم را به خود ایشان نسبت داده منافات دارد، بلکه در آن آیات پیغمبر خود را دستور می دهد که اعمال خود را به خودش نسبت دهد مثل اینکه فرموده: "فَقُلْ لِي عَمَلِي وَ لَكُمْ عَمَلُكُمْ" (۵) و مانند آیه "قُلْ سَأَتْلُوا عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا" (۶).

[شماره صفحه واقعی : ۳۷۸]

ص: ۸۸۴

- ۱- من از آنچه به خدا شرک می ورزید نمی ترسم مگر آنکه خدای من چیزی بخواهد. سوره انعام آیه ۸۰.
- ۲- ما را نمی رسد که دو باره بدان برگردیم مگر آنکه خدا بخواهد. سوره اعراف، آیه ۸۹.
- ۳- هرگز نمی توانند ایمان بیاورند مگر آنکه خدا بخواهد. سوره انعام، آیه ۱۱۱. (۴ و ۵) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۴۸.
- ۴- جاودانه در آن هستند ما دام که آسمانها و زمین برقرارند مگر آنکه پروردگار تو عطائی غیر مقطوع بخواهد. سوره هود، آیه ۱۰۸.
- ۵- سوره یونس، آیه ۴۱.
- ۶- بگو بزودی ذکری از آن را برایتان می خوانم. سوره کهف، آیه ۸۳.

## معنای آیه: "وَ اذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ ... " و جوهری که در معنای آن گفته شده است

"وَ اذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَىٰ أَنْ يَهْدِيَنِّي رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَذَا رَشَدًا".

اتصال این آیه به ما قبل و اشتراکش با آنها در سیاق تکلیف "بیاد آر" چنین اقتضاء می کند که مراد از نسیان فراموش کردن استثناء باشد. و بنا بر این مراد از "ذکر پروردگار" فراموش نکردن مقام پروردگار است. همان مقامی که به یاد آن بودن موجب استثناء می شود، و آن این است که خدای تعالی قائم بر هر نفسی، و هر کاری است که آن نفس می کند، و خدا است که کارهای نفوس را به آنها تملیک کرده و نفوس را بر آن قدرت داده.

و معنای آیه این است که: هر وقت در اثر غفلت از مقام پروردگارت فراموش کردی که در کلام خود استثناء مذکور را به کاربری به محضی که یادت آمد مجدداً به یاد پروردگارت باش، آن گاه ملک و قدرت خود را تسلیم او بدار و از او بدان و افعال خویش را مقید به اذن و مشیت او کن.

و از آنجایی که امر به یادآوری مطلق آمده، و معلوم نکرده که چه نحو و با چه عبارتی به یاد خدا بیفتید، لذا استفاده می شود که منظور ذکر خدای تعالی است به شان مخصوص به او، حال چه اینکه به لفظ باشد و چه به یاد قلبی، و لفظ هم چه ان شاء الله باشد و یا استغفار و چه اینکه ابتداء آن را بگویند، و یا اگر یادش رفت هنوز کلامش تمام نشده آن را بگویند، و یا به منظور گفتن آن کلام را دو باره تکرار کنند، و یا آنکه اگر اصلاً یادش نیامد تا کلام تمام شد همان کلام را در دل بگذرانند، و ان شاء الله را بگویند، چه اینکه فاصله زیاد شده باشد، یا کم، هم چنان که در بعضی از روایات (۱) آمده که وقتی آیه شریفه نازل شد رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: "ان شاء الله". و چه اینکه به لفظ استغفار و امثال آن باشد.

از آنچه گذشت این معنا روشن گردید که گفتار بعضی (۲) از مفسرین که گفته اند آیه مستقل از آیات قبل است، و مراد از فراموشی، فراموشی خدا و یا مطلق فراموشی است، و معنایش این است که "هر وقت خدا را فراموش کردی و یا هر چیز دیگری را فراموش کردی سپس یادت آمد به یاد خدا، بیفت" گفتار صحیحی نیست.

و همچنین کلام بعضی (۳) دیگر که بنا بر وجه سابق اضافه کرده که مراد از ذکر خدای تعالی، هر ذکری نیست، بلکه همان کلمه "ان شاء الله" است هر چند که فاصله میان گفتن آن و فراموشی زیاد باشد، و یا خصوص استغفار و یا پشیمانی بر تفریط و کوتاهی کردن

[شماره صفحه واقعی : ۳۷۹]

ص: ۸۸۵

۱- الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۱۷.

۲- تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۱۱۱.

۳- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۴۹ و مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۶۱.

است، و همچنین وجوه دیگری که در این باره ارائه شده وجوه سدید نیست.

مساله اتصال به سیاق آیات قبل و اشتراکش با آنها در سیاق تکلیف اقتضاء می کند که اشاره به کلمه "هذا" اشاره به ذکر خدا بعد از فراموشی باشد، و معنایش این باشد: امیدوار باش که پروردگارت تو را به امری هدایت کند که رشدش از ذکر خدا بعد از نسیان بیشتر باشد، و آن عبارت است از ذکر دائمی و بدون نسیان. در نتیجه آیه شریفه از قبیل آیاتی خواهد بود که رسول خدا صلی الله علیه و آله را به دوام ذکر دعوت می کند، مانند آیه "وَ اذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَ خِيفَةً وَ دُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَ الْأَصَالِ وَ لَا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ" (۱) چون به یاد چیزی افتادن بعد از فراموش کردن و بیاد آوردن و به خاطر سپردن که دیگر فراموش نشود خود از اسباب دوام ذکر است.

و عجب از مفسرینی (۲) است که کلمه "هذا" را در آیه شریفه اشاره به داستان اصحاب کهف گرفته و گفته اند: معنای آیه این است که "بگو امید است خداوند از آیات داله بر نبوت معجزاتی به من بدهد که از نظر ارشاد مردم به دین توحید مؤثرتر از داستان اصحاب کهف باشد" ولی خواننده ضعف این توجیه را خود می فهمد.

و از این عجیب تر کلامی است که از بعضی (۳) از مفسرین نقل شده که گفته اند اشاره "هذا" به فراموش شده است، و معنای آیه این است که "از خدا بخواه که وقتی چیزی را فراموش کردی به یادت بیاورد، و اگر به یادت نیاورد بگو امید است پروردگارم مرا به چیزی هدایت کند، که از آن فراموش شده ام بهتر و نفعش از آن بیشتر باشد".

باز از این هم عجیب تر کلام بعضی (۴) دیگر از آنان است که گفته اند جمله "وَ قُلْ عَسَىٰ أَنْ يَهْدِيَنِّي... عَطْفٌ تَفْسِيرِي بِرَجْمَةٍ" و "وَ اذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ" می باشد و معنایش این است که اگر نسیانی از تو سر زد به سوی پروردگارت توبه ببر، و توبه ات این است که بگویی "امید است پروردگارم مرا به نزدیک تر از این به رشد هدایت فرماید".

ممکن هم هست بگوییم وجه دوم و سوم یک وجه است و به هر حال چه یکی باشد و چه دو تا بناء هر دو بر این است که مراد از جمله "نسیت" مطلق نسیان باشد، و حال آنکه خواننده عزیز اشکالش را فهمید.

[شماره صفحه واقعی : ۳۸۰]

ص: ۸۸۶

۱- خدای خود را با تضرع و پنهانی و بی آنکه آواز برکشی در دل خود در صبح و شام یاد کن و از غافلان مباش. سوره اعراف، آیه ۲۰۵.

۲- کشاف، ج ۲، ص ۷۱۵. و روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۵۱. (۳ و ۴) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۵۱.

## توضیح آیه: " وَ لَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَ اِزْدَادُوا تِسْعًا " که عدد سالهای اقامت اصحاب کهف را در غار حکایت می کند

" وَ لَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَ اِزْدَادُوا تِسْعًا ".

این جمله مدت اقامت اصحاب کهف در غار را بیان می کند که در این مدت همه در خواب بودند، و چون طولانی بودن این خواب مورد عنایت بوده، در اول آیات داستان نیز اشاره ای اجمالی به این مدت کرده و فرموده: " فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا ".

مؤید این حرف این است که دنبال جمله مورد بحث در آیه بعدی فرموده: " قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا "، آن گاه اضافه کرده است: " وَ اِثْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ ... " و سپس فرموده: " وَ قُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ " . و جز در جمله مورد بحث عدد سالهای مکث ایشان را بیان نکرده، پس با اینکه در جمله مورد بحث عدد مذکور را معلوم کرده و سپس فرموده: " قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا " و در جای دیگر فرموده: " قُلِ رَبِّي أَعْلَمُ بِعَدَّتِهِمْ - بگو پروردگار من داناتر به عده آنان است " این خود اشاره به این است که عدد مذکور صحیح است.

پس دیگر نباید توجهی به این حرف (۱) نمود که جمله " وَ لَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ " حکایت کلام اهل کتاب و جمله " قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا " جواب و رد آن است. و همچنین به این گفته (۲) نیز نباید اعتناء کرد که جمله " لَبِثُوا ... " کلام خدا و جمله " وَ اِزْدَادُوا تِسْعًا " اشاره به قول اهل کتاب و ضمیر " هم " راجع به ایشان است، و معنای آیه این است که، اهل کتاب نه سال بر عدد واقعی افزوده اند، و آن گاه جمله " قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا " رد آن است.

زیرا علاوه بر ناسازگاری آن با مطالب گذشته آنچه از اهل کتاب در باره سالهای مکث اصحاب کهف نقل شده دوست سال و یا کمتر از آن است و هیچ یک از اهل کتاب سیصد و نه سال و حتی سیصد سال را نگفته است.

کلمه " سنین " تمیز عدد نیست و گرنه باید می فرمود: " ثلاث مائه سنه " چون تمیز از صد به بالا مفرد و منصوب است، بلکه به طوری که گفته اند بدل از " ثلاثمائه " است، و در این کلام شباهتی با جمله: " سِنِينَ عَدَدًا " که اجمال قصه را در صدر آیات بیان می کرد رعایت شده است.

و بعید نیست نکته تبدیل کلمه " سنه " به " سنین " زیاد جلوه دادن مدت لبث باشد و بنا بر این آن وقت جمله " وَ اِزْدَادُوا تِسْعًا " خالی از یک معنا و بویی از اضراب نخواهد بود، گویا کسی گفته: " در غارشان سیصد سال، آری این همه سالهای متمادی خوابیدند، بلکه نه سال

[شماره صفحه واقعی : ۳۸۱]

ص: ۸۸۷



هم اضافه کردند" و اضراب بودن جمله مزبور منافاتی با گفته سابق ما در "سَنِينَ عِدَاً" ندارد، که گفتیم این تعبیر برای این است که عدد را اندک نشان دهد، زیرا در آنجا مقام دیگر بود، و اینجا مقام دیگری است. و در هر یک از دو مقام غرض خاصی در بین است که در آن دیگری نیست. غرض در آن مقام این بود که بفهماند خوابانیدن اصحاب کهف در مدتی به این طولانی و سپس بیدار کردن آنان در مقام قدرت خدای تعالی چیزی نیست و در قبال زینت دادن موجودات زمین در نظر بشر امری عجیب نیست، به خلاف این مقام که می خواهد حجتی را علیه منکرین بعث اقامه کند که در چنین مقامی هر چه عدد سالهای خواب آنان را بیشتر جلوه دهد حجت، دل نشین تر خواهد شد. پس همین یک مدت دو نسبت به خود می گیرد، یکی نسبتی به خدا دارد که امری آسان است و یکی نسبت به ما که مدتی بسیار طولانی است.

و اضافه کردن نه سال به سیصد سال چنین اشاره می کند که اصحاب کهف سیصد سال شمسی در غار بوده اند چون تفاوت سیصد سال شمسی با قمری تقریباً همین مقدارها می شود، و دیگر جا ندارد که کسی شک کند در اینکه مراد از "سنین" در آیه شریفه سالهای قمری است. برای اینکه سال در عرف قرآن به قمری حساب می شود که از ماههای هلالی ترکیب می یابد و در شریعت اسلامی هم همین معتبر است.

و در تفسیر کبیر (۱) به خاطر اینکه این دو عدد به طور تحقیق با هم منطبق نمی شود با شدت هر چه تمامتر به این حرف حمله کرده، و در باره روایتی هم که از علی علیه السلام در این موضوع نقل شده مناقشه کرده است، با اینکه فرق میان دو عدد یعنی سیصد سال شمسی و سیصد و نه سال قمری از سه ماه کمتر است، و در مواردی که عددی را به طور تقریب می آورند این مقدار از تقریب را جائز می شمارند. و بدون هیچ حرفی در کلام خود ما هم معمول است.

"قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا لَهُ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ..."

در داستان اصحاب کهف به طور اشاره گذشت که مردم در باره اصحاب کهف اختلاف داشتند و قرآن کریم حق داستان را اداء نموده آنچه حقیقت داشته بیان فرموده است.

پس جمله "قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا" مشعر به این است که مدتی را که در آیه قبلی برای لبث اصحاب کهف بیان نموده نزد مردم مسلم نبوده، لذا رسول خدا صلی الله علیه و آله

[شماره صفحه واقعی: ۳۸۲]

ص: ۸۸۸

مامور شده است، با ایشان احتجاج کند، و در احتجاج خود به علم خدا تمسک جسته بفهماند که خدا از ما مردم بهتر می داند.

جمله "لَهُ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ" تعلیل و بیان این جهت است که چطور خدا دانایانتر به مدت لبث ایشان است. و لام در آن مفید اختصاص ملکی است، و مراد این است که خدای تعالی تنها مالک آنچه در آسمانها و زمین است می باشد، و تنها او است که مالک غیب است و چیزی از او فوت نمی شود، هر چند که آسمان و زمین از بین بروند. و وقتی که مالک غیب عالم باشد و ملکیتش هم به حقیقت معنای ملکیت باشد و وقتی دارای کمال بصر و سمع است، پس او از هر کس دیگر دانایانتر به مدت لبث اصحاب کهف است که خود یکی از مصادیق غیب است.

و بنا بر این، اینکه فرمود: "أَبْصَرْتُ بِهِ وَأَسْمِعُ" با در نظر گرفتن اینکه صیغه "افعل به" صیغه تعجب است، معنایش این است که: چقدر بینا و شنوا است. و این خود کمال سمع و بصر خدای را می رساند، و جمله ای است که تعلیل را متمیم می کند. گویا گفته است چطور دانایانتر به لبث آنان نباشد در حالی که مالک ایشان که یکی از مصادیق غیبند می باشد، و حال ایشان را دیده و مقالشان را شنیده است.

از اینجا معلوم می شود اینکه بعضی (۱) گفته اند "لام" در جمله "لَهُ غَيْبُ" لام اختصاص علمی است، یعنی برای خدای تعالی است علم به این مطلب، و علم به تمام مخلوقات را هم می رساند، چون وقتی کسی عالم به غیب و امور خفی عالم است امور دیگر را به طریق اولی می داند، نظریه درستی نیست، برای اینکه ظاهر جمله "أَبْصَرْتُ بِهِ وَأَسْمِعُ" این است که منظور از آن تاسیس مطلب باشد، نه تاکید آن و همچنین ظاهر لام "له" مطلق ملک است، نه تنها ملک علمی.

و اینکه فرمود: "مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ ... " مراد از آن این است که ولایت مستقل غیر خدای را انکار نماید. و مراد از جمله بعدیش یعنی جمله "وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا" ولایت دیگری را به نحو اشتراک با خدا نفی می کند. و خلاصه معنای آن دو این است که غیر خدا نه ولایت مستقل دارند و نه با خدا در ولایت شریکند.

و بعید نیست از نظم آیه که در جمله دوم یعنی جمله "وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا" تعبیر به فعل آورده نه به وصف، و در نفی ولایت مستقلة کلمه "فی حکمه" را نیاورده و در

[شماره صفحه واقعی : ۳۸۳]

ص: ۸۸۹



مساله شرک در ولایت آن را آورد. استفاده شود که جمله اولی ولایت غیر خدا را انکار می کند، چه ولایت مستقل آنها را و چه شرکت در ولایت خدای را، و جمله دومی شرکت غیر خدا را در حکم، و همچنین قضاء در حکم را نفی می کند، یعنی ولایت همه انسانها را منحصر در خدا می داند، ولی این ولایت را به دیگران هم تفویض می کند، یعنی سرپرستی مردم را به دیگران نیز واگذار می کند تا در میان آنان طبق دستور حکم نمایند، آن چنان که والیان امر حکام و عمالی در نواحی مملکت نصب می کنند تا کار خود والی را در آنجا انجام دهند، و حتی اموری را که خود والی از آن اطلاع ندارد فیصله دهند.

و برگشت معنا به این می شود که: چگونه خدا دانایتر به لبث آنان نباشد، با اینکه او به تنهایی ولی ایشان است، و مباشر حکم جاری در ایشان و احکام جاریه بر ایشان است.

ضمیر در "لهم" به اصحاب کهف و یا به جمیع آنچه در آسمانها و زمین است (که از جمله قبلی به خاطر تغلیب جانب عقلمداران بر دیگران استفاده می شد) برمی گردد و یا به عقلمداران در آسمانها و زمین برمی گردد، و این وجه از نظر اعتبار مترتب با وجوه قبلی است، یعنی از همه بهتر و معتبرتر وجه اولی سپس دومی و در آخر سومی است.

و بنا بر این آیه شریفه متضمن حجت است بر اینکه خدا دانایتر به مدت لبث ایشان است، یکی حجت عمومی است نسبت به علم خدا به اصحاب کهف و غیر ایشان که جمله "لَهُ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَبْصَرَ بِهِ وَ أَسْمِعُ" متعرض آن می باشد، و یکی دیگر حجتی است خاص که علم خدای را به خصوص سرگذشت اصحاب کهف اثبات می نماید، که آیه "مَا لَهُمْ ... " متضمن آن است و می فهماند وقتی خدای تعالی ولی ایشان و مباشر در قضای جاری بر ایشان است آن وقت چگونه ممکن است از دیگران عالم تر به حال ایشان نباشد؟ و چون هر دو جمله جنبه علیت را می رساند لذا هر دو را مفعول و بدون حرف عطف آورد.

### بحث روایتی: روایتی در شرح داستان اصحاب کهف

#### اشاره

در تفسیر قمی در ذیل آیه "أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ" از امام علیه السلام روایت آورده که فرمود: ما به تو آیت ها و معجزه هایی دادیم که از داستان اصحاب کهف مهم تر بود، آیا از این داستان تعجب می کنی که جوانانی بودند در قرون فترت که فاصله نبوت عیسی بن مریم و محمد صلی الله علیه و آله بود، زندگی می کرده اند. و اما "رقیم" عبارت از دو لوح مسی بوده که داستان اصحاب کهف را روی آن حک نمودند که دقیانوس، پادشاه

[شماره صفحه واقعی: ۳۸۴]

آنها چه دستوری به ایشان داده بود، و آنان چگونه از دستور او سر پیچیده اسلام را پذیرفته بودند، و سرانجام کارشان چه شد (۱).

و باز در همان کتاب از ابن ابی عمیر از ابی بصیر از امام صادق علیه السلام روایت کرده که فرمود: سبب نزول سوره کهف این بود که قریش سه نفر را به قبیله نجران فرستادند تا از یهودیان آن دیار مسائلی را بیاموزند و با آن رسول خدا صلی الله علیه و آله را بیازمایند، و آن سه نفر نصر بن حارث بن کله و عقبه بن ابی معیط و عاص بن وائل سهمی بودند.

این سه نفر به سوی نجران بیرون شده جریان را با علمای یهود در میان گذاشتند.

یهودیان گفتند سه مساله از او پرسید اگر آن طور که ما می دانیم پاسخ داد در ادعایش راستگو است، و سپس از او یک مساله دیگر پرسید اگر گفت می دانم بدانید که دروغگو است.

گفتند: آن مسائل چیست؟ جواب دادند که از احوال جوانانی پرسید که در قدیم الایام بودند و از میان مردم خود بیرون شده غایب گشتند. و در مخفیگاه خود خوابیدند، چقدر خوابیدند؟ و تعدادشان چند نفر بود؟ و چه چیز از غیر جنس خود همراهشان بود؟ و داستانشان چه بود؟.

مطلب دوم اینکه از او پرسید داستان موسی که خدایش دستور داد از عالم پیروی کن و از او تعلیم گیر چه بوده؟ و آن عالم که بوده؟ و چگونه پیرویش کرد؟ و سرگذشت موسی با او چه بود؟.

سوم اینکه از او سرگذشت شخصی را پرسید که میان مشرق و مغرب عالم را بگردید تا به سد یاجوج و ماجوج برسید، او که بود؟ و داستانش چگونه بوده است. یهودیان پس از عرض این مسائل جواب آنها را نیز به فرستادگان قریش داده گفتند: اگر اینطور که ما شرح دادیم جواب داد صادق است و گرنه دروغ می گوید.

پرسیدند آن یک سؤال که گفتید چیست؟ گفتند از او پرسید قیامت چه وقت به پا می شود، اگر ادعا کرد که من می دانم چه موقع به پا می شود دروغگو است، و اگر گفت جز خدا کسی تاریخ آن را نمی داند راستگو است.

فرستادگان قریش به مکه برگشتند و نزد ابو طالب جمع شدند و گفتند: پسر برادرت ادعا می کند که اخبار آسمانها برایش می آید، ما از او چند مساله پرسش می کنیم اگر جواب داد می دانیم که راستگو است و گرنه می فهمیم که دروغ می گوید. ابو طالب گفت: برسید

[شماره صفحه واقعی : ۲۸۵]

ص: ۸۹۱

آنچه دلتان می خواهد. آنها، آن مسائل را مطرح کردند.

رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: فردا جوابهایش را می دهم و در این وعده ای که داد " ان شاء الله " نگفت. به همین جهت چهل روز وحی از او قطع شد تا آنجا که رسول خدا صلی الله علیه و آله غمگین گردید و یارانش که به وی ایمان آورده بودند به شک افتادند، و قریش شادمان شده و شروع کردند به استهزاء و آزار، و ابو طالب سخت در اندوه شد.

پس از چهل شبانه روز سوره کهف بر وی نازل شد، رسول خدا صلی الله علیه و آله از جبرئیل سبب تاخیر را پرسید؟ گفت ما قادر نیستیم از پیش خود نازل شویم جز به اذن خدا.

سپس در این سوره فرمود: ای محمد تو گمان کرده ای داستان اصحاب کهف و رقیم از آیات ما امری عجیب است آن گاه از آیه " إِذْ أَوْى الْفِتْيَةُ " به بعد داستان ایشان را شروع نموده و بیان فرمود.

آن گاه امام صادق علیه السلام اضافه کرد که اصحاب کهف و رقیم در زمان پادشاهی جبار و ستمگر زندگی می کردند که اهل مملکت خود را به پرستش بتها دعوت می کرد و هر که سر باز می زد او را می کشت، و اصحاب کهف در آن کشور مردمی با ایمان و خداپرست بودند. پادشاه مامورینی در دروازه شهر گمارده بود تا هر کس خواست بیرون شود، اول به بتها سجده بکند، این چند نفر به عنوان شکار بیرون شدند، و در بین راه به شبانی برخوردند او را به دین خود دعوت کردند پذیرفت ولی سگ او دعوت ایشان را پذیرفته به دنبال ایشان به راه افتاد.

سپس امام فرمود: اصحاب کهف به عنوان شکار بیرون آمدند، اما در واقع از کیش بت پرستی فرار کردند. چون شب فرا رسید با سگ خود داخل غاری شدند خدای تعالی خواب را بر ایشان مسلط کرد، هم چنان که فرموده: " فَضَرَبْنَا عَلَىٰ آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِتْرَيْنِ عِندَآ " پس در غار خوابیدند تا روزگاری که خدا آن پادشاه و اهل آن شهر را هلاک نمود و آن روزگار را سپری کرد و روزگاری دیگر و مردم دیگری پیش آورد.

در این عصر بود که اصحاب کهف از خواب بیدار شده یکی از ایشان به دیگران گفت: به نظر شما چقدر خوابیدیم؟ نگاه به آفتاب کردند دیدند بالا آمده گفتند: به نظر ما یک روز و یا پاره ای از یک روز خواب بوده ایم. آن گاه به یکی از نفرات خود گفتند این پول را بگیر و به درون شهر برو اما به طوری که تو را نشناسند پس در بازار مقداری خوراک برایمان خریداری کن زنده که اگر تو را بشناسند، و به نهانگاه ما پی ببرند همه ما را می کشند و یا به دین خود برمی گردانند. آن مرد پول را برداشته وارد شهر شد لیکن شهری دید بر خلاف آن

[شماره صفحه واقعی : ۳۸۶]

شهری که از آن بیرون آمده بودند و مردمی دید بر خلاف آن مردم هیچ یک از افراد آنان را نشناخت و حتی زبان ایشان را هم نفهمید، مردم به وی گفتند: تو کیستی و از کجا آمده ای؟

او جریان را گفت اهل شهر با پادشاهشان به راهنمایی آن مرد بیرون آمده تا به در غار رسیدند، و به جستجوی آن پرداختند بعضی گفتند سه نفرند که چهارمی آنان سگ ایشان است. بعضی گفتند پنج نفرند که ششمی آنان سگشان است. بعضی دیگر گفتند: هفت نفرند که هشتمی آنان سگشان می باشد.

آن گاه خدای سبحان با حجابی از رعب و وحشت میان اصحاب کهف و مردم شهر حائل ایجاد کرد که احدی قدرت بر داخل شدن بدانجا را ننمود غیر از همان یک نفری که خود از اصحاب کهف بود. او وقتی وارد شد دید رفقاییش در هراس از اصحاب دقیانوس اند و خیال می کردند این جمعیت همانهایند که از مخفیگاه آنان با خبر شده اند، مردی که از بیرون آمده بود جریان را به ایشان گفت که در حدود چند صد سال است که ما در خواب بوده ایم و سرگذشت ما معجزه ای برای مردم گشته، آن گاه گریسته از خدا خواستند دوباره به همان خواب اولیشان برگرداند.

سپس پادشاه شهر گفت جا دارد ما بر بالای این غار مسجدی بسازیم که زیارتگاهی برایمان باشد، چون این جمعیت مردمی با ایمان هستند، پس آنان در سال دو نوبت این پهلو و آن پهلو می شوند شش ماه بر پهلو راست هستند و شش ماه دیگر بر پهلو چپ و سگ ایشان دستهای خود را گسترده و دم در غار خوابیده است، که خدای تعالی در باره داستان ایشان در قرآن کریم فرموده: "نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ ... (۱)".

مؤلف: این روایت از روشن ترین روایات این داستان است که علاوه بر روشنی متن آن تشویش و اضطرابی هم در آن نیست. با این وصف، این نکته را هم متضمن است که مردمی که در عدد آنها اختلاف کردند و یکی گفت سه نفر و یکی گفت پنج نفر و دیگری گفت هفت نفر، همان اهل شهر بوده اند که در غار اجتماع کرده بودند، و این خلاف ظاهر آیه است. و نیز متضمن این نکته است که اصحاب کهف برای بار دوم نیز به خواب رفتند و نپردند و نیز سگشان هنوز هم در غار دستهایش را گسترده و اصحاب کهف در هر سال دو نوبت این پهلو، آن پهلو می شوند، و هنوز هم به همان هیات سابق خود هستند، و حال آنکه بشر تا کنون در روی زمین به غاری که در آن عده ای به خواب رفته باشند برنخورده است.

[شماره صفحه واقعی: ۳۸۷]

ص: ۸۹۳

۱- تفسیر قمی، ج ۲، ص ۳۱.

بعلاوه در ذیل این روایت عبارتی است که ما آن را نقل نکردیم، چون احتمال دادیم جزو روایت نباشد بلکه کلام خود قمی و یا روایت دیگری باشد، و آن این است که جمله " وَ لَيْثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِتِّينَ وَ اَزْدَادُوا تَسْعًا " جزو کلام اهل کتاب است، و جمله " قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَيْثُوا " رد آن است، و حال آنکه در بیان سابق ما این معنا از نظر خواننده گذشت که سیاق آیات با این حرف مخالف است و نظم بلیغ قرآنی آن را نمی پذیرد.

### موارد و جهات اختلاف در روایات راجع به داستان اصحاب کهف

در بیان داستان اصحاب کهف از طریق شیعه و سنی روایات (۱) بسیاری وجود دارد و لیکن خیلی با هم اختلاف دارند، به طوری که در میان همه آنها حتی دو روایت دیده نمی شود که از هر جهت مثل هم باشند.

مثلاً یک اختلافی که در آنها هست این است که در بعضی از آنها مانند روایت بالا آمده که پرسش های قریش از آن جناب چهار تا بوده: یکی اصحاب کهف دوم داستان موسی و عالم و سوم قصه ذو القرنین چهارم قیام قیامت. و در بعضی دیگر آمده که پرسش از سه چیز بوده: اصحاب کهف و ذو القرنین و روح. در این روایات آمده که علامت صدق دعوی رسول خدا صلی الله علیه و آله این است که از اصحاب کهف و ذو القرنین جواب بگویند، و از آخری یعنی روح جواب ندهد، و آن جناب از آن دو جواب داد و در پاسخ از روح آیه آمد: " قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي ... " و از آن جواب نداد. و شما خواننده محترم در بیان آیه مذکور متوجه شدید که آیه در مقام جواب ندادن نبود و نخواستی از جواب دادن طفره برود بلکه حقیقت و واقع روح را بیان می کند پس نباید گفت که آن جناب از سؤال در باره روح جواب نداد.

و از جمله اختلافاتی که در بیشتر روایات هست این است که اصحاب کهف و اصحاب رقیم یک جماعت بوده اند. و در بعضی دیگر آمده که اصحاب رقیم طایفه دیگری بوده اند که خدای تعالی نامشان را با اصحاب کهف آورده. ولی از توضیح داستان اصحاب رقیم اعراض نموده. آن گاه روایت مزبور قصه اصحاب رقیم را چنین آورده که سه نفر بودند از خانه بیرون شدند تا برای خانواده های خود رزقی تهیه کنند، در بیابان به رگبار باران برخوردند، ناچار به غاری پناهنده شدند، و اتفاقاً در اثر ریزش باران سنگ بسیار بزرگی از کوه حرکت کرده درست جلو غار آمد و آن را بست و این چند نفر را در غار حبس کرد.

یکی از ایشان گفت: بیاید هر کس کار نیکی دارد خدای را به آن سوگند دهد تا این

[شماره صفحه واقعی : ۳۸۸]

ص: ۸۹۴

بلا- را از ما دفع کند. یکی کار نیکی که داشت بیان کرد و خدای را به آن قسم داد سنگ قدری کنار رفت به طوری که روشنایی داخل غار شد. دومی کار نیک خود را گفت و خدای را به آن سوگند داد سنگ کنار رفت، به قدری که یک دیگر را می دیدند. سومی که این کار را کرد سنگ به کلی کنار رفت و بیرون آمدند. این روایت را الدر المنثور از نعمان بن بشیر نقل کرده که او بدون سند از رسول خدا صلی الله علیه و آله روایت کرده است.

لیکن آنچه از قرآن کریم مانوس و معهود است این است که هیچ وقت اشاره به داستانی نمی کند مگر آنکه آن را توضیح می دهد و معهود نیست که اسم داستانی را ببرد و اصلاً در باره آن سخنی نگوید، و یا اسم دو داستان را ببرد و آن وقت یکی را بیان نموده دومی را به کلی فراموش کند.

و از جمله اختلافات این است که در پاره ای روایات دارد: پادشاه مزبور که اصحاب کهف از شر او فرار کردند اسمش دقیانوس (دیو کلیس ۲۸۵ م - ۳۰۵ م) پادشاه روم بوده. و در بعضی دیگر آمده که او ادعای الوهیت می کرده. و در بعضی آمده که وی دقیوس (دسیوس ۲۴۹ م - ۲۵۱ م) پادشاه روم بوده، و بین این دو پادشاه ده سال فاصله است، و آن پادشاه اهل توحید را می کشته و مردم را به پرستش بتها دعوت می کرده. و در بعضی از روایات آمده که مردی مجوسی بوده که مردم را به دین مجوس می خوانده در حالی که تاریخ نشان نمی دهد که مجوسیت در بلاد روم شیوع یافته باشد. و در بعضی روایات آمده که اصحاب کهف قبل از مسیح علیه السلام بوده اند.

و از جمله اختلافات این است که در بعضی از روایات دارد: رقیم اسم شهری بوده که اصحاب کهف از آنجا بیرون شدند. و در بعضی دیگر آمده اسم بیابانی است. و در بعضی دیگر آمده اسم کوهی است که غار مزبور در آن قرار گرفته. و در بعضی دیگر آمده که اسم سگ ایشان است. و در بعضی آمده که اسم لوحی است از سنگ. و در بعضی دیگر گفته شده از قلع و در بعضی دیگر از مس و در بعضی دیگر آمده که از طلا- بوده و اسامی اصحاب کهف در آن حک شده و همچنین اسم پدرانشان و داستانشان، و این نوشته را دم در کهف نصب کرده اند. بعضی دیگر از روایات می گوید در داخل کهف بوده و در بعضی دیگر آمده که بر سر در شهر آویزان بوده، و در بعضی دیگر آمده که در خزانه بعضی از ملوک یافت شده، و در بعضی آن را دو لوح دانسته است.

اختلاف دیگری که در روایات آمده در باره وضع جوانان است، در بعضی از روایات آمده که ایشان شاهزاده بوده اند در بعضی دیگر آمده که از اولاد اشراف بوده اند. و در بعضی

[شماره صفحه واقعی : ۳۸۹]

دیگر آمده که از فرزندان علماء بوده اند. و در بعضی دیگر آمده که خودشان شش نفر بوده و هفتمی ایشان چوپانی بوده که گوسفند می چرانده که سگش هم با او آمده. و در حدیث وهب بن منبه که هم الدر المنثور (۱) آن را آورده و هم ابن اثیر در کامل (۲) نقل کرده می گوید که:

اصحاب کهف حمامی بوده اند که در بعضی از حمامهای شهر کار می کرده اند، وقتی شنیدند که سلطان مردم را به بت پرستی وادار می کند از شهر بیرون شدند. و در بعضی دیگر از روایات آمده که ایشان از وزراء پادشاه آن عصر بوده اند که همواره در امور و مهمات مورد شور او قرار می گرفته اند.

یکی دیگر از اختلافات این است که: در بعضی از روایات آمده که اصحاب کهف قبل از بیرون آمدن از شهر مخالفت خود را علنی کرده بودند، و شاه هم فهمیده بود. و در بعضی دیگر دارد که شاه ملتفت نشد تا بعد از آنکه از شهر بیرون رفتند. و در بعضی دیگر آمده که این عده با هم توطئه کردند برای بیرون آمدن. و در بعضی دیگر آمده که نفر هفتمی آنان چوپانی بوده که به ایشان پیوسته است، و در بعضی دیگر آمده که تنها سگ آن چوپان ایشان را همراهی کرد.

باز از موارد اختلاف یکی این است که بعد از آنکه فرار کردند، و پادشاه فهمید در جستجوی ایشان برآمد ولی اثری از ایشان نیافت. و در بعضی روایات دیگر آمده که پس از جستجو ایشان را در غار پیدا کرد که خوابیده بودند، دستور داد در غار را تیغه کنند تا در آنجا از گرسنگی و تشنگی بمیرند، و زنده به گور شوند تا کیفر نافرمانی خود را دریابند. این بود تا روزگاری که خدا می خواست بیدارشان کند، چوپانی را فرستاد تا آن بنیان را خراب کرده تا زاغه ای برای گوسفندان خود درست کند، در این موقع خدای تعالی ایشان را بیدار کرد، و سرگذشتشان از اینجا شروع می شود.

مورد اختلاف دیگر این است که: در بعضی از روایات آمده که دوباره به خوابشان کرد و تا روز قیامت بیدار نمی شوند، و در هر سال دو نوبت از این پهلو به آن پهلویشان می کند.

یکی دیگر اختلافی است که در مدت خوابشان شده. در بیشتر روایات آمده همان سیصد و نه سال که قرآن کریم فرموده، است. و در بعضی دیگر آمده که سیصد و نه سال حکایت قول اهل کتاب است و جمله "قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا" رد آن است. و در بعضی دیگر است.

[شماره صفحه واقعی : ۳۹۰]

ص: ۸۹۶

۱- الدر المنثور، ج ۴، ص ۳۱۵، ط بیروت.

۲- کامل ابن اثیر، ج ۲، ص ۲۵۵، ط بیروت.

آمده که سیصد سال بوده و نه سال را اهل کتاب اضافه کرده اند.

و از این قبیل اختلافات که در روایات آمده بسیار است، و بیشتر آنچه که از طرق عامه روایت شده در کتاب الدر المنثور (۱) و بیشتر آنچه از طرق شیعه نقل شده در کتاب بحار (۲) و تفسیر برهان (۳) و نور الثقلین (۴) جمع آوری شده، اگر کسی بخواهد به همه آنها دست یابد باید به این کتابها مراجعه کند. تنها مطلبی که می توان گفت این روایات در آن اتفاق دارند این است که اصحاب کهف مردمی موحد بودند، و از ترس پادشاهی جبار که مردم را مجبور به شرک می کرده گریخته اند و به غاری پناه برده در آنجا به خواب رفته اند- تا آخر آنچه که قرآن از داستان ایشان آورده.

### روایات دیگری پیرامون داستان اصحاب کهف

و در تفسیر عیاشی از سلیمان بن جعفر همدانی روایت کرده که گفت: امام صادق علیه السلام به من فرمود: ای سلیمان مقصود از "فتی" کیست؟ عرض کردم فدایت شوم نزد ما جوان را "فتی" گویند، فرمود: مگر نمی دانی که اصحاب کهف همگیشان کامل مردانی بودند و مع ذلک خدای تعالی ایشان را فتی نامیده. ای سلیمان فتی کسی است که به خدا ایمان بیاورد و پرهیزکاری کند (۵).

مؤلف: در معنای این روایت مرحوم کلینی در کافی (۶) از قمی روایت مرفوعه ای از امام صادق علیه السلام آورده، لیکن از ابن عباس (۷) روایت شده که او گفته اصحاب کهف جوانانی بودند.

و در الدر المنثور است که ابن ابی حاتم از ابی جعفر روایت کرده که گفت:

اصحاب کهف همه "صراف" بودند (۸).

مؤلف: قمی نیز به سند خود از سدید صیرفی از امام باقر علیه السلام روایت کرده که گفت: اصحاب کهف شغلشان صرافی بوده (۷). و لیکن در تفسیر عیاشی از درست از امامی.

[شماره صفحه واقعی : ۳۹۱]

ص: ۸۹۷

۱- الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۱۱-۲۱۸.

۲- بحار الانوار، ج ۱۴، ص ۴۰۷-۴۳۷.

۳- تفسیر برهان، ج ۲، ص ۴۵۶-۴۶۵.

۴- نور الثقلین، ج ۳، ص ۲۴۳-۲۵۶.

۵- تفسیر عیاشی، ج ۲ ص ۳۲۳.



- ۶- نور الثقلین، ج ۳، ص ۲۴۵، به نقل از روضه کافی. [.....] (۷ و ۸) الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۱۲-۲۱۶.
- ۷- بحار الانوار، ج ۱۴، ص ۴۲۹، به نقل از کافی.

صادق علیه السلام روایت کرده که در حضورشان گفتگو از اصحاب کهف شد فرمود:

صراف پول نبودند، بلکه صراف کلام و افرادی سخن سنج بودند (۱).

### چند روایت حاکی از اینکه اصحاب کهف مدتی تقیه می کرده اند

و در تفسیر عیاشی از ابی بصیر از امام صادق علیه السلام روایت کرده که گفت:

اصحاب کهف ایمان به خدا را پنهان و کفر را اظهار داشتند و به همین جهت خداوند اجرشان را دو برابر داد (۲).

مؤلف: در کافی (۳) نیز در معنای این حدیث روایتی از هشام بن سالم از آن جناب نقل شده. و نیز در معنای آن عیاشی (۴) از کاهلی از آن جناب و از درست در دو خبر از آن جناب آورده که در یکی از آنها آمده که: اصحاب کهف در ظاهر زنا می بستند و در اعیاد مردم شرکت می کردند.

و نباید به این روایات اشکال کرد که از ظاهر آیه " إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَنْ نَدْعُوا مِنْ دُونِهِ إِلَهًا " برمی آید که اصحاب کهف تقیه نمی کرده اند. و اینکه مفسرین (۵) در تفسیر حکایت کلام ایشان که گفته اند " أَوْ يُعِيدُكُمْ ... " احتمال تقیه داده اند صحیح نیست، برای اینکه اگر به یاد خواننده باشد گفتیم که بیرون شدن آنان از شهر، هجرت از شهر شرک بوده که در آن از اظهار کلمه حق و تدین به دین توحید ممنوع بوده اند. چیزی که هست توطی آنان که شش نفر از معروفها و اهل شرف بوده اند، و اعراضشان از اهل و مال و وطن جز مخالفت با دین و تثبیت عنوان دیگری نداشته. پس اصحاب کهف در خطر عظیمی بوده اند، به طوری که اگر بر آنان دست می یافتند یا سنگسار می شدند و یا آنکه مجبور به قبول دین قوم خود می گشتند.

و با این زمینه کاملاً روشن می شود که قیام ایشان در اول امر و گفتن: " رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَنْ نَدْعُوا مِنْ دُونِهِ إِلَهًا " اعلام علنی مخالفت با مردم و تجاهر بر مذمت بت پرستی و توهین به طریقه مردم نبوده، زیرا اوضاع عمومی محیط، چنین اجازه ای به آنان نمی داد، بلکه این حرف را در بین خود گفته اند.

و به فرضی هم که تسلیم شویم که جمله " إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ " دلالت دارد بر اینکه ایشان تظاهر به ایمان و مخالفت با بت پرستی می کرده اند و تقیه

[شماره صفحه واقعی : ۳۹۲]

ص: ۸۹۸

۱- تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۲۱ و ۳۲۲.

۲- تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۲۱ و ۳۲۲.

- ٣- اصول كافي، ج ١، ص ٤٤٨، ح ٢٨.
- ٤- تفسير عياشي، ج ٢، ص ٣٢٢ و ٣٢٣.
- ٥- مجمع البيان، ج ٦، ص ٤٥٧.

را کنار گذاشته بودند، تازه می‌گوییم این در آخرین روزهایی بوده که در میان مردم بوده اند، و قبل از اینکه چنین تصمیمی بگیرند در میان مردم با تقیه زندگی می‌کرده اند. پس معلوم شد که سیاق هیچ یک از دو آیه منافاتی با تقیه کردن اصحاب کهف در روزگاری که در شهر و در میان مردم بودند ندارد.

و در تفسیر عیاشی نیز از ابی بکر حضرمی از امام صادق علیه السلام روایت کرده که فرمود: اصحاب کهف نه یکدیگر را می‌شناختند و نه با هم عهد و میعادی داشتند بلکه در صحرا یکدیگر را دیده با هم عهد و پیمان بستند، و از یکدیگر، یعنی دو به دو عهد گرفتند، آن گاه قرار گذاشتند که یک باره مخالفت خود را علنی ساخته به اتفاق در پی سرنوشت خود بروند (۱).

### روایت مشهوری از ابن عباس در نقل داستان

مؤلف: در معنای این روایت خبری است از ابن عباس که ذیلاً نقل می‌شود:

در الدر المنثور است که ابن ابی شیبیه و ابن منذر و ابن ابی حاتم از ابن عباس روایت کرده اند که گفت: ما با معاویه در جنگ مضیق که در اطراف روم بود شرکت کردیم و به غار معروف کهف که اصحاب کهف در آنجا بودند و داستانشان را خدا در قرآن آورده برخورداریم.

معاویه گفت: چه می‌شد در این غار را می‌گشودیم و اصحاب کهف را می‌دیدیم. ابن عباس به او گفت: تو نمی‌توانی این کار را بکنی خداوند این اشخاص را از نظر کسانی که بهتر از تو بودند مخفی داشت و فرمود: "لَوْ اَطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَ لَمَلَيْتَ مِنْهُمْ رُغْبًا" - اگر آنان را ببینی پا به فرار می‌گذاری و پر از ترس می‌شوی "معاویه گفت: من از این کار دست بر نمی‌دارم تا قصه آنان را به چشم خود ببینیم، عده ای را فرستاد تا داخل غار شده جستجو کنند، و خبر بیاورند. آن عده وقتی داخل غار شدند خداوند باد تندی بر آنان مسلط نمود تا به طرف بیرون پرتابشان کرد. قضیه به ابن عباس رسید پس او شروع کرد به نقل داستان اصحاب کهف و گفت که اصحاب کهف در مملکتی زندگی می‌کردند که پادشاهی جبار داشت و مردمش را به تدریج به پرستش بتها کشانید، و این چند نفر در آن شهر بودند، وقتی این را دیدند بیرون آمده خداوند همه شان را یک جا جمع کرد بدون اینکه قبلاً یکدیگر را بشناسند. وقتی به هم برخوردند از یکدیگر پرسیدند قصد کجا دارید، در جواب نیت خود را پنهان می‌داشتند چون هر یک دیگری را نمی‌شناخت تا آنکه از یکدیگر عهد و میثاق محکم گرفتند که نیت خود را بگویند. بعداً معلوم شد که همه یک هدف دارند و منظورشان پرستش پروردگار و فرار از شرک

[شماره صفحه واقعی: ۳۹۳]

ص: ۱۹۹

است، همه با هم گفتند: "رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ... مِرْفَقًا".

آن گاه ابن عباس اضافه می کند که دور هم نشستند، از سوی دیگر زن و بچه ها و قوم و خویش ها به جستجویشان برخاستند ولی هر چه بیشتر گشتند کمتر خبردار شدند تا خبر به گوش پادشاه وقت رسید. او گفت این عده در آینده شان مهمی خواهند داشت، معلوم نیست به منظور خیانت بیرون شده اند یا منظور دیگری داشته اند. و به همین جهت دستور داد تا لوحی از قلع تهیه کرده اسامی آنان را در آن بنویسند آن گاه آن را در خزینه سلطنتی خود جای داد و در این باره خدای تعالی می فرماید: "أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا" چون مقصود از رقیم همان لوحی است که اسامی اصحاب کهف در آن مرقوم شده. و اما اصحاب کهف، از آنجا که بودند به راه افتاده داخل غار شدند، و خدا به گوششان زد و خواب را برایشان مسلط کرد، و اگر در غار نبودند آفتاب بدنهایشان را می سوزانید، و اگر هر چند یک بار از این پهلو به آن پهلو نمی شدند زمین بدنهایشان را می خورد، و اینجا است که خدای تعالی فرموده "وَتَرَى الشَّمْسَ ...".

آن گاه می گوید: پادشاه مزبور دورانش منقضی گشت و پادشاهی دیگر به جایش نشست. او مردی خداپرست بود، و بر خلاف آن دیگری عدالت گسترده، در عهد او خداوند اصحاب کهف را برای آن منظوری که داشت بیدار کرد، یکی از ایشان گفت: به نظر شما چقدر خوابیده ایم؟ آن دیگری گفت: یک روز، یکی دیگر گفت دو روز، سومی گفت بیشتر خوابیده ایم تا آنکه بزرگشان گفت: بی جهت اختلاف مکنید که هیچ قومی اختلاف نکردند مگر آنکه هلاک شدند، شما یک نفر را با این پول روانه کنید تا از شهر طعمای خریداری کند.

وقتی وارد شهر شد لباسها و هیات ها و منظره هایی دید که تا کنون ندیده بود. مردم شهر را دید که طور دیگری شده اند آن مردم عهد خود نیستند. نزدیک ناوایی رفت پول خود را که سکه اش به اندازه کف پای بچه شتر بود نزد او انداخت ناوا پول را بیگانه یافت، و پرسید این را از کجا آورده ای؟ اگر گنجی پیدا کرده ای مرا هم راهنمایی کن و گرنه تو را نزد امیر خواهم برد. گفت: آیا مرا به امیر می ترسانی، هر دو به نزد امیر شدند، امیر پرسید پدرت کیست؟ گفت: فلانی، امیر چنین کسی را نشناخت، پرسید پادشاهت نامش چیست؟

گفت: فلانی او را هم نشناخت، رفته رفته مردم دورش جمع شدند، خبر به گوش عالم ایشان رسید. عالم شهر به یاد آن لوح افتاده دستور داد آن را آوردند آن گاه اسم آن شخص را پرسید، و دید که یکی از همان چند نفری است که نامشان در لوح ضبط شده، اسامی رفقاییش را پرسید،

[شماره صفحه واقعی: ۳۹۴]

همه را با اسامی مرقوم در لوح مطابق یافت. به مردم بشارت داد که خداوند شما را به برادرانتان که چند صد سال قبل ناپدید شدند راهنمایی کرده برخیزید. مردم همه حرکت کردند تا آمدند نزدیک غار چون نزدیک شدند جوان گفت شما باشید تا من بروم و رفقایم را خبر کنم و آن گاه آرام وارد شوید، و هجوم نیاورید، و گرنه ممکن است از ترس قالب تهی کنید، و خیال کنند شما لشگریان همان پادشاهید، و برای دستگیری‌شان آمده اید. گفتند: حرفی نداریم لیکن به شرطی که قول بدهی باز هم بیرون بیایی، او هم قول داد که ان شاء الله بیرون می آیم. پس داخل غار شد و دیگر نفهمیدند به کجا رفت، و از نظر مردم ناپدید گردید، مردم هر چه خواستند وارد شوند نتوانستند، لا جرم گفتند بر بالای غارشان مسجدی بنا کنیم، و چنین کردند، و همیشه در آن مسجد به عبادت و استغفار می پرداختند (۱).

مؤلف: این روایت مشهور است، و مفسرین در تفاسیر خود آن را نقل کرده و خلاصه تلقی به قبولش کرده اند، در حالی که خالی از چند اشکال نیست: یکی اینکه از ظاهرش بر می آید که اصحاب کهف هنوز در حال خواب هستند و خداوند بشر را از اینکه بخواهند کسب اطلاعی و جستجویی از ایشان بکنند منصرف نموده، و حال آنکه کهفی که در ناحیه مضیق و معروف به غار افسوس است امروز هم معروف است، و در آن چنین چیزی نیست.

و آیه ای هم که ابن عباس بدان تمسک بسته حالت خواب ایشان را قبل از بیدار شدن مجسم می سازد، نه بعد از بیداریشان را. علاوه بر اینکه از خود ابن عباس روایت دیگری رسیده که مخالف با این روایت است. و آن روایتی است که الدر المنثور (۲) از عبد الرزاق و ابن ابی حاتم از عکرمه نقل کرده و در آخر آن آمده که "پادشاه با مردم سوار شده تا به در غار آمدند، جوان گفت مرا رها کنید تا رفقایم را ببینم و جریان را برایشان بگویم، چند قدمی جلوتر وارد غار شد، او رفقایش را دید و رفقایش هم او را دیدند، خداوند به گوششان زد خوابیدند، مردم شهر چون دیدند دیر کرد وارد غار شدند و جسدهایی بی روح دیدند که هیچ جای آنها پوسیده نشده بود، شاه گفت: این جریان آیتی است که خدای تعالی برای شما فرستاده.

ابن عباس با حبيب بن مسلمه به جنگ رفته بود، در راه به همین غار برخوردند، و در آن استخوانهایی دیدند مردی گفت: این استخوانهای اصحاب کهف است، ابن عباس گفت

[شماره صفحه واقعی : ۳۹۵]

ص: ۹۰۱

۱- الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۱۳.

۲- الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۱۴.

استخوانهای ایشان در مدتی بیش از سیصد سال قبل از بین رفته است."

اشکال مهم تر این روایت این است که از عبارت "استخوانهای ایشان در مدتی بیش از سیصد سال قبل از بین رفته" برمی آید که از نظر این روایت داستان اصحاب کهف در اوائل تاریخ میلادی و یا قبل از آن رخ داده، و این حرف با تمامی روایات این داستان مخالف است، جز آن روایتی که تاریخ آن را قبل از مسیح دانسته.

اشکال دیگری که به روایت ابن عباس وارد است این است که در آن آمده: یکی گفت یک روز خوابیدیم یکی گفت دو روز، و این حرف با قرآن کریم هم مخالف است، برای اینکه قرآن نقل می کند که گفتند: "لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ" و اتفاقاً کلام قرآن کریم با اعتبار عقلی هم سازگار است، زیرا کسی که نفهمیده چقدر خوابیده نهایت درجه ای که احتمال دهد بسیار خوابیده باشد یک روز یا کمی کمتر از یک روز است، و اما دو شبانه روز آن قدر بعید است که هیچ از خواب برخاسته ای احتمالش را نمی دهد.

از این هم که بگذریم در روایت داشت: بزرگترشان گفت اختلاف مکنید، که اختلاف مایه هلاکت هر قومی است. و این یکی از سخنان باطل است، زیرا آن اختلافی مایه هلاکت است که در عمل به چیزی باشد، و اما اختلاف نظری امری نیست که اجتناب پذیر باشد، و هرگز مایه هلاکت نمی شود.

اشکال دیگری که به آن وارد است این است که: در آخرش داشت: وقتی جوان وارد غار شد مردم نفهمیدند کجا رفت، و از نظرشان ناپدید گشت. گویا مقصود ابن عباس این بوده که وقتی جوان وارد غار شد دهنه غار از نظرها ناپدید شد نه خود آن جوان، خلاصه خدا غار مزبور را ناپدید کرد، ولی این حرف با آنچه در صدر خود آیه هست نمی سازد که از ظاهرش بر می آید که غار مزبور در آن دیار معروف بوده. مگر اینکه بگویی آن روز غار را از چشم و نظر پادشاه و همراهانش ناپدید کرده و بعدها برای مردم آشکارش ساخته است.

و اما اینکه در صدر روایت از قول ابن عباس نقل شده که گفت: "رقیم لوحی از قلع بوده که اسامی اصحاب کهف در آن نوشته شده بود" مطلبی است که در معنایش روایات دیگری نیز آمده، از آن جمله روایتی است که عیاشی در تفسیر (۱) خود از احمد بن علی از امام صادق علیه السلام آورده، و در روایت دیگری انکار آن از خود ابن عباس نقل شده، چنانچه در الدر المنثور از سعید بن منصور و عبد الرزاق و فارابی و ابن منذر و ابن ابی حاتم و زجاجی

[شماره صفحه واقعی : ۳۹۶]

ص: ۹۰۲

(در کتاب امالی) و ابن مردویه از ابن عباس روایت کرده اند که گفت: من نمی دانم معنای رقیم چیست، از کعب پرسیدم او گفت نام قریه ای است که از آنجا بیرون شدند (۱).

و نیز در همان کتاب آمده که عبد الرزاق از ابن عباس روایت کرده که گفت: تمامی قرآن را می دانم مگر معنای چهار کلمه را اول کلمه "غسلین" که اختلاف اعراب در آن به خاطر اختلافی است که در حکایت لفظ قرآن هست. دوم کلمه "حنانا" سوم "اواه" چهارم "رقیم" (۱).

و در تفسیر قمی می گوید: در روایت ابی الجارود از ابی جعفر علیه السلام آمده که در ذیل آیه "لَنْ نَدْعُوا مِنْ دُونِهِ إِلَهًا لَقَدْ قُلْنَا إِذًا شَطَطًا" فرمود: یعنی اگر بگوییم خدا شریک دارد بر او جور کرده ایم (۲).

### روایاتی متضمن ذکر اسماء اصحاب کهف

و در تفسیر عیاشی از محمد بن سنان از بطیخی از ابی جعفر علیه السلام آورده که در ذیل آیه "لَوْ اَطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَ لَمَلَّيْتَ مِنْهُمْ رُغْبًا" فرموده: مقصود خدای تعالی شخص رسول خدا صلی الله علیه و آله نیست، بلکه منظور مؤمنین هستند. گویا مؤمنین دارند این حرف را به یکدیگر می زنند، و حال مؤمنین چنین است که اگر اصحاب کهف را ببینند سرشار از ترس و رعب شده پا به فرار می گذارند (۳).

و در تفسیر روح المعانی اسماء اصحاب کهف بر طبق روایت صحیحی از ابن عباس چنین آمده: ۱- مکسلینیا ۲- یملیخا ۳- مرطولس ۴- ثیونس ۵- دردونس ۶- کفاشیطوس ۷- منطونواسیس - که همان چوپان بوده و اسم سگشان قطمیر بوده است.

راوی می گوید از علی (کرم الله وجهه) روایت شده که اسمای ایشان را چنین برشمرده:

(۴) یملیخا ۲- مکسلینیا ۳- مسلینیا، که اصحاب دست راستی پادشاه بوده اند ۴- مرنوش ۵- دبرنوش ۶- شاذنوش که اصحاب دست چپش بوده اند و همواره با این شش نفر مشورت می کرده و هفتمی اصحاب کهف همان چوپانی بوده که در این روایت اسمش نیامده ولی در اینجا نیز اسم سگ را قطمیر معرفی نموده.

و اما اینکه آیا این روایت به علی نسبت داده اند صحیح است، یا صحیح نیست گفتار دیگری است که علامه سیوطی در حواشی بیضاوی نوشته که طبرانی این روایت را در معجم "اوسط" خود به سند صحیح از ابن عباس آورده. و آنچه که در الدر المنثور است

[شماره صفحه واقعی: ۳۹۷]

ص: ۹۰۳



- ٢- تفسير قمى، ج ٢، ص ٣٤.
- ٣- تفسير عياشى، ج ٢، ص ٣٢٤.
- ٤- الدر المنثور، ج ٤، ص ٢١٢.

نیز همین روایت طبرانی در "اوسط" است که گفتیم به سند صحیح از ابن عباس روایت کرده. البته در بعضی روایات دیگری اسامی دیگری برای آنان نقل کرده اند که حافظ ابن حجر در شرح بخاری (۱) نوشته. گفتگو در باره اسامی اصحاب کهف بسیار است که هیچ یک.

[شماره صفحه واقعی : ۳۹۸]

ص: ۹۰۴

۱- این را هم باید خاطر نشان سازیم که روایات در داستان اصحاب کهف به طوری که علمای غرب آن را خلاصه نموده اند چهار دسته اند که در اصل قصه متفق و در جزئیات آن مختلفند. ۱- روایات سریانی که به زبان سریانی ضبط شده، و از همه قدیم تر آنها روایتی است که (متوفی سال ۱۲۵ میلادی) آورده. ۲- روایت یونانی که سندش به قرن دهم میلادی و به شخصی به نام منتهی می شود. ۳- روایت لا-تینی داستان است که از همان روایت سریانی از گرفته شده است. ۴- روایت اسلامی داستان است که آن نیز به سریانی منتهی می گردد. البته روایات دیگری در متون تاریخی قبطی ها و حبشی ها و ارمنی ها نیز هست که همه آنها به همان اصل سریانی برمی گردد. اسامی اصحاب کهف در روایات اسلامی از روایات دیگران گرفته شده، و همانطور که گفته بعضی از این اسما، اسمایی قبل از این که به دین خدا (که آن روز دین نصاری بوده) در آیند و غسل تعمید کنند بوده. و اسامی ایشان به زبانی یونانی و سریانی چنین است: مکس منیانوس املیخوس - ملیخا مرتیانوس - مرطلوس - مرطلوس (-) - ذوانیوس - دوانیوانس - دنیاسیوس ینیوس - یوانیس - نواسیس اکساکدثودنیانوس - کسقسطیونس - اکسقسوسط - کشفوطط انطونس (افطونس) اندونیوس - انطینوس قطمیر و اما اسامی آنان به زبان لاتین مکسمیانوس املیخوس مرتیانوس ذیوانیوس ینیوس قسطنطیوس ساریبوس - ساریبون و اسامی ایشان قبل از اینکه به دین مسیح در آیند عبارت بود از: ارشلیدس - ارخلیدس دیومادیوس اوخانیوس استفانوس - اساطونس ابروفادیوس صامندیوس کیویاکوس البته بعضی نظرشان این است که اسما عربی از قبطی گرفته شده و قبطی هم از سریانی. [.....]

هم مضبوط و مستند و قابل اعتماد نیست و در کتاب بحر آمده که اسامی اصحاب کهف عجمی (غیر عربی) بوده که نه شکل معینی و نه نقطه داشته، و خلاصه سند در شناختن اسامی آنان ضعیف است (۱).

و روایتی که به علی علیه السلام نسبت داده اند همان است که ثعلبی هم در کتاب عرائس و دیلمی در کتاب خود به طور مرفوع آورده و در آن عجائبی ذکر شده.

و در الدر المنثور است که ابن مردویه از ابن عباس روایت کرده که گفت: رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: اصحاب کهف، یاران مهدی اند (۲).

و در برهان از ابن الفارسی آورده که گفت امام صادق علیه السلام فرموده: قائم علیه السلام از پشت کوفه خروج می کند، با هفده نفر از قوم موسی که به حق راه یافته و با حق عدالت می کردند، و هفت نفر از اهل کهف و یوشع بن نون و ابو دجانة انصاری و مقداد بن اسود و مالک اشتر که اینان نزد آن جناب از انصار و حکام او هستند (۳).

و در تفسیر عیاشی از عبد الله بن میمون از ابی عبد الله علیه السلام از پدرش از علی بن ابی طالب روایت کرده که فرمود: وقتی کسی به خدا سوگند می خورد تا چهل روز مهلت

[شماره صفحه واقعی : ۳۹۹]

ص: ۹۰۵

---

۱- روح المعانی ج ۱۵، ص ۲۴۶، ط بیروت.

۲- الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۱۵، ط بیروت.

۳- تفسیر برهان، ج ۲، ص ۴۶۰.

ثنیا دارد، برای اینکه قومی از یهود از رسول خدا صلی الله علیه و آله از چیزی پرسش کردند حضرت بدون اینکه بگوید "ان شاء الله" و استثناء مزبور را به کلام خود ملحق سازد گفت فردا بیائید تا جواب بگویم، به همین جهت چهل روز خداوند وحی را از آن حضرت قطع کرد، بعد از آن جبرئیل آمد و گفت: "وَلَا تَقُولَنَّ لِيْ شَيْءٍ اِنَّنِيْ فَاعِلٌ ذَلِكُمْ غَدًا اِلَّا اَنْ يَشَاءَ اللهُ وَ اذْكُرْ رَبَّكَ اِذَا نَسِيتَ" (۱).

مؤلف: کلمه: "ثنیا" - به ضمه ثاء و سکون نون و در آخرش الف مقصوره - اسم است برای استثناء. و در معنای این روایت روایات دیگری نیز از امام صادق و امام باقر علیه السلام رسیده که از بعضی آنها برمی آید که مراد از سوگند وعده قطعی دادن و کلام مؤکد آوردن است، هم چنان که استشهاد امام علیه السلام در این روایت به کلام رسول خدا صلی الله علیه و آله با اینکه آن جناب سوگندی یاد نکرده بود کاملاً دلالت بر این معنا دارد. و اما این سؤال که اگر کسی سوگندی یاد کند و ان شاء الله هم بگوید، ولی پس از انعقاد سوگند آن را بشکند آیا حث شمرده می شود و کفاره به عهده اش می آید یا نه، بحثی است فقهی.

### گفتاری در چند فصل پیرامون اصحاب کهف و سرگذشت ایشان

#### ۱- داستان اصحاب کهف در تعدادی از روایات دو سبب عمده وجود اختلاف شدید در مضامین روایات راجع به اصحاب کهف:

از صحابه و تابعین و از ائمه اهل بیت علیه السلام به طور مفصل حکایت شده مانند روایت قمی و ابن عباس و عکرمه و مجاهد که تفسیر الدر المنثور همه آنها را آورده و روایت اسحاق در کتاب عرائس که آن را تفسیر برهان نقل کرده و روایت وهب بن منبه که الدر المنثور و کامل آن را بدون نسبت نقل کرده اند، و روایت نعمان بن بشیر که در خصوص اصحاب رقیم وارد شده و الدر المنثور آن را آورده.

و این روایات که ما در بحث روایتی گذشته مقدراری از آنها را نقل کردیم و به بعضی دیگرش اشاره ای نمودیم آن قدر از نظر مطلب و متن با هم اختلاف دارند که حتی در یک جهت هم اتفاق ندارند. و اما اختلاف در روایات وارده در بعضی گوشه های داستان مانند روایاتی که متعرض تاریخ قیام آنان است، و یا متعرض اسم آن پادشاه است که معاصر با ایشان

[شماره صفحه واقعی: ۴۰۰]

ص: ۹۰۶

بوده یا متعرض نسب و سمت و شغل و اسامی و وجه نامیده شدنشان به اصحاب رقیم و سایر خصوصیات دیگر شده بسیار شدیدتر از روایات اصل داستان است و دست یافتن به یک جهت جامعی که نفس بدان اطمینان داشته باشد دشوارتر است.

و سبب عمده در این اختلاف علاوه بر دست بردها و خیانتها که اجانب در این گونه روایات دارند دو چیز است:

یکی اینکه این قصه از اموری بوده که اهل کتاب نسبت به آن تعصب و عنایت داشته اند، و از روایات داستان هم برمی آید که قریش این قصه را از اهل کتاب شنیده اند و با آن رسول خدا صلی الله علیه و آله را امتحان کردند، بلکه از مجسمه ها نیز می توان عنایت اهل کتاب را فهمید به طوری که اهل تاریخ آن مطالب را از نصاری و از مجسمه های موجود در غارهای مختلف که در عالم هست غارهای آسیا و اروپا و آفریقا گرفته شده و آن مجسمه ها را بر طبق شهرتی که از اصحاب کهف به پا خاسته گرفته اند، و پر واضح است که چنین داستانی که از قدیم الایام زبان زد بشر و مورد علاقه نصاری بوده هر قوم و مردمی آن را طوری که نمایاننده افکار و عقاید خود باشد بیان می کنند، و در نتیجه روایات آن مختلف می شود.

و از آنجایی که مسلمانان اهتمام بسیار زیادی به جمع آوری و نوشتن روایات داشتند، و آنچه که نزد دیگران هم بود جمع می کردند و مخصوصا بعد از آنکه عده ای از علمای اهل کتاب مسلمان شدند، مانند وهب بن منبه و کعب الاحبار، و آن گاه اصحاب رسول خدا صلی الله علیه و آله و تابعین یعنی طبقه دوم مسلمانان همه از اینان اخذ کرده و ضبط نموده اند، و هر خلفی از سلف خود می گرفته و با آن همان معامله اخبار موقوفه (۱) را می کرده که با روایات اسلامی می نمودند و این سبب بلوا و تشتت شده است.

دوم اینکه دأب و روش کلام خدای تعالی در آنجا که قصه ها را بیان می کند بر این است که به مختاراتی و نکات برجسته و مهمی که در ایفای غرض مؤثر است، اکتفاء می کند، و به جزئیات داستان نمی پردازد. از اول تا به آخر داستان را حکایت نمی کند، و نیز اوضاع و احوالی را که مقارن با حدوث حادثه بوده ذکر نمی نماید جهتش هم خیلی روشن است، چون قرآن کریم کتاب تاریخ و داستان سرایی نیست بلکه کتاب هدایت است.

این نکته از واضح ترین نکاتی است که شخص متدبر در داستانهای مذکور در کلام خدا درک می نماید، مانند آیاتی که داستان اصحاب کهف و رقیم را بیان می کند، ابتداءد.

[شماره صفحه واقعی : ۴۰۱]

ص: ۹۰۷

---

۱- روایاتی که سندهای آنها تا به آخر می رسد ولی به رسول خدا نسبت داده نشده، روایات موقوفه گویند.

محاوره و گفتگوی ایشان را نقل می کند، و در آن به معنا و علت قیام آنان اشاره می نماید و آن را توحید و ثبات بر کلمه حق معرفی می کند، سپس اعتزال از مردم و دنبال آن وارد شدن به غار را می آورد که چگونه در آنجا به خواب رفتند در حالی که سگشان هم همراهشان بود، و روزگاری بس طولانی در خواب بودند.

آن گاه بیدار شدن و گفتگوی بار دوم آنان را در خصوص اینکه چقدر خوابیده اند بیان نموده، و در آخر نتیجه ای را که خدا از این پیش آورد خواسته است بیان می کند. و سپس این جهت را خاطر نشان می سازد که از چه راهی مردم به وضع آنان خبردار شدند، و چه شد که دو باره بعد از حصول غرض الهی به خواب رفتند. و اما ساختن مسجد بر بالای غار ایشان جمله ای است، که کلام بدانجا کشیده شده، و گرنه غرض الهی در آن منظور نبوده.

و اما اینکه اسامی آنان چه بوده و پسران چه کسی و از چه فامیلی بوده اند. و چگونه تربیت و نشو و نما یافته بودند، چه مشاغلی برای خود اختیار کرده بودند، در جامعه چه موقعیتی داشتند، در چه روزی قیام نموده و از مردم اعتزال جستند. و اسم آن پادشاهی که ایشان از ترس او فرار کردند چه بوده، و نیز اسم آن شهر چه بوده، و مردم آن شهر از چه قومی بوده اند؟ و اسم آن سگ که همراهی ایشان را اختیار کرد چه بوده، و اینکه آیا سگ شکاری بوده یا سگ گله، و چه رنگی؟ متعرض نشده است، در حالی که روایات با کمال خرده بینی متعرض آنها و نیز سایر اموری که در غرض خدای تعالی که همان هدایت است هیچ مدخلیتی ندارد شده، چرا که اینگونه خرده ریزها در غرض تاریخ دخالت دارد و به درد دقت های تاریخی می خورد.

مطلب دیگر اینکه مفسرین گذشته وقتی شروع در بحث از آیات قصص می کرده اند، در صدد برمی آمده اند که وجه اتصال آیات داستان را بیان نموده و برای اینکه داستانی تمام عیار و مطابق سلیقه خود از آب در آورند از دو رو بر آیات نکات متروکی را استفاده نمایند، و همین جهت باعث اختلاف تفسیرها شده، چون نظریه و طرز استفاده آنان از دور و بر آیات مختلف بوده است، و در نتیجه این اختلاف کار به اینجا که می بینیم کشیده شده است.

## ۲- داستان اصحاب کهف از نظر قرآن:

آنچه از قرآن کریم در خصوص این داستان استفاده می شود این است که پیامبر گرامی خود را مخاطب می سازد که " با مردم در باره این داستان مجادله مکن مگر مجادله ای ظاهری و یا روشن " و از احدی از ایشان حقیقت مطلب را می پرس. اصحاب کهف و رقیم

[شماره صفحه واقعی: ۴۰۲]

جوانمردانی بودند که در جامعه ای مشرک که جز بتها را نمی پرستیدند، نشو و نما نمودند.

چیزی نمی گذرد که دین توحید محرمانه در آن جامعه راه پیدا می کند، و این جوانمردان بدان ایمان می آورند. مردم آنها را به باد انکار و اعتراض می گیرند، و در مقام تشدید و تضییق بر ایشان و فتنه و عذاب آنان برمی آیند، و بر عبادت بتها و ترک دین توحید مجبورشان می کنند. و هر که به ملت آنان می گروید از او دست برمی داشتند و هر که بر دین توحید و مخالفت کیش ایشان اصرار می ورزید او را به بدترین وجهی به قتل می رساندند.

قهرمانان این داستان افرادی بودند که با بصیرت به خدا ایمان آوردند، خدا هم هدایتشان را زیاده تر کرد، و معرفت و حکمت بر آنان افاضه فرمود، و با آن نوری که به ایشان داده بود پیش پایشان را روشن نمود، و ایمان را با دلهای آنان گره زد، در نتیجه جز از خدا از هیچ چیز دیگری باک نداشتند. و از آینده حساب شده ای که هر کس دیگری را به وحشت می انداخت نهراسیدند، لذا آنچه صلاح خود دیدند بدون هیچ واهمه ای انجام دادند. آنان فکر کردند اگر در میان اجتماع بمانند جز این چاره ای نخواهند داشت که با سیره اهل شهر سلوک نموده حتی یک کلمه از حق به زبان نیاورند. و از اینکه مذهب شرک باطل است چیزی نگویند، و به شریعت حق نگرند. و تشخیص دادند که باید بر دین توحید بمانند و علیه شرک قیام نموده از مردم کناره گیری کنند، زیرا اگر چنین کنند و به غاری پناهنده شوند بالأخره خدا راه نجاتی پیش پایشان می گذارد. با چنین یقینی قیام نموده در رد گفته های قوم و اقتراح و تحکشان گفتند: "رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَنْ نَدْعُوا مِنْ دُونِهِ إِلَهًا لَقَدْ قُلْنَا إِذَا شَطَطًا هُوَ لَا يَأْتُونَنَا آتِخَذُوا مِنْ دُونِهِ إِلَهًا لَوْ لَا يَأْتُونَ عَلَيْهِمْ بِسُلْطَانٍ بَيْنَ يَدَيْنَا لَوَلَّوْا عَلَىٰ أَعْقَابِهِمْ وَإِذِ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَ مَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهُ فَأَوُوا إِلَى الْكَهْفِ يَنْشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَ يُهَيِّئْ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مَرْفَقًا".

آن گاه داخل شده، در گوشه ای از آن قرار گرفتند، در حالی که سگشان دو دست خود را دم در غار گسترده بود. و چون به فراست فهمیده بودند که خدا نجاتشان خواهد داد این چنین عرض کردند: "بار الها تو در حق ما به لطف خاص خود رحمتی عطا فرما و برای ما وسیله رشد و هدایت کامل مهیا ساز". پس خداوند دعایشان را مستجاب نمود و سالهایی چند خواب را بر آنها مسلط کرد، در حالی که سگشان نیز همراهشان بود. "آنها در غار سیصد سال و نه سال زیاده تر درنگ کردند. و گردش آفتاب را چنان مشاهده کنی که هنگام طلوع از سمت راست غار آنها برکنار و هنگام غروب نیز از جانب چپ ایشان به دور می گردید و آنها کاملاً از حرارت خورشید در آسایش بودند و آنها را بیدار پنداشتی و حال آنکه در خواب بودند و ما آنها

[شماره صفحه واقعی : ۴۰۳]

را به پهلوی راست و چپ می گردانیدیم و سگ آنها دو دست بر در آن غار گسترده داشت و اگر کسی بر حال ایشان مطلع می شد از آنها می گریخت و از هیبت و عظمت آنان بسیار هراسان می گردید."

پس از آن روزگاری طولانی که سیصد و نه سال باشد دو باره ایشان را سر جای خودشان در غار زنده کرد تا بفهماند چگونه می تواند از دشمنان محفوظشان بدارد، لا جرم همگی از خواب برخاسته به محضی که چشمشان را باز کردند آفتاب را دیدند که جایش تغییر کرده بود، مثلاً اگر در هنگام خواب از فلان طرف غار می تابید حالا از طرف دیگرش می تابد، البته این در نظر ابتدایی بود که هنوز از خستگی خواب اثری در بدنها و دیدگان باقی بود. یکی از ایشان پرسید: رفقا چقدر خوابیدید؟ گفتند: یک روز یا بعضی از یک روز. و این را از همان عوض شدن جای خورشید حدس زدند. تردیدشان هم از این جهت بود که از عوض شدن تابش خورشید نتوانستند یک طرف تعیین کنند. عده ای دیگر گفتند: "رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ" و سپس اضافه کرد "فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرُوا أَيُّهَا أَزْكَىٰ طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ" که بسیار گرسنه اید، "و لِيَتَلَطَّفَ" رعایت کنید شخصی که می فرستید در رفتن و برگشتن و خریدن طعام کمال لطف و احتیاط را به خرج دهد که احدی از سرنوشت شما خبردار نگردد، زیرا "إِنَّهُمْ إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ" اگر بفهمند کجائید سنگسارتان می کنند "أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ وَلَنْ تُفْلِحُوا إِذَا أَبَدَأُ". این جریان آغاز صحنه ای است که باید به فهمیدن مردم از سرنوشت آنان منتهی گردد، زیرا آن مردمی که این اصحاب کهف از میان آنان گریخته به غار پناهنده شدند به کلی منقرض گشته اند و دیگر اثری از آنان نیست. خودشان و ملک و ملتشان نابود شده، و الآن مردم دیگری در این شهر زندگی می کنند که دین توحید دارند و سلطنت و قدرت توحید بر قدرت سایر ادیان برتری دارد. اهل توحید و غیر اهل توحید با هم اختلافی به راه انداختند که چگونه آن را توجیه کنند. اهل توحید که معتقد به معاد بودند ایمانشان به معاد محکم تر شد، و مشرکین که منکر معاد بودند با دیدن این صحنه مشکل معاد برایشان حل شد، غرض خدای تعالی از برون انداختن راز اصحاب کهف هم همین بود.

آری، وقتی فرستاده اصحاب کهف از میان رفقای بیرون آمد و داخل شهر شد تا به خیال خود از همشهری های خود که دیروز از میان آنان بیرون شده بود غذایی بخرد دیگری دید که به کلی وضعش با شهر خودش متفاوت بود، و در همه عمرش چنین وضعی ندیده بود، علاوه مردمی را هم که دید غیر همشهری هایش بودند. اوضاع و احوال نیز غیر آن اوضاعی بود

[شماره صفحه واقعی: ۴۰۴]



که دیروز دیده بود. هر لحظه به حیرتش افزوده می شود، تا آنکه جلو دکانی رفت تا طعامی بخرد پول خود را به او داد که این را به من طعام بده- و این پول در این شهر پول رایج سیصد سال قبل بود- گفتگو و مشاجره بین دکاندار و خریدار در گرفت و مردم جمع شدند، و هر لحظه قضیه، روشن تر از پرده بیرون می افتاد، و می فهمیدند که این جوان از مردم سیصد سال قبل بوده و یکی از همان گمشده های آن عصر است که مردمی موحد بودند، و در جامعه مشرک زندگی می کردند، و به خاطر حفظ ایمان خود از وطن خود هجرت و از مردم خود گوشه گیری کردند، و در غاری رفته آنجا به خواب فرو رفتند، و گویا در این روزها خدا بیدارشان کرده و الآن منتظر آن شخصند که برایشان طعام ببرد.

قضیه در شهر منتشر شد جمعیت انبوهی جمع شده به طرف غار هجوم بردند. جوان را هم همراه خود برده در آنجا بقیه نفرات را به چشم خود دیدند، و فهمیدند که این شخص راست می گفته، و این قضیه معجزه ای بوده که از ناحیه خدا صورت گرفته است.

اصحاب کهف پس از بیدار شدنشان زیاد زندگی نکردند، بلکه پس از کشف معجزه از دنیا رفتند و اینجا بود که اختلاف بین مردم در گرفت، موحدین با مشرکین شهر به جدال برخاستند. مشرکین گفتند: باید بالای غار ایشان بنیانی بسازیم و به این مساله که چقدر خواب بوده اند کاری نداشته باشیم. و موحدین گفتند بالای غارشان مسجدی می سازیم.

### ۳- داستان از نظر غیر مسلمانان

بیشتر روایات و سندهای تاریخی بر آنند که قصه اصحاب کهف در دوران فترت ما بین عیسی و رسول خدا صلی الله علیه و آله اتفاق افتاده است، به دلیل اینکه اگر قبل از عهد مسیح بود قطعاً در انجیل می آمد و اگر قبل از دوران موسی علیه السلام بود در تورات می آمد، و حال آنکه می بینیم یهود آن را معتبر نمی دانند. هر چند در تعدادی از روایات دارد که قریش آن را از یهود تلقی کرده و گرفته اند. و لیکن می دانیم یهود آن را از نصاری گرفته چون نصاری به آن اهتمام زیادی داشته آنچه که از نصاری حکایت شده قریب المضمون با روایتی است که ثعلبی در عرائس از ابن عباس نقل کرده. چیزی که هست روایات نصاری در اموری با روایات مسلمین اختلاف دارد:

اول اینکه مصادر سریانی داستان می گوید: عدد اصحاب کهف هشت نفر بوده اند، و حال آنکه روایات مسلمین و مصادر یونانی و غربی داستان آنان را هفت نفر دانسته اند.

دوم اینکه داستان اصحاب کهف در روایات ایشان از سگ ایشان هیچ اسمی نبرده است.

[شماره صفحه واقعی: ۴۰۵]

سوم اینکه مدت مکث اصحاب کهف را در غار دویست سال و یا کمتر دانسته و حال آنکه معظم علمای اسلام آن را سیصد و نه سال یعنی همان رقمی که از ظاهر قرآن برمی آید دانسته اند.

و علت این اختلاف و تحدید مدت مکث آنان به دویست سال این است که گفته اند آن پادشاه جبار که این عده را مجبور به بت پرستی می کرده و اینان از شر او فرار کرده اند اسمش دقیوس بوده که در حدود سالهای ۲۴۹-۲۵۱ م زندگی می کرده، و این را هم می دانیم که اصحاب کهف به طوری که گفته اند در سال ۴۲۵ و یا سال ۴۳۷ و یا ۴۳۹ از خواب بیدار شده اند پس برای مدت لبث در کهف بیش از دویست سال یا کمتر باقی نمی ماند، و اولین کسی که از مورخین ایشان این مطالب را ذکر کرده به طوری که گفته است "جیمز" ساروغی سریانی بوده که متولد ۴۵۱ م و متوفای ۵۲۱ م بوده و دیگران همه تاریخ خود را از او گرفته اند، و به زودی تتمه ای برای این کلام از نظر خواننده خواهد گذشت.

#### ۴- غار اصحاب کهف کجا است؟

در نواحی مختلف زمین به تعدادی از غارها برخورد شده که در دیوارهای آن تمثالهایی چهار نفری و پنج نفری و هفت نفری که تمثال سگی هم با ایشان است کشیده اند. و در بعضی از آن غارها تمثال قربانی هم جلو آن تمثال ها هست که می خواهند قربانیش کنند.

انسان مطلع وقتی این تصویرها را آن هم در غاری مشاهده می کند فوراً به یاد اصحاب کهف می افتد، و چنین به نظر می رسد که این نقشه ها و تمثالها اشاره به قصه آنان دارد و آن را کشیده اند تا رهبانان و آنها که خود را جهت عبادت متجرد کرده اند و در این غار برای عبادت منزل می کنند با دیدن آن به یاد اصحاب کهف بیفتند، پس صرف یادگاری است که در این غارها کشیده شده نه اینکه علامت باشد برای اینکه اینجا غار اصحاب کهف است.

غار اصحاب کهف که در آنجا پناهنده شدند و اصحاب در آنجا از نظرها غایب گشتند، مورد اختلاف شدید است که چند جا را ادعا کرده اند:

غار اول: کهف افسوس- افسوس- به کسر همزه و نیز کسر فاء و بنا به ضبط کتاب "مراصد الاطلاع" که مرتکب اشتباه شده به ضمه همزه و سکون فاء- شهر مخروبه ای است در ترکیه که در هفتاد و سه کیلومتری شهر بزرگ از میر قرار دارد، و این غار در یک کیلومتری- و یا کمتر- شهر افسوس نزدیک قریه ای به نام "ایاصولوک" و در دامنه کوهی به نام "ینایرداغ" قرار گرفته است.

[شماره صفحه واقعی : ۴۰۶]

و این غار، غار وسیعی است که در آن به طوری که می گویند صدها قبر که با آجر ساخته شده هست. خود این غار هم در سینه کوه و رو به جهت شمال شرقی است، و هیچ اثری از مسجد و یا صومعه و یا کلیسا و خلاصه هیچ معبد دیگری بر بالای آن دیده نمی شود.

این غار در نزد مسیحیان نصاری از هر جای دیگری معروف تر است، و نامش در بسیاری از روایات مسلمین نیز آمده.

و این غار علی رغم شهرت مهمی که دارد به هیچ وجه با آن مشخصاتی که در قرآن کریم راجع به آن غار آمده تطبیق نمی کند.

اولا برای اینکه خدای تعالی در باره اینکه در چه جهت از شمال و جنوب مشرق و مغرب قرار گرفته می فرماید آفتاب وقتی طلوع می کند از طرف راست غار به درون آن می تابد و وقتی غروب می کند از طرف چپ غار، و لازمه این حرف این است که درب غار به طرف جنوب باشد، و غار افسوس به طرف شمال شرقی است (که اصلا آفتاب گیر نیست مگر مختصری).

و همین ناجوری مطلب باعث شده که مراد از راست و چپ را راست و چپ کسی بگیرند که می خواهد وارد غار شود نه از طرف دست راست کسی که می خواهد از غار بیرون شود، و حال آنکه قبلا هم گفتیم معروف از راست و چپ هر چیزی راست و چپ خود آن چیز است نه کسی که به طرف آن می رود.

بیضاوی در تفسیر خود گفته: در غار در مقابل ستارگان بنات النعش قرار دارد، و نزدیک ترین مشرق و مغربی که محاذی آن است مشرق و مغرب رأس السرطان است و وقتی که مدار آفتاب با مدار آن یکی باشد آفتاب به طور مائل و مقابل در طرف چپ غار می تابد و شعاعش به طرف مغرب کشیده می شود، و در هنگام غروب از طرف محاذی صبح می تابد و شعاع طرف عصرش به جای تابش طرف صبح کشیده می شود، و عفونت غار را از بین برده هوای آن را تعدیل می کند، و در عین حال بر بدن آنان نمی تابد و با تابش خود اذیتشان نمی کند و لباسهایشان را نمی پوساند (۱). این بود کلام بیضاوی. غیر او نیز نظیر این حرف را زده اند.

علاوه بر اشکال گذشته مقابله در غار با شمال شرقی با مقابل بودن آن با بنات النعش که در جهت قطب شمالی قرار دارد سازگار نیست، از این هم که بگذریم گردش آفتاب آن طور

[شماره صفحه واقعی: ۴۰۷]

ص: ۹۱۳

که ایشان گفته اند با شمال شرقی بودن در غار نمی سازد، زیرا بنائی که در جهت شمال شرقی قرار دارد و در طرف صبح، آفتاب به جانب غربی اش می تابد ولی در موقع غروب در ساختمان و حتی پیش خان آن در زیر سایه فرو می رود، نه تنها در هنگام غروب، بلکه بعد از زوال ظهر آفتاب رفته و سایه گسترده می شود.

مگر آنکه کسی ادعا کند که مقصود از جمله "وَ إِذَا غَرَبَتْ تَقَرُّضُهُمْ ذَاتَ الشَّمَالِ" این است که آفتاب به ایشان نمی تابد، و یا آفتاب در پشت ایشان قرار می گیرد- دقت فرمائید.

و اما ثانیاً برای اینکه جمله "وَ هُمْ فِي فَجْوَةٍ مِنْهُ" می گوید اصحاب کهف در بلندی غار قرار دارند، و غار افسوس به طوری که گفته اند بلندی ندارد، البته این در صورتی است که "فجوه" به معنای مکان مرتفع باشد، ولی مسلم نیست، و قبلاً گذشت که "فجوه" به معنای ساحت و درگاه است. پس این اشکال وارد نیست.

و اما ثالثاً برای اینکه جمله "قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْهِم لَنَنبَحَنَّ عَلَیْهِمْ مَسْجِدًا" ظاهر در این است که مردم شهر مسجدی بر بالای آن غار بنا کردند، و در غار افسوس اثری حتی خرابه ای از آن به چشم نمی خورد، نه اثر مسجد نه اثر صومعه و نه مانند آن. و نزدیک ترین بنای دینی که در آن دیار به چشم می خورد کلیسایی است که تقریباً در سه کیلومتری غار قرار دارد، و هیچ جهتی به ذهن نمی رسد که آن را به غار مرتبط سازد.

از این هم که بگذریم در غار افسوس اثری از رقیم و نوشته دیده نشده که دلالت کند یک یا چند تا از آن قبور، قبور اصحاب کهف است، و یا شهادت دهد و لو تا حدی که چند نفر از این مدفونین مدتی به خواب رفته بودند، پس از سالها خدا بیدارشان کرده و دو باره قبض روحشان نموده است.

غار دوم: دومین غاری که احتمال داده اند کهف اصحاب کهف باشد غار "رجیب" است که در هشت کیلومتری شهر عمان پایتخت اردن هاشمی نزدیک دهی به نام رجیب قرار دارد. غاری است در سینه جنوبی کوهی پوشیده از صخره، اطراف آن از دو طرف یعنی از طرف مشرق و مغرب باز است که آفتاب به داخل آن می تابد، در غار در طرف جنوب قرار دارد، و در داخل غار طاقنمایی کوچک است به مساحت ۵: ۲۳ متر در یک سکویی به مساحت تقریباً ۳۳ و در این غار نیز چند قبر هست به شکل قبور باستانی روم و گویا عدد آنها هشت و یا هفت است.

بر دیوار این غار نقشه ها و خطوطی به خط یونانی قدیم و به خط ثمودیان دیده می شود که چون محو شده خوب خوانده نمی شود، البته بر دیوار عکس سگی هم که با رنگ قرمز و زینت های دیگری آراسته شده دیده می شود.

[شماره صفحه واقعی: ۴۰۸]

و بر بالای غار آثار صومعه "بیزانس" هست که از گنجینه ها و آثار دیگری است که در آنجا کشف گردیده است و معلوم می شود بنای این صومعه در عهد سلطنت "جوستینوس" اول یعنی در حدود ۴۱۸-۴۲۷ ساخته شده و آثار دیگری که دلالت می کند که این صومعه یک بار دیگر تجدید بنا یافته است و مسلمانان آن را پس از استیلا بر آن دیار مسجدی قرار داده اند. چون می بینیم که این صومعه محراب و ماذنه و وضوخانه دارد، و در ساحت و فضای جلو در این غار آثار مسجد دیگری است که پیداست مسلمین آن را در صدر اسلام بنا نهاده و هر چندی یک بار مرمت کرده اند و پیداست که این مسجد بر روی خرابه های کلیسایی قدیمی از رومیان ساخته شده، و این غار علی رغم اهمیتی که مردم بدان داشته و عنایتی که به حفظش نشان می دادند و آثار موجود در آن از این اهتمام و عنایت حکایت می کند غاری متروک و فراموش شده بوده، و به مرور زمان خراب و ویران گشته تا آنکه اداره باستان شناسی اردن هاشمی اخیرا در صدد برآمده که در آن حفاری کند و نقب بزند و آن را پس از قرنهای خفاء از زیر خاک دو باره ظاهر سازد (۱).ت.

[شماره صفحه واقعی : ۴۰۹]

ص: ۹۱۵

۱- این حفاری و اکتشاف در سال ۱۹۶۳ میلادی مطابق با ۱۳۴۲ هجری شمسی اتفاق افتاد، و در باره آن کتابی به قلم بانی آن کار، فاضل ارجمند آقای "رفیق وفا دجانی" به نام کتاب "اکتشاف کهف اهل کهف" در سال ۱۹۶۴ منتشر شد که در آن مساعی اداره باستان شناسی اردن و مشقاتی که در نقب و جستجو تحمل نمودند به تفصیل بیان نموده. خصوصیات که در اثر این حفاری به دست آورده و آثاری را که کشف کرده همه تایید می کند که این غار غار اصحاب کهف می باشد که داستانشان در قرآن کریم آمده است. و نیز امارات و قرائنی را که ذکر کرده با کهف اصحاب کهف تطبیق نموده و با ادله ای اثبات کرده که غار اصحاب کهف همین غار رجب است، نه غار افسوس و نه آن غاری که در دمشق است، و نه آنکه در بتره قرار دارد، و نه آنکه در اسکاندیناوی است. مؤلف: در این کتاب این احتمال را که طاغی آن روز که اصحاب از گزند او فرار کرده اند، و به داخل غار پناهنده شده اند "طراجان" پادشاه (۹۸-۱۱۷ م) بوده نه دقیوس (۲۴۹-۲۵۱ م) که مسیحیان و بعضی از مسلمین احتمال داده اند، و نه دقیانوس (۲۸۵-۳۰۵) که بعضی دیگر از مسلمین در روایاتشان آورده اند تقویت کرده و چنین استدلال کرده که پادشاه صالحی که خدای تعالی در عهد او اصحاب کهف را آفتابی کرده سرگذشتشان را برملا ساخت به اجماع تمامی مورخین مسیحی و مسلمان اسمش "تئودوسیوس" (۴۰۸-۴۵۰) بوده است. و اگر ما دوران فترت اصحاب صالح کهف را که در آن دوران در خواب بوده اند از دوره سلطنت وی کم کنیم و به عبارت روشن تر: اگر از اواسط سلطنت این پادشاه صالح یعنی حدود ۴۲۱ که وسط دو رقم ۴۰۸ و ۴۵۰ است سیصد و نه سال کم کنیم به سال ۱۱۲ می رسیم که مصادف با زمان حکومت او است. این را هم می دانیم که وی فرمان صادر کرده بود که هر مسیحی که عبادت بت ها را قبول نداشته باشد، و از پرستش آنها سر باز زند خائن به دولت شناخته می شود، و محکوم به اعدام است. همین حرف اعتراض بعضی از مورخین مسیحی از قبیل چیون در کتاب "انحطاط و سقوط امپراطوری روم" را بر مدت مکث اصحاب کهف که آن طور که قرآن گفته نیست و کمتر از آن است دفع می کند. او گفته اصحاب کهف در زمان پادشاه صالح یعنی تئودوسیوس (۴۰۸-۴۵۱ م) از خواب بیدار شدند، و در زمان حکومت دقیوس (۲۴۹-۲۵۱ م) از شهر گریخته و داخل غار

شده اند و فاصله این دو تاریخ دویست سال و یا چیزی کمتر است نه ۳۰۹ سال که قرآن گفته. جوابش هم روشن شد که پنهان شدن ایشان در غار در زمان دقیوس نبوده بلکه زمان طراجان بوده است، و این استدلال از این بزرگوار که خدا زحماتش را پاداش خیر دهد استدلالی است تمام الا اینکه چند اشکال بدان متوجه است: اول اینکه قرآن کریم سیصد و نه سال را سال قمری گرفته و ایشان آن را شمسی حساب کرده اند قهرا این نه سال باید از میان برداشته شود. دوم اینکه ایشان از مورخین اسلام و مسیحیت ادعای اجماع کرده بر اینکه برملا شدن جریان اصحاب کهف در زمان حکومت تئودوسیوس بوده و حال آنکه چنین اجماعی نداریم، زیرا بسیاری از مورخین روایاتشان از اسم این سلطان ساکت است، و جز عده قلیلی به اسم او تصریح نکرده اند، و بعید نیست که همانهایی هم که تصریح کرده اند از روایات مسیحیت گرفته باشند، و مسیحیان هم آن را به حدس قوی از کتابی که به جیمس ساروغی (۴۵۲-۵۲۱ م) نسبت می دهند و در تاریخ ۴۷۴ تالیف شده گرفته باشند، و پیش خود فکر کرده باشند پادشاهی که در این حدود از تاریخ باشد باید همان تئودوسیوس باشد. به علاوه، از آن اجماع مرکبی که ادعا کرده اند که پادشاه طاغی معاصر اصحاب کهف دقیوس یا دقیانوس بوده برمی آید که علی ای حال "طراجان" نبوده. اشکال دیگرش این است که ایشان گفته اند صومعه ای که بر بالای کهف ساخته شده شواهد باستانی اش شهادت می دهد بر اینکه در زمان هستینوس اول (۵۱۸-۵۲۷ م) ساخته شده و لازمه این حرف این است که ساختمان آن تقریباً بعد از صد سال از ظهور و کشف داستان اصحاب کهف ساخته شده باشد، و حال آنکه ظاهر قرآن عزیز این است که ساختمان آن مقارن همان روزهایی بوده که داستان ایشان برملا شده است. و بنا بر این باید معتقد شد که بنائی که ایشان در نظر دارند بناء مجددی بوده که بعد از آن ساخته شده و آن بنای اولی نیست. و بعد از همه این حرفها و احتمالات، مشخصاتی که قرآن کریم برای کهف ذکر کرده انطباقش با همین غار رجبی روشن تر از سایر غارها است.

در آثاری که از آنجا استخراج کردند شواهدی یافت شده که دلالت می کند که این غار همان غار اصحاب کهف است که داستانش در قرآن کریم آمده.

[شماره صفحه واقعی : ۴۱۰]

ص: ۹۱۶

در تعدادی از روایات مسلمین هم چنان که بدان اشاره شد نیز همین معنا آمده است که غار اصحاب کهف در اردن واقع شده. و یاقوت آنها را در معجم البلدان خود آورده است. و رقیم هم اسم دهی است نزدیک به شهر عمان که قصر یزید بن عبد الملک در آنجا بوده است.

البته قصر دیگری هم در قریه ای دیگر نزدیک به آن دارد که نامش موقر است و شاعر که گفته:

یزرن علی تنانیه یزیدا با کناف الموقر و الرقیم

یعنی آن زمان بر بالای آن کاخ یزید را دیدار می کنند در حالی که موقر و رقیم در چشم انداز ایشان است. و شهر عمان امروزی هم در جای شهر فیلادلفیا که از معروفترین و زیباترین شهرهای آن عصر بوده ساخته شده است، و این شهر تا قبل از ظهور دعوت اسلامی بوده، و خود آن شهر و پیرامونش از اوائل قرن دوم میلادی در تحت استیلای حکومت روم بود تا آنکه سپاه اسلام سر زمین مقدس را فتح کرد.

و حق مطلب این است که مشخصات غار اصحاب کهف با این غار بهتر انطباق دارد تا غارهای دیگر.

غار سوم: غاری است که در کوه قاسیون قرار دارد و این کوه در نزدیکی های شهر صالحیه دمشق است که اصحاب کهف را به آنجا نیز نسبت می دهند.

غار چهارم: غاری است که در بترآء یکی از شهرهای فلسطین است که اصحاب کهف را به آنجا نیز نسبت می دهند.

غار پنجم: غاری است که به طوری که گفته اند در شبه جزیره اسکاندیناوی در شمال اروپا کشف شده و در آنجا به هفت جسد سالم برخوردند که در هیات رومیان بوده احتمال داده اند که همان اصحاب کهف باشند.

و چه بسا غارهای دیگری که اصحاب کهف را به آنها نیز نسبت می دهند، هم چنان که می گویند نزدیکیهای شهر نخجوان یکی از شهرهای قفقاز غاری است که اهالی آن نواحی احتمال داده اند که غار اصحاب کهف باشد، و مردم به زیارت آنجا می روند.

و لیکن هیچ شاهی که دلالت کند بر این که یکی از این غارها همان غاری باشد که در قرآن یاد شده در دست نیست، علاوه بر اینکه مصادر تاریخی این دو غار آخری را تکذیب می کند، چون قصه اصحاب کهف علی ای حال قصه ای است رومی و در تحت سلطه و سیطره رومیان اتفاق افتاده، و رومیان حتی در بحبوحه قدرت و مجد و عظمتشان تا حدود قفقاز و اسکاندیناوی تسلط نیافتند.

[شماره صفحه واقعی : ۴۱۱]



## اشاره

وَ اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا (۲۷) وَ اصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَ اتَّبَعَ هَوَاهُ وَ كَانَ أَمْرُهُ فُرْطًا (۲۸) وَ قُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمَرْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَعِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهَيْلِ يُشْوِي الْوُجُوهُ بِئْسَ الشَّرَابُ وَ سَاءَتْ مُرْتَفَقًا (۲۹) إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا (۳۰) أُولَئِكَ لَهُمْ جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَ يَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِنْ سُندُسٍ وَ اسْتَبْرَقٍ مُتَّكِنِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ نِعْمَ الثَّوَابُ وَ حَسَنَتْ مُرْتَفَقًا (۳۱)

## ترجمه آیات

از کتاب پروردگارت آنچه به تو وحی آمده بخوان، کلمات وی تغییرپذیر نیست، و هرگز جز او پناهی نخواهی یافت (۲۷).

با کسانی که بامداد و شبانگاه پروردگار خویش را می خوانند و رضای او را می جویند با شکیبایی قرین باشد و دیدگانت به جستجوی زیور زندگی دنیا از آنها منصرف نشود. اطاعت مکن کسی را که دلش را از یاد خویش غافل کرده ایم و هوس خود را پیروی کرده و کارش زیاده روی است (۲۸).

[شماره صفحه واقعی : ۴۱۲]

ص: ۹۱۸

بگو این حق از پروردگار شماست هر که خواهد ایمان بیاورد و هر که خواهد منکر شود که ما برای ستمکاران آتشی مهیا کرده ایم که سراپرده های آن در میانشان گیرد، و اگر فریادرسی خواهند به آبی چون مس گداخته کمکشان دهند، که چهره ها را بریان می کند. چه بد شربتی و چه بد جای آسایشی است (۲۹).

آنان که (به خدا) ایمان آوردند و نیکوکار شدند ما هم اجر نیکوکاران را ضایع نخواهیم گذاشت (۳۰).

بلکه (اجر عظیم) بهشت های عدن که نهرها از زیر درختانش جاری است خاص آنهاست در حالی که در آن بهشت برین زیورهای زرین بیارینند و لباسهای سبز حریر و دیبا پوشند و بر تخت ها تکیه زنند (که آن بهشت) نیکو اجری و خوش آرامگاهی است (۳۱).

### بیان آیات مفاد کلی این آیات و ربط آنها با آیات قبل

#### اشاره

در این آیات رجوع و انعطافی به ما قبل هست به آن جایی که گفتار قبل از داستان اصحاب کهف بدانجا منتهی گردید، یعنی به تاسف خوردن و ناشکیبایی رسول خدا صلی الله علیه و آله از اینکه چرا مردم ایمان نمی آورند و به کتابی که برایشان نازل شده نمی گروند. و چرا دعوت حقه او را قبول نمی کنند. آیات مورد بحث عطف بدانجا است که رسول خدا صلی الله علیه و آله را تسلیت می داد به اینکه سرای دنیا بلاء و امتحان است، و آنچه زینت دارد به زودی به صورت خاک خشک در می آید، پس دیگر سزاوار نیست به خاطر این مردم خود را ناراحت کنی و دلتنگ شوی که چرا دعوت را نمی پذیرند و به کتاب خدا ایمان نمی آورند.

آنچه بر تو واجب است صبر و حوصله کردن با این مشقت فقرایی است که ایمان آورده اند و مدام پروردگار خود را می خوانند، و هیچ توجهی به این توانگران کافر کیش که همواره به ثروت خود و زینت حیات دنیایشان می بالند ندارند، چون می دانند این زینتها به زودی به صورت خاکی خشک مبدل می شود، لذا همواره دنیاداران را به سوی پروردگارشان می خوانند، و دیگر کاری به کارشان ندارند. هر که می خواهد ایمان بیاورد و هر که می خواهد کفر بورزد، چیزی به عهده رسول خدا صلی الله علیه و آله نیست، آنچه وظیفه او است که باید در مواجهه با آنان رعایت کند این است که در صورت ایمان آوردن، با شادمانی، و در صورتی که ایمان نیاورند، با تاسف با آنان مواجه نشود، بلکه همان ثواب و عقاب خدای را تذکر دهد.

[شماره صفحه واقعی : ۴۱۳]

"وَ اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ ..."

در مجمع البیان گفته است: جمله "لحد الیه" و همچنین "التحد" از ماده "لحد" به معنای میل کردن است، یعنی میل کرد به سوی او (۱).

و بنا به گفته وی کلمه "ملتحد" اسم مکان از "التحد" (میل کردن) است، یعنی محل میل کردن. و مراد از "کتاب ربک" قرآن و یا لوح محفوظ است. و گویا دومی با جمله "لا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ" مناسب تر است. همانطور که قبلاً هم گفتیم گفتار در این آیات معطوف به ما قبل داستان اصحاب کهف است، به همین جهت مناسب تر این است که بگوییم جمله "و اتل ..." عطف است بر جمله "إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ ..." و معنایش این می شود که: تو ای رسول گرامی ام خودت را بر اثر کفر ورزیدن مردم و از تاسف خوردن بر آنان به هلاکت مینداز، آنچه از کتاب پروردگارت به تو وحی می شود تلاوت کن، زیرا هیچ چیز کلمات او را تغییر نمی دهد، چون کلمات او حق و ثابت است. و نیز برای اینکه تو غیر از خدا و کلمات او دیگر جایی نداری که دل به سوی آن متمایل سازی.

از اینجا روشن می شود که هر یک از دو جمله "لا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ" و جمله "و لَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا" برای تعلیلی جداگانه است و در حقیقت دو حجت جدای از همنند برای تعلیل آن امری که در جمله "و اتل" بود و شاید به همین جهت است که خطاب در جمله "و لَنْ تَجِدَ ..." مخصوص رسول خدا صلی الله علیه و آله شده است. با اینکه حکم در آن عمومی است و مخصوص به آن جناب نیست، چون به غیر از خدا هیچ ملتحدی برای احدی نیست نه تنها برای پیغمبر.

ممکن هم هست که منظور از جمله "و لَنْ تَجِدَ ..." این باشد که: تو، آری، شخص تو، به خاطر اینکه رسول هستی، مانند دیگران مراجع متعدد نداری. تو جز یک نفر که آن هم فرستنده تو است ملتحد دیگری نداری. و بنا بر این، مناسبتر این است که بگوییم جمله "لا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ" یک حجت است و سفارش این است که: این آیات را که مشتمل بر دستور خدا به تبلیغ است برای ایشان بخوان چون کلمه ای است الهی که تغییر و دگرگونی نمی پذیرد، و تو فرستاده اوئی، و جز اینکه به سوی فرستنده ات تمایل نموده رسالت او را اداء کنی وظیفه دیگری نداری.

مؤید این معنا کلام دیگر خدای تعالی است که در جای دیگر می فرماید:

[شماره صفحه واقعی: ۴۱۴]

ص: ۹۲۰

"قُلْ إِنِّي لَنْ يُجِيرَنِي مِنَ اللَّهِ أَحَدٌ وَلَنْ أَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلتَحِداً إِلَّا بِلَاغٍ مِنَ اللَّهِ وَرِسَالَاتِهِ" (۱).

**معنای "صبر" و "وجه" و "مراد از" اراده و طلب وجه خدا" و "دعای صبح و شام" در آیه: "وَ اصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ..."**

وَ اصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ ...

راغب در مفردات گفته: کلمه "صبر" به معنای امساک و خودداری در تنگنا است.

وقتی کسی می گوید: "صبرت الدابه" معنایش این است که من فلان حیوان را در جایی بدون علف حبس کردم. و نیز وقتی کسی می گوید: "صبرت فلانا" معنایش این است که بلائی بر سرش آوردم که بعداً می فهمد، بلائی که از آن خلاصی نخواهد یافت. کلمه "صبر" به طور کلی به معنای حبس و نگهداری نفس است در برابر عمل به مقرراتی که عقل و شرع معتبر می شمارند و یا ترک چیزهایی که عقل و شرع اقتضاء می کنند که نفوس را از ارتکاب آن حبس کرد (۲).

کلمه "وجه" از هر چیز به معنای آن رویی است که به طرف ماست، و ما به سویش می رویم. و اصل در معنای وجه همان وجه آدمی و صورت او است که یکی از اعضای وی است، و وجه خدای تعالی همان اسماء حسنی و صفات علیایی است که متوجهین به درگاهش با آنها متوجه می شوند، و به وسیله آنها خدا را می خوانند و عبادت می کنند، هم چنان که خودش فرمود: "وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا" (۳) و اما ذات متعالی خدا به هیچ وجه راهی بدان نیست، و قاصدین آن درگاه و مریدین اگر قصد او را می کنند بدین جهت است که او اله و رب و علی و عظیم و رحیم و صاحب رضوان است و صاحب صدها اسماء و صفات دیگر.

کسی که خدا را می خواند و وجه او را می خواهد اگر صفات فعلی او نظیر رحمت و رضا و انعام و فضل را منظور دارد آن وقت اراده وجه خدا به معنای این می شود که خدا او را به لباس مرحومیت و مرضی بودن در آورد. و اگر منظور او صفات غیر فعلی خدا مانند علم و قدرت و کبریاء و عظمت او است، پس منظورش این است که با این صفات علیا به درگاه او تقرب جوید. و اگر خواستی می توانی به عبارت دیگری بگویی: می خواهد خود را در جایی قرار دهد که صفت الهی اقتضای آن را دارد، مثلاً آن قدر خود را ذلیل جلوه دهد که عزت و عظمت و کبریایی او اقتضاء آن را دارد، و آن چنان خود را در موقف، جاهل عاجز ضعیف قرار دهد که

[شماره صفحه واقعی: ۴۱۵]

ص: ۹۲۱

۱- بگو غیر از خدا کسی مرا از عذاب خدا پناه نمی دهد و من ابتدا به غیر او متمایل نمی شوم و تنها مأمن و پناه من ابلاغ احکام خدا و رسانیدن پیغام الهی است. سوره جن آیه ۲۲ و ۲۳.

۲- مفردات راغب، ماده "صبر".

۳- برای خدا اسماء حسنایی است پس او را با آن اسماء بخوانید. سوره اعراف، آیه ۱۸.

علم و قدرت و قوت خدا آن را اقتضاء می کند، و همچنین سایر صفات - دقت فرمائید.

از اینجا معلوم می شود عدم صحت قول بعضی (۱) که گفته اند: منظور معنای مجازی وجه خدا یعنی رضایت خدا و اطاعت مرضی، رضای او است، چون وقتی کسی از کسی راضی شد بدو روی می آورد، خدا هم وقتی از ما راضی شد به ما روی می آورد، هم چنان که وقتی خشم کرد روی می گرداند. و نیز اینکه بعضی (۲) دیگر گفته اند: منظور از وجه ذات است و در حقیقت مضاف آن حذف شده و تقدیر "ذات وجه" بوده، و معنای آیه این است که می خواهند به ذاتی دارای وجه تقرب جویند. و همچنین اینکه بعضی (۳) گفته اند: مراد از آن توجه است.

و اینکه فرمود: "پروردگارشان را صبح و شام می خوانند" مقصود از خواندن به صبح و شام استمرار بر دعا و عادت کردن به آن است به طوری که دائما به یاد خدایند و او را می خوانند، چون دوام هر چیزی، به تکرر صبح بعد از شام و شام بعد از صبح آن چیز است، پس در حقیقت جمله مورد بحث بر طریق کنایه آمده است.

بعضی (۴) گفته اند: مراد از دعای صبح و شام، نماز صبح و شام است. و بعضی (۵) دیگر گفته اند: فرائض یومیه است، و لیکن هیچ یک به نظر درست نمی آید.

و در جمله "و لا- تَعْبُدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا" اصل معنای "عدو" به طوری که راغب (۶) تصریح کرده تجاوز است. و این تجاوز معنایی است که در تمامی مشتقات و موارد استعمال این ماده وجود دارد.

در قاموس گفته: "عدا الامر" به معنای "از این امر تجاوز کرد" می باشد و "عدا عن الامر به معنای "ترک این امر کرد" است (۷). و بنا بر این، معنای جمله مورد بحث این می شود که: دیدگان را از آنان مبر (یعنی رهایشان مکن) و دیدگان ترکشان نکنند، و خلاصه برای خاطر زینت حیات دنیا اینان را رها مکن.

و لیکن بعضی (۸) گفته اند: اگر کلمه مزبور یعنی "تعد" به معنای تجاوز بود هرگز با حرف "عن" متعدی نمی شد، زیرا تجاوز هیچ وقت با این حرف متعدی نمی شود، مگر آنکه به معنای عفو باشد، و لذا زمخشری در کشاف گفته: در جمله "و لا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ" چون

[شماره صفحه واقعی: ۴۱۶]

ص: ۹۲۲

۱- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۶۲.

۲- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۶۲.

۳- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۶۲.

۴- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۶۲.

۵- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۶۲.

٦- مفردات راغب، ماده "عدا". [.....]

٧- قاموس، ماده "عدا".

٨- روح المعاني، ج ١٥، ص ٢٦٣.

متضمن معنای نبا و علاء است که وقتی گفته می شود "نبت عنه عینه و علت عنه عینه" معنایش این است که "چشمش خواست آن را ببیند نتوانست" لذا به این مناسبت و برای افاده این معنای ضمنی با لفظ "عن" متعدی گردید، و اگر این نبود جا داشت بفرماید: "و لا تعدهم عیناک" (۱).

### بیان عدم دلالت جمله: " لا تُطْع مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ" بر جبر و اشاره به اینکه جبر مجازاتی ناشی از اختیار، با اختیار منافات ندارد

و در جمله: " و لا- تُطْع مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا" مراد از اغفال قلب، مسلط کردن غفلت بر قلب است، به اینکه یاد خدای سبحان را فراموش کند، که البته این اغفال بر سیل مجازات است، چون ایشان با حق در افتادند و عناد ورزیدند، و لذا خدای تعالی چنین کیفرشان داد که یاد خود را از دلشان ببرد. آری، زمینه کلام در آیات مورد بحث چنین کسانی هستند، نظیر بیانی که به زودی در ذیل آیات می آید و می فرماید: "إِنَّا جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِنْ تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدَى فَلَنْ يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا".

بنا بر این، دیگر جایی برای این حرف نمی ماند که بعضی گفته اند: آیه شریفه از ادله مساله جبر است، و می فهماند این خدا است که بندگان را مجبور به کفر و معصیت می کند، برای اینکه مجبور کردن به عنوان مجازات اجبار به اختیار است که با اختیار منافات ندارد، و نظیر اجباری است که شخص سقوط کننده از هواپیما نسبت به افتادن دارد در آغاز به اختیار خود را انداخت ولی در وسط راه دیگر مجبور به افتادن است، و این جبر منافات با این که ما معتقد به اختیار باشیم ندارد، آن جبری منافی با اختیار است که ابتدایی باشد.

و دیگر هیچ حاجتی نیست به اینکه آیه را به خاطر اینکه سر از جبر در نیارود تاویل کنیم، و مانند بعضی بگوییم منظور از جمله " أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ" عرضنا قلبه للغفله" است، یعنی قلبش را در معرض غفلت قرار دادیم. و یا بگوییم: معنای آن "صادفناه غافلا- به او در حالی که غافل بود برخوردیم" و یا "نسبناه الی الغفله- او را به غفلت نسبت دادیم" و یا بگوییم غفلت دادن به معنای این است که او را غفل یعنی بی علامت کند. و مراد از اینکه قلب او را بی علامت کردیم این است که مانند علامت قلوب مؤمنین آن را علامت نزدیم و یا علامت قلوب مؤمنین را در آن نگذاشتیم و به همین جهت ملائکه که همه مؤمنین را با آن علامت می شناسند او را نمی شناسند، هیچ یک از این حرفها نه حرف خوبی است و نه لزوم دارد، بلکه اغفال همان معنای خودش را دارد، و با اختیار هم منافات ندارد.

" وَ اتَّبَعَ هَوَاهُ وَ كَانَ أَمْرُهُ فُرْطًا" - در مجمع البیان گفته: کلمه " فرط" به معنای تجاوز

[شماره صفحه واقعی: ۴۱۷]

ص: ۹۲۳



از حق و خروج از آن است و از کلام عرب گفته شده که: "افراط، افراطاً" را در مورد اسراف و زیاده روی به کار می برند (۱). و پیروی هوی و افراط، از آثار غفلت قلب است، و به همین جهت عطف دو جمله بر جمله "اغفلنا" به منزله عطف تفسیر است.

### ای پیامبر! حق را بگو و از ایمان نیاوردن مردم تاسف مخور که ظالمان را آتش و مؤمنان صالح العمل را پاداش است

"وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ".

این جمله عطف بر مطلبی است که جمله "وَ أَتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ" و جمله "وَ اصْبِرْ نَفْسَكَ" عطف به آن شده است. پس سیاق سیاق شمردن وظائف رسول خدا صلی الله علیه و آله در قبال کفر کفار نسبت به قرآن و اصرارشان بر کفر است، و معنایش چنین است: بر وضع کفار تاسف مخور و آنچه که بر تو وحی شده تلاوت کن و نفس خویش را بردبار ساز تا با این مؤمنین فقیر بسازد و به کفار بگو حق از ناحیه پروردگارتان است و بیش از این کاری صورت مده، هر که خواست ایمان آورد بیاورد، و هر کس خواست کافر شود بشود. آری، ایمان ایشان سودی به ما نمی رساند، و کفرشان ضرر نمی زند، بلکه آنچه سود و زیان و ثواب و عذاب دنبال کفر و ایمانشان هست، به خودشان عاید می گردد. بنا بر این باید هر یک را می خواهند خودشان انتخاب کنند، برای ظالمین عذابی چنین و چنان، و برای صالحین و مؤمنین پاداشی چنین و چنان آماده کرده ایم.

از همین جا روشن می شود که جمله "فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ" تتمه کلام خدای تعالی در خطاب به رسول خدا صلی الله علیه و آله است، نه اینکه داخل در مقول قول باشد، و رسول خدا صلی الله علیه و آله مامور باشد این را هم بگوید، پس دیگر اعتنایی نمی شود نمود به گفته کسی که گفته است: جمله مذکور تتمه سخنی است که رسول خدا صلی الله علیه و آله مامور به گفتن آن شده.

و نیز روشن می شود که جمله "إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا" در مقام تعلیل مختار بودن ایشان در ایمان و کفر است که قبلاً آن را به صورت تهدید بیان نمود. و معنایش این است که:

اگر ما تو را نهی کردیم از اینکه به حال کفار تاسف بخوری و به تو دستور دادیم که به تبلیغ اکتفاء کن و به همین که بگویی "الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ" قناعت کن، و اصرار و التماس مکن، برای این بود که ما برای دعوت تو پیامد و آثاری تهیه دیده ایم، آثاری برای کسانی که دعوت را قبول کنند، و آثاری برای کسانی که آن را رد نمایند. و همان آثار کافی است که آنان را از کفر باز بدارد، و محرک آنان به سوی ایمانشان باشد، و دیگر بیش از این هم لازم نیست

[شماره صفحه واقعی : ۴۱۸]

ص: ۹۲۴

زیرا که بیش از این آنها را از حد اختیار به اضطراب و اجبار می کشاند.

"إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا..."

در مجمع البیان (۱) گفته است: کلمه "سرادق" به معنای فسطاط و خیمه ای است که نسبت به آنچه که در آن است محیط باشد. بعضی دیگر گفته اند: سرادق، آن پارچه ای است که دور خیمه از طرف پائین می کشند که فاصله خیمه و زمین را بپوشاند. و در باره کلمه "مهل" گفته است: به معنای خلط و درد زیتون است. بعضی هم گفته اند: به معنای مس مذاب است. و در معنای کلمه "مرتفق" گفته است، به معنای متکا است که از ماده "مرفق" گرفته شده و در اصل معنای "ارتفق" این بوده که فلانی به مرفق خود تکیه زده (۲) و کلمه "شیء" به معنای پخته شدن است، می گویند: "شوی، یشوی شیئا".

و اگر به جای "اعتدنا للكافرين" فرموده: "أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ" برای این بوده که بفهماند عذاب مذکور از تبعات ظلم ظالمین است که در آیه "الَّذِينَ يَصِفُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَ يَبْغُونَهَا عِوَجًا وَ هُمْ بِالْمَآخِرَةِ كَافِرُونَ" (۳) آن را بیان نموده و می فرماید: "ظالمین کسانی اند که از راه خدا جلوگیری می کنند، و راه خدا را معوج می خواهند و نسبت به زندگی آخرت کافرند".

بقیه الفاظ آیه مورد بحث ظاهر است و احتیاج به بیان ندارد.

"إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا".

این جمله بیان جزای مؤمنین و مزد ایشان در ازای ایمان و عمل صالحشان است. و اگر در آخر فرمود: "ما ضایع نمی کنیم..." و فرمود: "ما برای این دسته چنین و چنان تهیه کرده ایم" برای این است که عنایت خدای تعالی و شکر او را نسبت به این طائفه برساند و گرنه ممکن بود بفرماید ما چنین و چنان مزد می دهیم ولی فرمود ما مزد چنین کسانی را ضایع نمی کنیم.

و جمله "إِنَّا لَا نُضِيعُ" در جای خبر "ان" قرار گرفته و در حقیقت سبب در جای مسبب نشست و تقدیر آن چنین است: "ان الذین امنوا و عملوا الصالحات سنوفیهم اجرهم فانهم محسنون و انالنا نضیع... یعنی کسانی که ایمان آورده عمل صالح کردند، ما اجرشان را می دهیم برای اینکه اینان نیکوکارند، و ما هم کسی نیستیم که اجر نیکوکار را ضایع بگذاریم.

[شماره صفحه واقعی: ۴۱۹]

ص: ۹۲۵

۱- مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۶۵.

۲- مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۶۵.

۳- سوره اعراف، آیه ۴۵.

و چون در آیه، عقاب، اثر ظلم و در مقابلش ثواب، اثر ایمان و عمل صالح نامیده شده ما از آن چنین استفاده می کنیم که ایمان به تنهایی و بدون عمل صالح ثواب ندارد، بلکه چه بسا آیه اشعار داشته باشد بر اینکه ایمان بدون عمل ظلم هم هست.

"أُولَئِكَ لَهُمْ جَنَّاتٌ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ ...".

کلمه "عدن" به معنای اقامت است، و جنات عدن یعنی بهشت های اقامت و زندگی. بعضی (۱) گفته اند: کلمه "اساور" جمع "اسوره" است و "اسوره" هم جمع "سوار" - به کسر سین - است که دستبند زنان را گویند. ولی راغب گفته این کلمه فارسی است، و اصل آن دستواره است، "سندس" به معنای پارچه ابریشمی نازک است، و "استبرق" پارچه ابریشمی ضخیم را گویند، و "ارائک" جمع "اریکه" به معنای تخت است و معنای آیه روشن است.

### بحث روایتی

روایاتی در باره تقاضای مشرکین از پیامبر مبنی بر دور ساختن افراد فقیر از خود، و روایاتی دیگر در ذیل آیات گذشته

در الدر المنثور است که ابن مردویه از طریق جویبر از ضحاک از ابن عباس روایت کرده که در ذیل آیه "وَلَا تُطْعَمَنْ أَعْفُلْنَا قَلْبُهُ عَنْ ذِكْرِنَا" گفته است: این آیه در باره امیه بن خلف نازل شده که به رسول خدا صلی الله علیه و آله می گفت: باید فقراء را از دور خودت برانی تا ما اشراف و صنادید قریش با تو رابطه و آمد و شد برقرار کنیم. خدای تعالی این آیه را فرستاد که "گوش به حرف کسی که قلبش را غفلت زده کرده ایم مده" یعنی کسی که مهر بر دلش زده ایم و معنای "ذکرنا" همان توحید است، و مقصود از هوی در جمله "وَاتَّبَعَ هَوَاهُ" شرک است "وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا" یعنی دستوری که این مرد می دهد نادانی نسبت به خدا است (۲).

و در همان کتاب است که ابن مردویه و ابو نعیم - در کتاب حلیه - و بیهقی - در کتاب شعب الایمان - از سلمان فارسی روایت آورده اند که گفت: آن عده ای که رسول خدا صلی الله علیه و آله می خواست با به دست آوردن دلهایشان آنها را به سوی اسلام بکشاند آمدند نزد آن جناب که دو نفر از ایشان عینه بن بدر و اقرع بن حابس نام داشتند، و گفتند: یا

[شماره صفحه واقعی : ۴۲۰]

ص: ۹۲۶

۱- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۷۰

۲- الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۲۰.

رسول الله صلى الله عليه وآله اگر برای خود مجلسی ترتیب دهی بالا- و پائین داشته باشد و خودت بالای مجلس بنشینی و اینقدر در دسترسی این فقراء و قاطی با این ژنده پوشها نباشی بسیار خوبست و منظورشان از ژنده پوش سلمان و ابو ذر و فقرای مسلمین بود که غالباً جبه پشمی می پوشیدند. و آن گاه گفتند: اگر چنین کنی ما با تو نشست و برخاست می کنیم و با تو به گفتگو می پردازیم و از تو استفاده می نمایم. خدای تعالی در جوابشان این آیه را فرستاد: " وَ أَتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ " تا آنجا که می فرماید: " أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا " و ایشان را به آتش تهدید نمود (۱).

مؤلف: نظیر این روایت را قمی در تفسیر (۲) خود آورده لیکن او تنها عینه بن حصین بن حذیفه بن بدر فزاری را آورده و لازمه این روایت این است که آیه شریفه مورد بحث و این آیه دیگر هر دو در مدینه نازل شده باشد. و بر طبق روایت مزبور روایات دیگری نیز هست که این داستان را آورده اند. و لیکن سیاق آیات با مدنی بودن آن نمی سازد.

و در تفسیر عیاشی از حضرت ابی جعفر و ابی عبد الله علیه السلام روایت کرده که در ذیل آیه " وَ اصْبِرْ نَفْسَکَ مَعَ الَّذِینَ یَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ " فرموده است: مقصود از دعا همان نماز است (۳).

و در همان کتاب از عاصم کوزی از امام صادق علیه السلام روایت کرده که گفت: من از آن حضرت شنیدم که در تفسیر آیه " فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ " فرمود:

منظور تهدید و وعید است. (۴)

و در کافی (۳) و تفسیر عیاشی (۴) و غیر آن از ابی حمزه از امام باقر علیه السلام روایت شده که فرمود: آیه " وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّکُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ " در باره ولایت علی علیه السلام است.

مؤلف: این از باب تطبیق عام بر مصداق است.

و در الدر المنثور است که احمد و عبد بن حمید و ترمذی و ابی یعلی و ابن جریر و ابن ابی حاتم و ابن حیان و حاکم (وی سند حدیث را صحیح دانسته) و ابن مردویه و بیهقی- در کتاب شعب- از ابی سعید خدری از رسول خدا صلی الله علیه و آله روایت کرده اند که در

[شماره صفحه واقعی: ۴۲۱]

ص: ۹۲۷

۱- الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۱۹.

۲- تفسیر قمی، ج ۲، ص ۳۴. (۳ و ۴) تفسیر عیاشی ج ۲ ص ۳۲۶ ح ۲۵ و ۲۶.

۳- تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۲۶.

۴- تفسیر عیاشی ج ۲ ص ۳۲۶.

ذیل جمله "بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ" فرمود: مانند درد زیت آن قدر سوزاننده است که وقتی نزدیکش می شود که بخورد پوست صورتش می افتد (۱).

و در تفسیر قمی در ذیل جمله "بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ" گفته است: امام علیه السلام فرمود:

"مهل" آن چیزی را گویند که در ته زیت می ماند (۲).

و در تفسیر عیاشی از عبد الله بن سنان از امام صادق علیه السلام روایت کرده که فرمود: فرزند آدم، تو خالی خلق شده، و چاره ای از خوردن طعام و نوشیدنی ندارد، و خدای تعالی در این باب فرموده: "وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهُ" (۳).

[شماره صفحه واقعی: ۴۲۲]

ص: ۹۲۸

---

۱- الدر المنثور ج ۴ ص ۲۲۰. [.....]

۲- تفسیر قمی، ج ۲، ص ۳۵.

۳- تفسیر عیاشی ج ۲ ص ۳۲۷.

## اشاره

وَ اضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا رَجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَابٍ وَ حَفَفْنَاهُمَا بِنَخْلٍ وَ جَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زُرْعًا (٣٢) كِلْتَا الْجَنَّتَيْنِ آتَتْ أُكْلَهَا وَ لَمْ تَظْلِمِ مِنْهُ شَيْئًا وَ فَجَّرْنَا خِلَالَهُمَا نَهْرًا (٣٣) وَ كَانَ لَهُ ثَمَرٌ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَ هُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَ أَعَزُّ نَفْرًا (٣٤) وَ دَخَلَ جَنَّتَهُ وَ هُوَ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ قَالَ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا (٣٥) وَ مَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَ لَئِنْ رُدِدْتُ إِلَى رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلَبًا (٣٦)

قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَ هُوَ يُحَاوِرُهُ أَ كَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّكَ رَجُلًا (٣٧) لَكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي وَ لَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا (٣٨) وَ لَوْ لَا- إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتِكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ إِنْ تَرِنَا أَنَا أَقَلُّ مِنْكَ مَالًا وَ وَلَدًا (٣٩) فَعَسَى رَبِّي أَنْ يُؤْتِيَنِي خَيْرًا مِنْ جَنَّتِكَ وَ يُرْسِلَ عَلَيْهَا حُسْبَانًا مِنَ السَّمَاءِ فَتُصْبِحُ صَعِيدًا زَلَقًا (٤٠) أَوْ يُصْبِحُ مَاؤُهَا غَوْرًا فَلَنْ تَسْتَطِيعَ لَهُ طَلَبًا (٤١)

وَ أَحِيطَ بِثَمَرِهِ فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَيْهِ عَلَى مَا أَنْفَقَ فِيهَا وَ هِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا وَ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّي أَحَدًا (٤٢) وَ لَمْ تَكُنْ لَهُ فِتْنَةٌ يَنْصُرُونَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَ مَا كَانَ مُنْتَصِرًا (٤٣) هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَ خَيْرٌ عُقْبًا (٤٤) وَ اضْرِبْ لَهُمْ مَثَلِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَا أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ فَأَخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَّاحُ وَ كَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُفْتَدِرًا (٤٥) الْمَالُ وَ النَّبُوتُ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ الْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَ خَيْرٌ أَمَلًا (٤٦)

[شماره صفحه واقعی : ٤٢٣]

برای ایشان مثلی بزن: دو مرد که یکی را دو باغ داده بودیم از تاکها و آن را به نخل ها احاطه کرده بودیم و میان آن زرع کرده بودیم (۳۲).

هر دو باغ میوه خویش را می داد و به هیچ وجه نقصان نمی یافت، و میان باغها نهری بشکافتیم (۳۳).

و میوه ها داشت پس به رفیق خود که با وی گفتگو می کرد گفت: من از جهت مال از تو بیشتر و به عده از تو نیرومندترم (۳۴).

و به باغ خود شد در حالی که ستمگر به نفس خویش بود گفت گمان ندارم که هیچ وقت این باغ نابود شود (۳۵).

گمان ندارم رستاخیز به پا شود، و اگر به سوی پروردگارم برند سوگند که در آنجا نیز بهتر از این خواهم یافت (۳۶).

رفیقش که با او گفتگو می کرد گفت: مگر به آنکه تو را از خاک آفرید و آن گاه از نطفه و سپس به صورت مردی پرداخت کافر شده ای (۳۷).

ولی او خدای یکتا و پروردگار من است و هیچ کس را با پروردگار خود شریک نمی کنم (۳۸).

چرا وقتی به باغ خویش در آمدی نگفتی هر چه خدا خواهد همان شود که نیرویی جز به تایید خدا نیست، اگر مرا بینی که به مال و فرزند از تو کمترم (۳۹).

باشد که پروردگارم بهتر از باغ تو به من دهد، و به باغ تو از آسمان صاعقه ها فرستد که زمین بایر شود (۴۰).

یا آب آن به اعماق فرو رود که جستن آن دیگر نتوانی (۴۱).

و میوه های آن نابود گشت و بنا کرد دو دست خویش به حسرت آن مالی که در آن خرج کرده بود زیر و رو می کرد که تاکها بر جفته ها سقوط کرده بود، و می گفت ای کاش هیچ کس را با پروردگار خویش شریک نپنداشته بودم (۴۲).

و او را غیر خدا گروهی نباشد که یاری اش کنند، و یاری خویش کردن نتواند (۴۳).

در آنجا یاری کردن خاص خدای حق است که پاداش او بهتر و سرانجام دادن او نیکتر است (۴۴).

برای آنها زندگی این دنیا را مثل بزن، چون آبی است که از آسمان نازل کرده ایم و به وسیله آن گیاهان زمین پیوسته شود، آن گاه خشک گردد و بادها آن را پراکنده کند، و خدا به همه چیز توانا است (۴۵).





مال و فرزندان زیور زندگی این دنیا است و کارهای شایسته نزد پروردگارت ماندنی و دارای پاداشی بهتر و امید آن بیشتر است (۴۶).

### بیان آیات مثلی بیانگر حال دنیا طلبان که به مالکیت کاذب خود دل بسته اند

#### اشاره

این آیات متضمن دو مثل است که حقیقت ملکیت آدمی را نسبت به آنچه در زندگی دنیا از اموال و اولاد - که زخارف زندگی اند و زینت های فریب دهنده و سریع الزوال اند و آدمی را از یاد پروردگارش غافل و مشغول می سازند، و واهمه او را تا حدی مجذوب خود می سازد که به جای خدا به آنها ركون و اعتماد می کند و به خیالش می قبولاند که راستی مالک آنها است - بیان می کند، و می فهماند که این فکر جز وهم و خیال چیز دیگری نیست، به شهادت اینکه وقتی بلایی از ناحیه خدای سبحان آمد همه را به باد فنا گرفته برای انسان چیزی جز خاطره ای که بعد از بیداری از عالم رؤیا به یاد می ماند، و جز آرزوهای کاذب باقی نمی گذارد.

پس برگشت این آیات به توضیح همان حقیقتی است که خدای سبحان در آیه "إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا ... صَيِّعِيداً جُرُزاً" بدان اشاره می کند.

"وَ اضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا رَجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَابٍ ..."

یعنی برای این مردمی که فرو رفته در زینت حیات دنیا شده اند، و از ذکر خدا روی گردان گشته اند مثلی بزن تا برایشان روشن گردد که دل جز به سرای خالی از حقیقت نداده اند، و آنچه که بدان فریفته شده اند خیالی بیش نیست و واقعیتی ندارد.

بعضی (۱) از مفسرین گفته اند: مطلبی که این مثل متضمن است تنها یک مثل است که ممکن است صرف فرض باشد، و دلالت ندارد بر اینکه مثل مزبور یک واقعیت خارجی بوده است. ولی دیگران (۲) گفته اند که مثل مذکور یک قضیه واقعی است که در خارج اتفاق افتاده، چون اصولاً هر مثلی باید واقعیتی خارجی داشته باشد. و در خصوص این مثل قصه های مختلفی روایت شده که متأسفانه به هیچ یک نمی توان اعتماد نمود، آنچه که تدبر در سیاق قصه دست می دهد این است که دو باغ بوده و منحصر درختان آن دو انگور و خرما بوده

[شماره صفحه واقعی : ۴۲۵]

ص: ۹۳۱



و در بین آن دو، زراعت بوده و شواهد دیگر تایید می کند که قضیه یک قضیه خارجی بوده نه صرف فرض.

و اینکه فرمود: "جَنَّيْنِ مِنْ أَعْنَابٍ" یعنی از درخت مو، چون بسیار می شود که میوه را بر درختش اطلاق می کنند (مثلا می گویند من یک باغ زردآلو دارم و مقصود درخت زردآلو است).

و اینکه فرمود: "وَ حَفَفْنَاهُمَا بِنَخْلٍ" یعنی ما درختهای خرما را دور آن باغ قرار دادیم. و اینکه فرمود: "وَ جَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زَرْعًا" یعنی ما میان و فاصله دو باغ را زراعت قرار دادیم، و به وسیله این زمینهای زراعتی دو باغ مذکور به هم وصل می شوند، و با یک نظام اداره می شدند، و مجموع این دو باغ و زمینهایش هم میوه صاحبش را تامین می کرده و هم آذوقه اش را.

"كَلْنَا الْجَنَّتَيْنِ آتَتْ أَكْلَهَا..."

کلمه "اکل" - به ضم دو حرف اول - به معنای ماکول است، و مراد از آوردن ماکول آن، به ثمر نشانیدن درختان آن دو، یعنی انگور و خرما، است.

"وَ لَمْ تَظْلِمْ مِنْهُ شَيْئًا" - "ظلم" در اینجا به معنای نقص است. و ضمیر "منه" به "اکل" برمی گردد، یعنی از خوردنی آن چیزی کم ننهاد "وَ فَجَّرْنَا خِلَالَهُمَا نَهْرًا" یعنی وسط آن دو باغ نهری از آب کشیدیم که به وسیله آن نهر باغها آبیاری می شدند، و از نزدیک ترین راه احتیاجشان به آب برآورده می شد و حاجت نبود که از راه دور آب بیاورند.

"وَ كَانَ لَهُ ثَمْرٌ" ضمیر در این جمله به کلمه "رجل" برمی گردد. و مقصود از "ثمر" انواع مال است، هم چنان که در صحاح (۱) آمده و از قاموس (۲) نقل شده است. و بعضی (۳) گفته اند ضمیر به نخل بر می گردد، و ثمر هم ثمر نخل است. و بعضی (۴) گفته اند: منظور این است که آن مرد علاوه بر داشتن این دو باغ، ثمر زیادی نیز داشت. و لیکن از همه این چند معنا، معنای اول موجه تر است، و از آن گذشته معنای دوم. ممکن هم هست که مراد از "آوردن دو بهشت میوه خود را بدون اینکه ظلم کند" این باشد که درختان به حدی از رشد و نمو رسیده بودند که دیگر اوان میوه آوردنشان شده بود (و به اصطلاح به بار نشسته بود). و نیز ممکن است مقصود از جمله

[شماره صفحه واقعی: ۴۲۶]

ص: ۹۳۲

۱- صحاح، ج ۲، ماده "ثمر".

۲- قاموس، ج ۱، ماده "ثمر". (۳ و ۴) مجمع البیان، ج ۷، ص ۴۶۸.

"وَ كَانَ لَهُ ثَمَرٌ" این باشد که نه تنها درختان به حد میوه دار شدن رسیده بودند، بلکه نظیر تابستان بالفعل هم میوه بر درختان وجود داشت. این وجه وجه روبراه و بی دردسری است.

### فخر فروشی و تکبر مرد توانگر و ثروتمند غافل از مالکیت مطلقه خداوند، در برابر رفیق مؤمن خود

فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَ هُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَ أَعَزُّ نَفَرًا

"محاوره" به معنای مخاطبه و رو در روی یکدیگر گفت و شنود کردن است. و کلمه "نفر" به معنای اشخاصی است که به نوعی ملازم با کسی باشند، و اگر نفرشان نامیده اند، چون اگر آن شخص کوچ کند اینها نیز می کنند (چون کلمه "نفر" به معنای کوچ کردن است) و به همین جهت بعضی (۱) از مفسرین کلمه مذکور را در آیه به معنای خدم و اولاد گرفته اند بعضی (۲) دیگر به قوم و عشیره معنا کرده اند. ولی معنای اولی با مطلبی که خدای تعالی از رفیق صاحب باغ حکایت می کند که گفت: "إِنْ تَرَنِ أَنَا أَقَلُّ مَالًا وَ وُلْدًا" سازگارتر است، چون در اینجا در قبال مال به جای نفر، اولاد را ذکر کرده، و معنایش این می شود که: آن شخص که برایش باغها قرار دادیم به رفیقش در حالی که با او گفتگو و بحث می کرد گفت: "من از تو مال بیشتری دارم، و عزتم از نظر نفرات یعنی اولاد و خدم از عزت تو بیشتر است".

و این سخن خود حکایت از پنداری می کند که او داشته و با داشتن آن از حق منحرف گشته، چون گویا خود را در آنچه خدا روزیش کرده- از مال و اولاد- مطلق التصرف دیده که احدی در آنچه از او اراده کند نمی تواند مزاحمش شود، در نتیجه معتقد شده که به راستی مالک آنها است، و این پندار تا اینجا عیبی ندارد، و لیکن او در اثر قوت این پندار فراموش کرده که خدا این املاک را به وی تملیک کرده است، و الآن باز هم مالک حقیقی هموست، و اگر خدای تعالی از زینت زندگی دنیا که فتنه و آزمایشی مهم است به کسی می دهد، برای همین است که افراد خبیث از افراد طیب جدا شوند. آری این خدای سبحان است که میان آدمی و زینت زندگی دنیا این جاذبه و کشش را قرار داده تا او را امتحان کند، و آن بی چاره خیال می کند که با داشتن این زینت ها حاجتی به خدا نداشته منقطع از خدا و مستقل به نفس است، و هر چه اثر و خاصیت هست، در همین زینتهای دنیوی و اسباب ظاهری است که برایش مسخر شده.

در نتیجه خدای سبحان را از یاد برده به اسباب ظاهری رکون و اعتماد می کند، و این خود همان شرکی است که از آن نهی شده. از سوی دیگر وقتی متوجه خودش می شود که

[شماره صفحه واقعی : ۴۲۷]

ص: ۹۳۳

۱- مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۶۸.

۲- مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۶۸.

چگونه و با چه زرنگی و فعالیتی در این مادیات دخل و تصرف می کند به این پندارها دچار می شود که زرنگی و فعالیت از کرامت و فضیلت خود او است، از این ناحیه هم دچار مرضی کشنده می گردد، و آن تکبر بر دیگران است.

و این اختلاف دو وصفی که در آیه است، یعنی وصف ملک را به این تعبیر که:

"جَعَلْنَا لِأَخِيذِهِمَا جَنَّاتٍ... " و وصف آن شخص خویشتن را به اینکه: "أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَ أَعَزُّ نَفْرًا" با اینکه ممکن بود در اولی بفرماید: "کان لاحدهما جنتان- یکی از آن دو نفر دو قطعه باغ داشت" به همین حقیقت که گفتیم برمی گردد، یعنی شخص مذکور جز خودش کسی را نمی دیده و پروردگارش را که او را بر حظوظ مادی اش مسلط کرده و به نفراتی که ارزانش داشته عزتش بخشیده به کلی فراموش کرده، و با چنین درکی بوده که به رفیقش گفته: "أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَ أَعَزُّ نَفْرًا" و این همانند درک و فهمی است که قارون را واداشت تا به کسی که نصیحتش می کرد (که از داشتن مال زیاد خرسندی مکن و با آن به دیگران احسان کن) بگوید: "إِنَّمَا أُوتِيْتُهُ عَلَى عِلْمٍ" (۱).

آری گفتن اینکه "أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا..." کشف از این می کند که گوینده اش برای خود کرامتی نفسی و استحقاقی ذاتی معتقد بوده و به خاطر غفلت از خدا دچار شرک گشته و به اسباب ظاهری رکون نموده و وقتی داخل باغ خود می شود، هم چنان که خدای تعالی حکایت نموده می گوید: "مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا وَ مَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً".

"وَ دَخَلَ جَنَّتَهُ وَ هُوَ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ قَالَ ... مِنْهَا مُنْقَلَبًا".

چهار ضمیری که در این آیه است به کلمه "رجل" برمی گردد. و مقصود از اینکه فرمود: "داخل باغش شد" با اینکه دو تا باغ داشت، جنس باغ است، و بدین جهت کلمه "جنت" را به صیغه تشبیه نیاورده. بعضی گفته اند: از این جهت تشبیه نیاورده که انسان هر چند باغ متعدد داشته باشد در هنگام وارد شدن به یک یک آنها وارد می شود و در آن واحد نمی تواند داخل دو تا باغ شود.

و در کشف گفته: اگر کسی اشکال کند که چرا کلمه "جنت" را بعد از آنکه تشبیه آورده بود مفرد آورد، در جوابش می گویم معنای این مفرد آوردن این است که این شخص چون در آخرت بهره ای از بهشت ندارد بهشت او تنها همین است که در دنیا دارد، و دیگر از بهشتی که مؤمنین را بدان وعده داده اند نصیب ندارد، و در افاده این معنا یک جنت و دو جنت

[شماره صفحه واقعی : ۴۲۸]

ص: ۹۳۴

۱- خودم با زرنگی و علم خود این مال را به دست آورده ام. سوره قصص، آیه ۷۸.

مورد نظر نیست (۱) و حقا نکته ای است لطیف.

و اینکه فرمود: " وَ هُوَ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ " از این جهت ظالم بوده که نسبت به رفیقش تکبر ورزیده که گفته است: " أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا " چون این کلام کشف می کند از اینکه وی دچار عجب به خویشتن و شرک به خدا و تکبر به رفیقش و نسیان خدا و رکون به اسباب ظاهری بوده که هر یک از اینها به تنهایی یکی از رذائل کشنده اخلاقی است.

و در جمله " قَالَ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا " کلمه " بید " و " بیدوده " به معنای هلاکت و نابودی است، و کلمه " هذ " اشاره به جنت است. و اگر جمله را به طور فصل آورد برای این است که در واقع جواب از سؤالی تقدیری است، گویا بعد از آنکه فرمود: " وَ دَخَلَ جَنَّتَهُ - داخل باغش شد " شخصی پرسیده: آن گاه چه کرد؟ در جوابش فرموده: گفت گمان نمی کنم تا ابد این باغ از بین برود.

و اینکه از بقای باغ خود و فناپذیری آن اینطور تعبیر کرده (که گمان نمی کنم این باغ از بین برود) از باب کنایه است، و خواسته است بگوید: فرض نابودی آن فرضی غیر قابل اعتناء است که حتی گمان آن هم نمی رود. پس معنای جمله مزبور این می شود که بقای این باغ و دوام آن از چیزهایی است که نفس بدان اطمینان دارد، و در آن هیچ تردیدی نمی کند تا به فکر نابودی آن بیفتد و احتمالش را بدهد.

### **آدمی بالفطره به چیزی که آن را باقی و ماندگار بداند دل می بندد و چشم خود را بر فرض فنا می محبوب خود می بندد.**

و این جریان نمودار حال آدمی است و می فهماند که به طور کلی دل آدمی به چیزی که فانی می شود تعلق نمی گیرد، و اگر تعلق نگیرد نه از آن جهت است که تغییر و زوال می پذیرد، بلکه از این جهت است که در آن بویی از بقاء استشمام می کند، حال هر کسی به قدر فهمش نسبت به بقاء و زوال اشیاء فکر می کند، در هر چیزی هر قدر بقاء ببیند به همان مقدار مجذوب آن می شود و دیگر به فروض فنا و زوال آن توجه نمی کند، و لذا می بینی که وقتی دنیا به او روی می آورد دلش بدان آرامش و اطمینان یافته سرگرم بهره گیری از آن و از زینت های آن می شود و از غیر آن یعنی امور معنوی منقطع می گردد، هواها یکی پس از دیگری برایش پدید می آید آرزوهایش دور و دراز می گردد، تو گویی نه برای خود فنایی می بیند، و نه برای نعمتهایی که در دست دارد زوالی احساس می کند و نه برای آن اسبابی که به کام او در جریان است انقطاعی سراغ دارد. و نیز او را می بینی که وقتی دنیا پشت به او می کند دچار یاس و نومیدی گشته هر روزنه امیدی که هست از یاد می برد، و چنین می پندارد که این

[شماره صفحه واقعی : ۴۲۹]

ص: ۹۳۵

بدبختی و نکبتش زوال نمی پذیرد، این نیز همیشه و تا ابد هست.

و سبب همه اینها آن فطرتی است که خدا در نهاد او به ودیعه گذاشته که نسبت به زینت دنیا علاقه مند باشد تا او را از این راه آزمایش کند. اگر آدمی به یاد خدا باشد البته دنیا و آنچه را که در آن است آن طور که هست می بیند، ولی اگر از یاد پروردگارش اعراض کند به خودش و به زینت دنیوی که در دست دارد و به اسباب ظاهری که در پیرامون او است دل بسته و به وضع حاضری که مشاهده می کند دل می بندد، و جاذبه ای که در این امور مادی هست کار او را بدینجا منتهی می کند که نسبت به آنها جمود به خرج داده دیگر توجهی به فنا و زوال آنها نمی نماید. تنها بقای آنها را می بیند، و هر قدر هم فطرتش به گوش دلش نهیب بزند که روزگار به زودی با تو نیرنگ می کند، و اسباب ظاهری به زودی تو را تنها می گذارند، و لذات مادی به زودی با تو خدا حافظی خواهند کرد، و زندگی محدود تو به زودی به پایان می رسد گوش نمی دهد، و پیروی هوی و هوسها و طول آمال نمی گذارد که گوش دهد، و به این نهیب فطرتش از خواب خرگوشی بیدار گردد.

این وضع مردم دنیا زده است که همواره آرای متناقض از خود نشان داده. به این معنا که کارهایی می کنند که هوی و هوسشان آن را تصدیق می کند، و عقل و فطرتشان آن را تکذیب می کند، و آنان هم چنان به رأی هوا و هوس خود رکون و اعتماد دارند، و همین اعتماد ایشان را از التفات به آنچه عقل اقتضاء می کند باز می دارد.

این است معنا و جهت اینکه اسباب ظاهری را باقی و زینت حیات دنیا را دائمی می پندارند، و لذا خدای تعالی کلام ایشان را اینطور حکایت کرده که او گفت: "مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا" و چنین حکایت نکرده که او گفت: "هذه لا تبید ابدا- این باغ ابدا فانی نمی شود" هم چنان که از او حکایت کرده که در باره قیامت گفته: "مَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً- گمان نمی کنم قیامت آمدنی باشد" و این طرز حرف زدن مبنی بر همان اساسی است که در نفی ابدی در جمله "مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا" بیان نمودیم و گفتیم که تعلق به امور مادی باعث می شود که آدمی تغییر وضع موجود و قیام قیامت را استبعاد کند. خدای سبحان هر جا که استدلال مشرکین بر نفی معاد را حکایت می کند همه را مبنی بر اساس استبعاد می داند، مثل اینکه گفته: "مَنْ يُحْيِ الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ" (۱) و یا گفته اند:

[شماره صفحه واقعی : ۴۳۰]

ص: ۹۳۶

۱- چه کسی این استخوانها را می کند. سوره یس، آیه ۷۸.

"أَ إِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ" (۱).

### توانگر غافل از خدا، خود را محق و شایسته بر خورداری و تنعم می داند حتی در قیامت!

وَلَيْنُ رُدِدْتُ إِلَىٰ رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلَبًا" - این کلام مبنی بر همان اساس گذشته است که گفتیم چنین افرادی برای خود کرامت و استحقاقی برای خیرات معتقد می شوند، که خود باعث امید و رجائی کاذب نسبت به هر خیری و سعادت می گردند، یعنی چنین کسانی آرزومند می شوند که بدون سعی و عمل به سعادت‌هایی که منوط به عمل است نائل آیند. آن وقت از در استبعاد می گویند چطور ممکن است قیامت قیام کند؟ و به فرضی هم که قیام کند و من به سوی پروردگارم برگردانده شوم در آنجا نیز به خاطر کرامت نفسانی و حرمت ذاتی که دارم به باغ و بهشتی بهتر از این بهشت و به زندگی بهتر از این زندگی خواهیم رسید.

این گوینده بی نوا در این ادعایی که برای خود می کند آن قدر خود را فریب داده که در سخن خود سوگند هم می خورد. چون حرف "لام" که بر سر جمله "و لئن رددت" در آمده لام قسم است. و به علاوه، گفتار خود را با لام تاکید در اول کلمه "لاجدن" و نون تاکید در آخرش مؤکد می کند.

و اگر به جای اینکه بگوید: "خدا مرا به زندگی بهتری می رساند" گفت "به زندگی بهتر می رسم" و به جای اینکه بگوید "خدا مرا باغ بهتری می دهد" گفت "باغ بهتری خواهم داشت" همه به علت آن کرامتی است که برای خود قائل شده.

این دو آیه مورد بحث همان مضمونی را افاده می کند که آیه شریفه "و لئن أذقناه رحمةً مِنَّا مِن بَعْدِ ضَرَاءٍ مَسَّتهُ لَيَقُولَنَّ هَذَا لِي وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَ لَيْنُ رُجِعْتُ إِلَىٰ رَبِّي إِنَّ لِي عِنْدَهُ لَلْحُسْنَىٰ" (۲) آن را می رساند.

"قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَ هُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّأَكَ رَجُلًا".

این آیه شریفه و ما بعدش تا آخر آیه چهارم پاسخ رفیق آن شخص را در رد گفتار وی حکایت می کند، که یک جا گفته بود: "أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَ أَعَزُّ نَفَرًا" و جای دیگر هنگامی

[شماره صفحه واقعی : ۴۳۱]

ص: ۹۳۷

- ۱- آیا بعد از آنکه در زمین گم شدیم دو باره خلقت تازه ای به خود می گیریم؟ سوره الم سجده، آیه ۱۰.
- ۲- و اگر از جانب خویش از پس محنتی که بدو می رسد رحمتی به او دهیم، گوید این از خود من است و گمان ندارم رستاخیز به پا شود، و اگر به سوی پروردگارم برنماید مرا نزد وی نکویی هست. سوره فصلت، آیه ۵۰.



که وارد باغش شده بود گفته بود " ما أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا".

### توضیح جواب رفیق مؤمن آن مرد توانگر مغرور، به او که از دو جهت سخنان غرور آمیز او را رد و ابطال می کند

رفیق او سخن وی را تجزیه و تحلیل نموده و از دو جهت مورد اشکال قرار داده است، جهت اول اینکه بر خدای سبحان استعلاء ورزیده و برای خود و آنچه که از اموال و نفقات دارد دعوی استقلال نموده و خود را با داشتن قدرت و قوت از قدرت و نیروی خدا بی نیاز دانسته است.

جهت دوم استعلاء و تکبری که نسبت به خود او ورزیده و او را به خاطر کم پولی اش خوار شمرده است. بعد از رد این دو جهت با یک جمله زیر آب هر دو جهت را یکباره زده است، و ماده پندارهای وی را از ریشه قطع کرده است.

در جمله " أَكْفَرْتَ بِاللَّهِ خَلَقَكَ " تا آنجا که فرمود: " إِلَّا بِاللَّهِ " دعوی اول او را رد کرده، و در جمله " إِنَّ تَرَنِ أَنَا أَقَلَّ " تا کلمه " طلبا " دعوی دوم را.

و اگر جمله " وَ هُوَ يُحَاوِرُهُ " را اعاده کرده و دو بار ذکر نموده برای اشاره به این جهت است که آن شخص از شنیدن سخنان غرور آمیز آن شخص دیگر تغییر حالتی نداده و سکینت و وقار ایمان خود را از دست نهاده همانطور که در بار اول رعایت ادب و رفق و مدارای با وی را داشته بعد از شنیدن سخنان یاهو او باز هم به نرمی و ملاحظت جواب داده است، نه به خشونت، و نه به طرزی که نفرین به او تلقی شود و ناراحتش کند، بلکه به همین مقدار قناعت کرده که به طور رمز به او برساند که ممکن است روزی این باغهای تو به صورت بیابانی لخت و عور درآمده چشمه آن نیز خشک گردد.

و اینکه گفت: " أَكْفَرْتَ بِاللَّهِ خَلَقَكَ " استفهامی است انکاری که مضامین کلام او را انکار نموده است، چون کلام او همان طور که گفتیم متضمن شرک به خدای سبحان و دعوی استقلال برای خود و برای اسباب و مسببات بود که از فروع شرک او همان استبعاد او نسبت به قیام قیامت و تردید در آن بود.

و اما اینکه زمخشری در کشاف گفته که " آن شخص رفیقش را به خاطر اینکه در مساله معاد شک ورزیده کافر دانسته همانطور که منکر نبوت و تکذیب کننده یک پیامبر کافر است " (۱) حرف صحیحی نیست. چگونه می شود اینطور باشد و حال آنکه اگر تکفیر به خاطر شک در معاد بود آن شخص در مقام دفاع از خود نمی گفت: " من برای خدا هیچ شریکی قائل نیستم " بلکه می گفت: " من ایمان به معاد دارم " و اگر بگویی آیات مورد بحث صراحت دارد

[شماره صفحه واقعی : ۴۳۲]

ص: ۹۳۸

در اینکه شخص مزبور مشرک بوده است، و مشرکینند که منکر معاندند، در جوابت می گوئیم فرد مورد نظر مشرک به معنای بت پرست نبوده، چون خودش در خلال گفتارش حرفهایی زده که با اصول بت پرستی هیچ سازش ندارد مثلاً از خدای تعالی به کلمه "ربی- پروردگارم" تعبیر کرده و بت پرستان خدا را پروردگار انسان و اله و معبود او نمی دانند بلکه او را پروردگار پروردگاران (رب الارباب) و معبود خدایان خویش می دانند.

از سوی دیگر همانطور که قبلاً هم اشاره کردیم وی به طور صراحت اصل معاد را انکار نکرده بلکه در آن تردید نموده است، و چون در باره آن فکر نکرده بود و از تفکر در باره معاد اعراض داشته لذا در وجود آن تردید نموده است، چون اگر انکار می داشت می گفت: "و لو رددت" و اینطور نگفت بلکه گفت: "و لئن رددتُ اِلَى رَبِّي".

و تویخی که در آیه به وی شده، این است که وی دچار مبادی شرک شده بود، یعنی در نتیجه نسیان پروردگار معتقد به استقلال خود و استقلال اسباب ظاهری شده بود که همین خود مستلزم عزل خدای تعالی از ربوبیت و زمام ملک و تدبیر را به دست غیر او دانستن است، و این خود ریشه و اصلی است که هر فساد دیگری از آن سر می زند، حال چه اینکه چنین شخصی به زبان موحد باشد و یا منکر آن، و معتقد به الوهیت آلهه هم باشد.

زمخشری در ذیل جمله "قَالَ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا" گفته- و چه خوب هم گفته:

بیشتر اغنیاء و توانگران از مسلمین را می بینی که اگر به زبان اقرار به شرک نمی کنند باری زبان حالشان گویای این حقیقت است که در دل ایمانی به خدای یگانه ندارند (۱).

### وجه اینکه مرد فقیر در جمله: "أَكْفَرْتُ بِاللَّذِي خَلَقَكَ" رفیق توانگر خود را کافر خواند

این مرد با ایمان ادعای رفیقش را با جمله "أَكْفَرْتُ بِاللَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّأَكَ رَجُلًا" از این راه باطل کرده که وی را متوجه به اصل او که همان خاک است نماید، و اینکه پس از خاک بودن به صورت نطفه، و پس از آن به صورت انسانی تمام عیار و دارای صفات و آثاری گشته است. و همه این اطوار به موهبت خدای تعالی بوده، چون اصل او، یعنی خاک، هیچ یک از این اطوار را نداشته و غیر اصلش هیچ چیز دیگری از اسباب ظاهری مادی نیز چنین آثاری ندارد، زیرا اسباب ظاهری هم مانند خود انسان نه مالک خویشتن است، و نه مالک آثار خویشتن، هر چه دارد به موهبت خدای سبحان است.

پس آنچه که آدمی یعنی یک انسان تمام عیار و تام الخلقه از علم و قدرت و حیات و تدبیر دارد، و با تدبیر خود اسباب هستی و طبیعی عالم را در راه رسیدن به مقاصدش تسخیر.

[شماره صفحه واقعی : ۴۳۳]



می کند همه و همه تنها مملوک خدای سبحان است، و خدا آنها را به انسان داده و از ملک خودش بیرون نیاورده، و هر چه را که به انسان داده و آدمی را متلبس بدان نموده با مشیت خود نموده، که اگر نمی خواست انسان خودش مالک هیچ چیز نبود، پس انسان نمی تواند مستقل از خدای سبحان باشد، نه در ذاتش، و نه در آثار ذاتش، و نه در چیزی از اسباب هستی که در اختیار دارد.

مرد مؤمن در پاسخ رفیقش می گوید: تو مشتی خاک و سپس قطره ای نطفه بودی که بویی از انسانیت و مردانگی و آثار مردانگی را مالک نبودی و خدای سبحان هر چه را که داری به تو داد، و به مشیتش تملیک کرد، و هم اکنون نیز مالک حقیقی آنچه داری همو است، و با این حال چگونه به او کفر می ورزی و ربوبیت او را می پوشانی؟ تو کجا و استقلال کجا؟.

"لَكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا" در قرائت مشهور کلمه "لكن" با تشدید و بدون الف وصل قرائت شده که در هنگام وقف بی حرکت خوانده می شود، و به طوری که گفته اند: اصل آن "لكن انا" بوده که همزه "انا" بعد از نقل فتحه اش به نون حذف شده، و دو نون در یکدیگر ادغام گردیده که در حالت وصل با نون مشدده و با صدای بالا و بدون الف قرائت می شود، و در حالت وقف با الف، مانند کلمه "انا" که ضمیر تکلم است و در حالت وصلی به صورت "ان"، یعنی الف و نون بدون همزه، و در حالت وقفی با همزه قرائت می شود.

در آیه مورد بحث لفظ "ربی" مکرر شده که در نوبت دوم از باب بکار بردن ظاهر در جای ضمیر آمده، و گرنه حق سیاق این بود که به صورت ضمیر و به عبارت: "لا اشرک به احدا" آمده باشد، و از این جهت اسم ظاهر آمده که به علت حکم اشاره کرده باشد، چون تعلیق حکم بر وصف علیت را می رساند، گویی که گفته است: "لا- اشرک به احدا لانه ربی- من احدی را شریک او قرار نمی دهم چون او پروردگار من است" و جائز نیست کسی را شریک او بدانم، و این بیان حال هر مرد مؤمنی است که در قبال کفار و ادعاهایی که ایشان بر خود می کنند باید خاطر نشان سازد.

"وَلَوْ لَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ".

این جمله تتمه کلام مرد مؤمن در خطاب به رفیق کافرش می باشد که او را توبیخ و ملامت می کند که در هنگام ورود به باغش دچار غرور گشته و گفت: گمان نمی کنم ابدا این باغ نابود شود، و به وی می گوید: چرا در آن هنگام نگفتی "ما شاء الله لا قوه الا بالله" و

[شماره صفحه واقعی : ۴۳۴]

چرا با گفتن این دو کلمه همه امور را به خدا نسبت ندادی، و حول و قوه را منحصر به او نکردی، با اینکه برایت گفتم که همه نعمت‌ها به مشیت او وابسته است، و هیچ حول و قوه‌ای جز به عنایت او نیست.

کلمه معروف "ما شاء الله" به ظاهرش کلمه ناتمامی است که ناگزیر باید چیزی را تقدیر گرفت یا باید گفت تقدیرش "الامر ما شاء الله" است. و یا تقدیرش "ما شاء الله کان" است. و در اینجا موافق تر به سیاق کلام همان وجه اول است، چون زمینه کلام بیان بازگشت همه امور به مشیت خدای عز و جل است تا دعوی مدعی استقلال و استغناء از خدا باطل گردد.

جمله "لا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ" انحصار هر نیرویی در خدای تعالی را افاده می‌کند، یعنی می‌فهماند آنچه نیرو که می‌بینیم قائم به مخلوقات خدا است بعینه همان نیرو قائم به خود خدای تعالی است، بدون اینکه از خدا منقطع شده باشد و مخلوق خود، مستقل در آن نیرو باشد، هم چنان که در جای دیگر فرموده: "أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا" (۱).

در اینجا جواب از گفتار آن شخص کافر به رفیقش و همچنین گفتار او به خودش در هنگام ورودش به باغ جواب داده شد.

"إِنْ تَرَنِ أَنَا أَقَلَّ مِنْكَ مَالًا وَوَلَدًا فَعَسَىٰ ... لَهُ طَلَبًا".

در مجمع البیان گفته: کلمه "حسبان" در اصل نام تیرهای کوچکی بوده که چند عدد آن را با یک زه می‌انداختند، و این در سواران فارس مرسوم بوده، و ماده اصلی آن "حساب" است و اگر آنها را "حسبان" می‌نامیدند بدین مناسبت بوده که حساب را زیاده‌تر می‌کرده. و در باره کلمه "زلق" گفته: به معنای زمین صاف و همواری است که نه گیاه در آن باشد نه چیز دیگر، و اصل آن از "زلق" به معنای زمین لیز گرفته شده که پای آدمی بر آن استوار نمی‌ماند (۲).

ما در سابق در باره کلمه "صعید" گفتیم که آن نیز به معنای زمین هموار بی علف است، و مقصود از اینکه گفت "آب آن غور شود" این است که آبش در زمین فرو رود و از جریان بیفتد.

این دو آیه همانطور که قبلاً بدان اشاره شد سخن مرد مؤمن در رد کلام رفیق کافرش

[شماره صفحه واقعی: ۴۳۵]

ص: ۹۴۱

۱- بدرستی تمامی نیروها از خدای تعالی است، سوره بقره، آیه ۱۶۵.

۲- مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۷۱.

است که بر او استعلاء و تکبر ورزید، و این ردش از بیان سابقش استخراج شده که حاصلش این است که: وقتی جریان همه امور به مشیت خدای تعالی و حول و قوه او باشد، پس او تو را دارای مال و فرزند و نفرات بیشتری کرده، و این کار مربوط به او است نه به تو، تا باعث به خود بالیدنت شود و مجوزی باشد که بر من تکبر ورزی. وقتی مربوط به او شد ممکن است او باغی بهتر از باغ تو به من بدهد و باغ تو را ویران کند و مرا به حالتی بهتر از حالت امروز تو، و تو را به حالتی بدتر از حالت امروز من در آورد، و مرا غنی تر از تو گردانیده تو را فقیرتر از من کند. و ظاهر کلام چنین می نماید که کلمه "ترن" در جمله "إِنْ تَرَنْ أَنَا أَقَلَّ مِنْكَ..." از ماده "رأى" به معنای اعتقاد باشد. و بنا بر این، فعل مذکور از افعال قلوب خواهد بود. و ضمیر "انا" ضمیر فصلی است که میان دو مفعول فعل مزبور که در اصل مبتداء و خیر بوده اند فاصله شده است. ممکن هم هست از ماده رؤیت به معنای دیدن باشد، و آن وقت ضمیر نامبرده ضمیر فاعلی است که مفعول را که در ظاهر لفظ حذف شده تاکید می کند.

و معنای آیه شریفه این است که اگر اعتقاد داری (و یا اگر می بینی) که من از جهت مال و فرزند دست کمی از تو دارم، و تو در این جهت از من جلوتری، باری زمام امر به دست پروردگار من است، و چون چنین است هیچ بعدی ندارد، و بلکه امید آن هست که پروردگار من جنتی بهتر از جنت تو به من بدهد، و جنت تو را هدف تیرهای بلائی خود قرار داده بلائی آسمانی چون سرما و یا باد داغ هلاک کننده و یا صاعقه و امثال آن بر آن بفرستد، و به صورت زمینی خشک و خالی از درخت و زراعت در آورد، و یا بلائی زمینی بر آن مسلط ساخته آب چشمه اش را قبل از آنکه به زمین تو برسد در زمین فرو برد و چشمه را خشک کند.

" وَ أُحِيطَ بِثَمَرِهِ فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ ... "

احاطه به ثمر و یا به هر چیز دیگر کنایه از نابود کردن آن است، و این از احاطه دشمن و محاصره کردن او از همه اطراف گرفته شده که در چنین مواقعی دیگر امید آدمی از هر یار و یآوری قطع گشته هلاک حتمی می شود، هم چنان که فرموده: " وَ ظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ " (۱) و اینکه فرمود: " فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ ... " کنایه از ندامت است، چون شخص نادم بیشتر اوقات حالت درونی خود را با پشت و رو کردن دستها مجسم می سازد. و اینکه فرمود: " وَ هِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا " به طوری که گفته اند (۲) کنایه است از کمال خرابی، زیرا خانه وقتی

[شماره صفحه واقعی : ۴۳۶]

ص: ۹۴۲

۱- و پنداشتند که بلاء بر آنان احاطه کرده است. سوره یونس، آیه ۲۲.

۲- مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۷۲.

خراب می شود اول سقف آن فرو می ریزد، و سپس دیوارها به روی سقف می افتد. و کلمه "خوی" به معنای سقوط است. بعضی (۱) هم گفته اند: اصل در معنای آن "خلو" یعنی خالی بودن است.

و معنای اینکه فرمود: "و يَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّي أَحَدًا" این است که: ای کاش به آنچه دل بسته بودم، دل نمی بستم و رکون و اعتماد نمی کردم و این اسباب ظاهری را که مستقل در تاثیر پنداشته بودم، مستقل نمی پنداشتم و همه امور را از خدا می دانستم. هزار حیف و تاسف که یک عمر سعی و کوشش را بی نتیجه کردم و خود را هلاک نمودم.

و معنای آیه این می شود: انواع مالهایی که در آن باغ داشت همه نابود گردید، و یا همه میوه های باغش از بین رفت، پس بر آن مالی که خرج کرده و آن باغی که احداث نموده بود پشیمانی می خورد، و می گفت: ای کاش به پروردگارم شرک نمی ورزیدم، و احدی را شریک او نمی پنداشتم، و به آنچه که اعتماد کرده بودم اعتماد نمی کردم، و مغرور آنچه شدم نمی شدم، و فریب اسباب ظاهری را نمی خوردم.

"و لَمْ تَكُنْ لَهُ فِتْنَةٌ يَنْصُرُونَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَ مَا كَانَ مُنْتَصِرًا"

کلمه "فته" به معنای جماعت و کلمه "منتصر" به معنای ممتنع است.

همانطور که آیات پنجگانه اول یعنی از جمله "قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ" تا کلمه "طلباً" بیان زبانی بود برای خطای مرد کافر در کفر و شرکش، همچنین این دو آیه یعنی از جمله "وَ أُحِيطَ بِثَمَرِهِ" تا جمله "وَ مَا كَانَ مُنْتَصِرًا" حکایت بیان عملی آن است. آری خطای آن شخص تا بود یکی اظهار غرورش در هنگام ورود به باغ بود که گفتارش یعنی جمله "مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا" حکایت گر آن بود که بعد از بیان زبانی خطا. بودن آن عملاً نیز متوجهش کردند که آن طور که تو خیال می کردی نبود بلکه از بین بردن باغ تو برای خدا کاری ندارد، اینک ببین که چگونه زیر و رو شد.

خطای دومش این بود که از در سکون به اسباب ظاهری و رکون و اعتماد بر آنها به رفیقش تفاخر کرده گفت: "أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَ أَعَزُّ نَفْرًا" که بعد از بیان زبانی، خطا بودن آن را عملاً هم با این قولش: "و لَمْ تَكُنْ لَهُ فِتْنَةٌ يَنْصُرُونَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ" به او فهماند که اشتباه کرده است و اما این ادعایش که خود را مستقل می دانست با بیان "مَا كَانَ مُنْتَصِرًا" جهت بطلان آن را بیان کرد.

[شماره صفحه واقعی: ۴۳۷]

ص: ۹۴۳

"هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَ خَيْرٌ عُقْبًا".

قرائت مشهور کلمه "الولایه" را با فتح واو قرائت کرده، و بعضی (۱) آن را به کسره خوانده اند. از حیث معنا تفاوتی ندارد. بعضی (۲) گفته اند: تفاوت دارد زیرا ولایت به فتحه واو به معنای نصرت و به کسره آن به معنای سلطنت و قدرت است، ولی سخن وی ثابت نشده.

کلمه "حق" را باید به کسره خواند تا صفت "الله" باشد. و کلمه "ثواب" به معنای مطلق اثر و نتیجه است، چه نیک و چه بد چه کیفر و چه پاداش، و لیکن استعمالش در اجر نیک غلبه دارد. و کلمه "عقب" به ضمه عین و سکون قاف و همچنین "عقب" به دو ضمه به معنای سرانجام و عاقبت است.

مفسرین گفته اند: اشاره به "هنالك" اشاره به معنایی است که از جمله "وَ أُحِيطَ بِثَمَرِهِ" استفاده می شود، یعنی در اینجا که بلاها از هر سو احاطه می کنند، و یا در این هنگام که بلاها از هر سو احاطه می کند ولایت تنها از آن خدا است. و ولایت در اینجا به معنای نصرت است. پس معنا چنین می شود: در اینجا و یا در این هنگام که همه اسباب از کار می افتد تنها یاور انسان خدا است.

و این معنا هر چند در جای خودش معنایی صحیح و حق است، و لیکن با غرضی که سیاق آیات در مقام ایفای آن است مناسب نیست، زیرا سیاق آیات مورد بحث بیان این حقیقت است که زمام تمامی امور به دست خدا است، و او است که خالق و مدبر هر امری است، و غیر از او هر چه هست جز سراب و وهم چیزی دیگری نیست. و اگر خدای سبحان این سراب موهوم را در نظر آدمیان زینت جلوه داده به منظور آزمایش ایشان است. افاده این معنا غرض آیات مورد بحث است. و اگر آن معنا که مفسرین گفته اند مورد نظر بود، باید به جای توصیف خدا به حق در جمله "لِلَّهِ الْحَقُّ" خدا را به قدرت و قوت و عزت و غلبه و امثال آن وصف می کرد، نه به حق که در مقابل باطل است، و نیز اگر آن معنا مورد نظر بود دیگر محل مناسبی برای جمله "هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَ خَيْرٌ عُقْبًا" نبود.

حق مطلب- و خدا داناتر است- این است که: ولایت به معنای نصرت نیست، بلکه به معنای مالکیت تدبیر است که معنایی عمومی است، و در تمامی مشتقات این کلمه جریان دارد که بیانش در تفسیر آیه "إِنَّمَا وَرِثِيكُمْ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ" (۳) گذشت.

[شماره صفحه واقعی : ۴۳۸]

ص: ۹۴۴

۱- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۸۴.

۲- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۸۴.

۳- سوره مائده، آیه ۵۵.



و بنا بر این، معنای آیه این می شود که: در هنگام احاطه هلاکت و از کار افتادن اسباب نجات از سببیت و تاثیر و روشن گشتن عجز و زبونی انسانی که خود را مستقل و مستغنی از خدا می پنداشت کاملاً روشن می شود که ولایت همه امور انسانها و هر موجود دیگری و ملک تدبیر آن تنها از آن خدا است، چون او یگانه معبود حق است، و معبود حق است که تمامی تدابیر و تاثیراتش همه بر اساس حق و واقع است، و سایر اسباب ظاهری که بشر گمراه آنها را شرکای خدا در مساله تدبیر و تاثیر می پندارند، در ناحیه ذات خودشان باطلند و مالک هیچ اثری از آثار خود نیستند. تنها آن اثری را دارا هستند و از خود بروز می دهند که خدای سبحان اذن داده باشد، و تملیکشان کرده باشد. و از استقلال جز اسمی که بشر از آن برایش توهم کرده ندارد، پس هر سببی از ناحیه خودش باطل و به وسیله خدا حق است، و خدا در ناحیه ذاتش حق و مستقل و غنی بالذات است.

و اگر خدای تعالی را- هر چند که او منزله از قیاس به غیر است- نسبت به اسباب ظاهری قیاس کنیم خدای تعالی از همه سبب هایی که تاثیر دارند خوش ثواب تر است، و ثواب خدا از همه بهتر است، زیرا خدا نسبت به کسی که برای او کار می کند ثواب حق می دهد، و اسباب دیگر ثواب باطل و زائل می دهند. و تازه همان را هم که می دهند از خدا و به اذن خدا است، و نیز با در نظر گرفتن آن مقایسه فرضی خدا عاقبت ساز بهتری است، یعنی عاقبت بهتری به انسان می دهد چون او خودش حق و ثابت است و فناء و زوال و تغییر نمی پذیرد و جلال و اکرامش دستخوش تغییر نمی گردد. ولی اسباب ظاهری، همه اموری فانی و متغیر هستند که خدا رنگ و آبی به آنها داده و اینطور دل آدمی را می برند، و قلب آدمی را مسخر خود می کنند، ولی وقتی مدت آدمی سر آید می فهمد که گول خورده و آنها جز خاک خشکی بیش نبوده اند.

و وقتی انسان چاره ای جز این نداشت که دل به مقامی بیند که تدبیر همه امور عالم از آنجا است، و از آنجا توقع و انتظار اصلاح امورش را دارد، پس پروردگارش از هر چیز دیگری سزاوارتر برای این تعلق است، چون ثواب و عاقبتی که او می دهد ربطی به ثواب و عاقبت غیر او ندارد.

بعضی (۱) از مفسرین گفته اند: اشاره "هنالک" به روز قیامت است، و مراد از ثواب و عاقبت هم ثوابهای آن روز است. ولی همانطور که خود شما خواننده ملاحظه می فرمایید این

[شماره صفحه واقعی : ۴۳۹]

ص: ۹۴۵

تفسیر با سیاق آیه سازگار نیست.

**مثلی دیگر برای بیان حقیقت زندگی دنیا و زینت های سریع الزوال آن و اینکه "باقیات صالحات" بهتر است**

" وَ اضْرِبْ لَهُمْ مَثَلَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَا أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ ... "

این دومین مثلی است که در سابق بدان اشاره کردیم و گفتیم که برای بیان حقیقت زندگی دنیا و زینت های سریع الزوال، آن دو مثل را آورده.

کلمه: "هشیم" که بر وزن فعیل است، به معنای "مهشوم" بر وزن مفعول است، و به طوری که راغب (۱) گفته به معنای شکسته شدن چیزهای سست و بی دوام از قبیل گیاهان است. و کلمه "تذروه" از "ذراً" به معنای تفریق و جدا کردن است. بعضی گفته اند: به معنای آوردن و بردن است (مانند گیاه شکسته و خشکی که بادهای از این طرف به آن طرفش می برند).

و اگر فرمود: "فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ - پس گیاه زمین با آن مختلط شد" و نفرمود:

"فاختلط نبات الارض - با گیاه زمین مختلط شد" برای اشاره به این نکته است که در تکوین گیاهان آب از سایر عناصر بیشتر است، و اگر با آب آسمان سایر آبها یعنی آب چشمه - سارها و نهرها را ذکر نکرد بدین جهت است که مبدأ هر آب دیگری همان آب آسمان است.

و کلمه "اصبح" در آیه شریفه به طوری که گفته اند به معنای "صار - شد" می باشد، نه اینکه بخواهد خبری را که داده مقید به هنگام صبح کند.

و معنای آیه این است که: برای این فرو رفتگان در زینت حیات دنیا و روی گردانان از یاد پروردگار خود زندگی دنیا را به آبی مثل بزن که ما از آسمان نازلش کردیم و گیاهان زمین با این باران مختلط گشته سبز و خرم گردید و طراوت و بهجت یافت و به زیباترین شکلی نمودار گشت، سپس هشیمی (گیاه خشکی) شکسته شد که بادهای شاخه های آن را از هم جدا نموده به این سو و آن سو می برد، و خدا بر هر چیزی مقتدر است.

" الْمَالُ وَالْبُنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ... "

این آیه به منزله نتیجه گیری از مثلی است که در آیه قبل آورد، و حاصلش این است که: هر چند که دل های بشر علاقه به مال و فرزند دارد و همه، مشتاق و متمایل به سوی آنند و انتظار انتفاع از آن را دارند و آرزوهایشان بر اساس آن دور می زند و لیکن زینتی زودگذر و فریبنده هستند که آن منافع و خیراتی که از آنها انتظار می رود ندارند، و همه آرزوهای را که آدمی از آنها دارد برآورده نمی سازند بلکه صد یک آن را واجد نیستند. پس در این آیه شریفه به "

---

١- مفردات راغب- ماده " هشم " .

طوری که ملاحظه می فرماید انعطافی به آغاز کلام یعنی آیه شریفه "إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا" و آیه بعدی اش وجود دارد.

و مراد از "باقیات الصالحات" در جمله "و الْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَ خَيْرٌ أَمَلًا" اعمال صالح است، زیرا اعمال انسان، برای انسان نزد خدا محفوظ است و این را نص صریح قرآن فرموده. پس اعمال آدمی برای آدمی باقی می ماند. اگر آن صالح باشد "باقیات الصالحات" خواهد بود، و اینگونه اعمال نزد خدا ثواب بهتری دارد، چون خدای تعالی در قبال آن به هر کس که آن را انجام دهد جزای خیر می دهد. و نیز نزد خدا بهترین آرزو را متضمن است، چون آنچه از رحمت و کرامت خدا در برابر آن عمل انتظار می رود و آن ثواب و اجری که از آن توقع دارند بودن کم و کاست و بلکه صد در صد به آدمی می رسد.

پس این گونه کارها، از زینت های دنیوی و زخارف زودگذر آن که برآورنده یک درصد آرزوها نیست، آرزوهای انسان را به نحو احسن برآورده می سازند، و آرزوهایی که آدمی از زخارف دنیوی دارد اغلب آرزوهای کاذب است، و آن مقدارش هم که کاذب نیست فریبنده است.

از طرق شیعه (۱) و سنی (۲) از رسول خدا صلی الله علیه و آله و از طرق شیعه (۳) از ائمه اهل بیت علیه السلام روایت شده که منظور از "باقیات الصالحات" تسیحات چهارگانه یعنی "سبحان الله و الحمد لله و لا اله الا الله و الله اکبر" است. و در بعضی (۴) دیگر آمده که مراد از آن نماز است. و در بعضی (۵) دیگر آمده که مقصود از آن مودت اهل بیت است، و همه اینها از باب ذکر مصادیق آیه است که جامعش این می شود که منظور از "باقیات الصالحات" اعمال صالح است..

[شماره صفحه واقعی : ۴۴۱]

ص: ۹۴۷

- 
- ۱- نور الثقلین، ج ۳، ص ۲۶۴ ح، ۹۸.
  - ۲- الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۲۵ و تفسیر طبری، ج ۱۵، ص ۱۶۶.
  - ۳- تفسیر برهان، ج ۲، ص ۲۷۰، ح ۵.
  - ۴- تفسیر برهان، ج ۲، ص ۴۷۰، ح ۴ و منهج الصادقین، ج ۵، ص ۳۵۷.
  - ۵- منهج الصادقین، ج ۵، ص ۳۵۸ [.....].

وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشَرْنَا هُمْ فَلَمَّ نُغَادِرُ مِنْهُمْ أَحِدًا (٤٧) وَ عَرَضُوا عَلَى رَبِّكَ صَبًا لَقَدْ جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ بَلْ زَعَمْتُمْ أَلَّنْ نَجْعَلَ لَكُمْ مَوْءِدًا (٤٨) وَ وُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَ وَجِدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحِدًا (٤٩) وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَ ذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَ هُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا (٥٠) مَا أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ لَا خَلَقَ أَنْفُسِهِمْ وَ مَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا (٥١)

وَ يَوْمَ يَقُولُ نَادُوا شُرَكَائِيَ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ فَدَعَوْهُمْ فَلَمْ يَسْتَجِيبُوا لَهُمْ وَ جَعَلْنَا بَيْنَهُمْ مَوْبِقًا (٥٢) وَ رَأَى الْمُجْرِمُونَ النَّارَ فَظَنُّوا أَنَّهُمْ مُوَاعِعُوهَا وَ لَمْ يَجِدُوا عَنْهَا مَصْرِفًا (٥٣) وَ لَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَ كَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا (٥٤) وَ مَا مَعَ النَّاسِ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى وَ يَسْتَكْفُرُوا رَبَّهُمْ إِلَّا- أَنْ تَأْتِيَهُمْ سِنَةٌ أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ قُبُلًا (٥٥) وَ مَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ وَ يُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ وَ اتَّخَذُوا آيَاتِي وَ مَا أَنْذَرُوا هُزُوعًا (٥٦)

وَ مَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ فَأَعْرَضَ عَنْهَا وَ نَسِيَ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ إِنَّا جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَ إِن تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدَى فَلَنْ يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا (٥٧) وَ رَبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ لَوْ يُؤَاخِذُهُمْ بِمَا كَسَبُوا لَعَجَلْ لَهُمُ الْعَذَابَ بَلْ لَهُمْ مَوْعِدٌ لَنْ يَجِدُوا مِنْ دُونِهِ مَوْئِلًا (٥٨) وَ تِلْكَ الْقُرَى أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَ جَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِمْ مَوْعِدًا (٥٩)

[شماره صفحه واقعی : ٤٤٢]

روزی که کوه ها را به راه اندازیم و زمین را (از زیر آن) نمودار بینی و محشورشان کنیم، و یکی از آنها را وا نگذاریم (۴۷).

به صف، به پروردگارت عرضه شوند (گویند) چنان که اول بارشان خلق کرده بودیم باز پیش ما آمده اید ولی پنداشتید که هرگز برای شما موعدی ننهاده ایم (۴۸).

و نامه ها پیش آرند و گنه کاران را از مندرجات آن هراسان بینی و گویند: ای وای بر ما این نامه چیست که گناه کوچک و بزرگی نگذاشته مگر آن را به شمار آورده و هر چه کرده اند حاضر یابند که پروردگارت به هیچ کس ستم نمی کند (۴۹).

و چون به فرشتگان گفتیم: آدم را سجده کنید همه سجده کردند مگر ابلیس که از جنیان بود و از فرمان پروردگارش بیرون شد، چرا او و فرزندانش را که دشمن شمایند سوای من اولیای خود می گیرند؟ برای ستمگران چه عوض بدی است (۵۰).

آفرینش آسمانها و زمین را با حضور آنها نکردم و نه آفرینش خودشان را، که من گمراه کنندگان را به کمک نمی گیرم (۵۱).

به خاطر بیاورید روزی را که خدا می گوید شریکهای را که برای من می پنداشتید صدا بزنید (تا به کمک شما بشتابند) ولی هر چه آنها را می خوانند جوابشان نمی دهند و ما در میان این دو گروه کانون هلاکتی قرار داده ایم (۵۲).

و گنهکاران جهنم را ببینند و یقین کنند که در آن افتادنی هستند و گریزگاهی نیابند (۵۳).

در این قرآن همه قسم مثل برای مردم بیان کرده ایم و انسان از همه چیز بیشتر مجادله می کنند (۵۴).

مانع این مردم هنگامی که هدایت بر ایشان آمد از اینکه مؤمن شوند و از پروردگارش آمرزش بخواهند جز این نبود که (انتظار داشتند) طریقه گذشتگان تکرار شود یا عذاب از پیش به آنها در آید (۵۵).

ما پیغمبران را جز نوید بخش و بیم رسان نمی فرستیم کسانی که کافرند به باطل مجادله کنند که حق را بدان باطل سازند و آیه های مرا و آن بیم که به آنها داده اند را مسخره گرفته اند (۵۶).

کیست ستمگرتر از آنکه به آیه های پروردگارش اندرزش داده اند و از آن روی بگردانیده و اعمالی

[شماره صفحه واقعی: ۴۴۳]

را که به دستش از پیش کرده از یاد برده و ما بر دل‌هایشان پوشش‌ها نهاده ایم که آیه‌های ما را نمی‌فهمند و گوش‌هایشان را گران کردیم، بنا بر این اگر به سوی هدایتشان بخوانیم هرگز و هیچ وقت هدایت نیابند (۵۷).

پروردگارت آمرزگار رحیم است، اگر آنان را به اعمالی که کرده‌اند مؤاخذه می‌کرد در عذابشان تعجیل می‌کرد (چنین نیست) بلکه موعدی دارند که هرگز در قبال آن گریزگاهی نیابند (۵۸).

این دهکده‌ها هنگامی که ستم کردند هلاکشان کردیم و برای هلاک کردنشان موعدی نهادیم (۵۹).

## بیان آیات

### اشاره

این آیات متصل به آیات قبل است و در پی همان آیات سیر می‌کند و به بیان اینکه "این اسباب ظاهری و زخارف فریبنده دنیوی که زینت حیات هستند به زودی زوال و نابودی بر آنها عارض می‌شود" می‌پردازد، و برای انسان روشن می‌کند که مالک نفع و ضرر خویش نیست، و آنچه برای انسان می‌ماند همان عمل او است که بر طبقش کیفر و یا پاداش می‌بیند.

در این آیات ابتدا، مساله قیام قیامت مطرح شده، و بیان می‌فرماید که هر انسانی تک و تنها بدون اینکه کسی به غیر از عملش همراه او باشد محشور می‌گردد، و سپس مساله امتناع ابلیس از سجده بر آدم و فسقش نسبت به امر پروردگار را ذکر می‌کند که پیروانش او و ذریه او را اولیای خود می‌گیرند، و به جای خدا او را که دشمن ایشان است سرپرست خود اتخاذ می‌کنند. آن‌گاه دو باره مساله قیامت را عنوان می‌کند که در آن روز خداوند خود پیروان شیطان و نیز شیطانها را که شریک خدایش گرفته بودند احضار می‌کند، در حالی که رابطه میان آنان قطع شده باشد. و در آخر آیاتی چند در خصوص وعده و وعید آمده و مجموع آیات از نظر هدف با آیات قبل متصل است.

" وَ يَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ وَ تَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَ حَشَرْنَا هُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا "

ظرف "یوم" متعلق به مقدری است، و تقدیر کلام " و اذکر یوم نسیر- بیاد آر روزی را که به راه می‌اندازیم " می‌باشد، و به راه انداختن کوه‌ها به این است که آنها را از جای خود برکند.

و خدای تعالی این معنا را در چند جا با تعبیراتی مختلف بیان فرموده، یک جا فرموده:

[شماره صفحه واقعی: ۴۴۴]

" وَ كَانَتْ الْجِبَالُ كَثِيْبًا مَّهِيْلًا " (۱) جایی دیگر فرموده: " وَ تَكُوْنُ الْجِبَالُ كَالْعِيْنِ الْمُنْفُوْشِ " (۲) و در جایی دیگر فرموده: " فَكَانَتْ هَبَاءً مُّنبَثًا " (۳) و جایی دیگر چنین تعبیر کرده که " وَ سَيَّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا " (۴).

و آنچه از سیاق برمی آید این است که مساله بروز زمین، مترتب بر به راه انداختن کوه ها است، یعنی وقتی کوه ها و تلهها تکان می خورند و فرو می ریزند زمین همه جایش بروز و ظهور می کند، و دیگر چیزی حائل از دیدن کرانه افق نیست، و یک ناحیه زمین حائل از ناحیه دیگرش نمی شود. و چه بسا احتمال داده اند که آیه شریفه می خواهد به مضمون آیه " وَ اَشْرَقَتْ الْاَرْضُ بِنُوْرِ رَبِّهَا " (۵) اشاره کند.

و معنای " وَ حَشَرْنَاَهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ اَحَدًا " این است که ما احدی از بشر را ترک نمی کنیم و همه را زنده می کنیم.

### باد آوری قیام قیامت و عرضه گشتن مشرکین و همه مردم بر پروردگار، همراه با اعمالشان و دیگر هیچ

وَ عَرِضُوْا عَلٰی رَبِّكَ صَفًّا لَّقَدْ جِئْتُمُوْنَا كَمَا خَلَقْنَاكُمْ اَوَّلَ مَرَّةٍ ... "

سیاق، شهادت می دهد بر اینکه ضمیر جمع در " عرضوا " و همچنین ضمیر جمع در آیه قبل به مشرکین برمی گردد که به نفس خود و به اسباب ظاهری که مربوط به زندگی ایشان است ركون و اعتماد کردند، و دل را یک جا به زینت زندگی دنیا دادند، آن چنان که دل به امری دائم و باقی می بندند، و همین خود قطع رابطه با پروردگارشان بود، و همین خود انکار بازگشت به سوی او و بی مبالاتی نسبت به کارهایشان بود، چه آن کار مایه رضای خدا باشد یا مایه خشم او.

این وضع و حال ایشان است ما دام که اساس این امتحان الهی بر جا است، و زینت زودگذر دنیای مادی در اختیار آنان است، و اسباب ظاهری دور و بر ایشان قرار دارد، تا آنکه این دور سپری شود و اسباب ظاهری از کار بیفتند و آرزوها بر باد رود، و خداوند آنچه که زینت در روی زمین بود و دلهای مردم روی زمین را می ربود به صورت خاکی خشک در آورد، آن وقت است که جز پروردگارشان و خودشان و نامه اعمالشان چیزی برایشان نمی ماند، آن وقت است که بر پروردگار خود- که او را پروردگار خود نمی دانستند و بندگیش

[شماره صفحه واقعی : ۴۴۵]

ص: ۹۵۱

- ۱- کوه ها به صورت تلهایی ریگ در می آید. سوره مزمل، آیه ۱۴.
- ۲- کوه ها مانند پشم حلاجی شده می باشد. سوره قارعه، آیه ۵.
- ۳- زمین غباری افشان می شود. سوره واقعه، آیه ۶.
- ۴- کوه ها را به حرکت درآورده به صورت سرابی شکل می گیرد. سوره نبا، آیه ۲۰.
- ۵- و روشن گشت زمین به نور پروردگار. سوره زمر، آیه ۶۹.



نمی کردند- به صف واحد عرضه می شوند، به طوری که هیچ یک بر دیگری برتری نداشته باشد. آری آن روز نه حسب و نسب مایه برتری است، و نه مال و نه جاه دنیوی، در آن روز عرضه می شوند تا میان همه داوری شود، در این حال همه به رأی العین می بینند و می فهمند که خدا یگانه حق مبین بوده بتها و هر چیزی دیگر که می پرستیدند تنها اوهام و خرافاتی بوده که حتی به قدر سر سوزنی خدایی نداشته و از خدا بی نیازشان نمی کرده اند. نه نفسشان آن استقلال را که برایش می پنداشته اند، داشته و نه اسباب ظاهری که در دستشان بوده و دلهایشان را مسخر خود کرده بود.

آری، آن روز می فهمند که در این پندارها به خطا رفته اند و راهی که رفتند- یعنی دل بستگیشان به دنیا و اعراضشان از راه پروردگار و عمل نکردن بر طبق دستورات وی- راهی خطا بوده، بلکه همین وضع آن روزشان که عرضه بر پروردگار می شوند نیز از خود ایشان بوده است، چون ایشان بودند که توهم کرده بودند که چنین موقفی ندارند، و روزی به حسابشان رسیدگی نمی شود.

### اشاره به چند نکته و خصوصیت در باره قیامت

از این بیان روشن می گردد که جملات چهارگانه آیه، یعنی جمله: **عُرْضُوا...**

و جمله **قَدْ جِئْتُمُونَا...**

و جمله **لَ زَعَمْتُمْ**

و جمله **"وُضِعَ الْكِتَابُ..."** چهار نکته اساسی را افاده می کنند که از تفصیل جریانات روز قیامت خلاصه گیری شده، و اجمال آنچه را که بین آنان و پروردگارشان از هنگام خروج از قبر تا فیصله یافتن حساب رخ می دهد ذکر می فرماید: و اگر به ذکر اجمال آن اکتفاء نموده برای این است که همین اجمال کفایت می کرد، و غرض حاصل می شد.

پس جمله **عُرْضُوا عَلَى رَبِّكَ صَفًّا**

اشاره به سه نکته است، اول اینکه **خلائق** ناگزیر از حشر به سوی پروردگار خویشند، و به حکم اجبار، بدون اینکه خود اختیاری داشته باشند عرضه بر پروردگار خود می شوند. و ثانیاً اینکه کفار در آن روز و در آن لقاء کرامت و حرمتی نخواهند داشت که تعبیر جمله **لِ رَبِّكَ**

نیز اشعار به این معنا دارد، و گرنه می فرمود: **"علی ربهم"** هم چنان که در باره مؤمنین فرموده: **"جَزَاؤُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ عَدْنٍ"** (۱) و نیز فرموده: **"إِنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ"** (۲) و یا سیاق سابق را که سیاق تکلم بود رعایت می کرد و می فرمود **"عرضوا علينا"**.

- ۱- پاداش ایشان نزد پروردگار جنت های عدن است. سوره بینه، آیه ۸.
- ۲- ایشان دیدار خواهند کرد پروردگار خویش را. سوره هود، آیه ۲۹.

سوم اینکه انواع تفاضل و برتری ها و احترامات دنیوی که خود مردم به اوهام و افکار کوتاه مادی خود تراشیده اند و مثلاً یکی را به خاطر دودمانش و یکی را به خاطر ثروتش و یکی را به خاطر مقامش از دیگران برتر می شمردند، همه از بین می رود و آن روز همه در یک صف و یک ردیف و بدون اینکه والایی نسبت به زیر دستی و غنی نسبت به فقیری و مولایی از غلامی امتیازی داشته باشد، محشور می گردند. امتیاز تنها بر ملائک عمل است، و در این هنگام است که می فهمند در زندگی دنیا خطا کردند و به بیراهه رفتند لا جرم به امثال " لَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى ... " خطاب می شوند جمله قَدْ جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ

مقول قول تقدیری است، و تقدیر آن " و قال لهم " و یا " و قلنا لهم لقد ... " است، و در این جمله خطا و ضلالت آنان در دنیا و اینکه اشتغال به زخارف دنیا از سلوک راه خدا و پیروی دینش بازشان داشته بیان می شود.

### از یاد بردن قیامت سبب اصلی اعراض از هدایت و فساد اعمال است

و جمله لَ زَعَمْتُمْ

(۱) لَنْ نَجْعَلَ لَكُمْ مَوْعِدًا" از نظر معنا نظیر آیه " أَ فَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ " (۲) می باشد و این جمله اگر به خاطر کلمه " بل " و به ظاهر سیاق اعراض از جمله قبل باشد تقدیر آن از نظر معنا چنین می شود: زینت دنیا و تعلق دلهایتان به اسباب ظاهری، شما را از عبادت ما و سلوک راه هدایت ما باز داشته، بلکه از این هم بالاتر، پنداشته اید که ما برای شما موعدی که در آن ما را دیدار کنید، و ما به حسابتان برسیم مقرر نکرده ایم. و به عبارت دیگر: اشتغالتان به دنیا و علاقه دلهایتان به زینت آن هر چند که سبب شده از یاد ما اعراض کنید و خطایا و گناهانی را مرتکب گردید لیکن در این میان یک سبب دیگری برای اعراض شما هست که از سبب مذکور قدیمی تر و اصلی است و آن این است که شما پنداشته اید که ما برایتان موعدی مقرر نکرده ایم. آری، از یاد بردن قیامت سبب اصلی اعراض از طریقه هدایت و فساد اعمال شما است.

هم چنان که در آیه دیگر به این معنا تصریح شده، می فرماید: " إِنَّ الدِّينَ يَصْطَلُونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ " (۳).

[شماره صفحه واقعی : ۴۴۷]

ص: ۹۵۳

- ۱- آیا پنداشته اید که ما شما را بیهوده آفریده ایم و شما به سوی ما بر نمی گردید. سوره مؤمنون، آیه ۱۱۵.
- ۲- مرحوم علامه طباطبائی این آیه را به اشتباه " بل ظننتم ... " ضبط نموده و به شرح و توضیح آن پرداخته است که صحیح آن لَ زَعَمْتُمْ ... " است.
- ۳- کسانی که از راه خدا گمراه شدند عذاب دردناکی دارند به خاطر اینکه روز حساب را از یاد بردند. سوره ص، آیه ۲۶.

و وجه اینکه پندار و ظن به نبودن قیامت را به ایشان نسبت داده این است که کارهایی که می کنند شبیه کار چنین کسانی است، یعنی اینکه با خاطر جمع و آسوده به کلی دل به دنیا و زینت آن داده اند، و به جای خدا غیر خدا را معبود خود کرده اند، این عمل کسی است که می پندارد الی الابد باقی است، و هرگز به سوی خدا بازگشتی ندارد.

پس این ظن، ظن درونی نیست، بلکه ظن حالی و عملی است، به این معنا که وضع اینان و حال و عملشان وضع و حال و عمل کسی است که در دل چنین پنداری دارد. ممکن هم هست کنایه از بی اعتنایی شان به خدا و به تهدیدهای او باشد، نظیر آیه " وَ لَكِنْ ظَنَنْتُمْ أَنَّ اللَّهَ لَا يَعْلَمُ كَثِيرًا مِّمَّا تَعْمَلُونَ" (۱) که ظن در آن کنایه از بی اعتنایی است.

احتمال هم دارد که جمله لُ زَعَمْتُمْ اَلَّنْ نَجْعَلَ لَكُمْ مَوْعِدًا

اعراضی باشد از اعتذار تقدیری آنان از جهل و امثال آن، گویا در تقدیر عذرخواهی کرده اند به اینکه ما نمی دانستیم، در جوابشان می فرماید: چنین نیست، بلکه آنچه کردید از این جهت بود که پنداشتید که ...-

و خدا داناتر است.

" وَ وُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا ... "

" وَ وُضِعَ الْكِتَابُ " به معنای نصب آن است تا بر طبق حکم کنند. و کلمه " مشفقین " مشتق از " شفقت " است، و اصل شفقت رقت است. راغب در مفردات می گوید: اشفاق عنایت آمیخته با ترس را گویند، چون مشفق کسی را گویند که نسبت به مشفق علیه محبت و علاقه دارد، و از آثار سوء عملش نسبت به جانش می ترسد، و این محبت آمیخته با ترس اشفاق است، و در آیه " وَ هُمْ مِنَ السَّاعَةِ مُشْفِقُونَ " به همین معنا است، و چون با کلمه " من " متعدی شود معنای ترس در آن روشن تر می شود، مانند آیه مورد بحث و آیه " مُشْفِقُونَ مِنْهَا " و چون با کلمه " فی " متعدی گردد معنای عنایت در آن روشن تر می گردد، مانند آیه " اِنَّا كُنَّا قَبْلَ فِيْ اَهْلِنَا مُشْفِقِينَ " (۲).

کلمه " ویل " به معنای هلاکت است، و- به طوری که گفته شده- اینکه در هنگام مصیبت " ویل " را " یا ویلاه " ندا می کنند و یا می گویند " یا ویلتاه " از این باب است که به طور کنایه برسانند که مصیبت وارده آن قدر سخت است که از هلاکت دشوارتر است، لذا در برابر آن " ویل " را می خواهد و صدا می زند، و از آن استغاثه می کند که او وی را از مصیبت "

[شماره صفحه واقعی : ۴۴۸]

ص: ۹۵۴

۱- و لیکن پنداشتید که خدا بسیاری از کارهایی را که می کنید نمی داند. سوره حم سجده، آیه ۲۲.

۲- مفردات راغب، ماده " شفق ".

وارده نجات دهد. هم چنان که گاهی در هنگام مصیبت، آدمی آرزوی مرگ می کند، چون آن را از مصیبت وارده آسان تر می بیند، مانند گفتار مریم که گفت: "یا لَیْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا" (۱).

### "وضع کتاب" در قیامت، کتابی که هیچ صغیره و کبیره ای را فرو گذار نکرده و مجرمان (چه مشرک و چه غیر مشرک) از آن بیمناکند

از ظاهر سیاق استفاده می شود که "کتاب" در جمله "و وَضِعَ الْكِتَابُ" کتاب واحدی است که اعمال تمامی خلائق در آن ضبط شده، و آن را برای حساب نصب می کنند، نه اینکه هر یک نفر یک کتاب جداگانه ای داشته باشد، و این با آیاتی که برای هر انسانی و هر امتی کتابی جداگانه ای سراغ می دهد منافات ندارد، مانند آیه "كُلُّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَ نُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا... " (۲) که در محل خودش تفسیرش گذشت. و نیز مانند آیه "كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَى إِلَى كِتَابِهَا" (۳) و آیه "هَذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ" (۴) به زودی تفسیر این دو آیه خواهد آمد- ان شاء الله تعالی.

بعضی (۵) گفته اند: مراد از "کتاب" نامه های اعمال است، و الف و لام در "الکتاب" برای استغراق است (یعنی تمامی کتابها) و لیکن سیاق آیه مساعد آن نیست.

"فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ" - این جمله تفریع بر وضع کتاب و نصب آن است، و این تفریع و همچنین ذکر اشفاق آنان خود دلیل بر این است که مقصود از کتاب، کتاب اعمال است، و یا کتابی است که اعمال در آن است. و اگر از آنان به "مجرم" تعبیر کرده برای اشاره به علت حکم است، و اینکه اشفاقشان از آن حالی که به خود گرفته اند به خاطر این است که مجرم بودند. پس این حال و روزگار مخصوص به آنان نیست، هر کس در هر زمانی مجرم باشد هر چند که مشرک نباشد چنین روزگاری خواهد داشت.

"و يَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا" - دو کلمه "صغیره" و "کبیره" وصف اند که در جای موصوف خود که همان خطیئه و یا معصیت و یا زشتکاری و امثال آن است نشسته اند.

و اینکه گفتند: "وای بر ما این چه کتابی است که هیچ کوچک و بزرگی را فرو گذار نکرده و همه را شمرده است" خود اظهار وحشت و فرع از تسلط کتاب در احصاء و شمردن گناهان و یا تسلطش بر مطلق حوادث و از آن جمله گناهان است، که این اظهار وحشت را به

[شماره صفحه واقعی : ۴۴۹]

ص: ۹۵۵

۱- ای کاش قبل از این مرده بودم. سوره مریم، آیه ۲۳.

۲- سوره اسری، آیه ۱۳. [.....]

۳- هر امتی به سوی کتاب خودش خوانده می شود. سوره جاثیه، آیه ۲۸.

۴- این کتاب ما است که علیه شما به حق گویایی دارد. سوره جاثیه، آیه ۲۹.

۵- مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۷۴.

صورت استتفهام تعجیبی اداء کرده اند، و از آن به دست می آید که چرا اول صغیره را گفتند بعد کبیره را با اینکه جا داشت بگویند: "هیچ گناه بزرگ و هیچ گناه کوچکی را هم فروگذار نکرده" چون در کلام مثبت وقتی مطلب را ترقی می دهند از بزرگ گرفته به کوچک ختم می کنند. و وجه آن این می باشد- و خدا داناتر است- که هیچ گناه کوچکی را به خاطر اینکه کوچک است، و مهم نیست، از قلم نینداخته، و هیچ گناه بزرگی را به خاطر اینکه واضح است، و همه می دانند فروگذار نکرده. و چون مقام، مقام تعجب است مناسب این است که از کوچکتر شروع شود.

"وَ وَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا" - از ظاهر سیاق برمی آید که جمله مورد بحث مطلب تازه ای باشد نه عطف تفسیر برای جمله "لا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً".

و بنا بر این، از آن برمی آید که آنچه را حاضر نزد خود می یابند خود اعمال است، که هر یک به صورت مناسب خود مجسم می شود نه کتاب اعمال و نوشته شده آنها، هم چنان که از امثال آیه "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَعْتَدُوا الْيَوْمَ إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ" (۱) نیز همین معنا استفاده می شود، و جمله "وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا" نیز که در ذیل آیه مورد بحث است همین معنا را تایید می کند چون ظلم نکردن بنا بر تجسم اعمال روشنتر است، زیرا وقتی پاداش انسان خود کرده های او باشد و احدی در آن دخالت نداشته باشد دیگر ظلم معنا ندارد- دقت فرمائید.

"وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ ..."

در این جمله برای بار دوم ماجرای میان خدا و ابلیس را یاد آوری می کند. آن زمان که به ملائکه دستور داد تا بر آدم پدر آنان، سجده کنند، همه سجده کردند مگر ابلیس که از جن بود پس از امر پروردگارش تمرد کرد.

و معنای آن این است که: به یاد آر این واقعه را تا برای مردم روشن شود که ابلیس- که از جن بود- و همچنین ذریه او دشمنان ایشانند و خیر ایشان را نمی خواهند، پس سزاوار نیست که فریب او را که لذات مادی دنیا و شهوات، و نیز اعراض از یاد خدا را برای ایشان زینت می دهد بخورند. و نیز سزاوار نیست که او را اطاعت کنند، و به سوی باطلی که او دعوتشان می کند قدم نهند.

[شماره صفحه واقعی : ۴۵۰]

ص: ۹۵۶

۱- ای کسانی که کفر ورزیدید امروز عذرخواهی نکنید که کیفر آنچه کردید خود آن کرده های شماست. سوره تحریم، آیه

## مراد از ولایت شیطان در جمله: "أَفْتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ"

"أَفْتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ" - این جمله تقریر بر ما حصل واقعه ابلیس و آدم است که به استفهام انکاری تعبیر شده است، و معنایش این است:

نتیجه ای که می توانید از داستان آدم و ابلیس بگیرید این است که نباید ابلیس و ذریه او را اولیای خود بگیرید، چون آنها دشمنان شما بنی نوع بشرند. و بنا بر این، پس مراد از ولایت، ولایت اطاعت خواهد بود، چون کفار شیطانها را در آنچه که به سویس دعوت می کنند اطاعت می کنند، و خدا را در آنچه به سویس می خواند اطاعت نمی کنند. همه مفسرین نیز آیه را اینطور تفسیر کرده اند.

و بعید هم نیست که مراد از ولایت، ولایت ملک و تدبیر باشد که عبارت دیگر ربوبیت است، زیرا بت پرستان همانطور که ملائکه را به طمع خیرشان می پرستیدند، جن را نیز به خاطر ترس از شرشان می پرستیدند، و خدا هم که تصریح کرده که ابلیس از جن است، و دارای ذریه ای است، و ضلالت آدمی در راه سعادتش و همچنین همه بدبختی های دیگرش همه به اغوای شیطان است. پس با در نظر گرفتن این جهات، معنای آیه چنین می شود: آیا باز هم او و ذریه او را اولیاء و آلله و ارباب خود می گیرید و به جای من آنها را می پرستید و به سویسشان تقرب می جوید، با اینکه دشمنان شمایند؟. مؤید این معنا آیه بعدی است، زیرا شاهد اینکه خدا در خلقت، شیطانها را شاهد نگرفت مناسب با نداشتن ولایت تدبیرست، نه، نداشتن ولایت اطاعت، و این پر واضح است.

خداوند آیه مورد بحث را با تفسیر مشرکین در قائل شدن به ولایت شیطانها ختم نموده و فرموده "بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا"، چون عمل مشرکین در حقیقت همان بدل گرفتن شیاطین است به جای خدا، و چقدر این کار زشت است و هیچ صاحب خردی مرتکب آن نمی شود. و به منظور روشنتر کردن این زشتی التفاتی به کار برده، یعنی فرموده: "مِنْ دُونِي" با اینکه جا داشت که بر اساس سیاق صدر آیه که فرموده بود "وَ إِذْ قُلْنَا" بفرماید: "من دوننا"، هم چنان که همین التفات را قبل از این در جمله "عَنْ أَمْرِ رَبِّي" به کار برده و فرموده "عن امرنا".

در اینکه چرا امر به ملائکه شامل ابلیس هم شده با اینکه او از جن بوده، و نیز در اینکه چطور ابلیس ذریه پیدا کرده، مفسرین بحثهایی عنوان کرده اند که پاره ای از اقوال آنها را در تفسیر سوره اعراف نقل کردیم.

"مَا أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ وَمَا كُنْتُمْ مُتَّخِذِينَ الْمُضَلِّينَ عَضُدًا".

از ظاهر سیاق برمی آید که دو ضمیر جمع "اشهدتهم" و "انفسهم" به ابلیس و

[شماره صفحه واقعی: ۴۵۱]



ذریه اش برمی گردد، و منظور از "اشهاد" احضار و اعلام بالعیان است، هم چنان که مشهور به معنای معاینه حضوری به چشم خود دیدن است. و "عضد" به معنای ما بین مرفق و شانه آدمی است که به طور استعاره در یاور نیز به کار می رود هم چنان که در کلمه "ید" نیز این استعاره معمول است، و در اینجا همین معنای استعاره ای مقصود است.

### **دو برهان که در آیه " ما أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ... " برای نفی ولایت ابلیس و ذریه اش اقامه شده است**

این آیه در نفی ولایت ابلیس و ذریه اش مشتمل بر دو برهان است: اول اینکه ولایت تدبیر امور هر چیزی موقوف است بر اینکه دارنده ولایت احاطه علمی به آن امور داشته باشد، آنهم به تمام معنای احاطه، آن جهتی که از آن جهت تدبیر امور آن را می کند و روابط داخلی و خارجی که میان آن چیز و آن امور است، و مبدأ آن چیز و مقارناتش و به آنچه منتهی می شود همه را بداند که معلوم است که چنین احاطه ای مستلزم احاطه داشتن به تمامی اجزای عالم است، چون اجزای عالم همه به هم مربوطند.

و اینان یعنی ابلیس و ذریه اش از مبدأ خلقت آسمانها و زمین و بلکه از مبدأ پیدایش خودشان خبری نداشتند، چون خدا ایشان را در هنگام خلقت آسمانها و زمین و خود آنان شاهد بر کار خود نگرفت، و کار خود را در پیش چشم ایشان انجام نداد، پس ابلیس و ذریه اش شاهد جریان خلقت عالم نبودند، چون خلقت آن، عملی آنی بود که به آسمانها و زمین فرمود "کن" و آنها موجود گشتند، و آن روز شیطانها کجا بودند که این جریان را مشاهده کرده باشند؟ کجا بودند وقتی که به آنها فرمود "کن" و آنها موجود گشتند؟ پس ابلیس و ذریه اش جاهل به حقیقت آسمانها و زمین اند، و از آنچه که هر یک از موجودات در ظرف وجودی خود از اسرار خلقت دارا هستند بی خبرند، حتی حقیقت صنع خویشان را هم نمی دانند، با این حال چگونه اهلیت این را دارند که متصدی تدبیر امور عالم و یا تدبیر امور قسمتی از آن باشند، و در نتیجه در مقابل خدا آلهه و اربابی باشند، با اینکه نسبت به حقیقت خلقت آنها و حتی خلقت خود جاهلند.

و اما اینکه فرمود "خداوند این بتها را شاهد در امر خلقت نگرفت" برای این است که هر یک از بتها و آلهه موجوداتی محدود هستند که نسبت به ما ورای حد خود احاطه و راه ندارند و ما ورای آنها برای آنها غیب است و این خود حقیقت روشنی است که خدای سبحان در مواضعی از کلام خود بدان اشاره فرموده است. و همچنین هر یک از آن آلهه نسبت به اسبابی که قبل از هستی آنها در کار بود و آن اسبابی که بعد از هستی آنان در جریان خواهند افتاد محجوب هستند.

و این خود حجتی است برهانی و خالی از جدل که برهانی بودن آن محتاج به دقت

[شماره صفحه واقعی : ۴۵۲]

نظر و امعان در تدبیر است، و گرنه بازیچه های دروغین که ما آن را تدبیر می نامیم با تدبیر حقیقی هستی که خالی از خطا و ضلال است در نظرش خلط و مشتبه گشته نمی تواند پندارها و گمان های واهی که همیشه گرفتار آنیم و به آنها دلبستگی و رکون داریم از علم عیانی که همان حقیقت علم است جدا سازد، و نیز علم به امور غیبی از راه امارات اغلبی (که اغلب با واقع مطابقت می نماید) را با علم به غیب که غایب را برای دارنده اش مبدل به مشهود می سازد اشتباه می کند.

حجت دوم که آیه مورد بحث مشتمل بر آن است این است که هر نوع از انواع مخلوقات به فطرت خود متوجه به سوی کمال خویش است کمالی که مختص به او است. و این برای کسی که در وجود انواع موجودات تتبع و در احوال آنها امعان نظر کرده باشد ضروری و واضح است. پس هدایت الهی هدایتی است عمومی که تمام موجودات را در بر گرفته است، هم چنان که در کلام خود فرموده: "الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى" (۱) و شیطانها اشراری هستند مفسد و گمراه کننده که فرض مدبر بودن آنها در آسمانها و زمین و یا انسانها- که اگر چنین تدبیری داشته باشند لا جرم به اذن خدا خواهند داشت- فرضی است که با فرض نقض غرض کردن خدا مساوی است، به این معنی که اگر خدا چنین اجازه ای به شیطانها بدهد سنت خود را در خصوص عمومیت هدایت نقض کرده و برای اصلاح امر انسانها و هدایت آنان به کسی متوسل شده که کارش درست ضد اصلاح و هدایت است یعنی افساد و اضلال است و چنین فرضی محال است.

و همین است معنای جمله "وَمَا كُنْتُمْ تُتَّخَذُونَ الْمُضَلِّينَ عَضُدًا" که ظاهر در این می باشد که سنت خدای عز و جل این است که "گمراه کنندگان را کارگردان و یاور خود نگیرد" دقت فرمایید.

و اینکه فرمود "مَا أَشْهَدْتُهُمْ" و نفرمود "ما شهدوا" و نیز فرمود "وَمَا كُنْتُمْ" و نفرمود "و ما كانوا" خود دلیل بر این است که خدای سبحان در هر حال قاهر و مهیمن بر آنان است.

و حتی قائلین به اینکه شیاطین یا ملائکه یا غیر آنها شرکاء خدا هستند نیز اقرار دارند بر اینکه خدا بر همه آنها قاهر است و آنها مستقل در کار خود و تدبیر خود نیستند و هر چه دارند از خدا دارند و اگر آنها ارباب و آلله هستند خدا رب الارباب و اله الاله است.

و معنایی که برای آیه کردیم مبنی بر این است که اشهاد را حمل بر معنای

[شماره صفحه واقعی: ۴۵۳]

ص: ۹۵۹

حقیقی اش کنیم، و ضمیر در " ما أَشْهَدُتُهُمْ " و در " انفسهم " را به ابلیس و ذریه اش برگردانیم هم چنان که ظاهر و متبادر از سیاق هم همین است ولی مفسرین اقوال دیگری دارند.

### وجوه مختلف دیگری که مفسرین در باره معنی و مفاد آیه فوق گفته اند

یکی قول بعضی (۱) از ایشان است که گفته: مراد از " اشهاد " در خلقت ایشان مشورت کردن است که به طور مجاز از آن تعبیر به اشهاد فرموده. چون کمترین مراتب ولایت بر چیزی همین است که در خصوص آن چیز با وی مشورت کنند و منظور از نفی اعتضاد نفی سایر مراتب استعانت است که به وجهی مستلزم داشتن ولایت و سلطنت بر مولی علیه باشد. پس گویا فرموده: من در امر خلقت عالم با ایشان مشورت نکردم و از ایشان کمک نطلبیدم و هیچ نوع استعانت نکردم، پس با این حال دیگر از کجا اولیای مردم شدند؟.

و این تفسیر اشکال دارد، زیرا دلیلی بر مجاز بودن اشهاد نیست و هیچ مانعی از حمل بر معنای حقیقی وجود ندارد تا بگوییم چون نمی شود بر معنای حقیقی حمل نمود لذا بر معنای مجازی حمل می کنیم، علاوه بر اینکه رابطه ای میان مشاور بودن و ولایت، به نظر نمی رسد تا مشاوره یکی از مراتب تولیت و یا اظهار نظر یکی از درجات ولایت باشد.

بعضی (۲) از مفسرین این معنا را چنین توجیه کرده اند که مراد از اشهاد به طور کنایه، مشاورت است و لازمه مشاورت آن است که بر طبق خواست ایشان خلق کند و ایشان را آن طور که دوست می دارند یعنی کامل بیافریند. پس مراد از اینکه فرمود شیطانها شاهد و ناظر خلقت خود نبوده اند این است که خلقتشان آن طور که دوست می داشته اند کامل نبوده تا بتوانند دارای ولایت تدبیر امور باشند.

اشکال این توجیه علاوه بر اشکال بر وجه سابق این است که اولاً- برگشت آن به اطلاق لفظ و اراده لازمه آن است آن هم لازمه ای که واسطه برمی دارد، زیرا اشهاد به ادعاء مفسر مذکور مستلزم مشاوره است، و مشاوره مستلزم خلقت بر طبق خواست مشیر است، و خلقت بر طبق خواست مشیر مستلزم آن است که آنچه مشیر دوست می دارد خلق کند، و خلقت آنچه مشیر دوست دارد مستلزم آن است که او را کامل خلق کند و کمال خلقت مستلزم صحت ولایت است، پس اطلاق لفظ اشهاد و اراده کمال خلقت و یا صحت ولایت از قبیل کنایه از لازم معنا است آن هم لازمه ای که در ما ورای چهار یا پنج لازمه دیگر قرار دارد، و کتاب مبین اجل از اینگونه لغو گویی ها است.

و ثانیاً این توجیه اگر صحیح باشد تنها در اشهاد آنان نسبت به خلقت خودشان درست

[شماره صفحه واقعی : ۴۵۴]

ص: ۹۶۰



است نه نسبت به خلقت آسمانها و زمین (برای اینکه خلقت کامل آسمان و زمین هیچ ربطی به ربوبیت آنها ندارد) پس لازمه این توجیه تفکیک بین دو اشهاد است.

و ثالثاً این توجیه اگر صحیح باشد لازمه آن صحت ولایت کسی است که در خلقت کامل باشد مثل ملائکه مقربین و این خود اعتراف به امکان ولایت ملائکه و جواز ربوبیت ایشان است، و حال آنکه قرآن کریم با صریح ترین بیان خود آن را دفع می کند. آری، ممکن الوجودی که در ذاتش محتاج به خدای سبحان است، کجا و استقلال در تدبیر خود و یا تدبیر غیر خود کجا؟ و اما امثال آیه "فَالْمُدْبِّرَاتِ أَمْرًا" (۱) که ظاهرش اثبات تدبیر برای غیر خدا است توضیح معنایش به زودی خواهد آمد.

بعضی دیگر چنین گفته اند که مقصود از اشهاد همان معنای حقیقی آن است، و دو ضمیر به شیاطین برمی گردد، لیکن مراد از اشهاد آنان بر خلقت این است که بعضی شاهد و ناظر خلقت بعضی دیگر باشند، نه شاهد خلقت خودشان.

جواب این توجیه این است که باید دید منظور و نتیجه ای که از نفی اشهاد در نظر است چیست؟ منظور این است که از نفی مزبور انتفاء ولایت را نتیجه بگیرد، خدای تعالی می خواهد بفرماید به دلیل اینکه اینان خلقت خود را ناظر و شاهد نبوده اند پس ولایت ندارند، نه اینکه چون یکی از آنها ناظر خلقت دیگری نبوده پس به آن دیگری ولایت ندارد، مگر مشرکین می گفتند: شیاطین بعضی بر بعضی ولایت دارند تا خدا با استدلال مذکور بخواهد آن را نفی کند تازه غرضی هم از آن به دست نمی آید تا آیه شریفه را حمل بر اشهاد بعضی بر خلقت بعضی دیگر کنیم.

یکی دیگر از توجیهاتی که در این آیه کرده اند این است که: ضمیر اول در آیه به شیاطین برمی گردد، و دومی آن به کفار و یا به کفار و به غیر آنان از سایر مردم، و معنایش این است که من شیاطین را در خلقت آسمانها و زمین و خلقت کفار و یا مردم گواه نگرفتم تا در نتیجه شیاطین اولیای آنها باشند.

اشکال این وجه این است که مستلزم تفکیک دو ضمیر از جهت مرجع می شود، و این صحیح نیست.

وجه دیگری که بعضی گفته اند این است که هر دو ضمیر به کفار بر گردد، از آن جمله فخر رازی در تفسیرش گفته: اقرب در نظر من این است که هر دو ضمیر به کفار بر گردد، البته

[شماره صفحه واقعی: ۴۵۵]

ص: ۹۶۱

به کفاری که به رسول خدا صلی الله علیه و آله گفته بودند "اگر این فقراء را از پیرامون خود طرد نکنی ما به تو ایمان نمی آوریم" پس گویا فرموده است: اینهایی که این پیشنهاد را می کنند و چنین هوس باطلی در سر می پرورانند شرکای من در تدبیر عالم نیستند، به دلیل اینکه من آنها را ناظر بر خلقت آسمانها و زمین و نیز ناظر بر خلقت خودشان نگرفته ام و در امر تدبیر دنیا و آخرت از ایشان کمک نگرفتم که چنین توقعاتی دارند، و با اینکه آنان با سایر مخلوقات یکسانند، این چه توقعی است که می کنند؟ نظیر این که شما به کسی که توقعات بزرگی از شما می کند بگویی مگر تو اختیاردار مملکتی؟ که هر چه توقع می کنی قبول کنیم.

آن گاه گفته: مؤید این وجه این است که ضمیر باید به نزدیک ترین مرجع ممکن برگردد، و آن در آیه شریفه، کفارند، زیرا مقصود از ظالمین در جمله "بئس للظالمین بدلاً" کفارند (۱).

این قول نیز بی اشکال نیست، زیرا با این توجیه به کلی سیاق آیه به هم می خورد، زیرا گفتیم که مضمون آیه مربوط به همان مطلبی است که جمله "و لا تطع من اغفلنا قلبه عن ذكرنا"، یعنی ۲۳ آیه قبل به طور اشاره متعرض آن بود، و گفتیم که آیات سوره هر چند یک بار معطوف به اول سوره گشته همان مطلب با ایراد مثالی بعد از مثال و تذکیری بعد از تذکیر خاطر نشان می شود، و معنایی که فخر رازی کرده از نظر این سیاق در نهایت بعد است.

علاوه بر اینکه اقتراحی که کفار کردند که اگر این فقراء را از پیرامون خود نرانی ما به تو ایمان نمی آوریم، اقتراحی نبوده که ربطی به تدبیر عالم داشته باشد، تا در پاسخش گفته شود: مگر ما آنان را ناظر بر خلقت قرار دادیم، بلکه تنها ایمان خود را مشروط به شرط مزبور نموده اند. آری اگر تنها گفته بودند: این فقراء را از مجلس دور کن، برای توجیه مزبور وجهی بود ولی چنین نگفتند.

و شاید بعضی (۲) دیگر از مفسرین که مرجع دو ضمیر را کفار گرفته و گفته اند "مراد این است که اینان به آنچه قلم در خصوص امر سعادت و شقاوت جاری شده جاهلند، چون ناظر بر خلقت نبوده اند، پس چطور پیشنهاد می کنند که تو آنان را به خود نزدیک و فقراء را از خود دور کنی؟" به همین جهت است که به اشکال بالا توجه داشته اند.

و نظیر این توجیه قول دیگر مفسرانی (۳) است که گفته اند: منظور این است که ما ایشان.

[شماره صفحه واقعی: ۴۵۶]

ص: ۹۶۲

۱- تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۱۳۸.

۲- تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۱۳۸.

۳- تفسیر ابو الفتوح رازی، ج ۷، ص ۳۴۷ به نقل از کلبی.

را بر اسرار خلقت مطلع نکردیم، و از دیگران نزد ما امتیازی نگرفته اند تا در ایمان آوردن به تو مقتدای مردم باشند، پس تو خیلی به یاری آنان طمع میند. سزاوار به ساحت من هم نیست که دین خود را به وسیله گمراهان تایید کنم.

و این دو وجه اخیر از آن وجهی که فخر رازی ذکر کرده به وجهی بعیدتر است، آیه کجا بر این معنا که ایشان ساخته و پرداخته اند دلالت می کند؟.

یکی از وجوه (۱) دیگر این است که: هر دو ضمیر به ملائکه برگردد، و معنای آیه این باشد که من خلقت عالم را و خلقت خود ایشان را زیر نظر ملائکه انجام نداده ام تا به جای من ملائکه را بپرستند. و جا دارد این نکته نیز خاطر نشان شود که جمله "وَمَا كُنْتُمْ تُخِذُوا الْمُضِلِّينَ عَضُدًا" هم متعرض نفی ولایت شیطانها است، پس آیه شریفه هم صدرش و هم ذیلش دلالت بر نفی ولایت هر دو طائفه می کند، چه اگر این را اضافه نکنیم ذیل آیه دلالت صدر را از بین می برد.

این وجه نیز اشکال دارد و آن اشکال این است که آیه قبلی رد بر اعتقاد کفار به ولایت شیاطین بود که در آخر اضافه کرد: "وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ" - شیطانها دشمنان شمایند" و هیچ تعرضی نسبت به اعتقاد ولایت ملائکه نداشت، پس برگرداندن هر دو ضمیر به ملائکه مستلزم تفکیک سیاق است، و پرداختن به امری است که سیاق احتیاج به آن ندارد، و مقام هم اقتضای آن را نمی کند.

"وَيَوْمَ يَقُولُ نَادُوا شُرَكَائِيَ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ ..."

این تذکره سومی است که ظهور بطلان رابطه میان مشرکین و شرکاء را در روز قیامت خاطر نشان می سازد، و به این وسیله تاکید می کند که شرکاء چیزی نیستند، و هیچ یک از ادعاهای مشرکین در آنها نیست.

پس ضمیر در "يقول" ... به شهادت سیاق به خدای تعالی برمی گردد، و معنایش این است که: به یادشان بیاور روزی را که خدای تعالی خطابشان می کند، که آن شرکاء را که شما شریک من می پنداشتید صدا بزنید تا بیایند، اینان صدا می زنند ولی اجابتی نمی شنوند، آن وقت برایشان روشن می گردد که آنها بدانگونه که مشرکین می پنداشته اند، نبوده اند.

**معنای اینکه فرمود: "در قیامت ما بین مشرکین و شرکاء محل هلاکت قرار داده ایم"**

"وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ مَوْبِقًا" - کلمه "موبق" - به کسر باء - اسم مکان از ماده "وبق" است که مصدرش "وبوق" به معنای هلاکت است، و معنای جمله این است که بین مشرکینی.

[شماره صفحه واقعی: ۴۵۷]

ص: ۹۶۳

و شرکای ایشان محل هلاکتی قرار دادیم. و مفسرین آن را به آتش یا محلی از آتش که مشرکین و شرکاء در آن هلاک می شوند تفسیر کرده اند. و لیکن دقت در کلام خدای تعالی با این تفسیر نمی سازد، زیرا آیه شریفه شرکاء را مطلق آورده که خواه ناخواه شامل ملائکه و بعضی از انبیاء و اولیاء نیز می شود، و مخصوصا با در نظر گرفتن اینکه ضمیر "هم: ایشان" را که ضمیر ذوی العقول است در چند جا به شرکاء برگردانیده، دیگر چطور ممکن است بگوییم خداوند انبیاء و اولیاء و ملائکه را در آتش می برد، و هیچ دلیلی نداریم که دلالت کند بر اینکه مقصود از ضمیرهای مذکور طاغیان از جن و انس است، و اگر بگوییم همین که فرموده "میان مشرکین و شرکاء موبق قرار دادیم" دلیل بر این اختصاص است، می گوییم این دلیل همان مدعا است.

لا جرم باید گفت: شاید مراد از قرار دادن موبق میان آنها این باشد که ما رابطه میان آنان را باطل کردیم، و آن را برداشتیم، چون مشرکین در دنیا می پنداشتند که میان آنان و شرکاء رابطه ربوبیت و مربوبیت و یا رابطه سببیت و مسببیت برقرار است، لذا بطلان این پندار را به طور کنایه تعبیر به جعل موبق کرده و فرموده میان آن دو هلاکت قرار دادیم، نه اینکه خود آن دو طرف را هلاک کرده باشد.

همین معنا را با اشاره لطیفی بیان نموده از دعوت نخستین ایشان به نداء تعبیر کرده و فرموده: "ناؤا شُرَکَائِی" زیرا از آنجایی که کلمه نداء صدا زدن از دور است معلوم می شود فاصله دوری میان این دو طرف می افتد.

و به مثل همین معنا اشاره می کند خداوند در کلام خود در آیه "وَمَا نَرَىٰ مَعَكُمْ شُفَعَاءَ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءَ لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنْكُمْ مَا كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ" (۱) و آیه "ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا مَكَانَكُمْ أَنْتُمْ وَشُرَكَاءُكُمْ فَزَلَّلْنَا بَيْنَهُمْ وَقَالَ شُرَكَاءُهُمْ مَا كُنْتُمْ إِلَّا نَارًا تَعْبُدُونَ" (۲).

"وَرَأَى الْمَجْرِمُونَ النَّارَ فَظَنُّوا أَنَّهُمْ مُوَاقِعُوهَا وَلَمْ يَجِدُوا عَنْهَا مَصْرِفًا".

در اینکه از مشرکین به مجرمین تعبیر فرموده فهمیده می شود که حکم عام است و همه صاحبان گناهان و جرائم را شامل می شود و مراد از "ظن" به طوری که گفته اند علم

[شماره صفحه واقعی : ۴۵۸]

ص: ۹۶۴

۱- شفیعان شما را که آنها را با خدا شریک در ملک خود می پنداشتید نمی بینم. آری، امروز رابطه میان شما قطع شد و آنچه می پنداشتید سراب گردید. سوره انعام آیه ۹۴.

۲- سپس به آنان که شرک ورزیدند می گوییم به جای باشید شما و شرکایتان، پس ما بیشان جدایی می افکنیم شرکاءشان هم گفتند: شما ما را نمی پرستیدید. سوره یونس آیه ۲۸.



است. جمله " وَ لَمْ يَجِدُوا عَنْهَا مَصْرِفًا - و از آن مفری نمی یابند " به این گفته شهادت می دهد.

و مقصود از "مواقع نار" - به طوری که گفته شده- واقع شدن در آتش است. و بعید نیست که مراد وقوع از دو طرف باشد یعنی وقوع مجرمین در آتش و وقوع آتش در مجرمین و آتش زدن آنان.

کلمه "مصرف" - به کسر راء- اسم مکان از "صرف" است، یعنی نمی یابند محلی که به سویش منصرف شوند، و از آتش به سوی آن فرار کنند.

" وَ لَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَ كَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا "

گفتار در نظیر صدر این آیه، در سوره اسری آیه ۸۹ گذشت کلمه "جدل" به معنای گفتار بر طریق منازعت و مشاجره است، و آیه شریفه پس از تذکرات سابق، تا شش آیه بعد در سیاق تهدید به عذاب است.

" وَ مَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ وَ يَسْتَغْفِرُوا رَبَّهُمْ " کلمه "يستغفروا" عطف است بر جمله " يؤمنوا ". یعنی چه چیز مردم را از ایمان و استغفار باز داشته بعد از آنکه هدایت خدا به سویشان آمده است.

" إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمْ سُنَّةٌ الْأُولِينَ " - یعنی مگر طلب اینکه سنت جاری در امتهای نخستین برایشان جاری شود، یعنی همان عذابها که ایشان را منقرض کرد.

" أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ قُبُلًا " - این جمله عطف بر سابق است، و معنایش این می شود که منتظر چه هستند؟ منتظر اینکه سنت اولین آنان را بگیرد؟ یا آنکه عذابی در مقابل چشم خود و به عیان مشاهده کنند، که در چنین صورتی دیگر ایمانشان سودی نمی بخشد، چون ایمان بعد از مشاهده عذاب الهی است. و خدای تعالی در جای دیگری هم فرموده: " فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا سُنَّتَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ " (۱) پس خلاصه معنای آیه چنین می شود که مردم در پی به دست آوردن ایمانی که به دردشان بخورد نیستند، چیزی را که می خواهند این است که عذاب استیصال بر طبق سنت خدا در امتهای نخستین بر ایشان نازل گشته هلاکشان سازد، و ایمان نمی آورند مگر به شرطی که عذاب را به چشم خود ببینند، که آن ایمان هم به درد خور نیست، چون اضطراری است.

[شماره صفحه واقعی : ۴۵۹]

ص: ۹۶۵

۱- وقتی عذاب ما را دیدند دیگر ایمان آوردنشان سودی به حالشان نداشت و این عذاب همان سنتی است که در بندگان او گذشته است. سوره مؤمن، آیه ۸۵.

و این منع و اقتضاء در آیه شریفه امری است ادعایی که مقصود از آن این است که ایشان که از حق اعراض می کنند به خاطر سوء سریره ایشان است، و چون مقصود روشن است دیگر لزومی ندیدیم که مانند دیگر مفسرین در باره درستی توجیه و تقدیر قبلی اشکال و رفعی ایراد نموده سخن را به درازا بکشیم.

" وَ مَا تُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ ... "

این آیه رسول خدا صلی الله علیه و آله را تسلیت می دهد که از انکار منکرین ناراحت نشود، و از اعراض آنان از ذکر خدا تنگ حوصله نگردد، زیرا وظیفه رسولان به جز بشارت و انذار نیست، و غیر از این مسئولیتی ندارند، بنا بر این در این آیه انعطافی به مطلب ابتدای سوره است که می فرمود: " فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسِكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِدَا الْحَدِيثِ آسِفًا " و نیز نوعی تهدید کفار است در برابر استهزایشان.

کلمه: " دحض " به معنای هلاکت و کلمه: " ادحاض " به معنای هلاک کردن و ابطال است، و کلمه: " هزؤ " به معنای استهزاء، و مصدر به معنای اسم مفعول است، و معنای آیه روشن است.

" وَ مَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ فَأَعْرَضَ عَنْهَا وَ نَسِيَ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ ... "

در این آیه ظلم کفار را بزرگ جلوه می دهد، چون ظلم بر حسب متعلقش بزرگ و کوچک می شود، و چون متعلق ظلم مشرکین خدای سبحان و آیات او است پس از هر ظلم دیگر بزرگتر خواهد بود.

و مقصود از " نسیان پیش فرستاده ها " بی مبالاتی در اعمالی - از قبیل اعراض از حق و استهزاء به آن - است که می دانند حق است. و جمله " إِنَّا جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرًا " به منزله تعلیل برای اعراض آنان از آیات خدا و یا هم برای آن و هم برای نسیانشان از پیش فرستاده های خویش را است.

و در سابق در چند جا، معنای قرار دادن " اکنه " را در دل های کفار و " وقر " را در گوش های آنان توضیح دادیم.

" وَ إِنْ تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدَى فَلَنْ يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا " - در این جمله رسول خدا صلی الله علیه و آله را از ایمان آوردن آنان مایوس می کند، چون پرده در گوشها و دل هایشان افکنده، و دیگر بعد از این نمی توانند خود را به سوی هدایت بکشانند، و دیگر نمی توانند در باره حق تعقل نموده با هدایت غیر خود و پیروی و شنوایی از غیر خود رشد یابند. دلیل بر این معنا جمله " وَ إِنْ تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدَى فَلَنْ يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا " است که دلالت بر نفی ابدی اهدای ایشان

[شماره صفحه واقعی : ۴۶۰]

می کند، و این معنا را مقید به قید "اذا" نموده که جزاء و جواب باشد.

در تفسیر روح المعانی گفته: جبری مذهب با این آیه بر مذهب خود استدلال کرده اند، و قدریه آیه قبل را دلیل مذهب خود گرفته اند (۱).

امام فخر رازی گفته: به طور کلی کمتر آیه ای از قرآن کریم دیده می شود که دلالت بر یکی از این دو مذهب کند و دنبالش آیه دیگری به آن مذهب دیگر دلالت نکند، و این جز امتحانی از ناحیه خدا نیست، تا علمای راسخون در علم از مقلدین متمایز گردند (۲).

مؤلف: این دو آیه هر دو حق است و لازمه حق بودن آن دو ثبوت اختیار برای بندگان در اعمال و نیز اثبات سلطنت گسترده ای برای خدای تعالی است در ملکش که یکی از ملک های او اعمال بندگان است و همین است مذهب امامان اهل بیت علیه السلام.

**معنای جمله: " وَ رَبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ " و معنایی که در سیاق آیات تهدید افاده می کند**

" وَ رَبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ ... "

این آیات همانطور که بیان شد در مقام تهدید کفار است، کفاری که فساد اعمالشان به حدی رسیده که دیگر امید صلاح از ایشان منتفی شده است. و این قسم فساد مقتضی نزول عذاب فوری و بدون مهلت است، چون دیگر فائده ای غیر از فساد در باقی ماندنشان نیست، لیکن خدای تعالی در عذابشان تعجیل نکرده هر چند که قضای حتمی به عذابشان رانده.

چیزی که هست آن عذاب را برای مدتی معین که به علم خود تعیین نموده تاخیر انداخته است.

و به همین مناسبت بود که آیه تهدید را که متضمن صریح قضای در عذاب است با جمله " وَ رَبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ " افتتاح نموده تا به وسیله آن دو وصفی که در آن است عذاب معجل را تعدیل نماید و اصل عذاب را مسلم کند تا حق گناهان مقتضی عذاب رعایت شده باشد و حق رحمت و مغفرت خدا را هم رعایت کرده باشد و به آن خاطر عذاب را تاخیر اندازد.

پس این جمله، یعنی جمله " الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ " با جمله " لَوْ يُؤَاخِذُهُمْ بِمَا كَسَبُوا لَعَجَلْ لَهُمُ الْعَذَابَ " به منزله دو نفر متخاصم اند که نزد قاضی حاضر شده داور می خواهند. و جمله " بَلْ لَهُمْ مَوْعِدٌ لَنْ يَجِدُوا مِنْ دُونِهِ مَوْئِلًا " به منزله حکم صادر از قاضی است که هر دو طرف را راضی نموده حق هر دو طرف را رعایت کرده است. اصل عذاب را به اعمال ناروای مردم و به انتقام الهی داده و مساله مهلت در عذاب را به صفت مغفرت و رحمت خدا داده است، اینجا است که مغفرت الهی اثر آن اعمال را که عبارت است از فوریت عذاب برمی دارد- و محو می کند و صفت رحمت حیاتی و دنیایی را به آنها افزوده می فرماید.

- ١- روح المعاني، ج ١٥، ص ٣٠٤. [...]
- ٢- تفسير كبير، فخر رازی، ج ٢١، ص ١٤٢.

و خلاصه معنا این است که: اگر پروردگار تو می خواست ایشان را مؤاخذه کند، عذاب را بر آنان فوری می ساخت، و لیکن عجله نکرد، چون غفور و دارای رحمت است، بلکه عذاب را برای موعدی که قرار داده و از آن به هیچ وجه گریزی ندارند حتمی نمود، و به خاطر اینکه غفور و دارای رحمت است، از فوریت آن صرفنظر فرمود، پس جمله "يَلْ لَّهُمْ مَوْعِدٌ..." کلمه ای است که به عنوان حکم صادر گفته شده نه اینکه خیال شود صرف حکایت است، زیرا اگر حکایت بود جا داشت بفرماید: "بل جعل لهم موعدا..." - دقت فرمائید.

کلمه "غفور" صیغه مبالغه است که بر کثرت مغفرت دلالت می کند و الف و لام در "الرحمه" الف و لام جنس است، یعنی همه قسم رحمت را دارد، و "غفور ذو الرحمة" معنایش این است که رحمت خدا شامل هر چیز هست. بنا بر این، کلمه "ذو الرحمة" عمومیتش از دو کلمه "رحمان" و "رحیم" بیشتر است با اینکه این دو نیز دلالت بر کثرت و یا ثبوت و استمرار دارد. پس "غفور" به منزله خادم برای "ذی الرحمة" است، یعنی غفور مشمولین ذو الرحمة را بیشتر می کند، و موانعی را که نمی گذارد رحمت خدا شامل مشمول شود برطرف می سازد و وقتی برطرف ساخت صفت ذو الرحمة کار خود را می کند و آن را نیز شامل می گردد.

پس غفور کوشش و کثرت عمل دارد، و ذی الرحمة انبساط و شمول بر هر چیز که مانعی در آن نیست، و به خاطر همین نکته است که مغفرت را به صیغه مبالغه و رحمت را به ذی الرحمة که شامل جنس رحمت است تعبیر آورده - دقت فرمائید - و به کلامهای طولانی که در این زمینه گفته شده وقعی نگذارید.

"وَ تِلْكَ الْقَرْىَ أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَ جَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِمْ مَوْعِدًا"

مقصود از "قری" اهل قریه ها است که مجازا به خود قریه ها نسبت داده شده، به دلیل اینکه سه بار ضمیر اهل یعنی ضمیر "هم" را به آن برگردانیده. و کلمه مهلک - به کسر لام - اسم زمان است. معنای آیه روشن است، و در این مقام است که بفهماند تاخیر هلاکت کفار و مهلت دادن از خدای تعالی کار نوظهوری نیست، بلکه سنت الهی ما در امم گذشته نیز همین بوده که وقتی ظلم را از حد می گذرانند هلاکشان می کردیم، و برای هلاکتشان موعدی قرار می دادیم. از همین جا روشن می شود که عذاب و هلاکی که این آیات متضمن آن است عذاب روز قیامت نیست بلکه مقصود عذاب دنیایی است، و آن عبارت است از عذاب روز بدر - اگر مقصود تهدید بزرگان قریش باشد - و یا عذاب آخر الزمان - اگر مقصود تهدید همه امت اسلام بوده باشد - که تفصیلش در سوره یونس گذشت.

[شماره صفحه واقعی : ۴۶۲]

## بحث روایتی (چند روایت در ذیل آیات گذشته)

در تفسیر عیاشی در ذیل آیه "یا وَيْلَتَنَا ما لِهَذَا الْكِتَابِ ... " از خالد بن نجیح از امام صادق علیه السلام روایت کرده که فرمود: وقتی روز قیامت می شود کتاب آدمی را به او می دهند و می گویند "بخوان" خالد می گوید: عرض کردم آیا آنچه بخواند می شناسد؟

فرمود: همه را به یاد می آورد، هیچ لحظه و نگاه زیر چشمی هیچ کلمه ای و هیچ گامی و هیچ عمل دیگری انجام نداده مگر آنکه با خواندن آن کتاب همه را به یاد می آورد، به طوری که گویا همان لحظه آن را انجام داده است، و به همین جهت می گویند "وای بر ما این چه کتابی است که هیچ کوچک و بزرگی را نگذاشته مگر آنکه آن را برشمرده است" (۱).

مؤلف: این روایت به طوری که ملاحظه می کنید آنچه را از کتاب شناخته می شود عین آن چیزی دانسته که در کتاب نوشته شده است، و باید هم همین طور باشد، زیرا اگر عمل آدمی در آنجا حاضر نباشد حجت تمام نگشته امکان انکار هست.

و در تفسیر قمی در ذیل جمله "وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا" روایت آورده که هر کس هر چه کرده در آن کتاب نوشته می بیند (۲).

و در تفسیر برهان از ابن بابویه به سند خود از ابی معمر سعدان از علی علیه السلام روایت می کند که در ذیل جمله "وَرَأَى الْمُجْرِمُونَ النَّارَ فَظَنُّوا أَنَّهُمْ مُوَاعِقُوهَا" فرموده: مظنه در این جمله به معنای یقین است، یعنی وقتی یقین کردند که به عذاب در آمدنی هستند (۳).

و در الدر المنثور است که احمد و ابو یعلی و ابن جریر و ابن حبان و حاکم - وی حدیث را صحیح دانسته - و ابن مردویه از ابی سعید خدری از رسول خدا صلی الله علیه و آله روایت کرده که فرمود: روز قیامت کافر را پنجاه هزار سال سر پا نگه می دارند، به خاطر اینکه او در دنیا عمل نکرد. و کافر جهنم را از فاصله چهل سال راه می بیند، و یقین می کند در وی قرار خواهد گرفت (۴).

مؤلف: این حدیث مؤید گفتار قبلی ما است که گفتیم واقعه در آیه بین طرفین است، چون در این روایت دارد که آتش در وی واقع می شود.

[شماره صفحه واقعی: ۴۶۳]

ص: ۹۶۹

۱- تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۲۸.

۲- تفسیر قمی، ج ۲، ص ۳۷.

۳- تفسیر برهان، ج ۲، ص ۴۷۲.



وَ إِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ لَا أَبْرُحُ حَتَّىٰ أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا (٦٠) فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنِهِمَا نَسِيَا حُوتَهُمَا فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ سَرَبًا (٦١) فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِفَتَاهُ آتِنَا غَدَاءَنَا لَقَدْ لَقِينَا مِنْ سَفَرِنَا هَذَا نَصَبًا (٦٢) قَالَ أَرَأَيْتَ إِذْ أَوَيْنَا إِلَى الصَّخْرَةِ فَإِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ وَمَا أَنسَانِيهِ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ وَ اتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ عَجَبًا (٦٣) قَالَ ذَلِكَ مَا كُنَّا نَبْغِ فَارْتَدَّ عَلَىٰ آثَارِهِمَا قَصَصًا (٦٤)

فَوَجَدَا عَبْدًا عَيْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتِيَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا (٦٥) قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَنِي مِمَّا عَلَّمْتَ رُشْدًا (٦٦) قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا (٦٧) وَ كَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا (٦٨) قَالَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا (٦٩)

قَالَ فَإِنِ اتَّبَعْتَنِي فَلَا تَسْتَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا (٧٠) فَانْطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا قَالَ أَخَّرَقْتُهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتُ شَيْئًا إِمْرًا (٧١) قَالَ أَلَمْ أَقُلْ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا (٧٢) قَالَ لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ وَلَا تُزْهِقْنِي مِنْ أَمْرِي عُسْرًا (٧٣) فَانْطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا لَقِيَا غُلَامًا فَقَتَلَهُ قَالَ أَقْتَلْتَنِي نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتُ شَيْئًا نُكْرًا (٧٤)

قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا (٧٥) قَالَ إِنْ سَأَلْتَكَ عَنْ شَيْءٍ بَعْدَهَا فَلَا تُصَاحِبْنِي قَدْ بَلَغْتَ مِنْ لَدُنِّي عُذْرًا (٧٦) فَانْطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا أَتِيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطَعَا أَهْلُهَا فَأَبَوْا أَنْ يُصَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ فَاقَامَهُ قَالَ لَوْ شِئْتُمْ لَأَخَذْتُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا (٧٧) قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَ بَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْطِيعْ عَلَيْهِ صَبْرًا (٧٨) أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَ كَانَ وِرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا (٧٩)

وَ أَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَا أَنْ يُزْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَ كُفْرًا (٨٠) فَآرَدْنَا أَنْ نُبَدِّلَهُمَا رُبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَاءً وَ أَقْرَبَ رُحْمًا (٨١) وَ أَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَ كَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَ كَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَ يَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ وَ مَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِيعْ عَلَيْهِ صَبْرًا (٨٢)

[شماره صفحه واقعی : ٤٦٤]



و (یاد کن) چون موسی به شاگرد خویش گفت: آرام نگیرم تا به مجمع دو دریا برسم، یا مدتی دراز بسر برم (۶۰).

و همین که به جمع میان دو دریا رسیدند ماهیشان را از یاد بردند، و آن ماهی راه خود را به طرف دریا پیش گرفت (۶۱).

و چون بگذشتند به شاگردش گفت: غذایمان را پیشمان بیار که از این سفرمان خستگی بسیار دیدیم (۶۲).

گفت خبر داری که وقتی به آن سنگ پناه بردیم من ماهی را از یاد بردم و جز شیطان مرا به فراموش کردن آن و نداشت، که یادش نکردم و راه عجیب خود را پیش گرفت (۶۳).

گفت این همان است که می جستیم، و با پی جویی نشانه قدمهای خویش باز گشتند (۶۴).

پس بنده ای از بندگان ما را یافتند که از جانب خویش رحمتی بدو داده بودیم و از نزد خویش دانشی به او آموخته بودیم (۶۵).

موسی بدو گفت: آیا تو را پیروی کنم که به من از آنچه آموخته ای کمالی بیاموزی (۶۶).

گفت تو به همراهی من هرگز شکیبایی نتوانی کرد (۶۷).

چگونه در مورد چیزهایی که از راز آن واقف نیستی شکیبایی می کنی (۶۸).

گفت: اگر خدا خواهد مرا شکیبیا خواهی یافت و در هیچ باب نافرمانی تو نمی کنم (۶۹).

گفت: اگر به دنبال من آمدی چیزی از من مپرس تا در باره آن مطلبی با تو بگویم (۷۰).

پس برفتند و چون به کشتی سوار شدند آن را سوراخ کرد، گفت: آن را سوراخ کردی تا مردمش را غرق کنی حقا که کاری ناشایسته کردی (۷۱).

[شماره صفحه واقعی : ۴۶۵]

گفت: مگر نگفتم که تو تاب همراهی مرا نداری (۷۲).

گفت: مرا به آنچه فراموش کرده ام بازخواست مکن و کارم را بر من سخت مگیر (۷۳).

پس برفتند تا پسری را بدیدند و او را بکشت. گفت: آیا نفس محترمی که کسی را نکشته بود بیگناه کشتی حقا کاری قبیح کردی (۷۴).

گفت: مگر به تو نگفتم که تو به همراهی من هرگز شکیبایی نتوانی کرد (۷۵).

گفت اگر بعد از این چیزی از تو پرسیدم مصاحبت من مکن که از جانب من معذور خواهی بود (۷۶).

پس برفتند تا به دهکده ای رسیدند و از اهل آن خوردنی خواستند و آنها از مهمان کردنشان دریغ ورزیدند، در آنجا دیواری یافتند که می خواست بیفتد، پس آن را به پا داشت و گفت: کاش برای این کار مزدی می گرفتی (۷۷).

گفت اینک (موقع) جدایی میان من و تو است و تو را از توضیح آنچه که توانایی شکیبایی اش را نداشتی خبردار می کنم (۷۸).

اما کشتی برای مستمندانی بود که در دریا کار می کردند خواستم معیوبش کنم، چون که در راهشان شاهی بود که همه کشتی ها را به غصب می گرفت (۷۹).

اما آن پسر، پدر و مادرش مؤمن بودند ترسیدم به طغیان و انکار دچارشان کند (۸۰).

و خواستم پروردگارشان پاکیزه تر و مهربانتر از آن عوضشان دهد (۸۱).

اما دیوار از دو پسر یتیم این شهر بود و گنجی از مال ایشان زیر آن بود، و پدرشان مردی شایسته بود، پروردگارت خواست که به رشد خویش رسند و گنج خویش بیرون آرند، رحمتی بود از پروردگارت، و من این کار را از پیش خود نکردم، چنین است توضیح آن چیزها که بر آن توانایی شکیبایی آن را نداشتی (۸۲).

## بیان آیات

**آنچه از داستان موسی علیه السلام و همراه او و ملاقات با عالم به تاویل احادیث (خضر علیه السلام) استفاده می شود و آنچه در باره این داستان گفته شده است**

در این آیات داستان موسی و برخوردش در مجمع البحرین با آن عالمی که تاویل حوادث را می دانست برای رسول خدا صلی الله علیه و آله تذکر می دهد، و این چهارمین تذکری است که در این سوره دنبال امر آن جناب به صبر در تبلیغ رسالت تذکار داده می شود تا هم سرمشقی باشد برای استقامت در تبلیغ و هم تسلیتی باشد در مقابل اعراض مردم از ذکر خدا و

اقبالشان بر دنیا، و هم بیانی باشد در اینکه این زینت زودگذر دنیا که اینان بدان

[شماره صفحه واقعی : ۴۶۶]

ص: ۹۷۲

مشغول شده اند متاعی است که رونقش تا روزی معین است، بنا بر این، از دیدن تمتعات آنان به زندگی و بهره مندی شان به آنچه که اشتها کنند دچار ناراحتی نشود، چون در ما ورای این ظاهر یک باطنی است و در ما فوق تسلط آنان بر مشتتهیات، سلطنتی الهی قرار دارد.

پس، گویا یادآوری داستان موسی و عالم برای اشاره به این است که این حوادث و وقایعی هم که بر وفق مراد اهل دنیا جریان می یابد، تاویلی دارد که به زودی بر ایشان روشن خواهد شد، و آن وقتی است که مقدر الهی به نهایت اجل خود برسد و خدای اذن دهد تا از خواب غفلت چندین ساله بیدار شوند، و برای یک نشاء دیگری غیر نشاء دنیا مبعوث گردند. در آن روز تاویل حوادث امروز روشن می شود، آن وقت همانهایی که گفتار انبیاء را هیچ می انگاشتند می گویند: عجب! رسولان پروردگار، سخن حق می گفتند و ما قبول نمی کردیم.

و این موسی که در این داستان اسم برده شده همان موسی بن عمران، رسول معظم خدای تعالی است که بنا به روایات وارده از طرق شیعه و سنی یکی از انبیاء اولوا العزم و صاحب شریعت است.

بعضی (۱) هم گفته اند: این موسی غیر موسی بن عمران بلکه یکی از نواده های یوسف بن یعقوب علیه السلام بوده است، و اسمش موسی فرزند میشا فرزند یوسف بوده، و خود از انبیای بنی اسرائیل بوده است. و لیکن این احتمال را یک نکته تضعیف می کند، آن چنان که دیگر نباید بدان وقعی نهاد، و آن نکته این است که قرآن کریم نام موسی را در حدود صد و سی و چند مورد برده، و در همه آنها مقصودش موسی بن عمران بوده است، اگر در خصوص این یک مورد غیر موسی بن عمران منظور بود، باید قرینه می آورد تا ذهن به جای دیگری منتقل نگردد.

بعضی دیگر گفته اند: داستانی است فرضی و تخیلی که برای افاده این غرض تصویر شده که کمال معرفت، آدمی را به سرچشمه حیات رسانیده از آب زندگی سیرابش می کند، و در نتیجه حیاتی ابدی می یابد که دنبالش مرگ نیست، و سعادتی سرمدی به دست می آورد که ما فوقش هیچ سعادتی نیست.

لیکن این وجه جز با تقدیر گرفتن درست نمی شود، و تقدیر هم دلیل می خواهد، و ظاهر کتاب عزیز مخالف آن است، و در آن هیچ خبری از قضیه چشمه حیات نیست، و جز

[شماره صفحه واقعی : ۴۶۷]

ص: ۹۷۳

گفته بعضی از مفسرین و قصه سرایان از اهل تاریخ ماخذی اصیل و قرآنی که بتوان به آن استناد جست ندارد. و جدان حسی هم آن را تایید نکرده و در هیچ ناحیه از نواحی کره زمین چنین چشمه ای یافت نشده است.

و در باره آن جوانی که همراه موسی علیه السلام بوده بعضی (۱) گفته اند وصی او یوشع بن نون بوده، و این معنا را روایات هم تایید می کند. و بعضی (۲) گفته اند: از این جهت "فتی" نامیده شده که همواره در سفر و حضر همراه او بوده است، و یا از این جهت بوده که همواره او را خدمت می کرده است.

و اما آن عالمی که موسی دیدارش کرد و خدای تعالی بدون ذکر نامش به وصف جمیلش او را ستوده و فرموده: "عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا" اسمش - به طوری که در روایات آمد - خضر یکی از انبیاء معاصر موسی بوده است. و در بعضی (۳) دیگر آمده که خدا خضر را طول عمر داده و تا امروز هم زنده است. و این مقدار از مطالب در باره خضر عیبی ندارد، و قابل قبول هم هست، زیرا عقل و یا دلیل نقل قطعی بر خلافتش نیست، و لیکن به این مقال اکتفاء نکرده اند، و در باره شخصیت او در میان مردم حرفهایی طولانی در تفاسیر مطول آمده و قصه ها و حکایاتی در باره اشخاصی که او را دیده اند نقل شده که روایات راجع به آن خالی از اساطیر قبل از اسلام و مطالب جعلی و دروغی نیست.

"وَ إِذْ قَالَ مُوسَى لِقَتَاهُ لَا أَبْرُحُ حَتَّىٰ أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا".

ظرف "اذ" متعلق به مقدر است، و جمله، عطف است بر همان نقطه عطفی که تذکیرهای سه گانه سابق بدانجا عطف می شد. و کلمه "لا- ابرح" به معنای "لا- ازال" است، و این کلمه از افعال ناقصه است که خبرش به منظور اختصار حذف شده، چون جمله "حَتَّىٰ أَبْلُغَ" بر آن دلالت می کند، و تقدیر آن چنین است: "لا ابرح امشی - مدام خواهم رفت، و یا سیر خواهم کرد".

و در باره اینکه مجمع البحرين کجاست؟ بعضی (۴) گفته اند: منتهی الیه دریای روم (مدیترانه) از ناحیه شرقی، و منتهی الیه خلیج فارس از ناحیه غربی است، که بنا بر این مقصود از مجمع البحرين آن قسمت از زمین است که به یک اعتبار در آخر شرقی مدیترانه و به اعتبار

[شماره صفحه واقعی : ۴۶۸]

ص: ۹۷۴

۱- تفسیر ابو الفتوح رازی، ج ۷، ص ۳۵۵.

۲- تفسیر ابو الفتوح رازی، ج ۷، ص ۳۵۵.

۳- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۳۲۰.

۴- منهج الصادقین، ج ۵، ص ۳۶۵.

دیگر در آخر غربی خلیج فارس قرار دارد، و به نوعی مجاز آن را محل اجتماع دو دریا خوانده اند.

کلمه "حقب" به معنای دهر و روزگار است، و اگر نکرده آمده بدین جهت است که بر وصفی محذوف دلالت کند چه تقدیر کلام: "حقبا طیلا- روزگاری دراز" است.

و معنای آیه- و خدا داناتر است- این است: به یاد آر آن زمانی را که موسی به جوان ملازم خود گفت مدام راه می پیمایم تا به مجمع البحرین برسم و یا روزگاری طولانی به سیر خود ادامه دهم.

"فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنَهُمَا نَسِيَا حُوتَهُمَا فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ سَرَبًا".

ظاهرا اضافه "مجمع" بر کلمه "بینهما" اضافه صفت به موصوف است و اصل آن چنین است: بین دو دریا که اینچنین صفت دارد که مجمع آن دو است.

"نَسِيَا حُوتَهُمَا"- از دو آیه بعد استفاده می شود که ماهی مذکور ماهی نمک خورده و یا بریان شده بوده و آن را با خود برداشته اند که در بین راه غذایشان باشد، نه اینکه ماهی زنده ای بوده. و لیکن همین ماهی بریان شده در آن منزل که فرود آمدند زنده شده و خود را به دریا انداخته است و جوان همراه موسی نیز زنده شدن آن را و شنایش را در آب دریا دیده.

چیزی که هست یادش رفته بود که به موسی بگوید و موسی هم فراموش کرده بود که از او پرسد ماهی کجاست، و بنا بر این اینکه فرموده "نَسِيَا حُوتَهُمَا- هر دو، ماهی خود را فراموش کردند" معنایش این می شود که موسی فراموش کرد که ماهی در خورجین است و رفیقش هم فراموش کرد که به وی بگوید ماهی زنده شد و به دریا افتاد.

این آن معنایی است که مفسرین هم استفاده کرده اند ولی باید دانست که آیات مورد بحث صریح نیست در اینکه ماهی مزبور بعد از مردن زنده شده باشد، بلکه تنها از ظاهر "فراموش کردند ماهیشان را" و از ظاهر کلام رفیق موسی که گفت: "من ماهی را فراموش کردم" این معنا استفاده می شود که ماهی را روی سنگی لب دریا گذاشته بوده اند و به دریا افتاده و یا موج دریا آن را به طرف خود کشیده است و در اعماق دریا فرو رفته و ناپدید شده است. این معنا را روایات تایید می کند، زیرا در آنها آمده که قضیه گم شدن ماهی علامت دیدار با خضر بوده نه زنده شدن آن- و خدا داناتر است.

"فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ سَرَبًا"- کلمه "سرب" به معنای مسلک و مذهب است.

"سرب" و "نفق" عبارت است از راهی که در زیر زمین کنده شده و از نظر عموم پنهان است. گویا راهی را که ماهی موسی پیش گرفته و به دریا رفت تشبیه به نقبی کرده که کسی پیش بگیرد و ناپدید شود.

[شماره صفحه واقعی : ۴۶۹]

" فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِفَتَاهُ آتِنَا غَدَاءَنَا لَقَدْ لَقِينَا مِنْ سَفَرِنَا هَذَا نَصَبًا "

در مجمع البیان گفته: "نصب"، و "صب" و "تعب" هر سه نظیر همنند و عبارتند از آن سستی که از ناحیه خستگی دست می دهد (۱).

و مراد از "غداء" عبارت است از هر چه که با آن چاشت کنند. و از همین کلمه فهمیده می شود که موسی این سخن را در روز گفته.

و معنایش این است: بعد از آنکه از مجمع البحرین گذشتند موسی به جوان ملازم خود فرمود تا چاشتشان که عبارت از همان ماهی بوده که با خود برداشته بودند بیاورد زیرا از مسافرت خود خسته شده به تجدید نیرو نیازمند شده اند.

" قَالَ أَرَأَيْتَ إِذْ أَوَيْنَا إِلَى الصَّخْرَةِ ... "

این جمله حکایت پاسخ آن جوان به موسی علیه السلام است که به یاد آن جناب می اندازد آن ساعتی را که در کنار صخره، منزل کردند. و دلالت می کند بر اینکه صخره در همان منزل و در کنار آب قرار داشته چون جلوتر فرمود: "ماهی راه خود را به سوی دریا پیش گرفت" و در اینجا می فرماید "آنجا که کنار صخره نشسته بودیم" و با در نظر گرفتن جمله ای که گذشت که این جریان در مجمع البحرین بوده حاصل پاسخی که به موسی داده این می شود که غذایی نداریم تا با آن سد جوع کنیم، چون غذای ما همان ماهی بود که زنده شد و در دریا شناور گشت. آری، وقتی به مجمع البحرین رسیدیم و در کنار آن صخره منزل کردیم (ماهی به دریا رفت) و من فراموش کردم به شما خبر دهم.

بنا بر این، جمله "أَرَأَيْتَ إِذْ أَوَيْنَا إِلَى الصَّخْرَةِ" به یاد آن جناب می آورد آن حالی را که نزد صخره منزل کردند تا اندکی استراحت کنند. و در جمله "فَإِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ" حال در تقدیر است، و تقدیر کلام "من حال ماهی را فراموش کردم" است. دلیل این تقدیر به طوری که دیگران هم گفته اند جمله "وَمَا أَنْسَانِيَهُ" است، و تقدیرش "وَمَا أَنْسَانِيَهُ ذَكَرَ الْحُوتَ لَكَ إِلَّا الشَّيْطَانُ - یادآوری ماهی را برای تو از یادم نبرد مگر شیطان" می باشد. پس معلوم می شود وی خود ماهی را فراموش نکرده بوده، بلکه ذکر آن را فراموش کرده، یعنی یادش رفته که برای موسی تعریف کند.

**اشاره به اینکه انبیاء علیهم السلام از مطلق آزار و ایذاء شیطان مصون نیستند**

و اگر مساله فراموشی را به شیطان و تصرفات او نسبت داده عیبی و اشکالی ندارد، و

[شماره صفحه واقعی: ۴۷۰]

ص: ۹۷۶

با عصمت انبیاء از تصرف شیطان منافات ندارد، زیرا انبیاء علیه السلام از آنچه برگشتش به نافرمانی خدا باشد (از آن جمله سهل انگاری در اطاعت خدا) معصومند، نه مطلق ایذاء و آزار شیطان حتی آنهایی که مربوط به معصیت نیست، زیرا در نفی اینگونه تصرفات دلیلی در دست نیست، بلکه قرآن کریم اینگونه تصرفات را برای شیطان در انبیاء اثبات نموده است.

آنجا که می فرماید: "وَ اذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ" (۱).

"وَ اتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبُحْرِ عَجَبًا" - یعنی راه خود را در دریا گرفت و رفت اما گرفتنی عجیب. بنا بر این، کلمه "عجبا" وصفی است که در جای موصوف خود که مطلق "اتخاذ" باشد نشسته است. بعضی (۲) گفته اند: جمله "وَ اتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبُحْرِ" کلام رفیق موسی علیه السلام بوده، و کلمه "عجبا" کلام خود آن جناب است، ولی سیاق این قول را نمی پذیرد.

باقی می ماند این نکته که باید دانست آن احتمالی که در جمله "نَسِيَا حُوتَهُمَا ..."

دادیم در این جمله نیز می آید- و خدا دانایتر است.

"قَالَ ذَلِكَ مَا كُنَّا نَبِغُ فَارْتَدَّا عَلَى آثَارِهِمَا قَصَصًا".

کلمه "بغی" به معنای طلب کردن است. و جمله "فارتدا" از مصدر ارتداد به معنای برگشتن به نقطه نخستین است. و مقصود از آثار جای پاها است. و کلمه "قصص" به معنای دنبال جای پا را گرفتن و رفتن است. معنای آیه این است که موسی گفت: این جریان که در باره ماهی اتفاق افتاد همان علامتی بود که ما در جستجویش بودیم، لا جرم از همانجا برگشتند، و درست از آنجا که آمده بودند (با چه دقتی) جای پای خود را گرفته پیش رفتند.

از جمله "ذَلِكَ مَا كُنَّا نَبِغُ فَارْتَدَّا" کشف می شود، که موسی علیه السلام قبلا از طریق وحی مامور بوده که خود را در مجمع البحرین به عالم برساند، و علامتی به او داده بودند، و آن داستان گم شدن ماهی بوده، حال یا خصوص قضیه زنده شدن و به دریا افتادن و یا یک نشانی مبهم و عمومی تری از قبیل گم شدن ماهی و یا زنده شدن آن- و یا مرده زنده شدن، و یا امثال آن بوده است، و لذا می بینیم حضرت موسی به محضی که قضیه ماهی را می شنود می گوید: "ما هم در پی این قصه بودیم" و بی درنگ از همانجا برگشته خود را به آن مکان که آمده بود می رسانند، و در آنجا به آن عالم برخورد می نمایند.

[شماره صفحه واقعی : ۴۷۱]

ص: ۹۷۷

۱- به یاد آر بنده ما ایوب را که پروردگار خود را ندا کرد که شیطان مرا به شکنجه و عذاب مبتلا کرد. سوره ص، آیه ۴۱.

۲- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۳۱۸.



"فَوَجِدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا..."

هر نعمتی، رحمتی است از ناحیه خدا به خلقش، لیکن بعضی از آنها در رحمت بودنش اسباب عالم هستی واسطه است، مانند نعمتهای مادی ظاهری، و بعضی از آنها بدون واسطه رحمت است، مانند نعمت های باطنی از قبیل نبوت و ولایت و شعبه ها و مقامات آن.

و از اینکه رحمت را مقید به قید "من عندنا" نموده که می فهماند کسی دیگر غیر خدا در آن رحمت دخالتی ندارد، فهمیده می شود که منظور از رحمت مذکور همان رحمت قسم دوم یعنی نعمت های باطنی است.

و از آنجایی که ولایت مختص به ذات باری تعالی است هم چنان که خودش فرموده "فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ" (۱) ولی نبوت چنین نیست، زیرا غیر خدا از قبیل ملائکه کرام نیز در آن دخالت داشته، وحی و امثال آن را انجام می دهند، لذا می توان گفت منظور از جمله "رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا" - که با نون عظمت (من عندنا) آورده شده و فرموده "من عندی - از ناحیه من" - همان نبوت است، نه ولایت. و به همین بیان تفسیر آن کسی (۲) که کلمه مذکور را به نبوت معنا کرده تایید می شود.

"وَ عَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا" - این علم نیز مانند رحمت علمی است که غیر خدا کسی در آن صنعی و دخالتی ندارد، و چیزی از قبیل حس و فکر در آن واسطه نیست. و خلاصه، از راه اکتساب و استدلال به دست نمی آید. دلیل بر این معنا جمله "من لدنا" است که می رساند منظور از آن علم، علم لدنی و غیر اکتسابی و مختص به اولیاء است. و از آخر آیات استفاده می شود که مقصود از آن، علم به تاویل حوادث است.

"قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَنْ تُعَلِّمَنِي مِمَّا عَلَّمْتَ رُشْدًا" کلمه "رشد" در معنا مخالف "غی" است، آن به معنای اصابت به واقع و صواب و این به معنای خطا رفتن است. کلمه "رشد" در آیه شریفه، مفعول له و یا مفعول به است. و معنای آیه این است که: موسی گفت آیا اجازه می دهی که با تو بیایم، و تو را بر این اساس پیروی کنم که آنچه خدا به تو داده برای اینکه من هم به وسیله آن رشد یابم به من تعلیم کنی؟ و (یا) آنچه را که خدا از رشد به تو داده به من هم تعلیم کنی؟.

"قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا".

در این جمله خویشتن داری و صبر موسی را در برابر آنچه از او می بیند با تاکید نفی.

[شماره صفحه واقعی : ۴۷۲]

ص: ۹۷۸



می کند، و خلاصه می گوید: تو نمی توانی آنچه را که در طریق تعلیم از من می بینی تحمل کنی و دلیل بر این تاکید چند چیز است، اول کلمه "ان". دوم آوردن کلمه صبر است به صورت نکره در سیاق نفی، چون نکره در سیاق نفی، افاده عمومیت می کند. سوم اینکه گفت: تو استطاعت و توانایی صبر را نداری و فرمود "نسبت به آنچه که تو را تعلیم دهم صبر نداری".

چهارم اینکه قدرت بر صبر را با نفی سبب قدرت که عبارت است از احاطه و علم به حقیقت و تاویل واقع نفی می کند پس در حقیقت فعل را با نفی یکی از اسبابش نفی کرده، و لذا می بینیم موسی در هنگامی که آن عالم معنا و تاویل کرده های خود را بیان کرد تغییری نکرد، بلکه در هنگام دیدن آن کرده ها در مسیر تعلیم بر او تغییر کرد، و وقتی برایش معنا کرد قانع شد. آری، علم حکمی دارد و مظاهر علم حکمی دیگر.

نظیر این تفاوتی که در علم و در مظاهر علم رخ داده داستان موسی علیه السلام است در قضیه گوساله که در سوره اعراف آمده، با اینکه خدای تعالی در میقات به او خبر داد که قوم تو بعد از آمدنت به وسیله سامری گمراه شدند، و خبر دادن خدا از هر خبر دیگری صادق تر است، با این وصف آنجا هیچ عصبانی نشد ولی وقتی به میان قوم آمد و مظاهر آن علمی را که در میقات به دست آورده بود با چشم خود دید پر از خشم و غیظ شده الواح را انداخت، و موی سر برادر را گرفت و کشید.

پس جمله "إِنَّكَ لَنْ تَسِيَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا..." اخبار به این است که تو طاقت روش تعلیمی مرا نداری، نه اینکه تو طاقت علم را نداری.

" وَ كَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا "

کلمه "خبر" به معنای علم است، و علم هم به معنای تشخیص و تمیز است، و معنا این است که: خبر و اطلاع تو به این روش و طریقه احاطه پیدا نمی کند.

" قَالَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا "

موسی علیه السلام در این جمله وعده می دهد که به زودی خواهی دید که صبر می کنم و تو را مخالفت و عصیان نمی کنم، ولی وعده خود را مقید به مشیت خدا کرد تا اگر تخلف نمود دروغ نگفته باشد. و جمله " وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا ... " عطف است بر کلمه "صابرا" چون کلمه مزبور هر چند وصف است، ولی معنای فعل را می دهد، و بنا بر این وعده "لا اعصی" هم مقید به مشیت هست. پس اگر نهی او را از سؤال مخالفت کرد باری وعده "لا اعصی" را خلف نکرد، چون این وعده نیز مقید بوده.

[شماره صفحه واقعی: ۴۷۳]

" قَالَ فَإِنْ أَتَبَعْتَنِي فَلَا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ أُحَدِّثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا ".

ظاهر این است که کلمه "منه" متعلق به کلمه "ذکرا" باشد، و احداث ذکر از هر چیز به معنای ابتداء و آغاز به ذکر آن است بدون اینکه از طرف مقابل تقاضایی شده باشد. و معنای جمله این است که: اگر پیروی مرا کردی باید از هر چیزی که دیدی و برایت گران آمد سؤال نکنی تا خودم در بیان معنا و وجه آن ابتداء کنم. و در این جمله اشاره است به اینکه به زودی از من حرکاتی خواهی دید که تحملش بر تو گران می آید، ولی به زودی من خودم برایت بیان می کنم. اما برای موسی مصلحت نیست که ابتداء به سؤال و استخبار کند، بلکه سزاوار او این است که صبر کند تا خضر خودش بیان کند.

### **ادب و تواضع فراوان موسی علیه السلام در برابر استاد (خضر - علیه السلام)**

مطلب عجیبی که از این داستان استفاده می شود رعایت ادبی است که موسی علیه السلام در مقابل استادش حضرت خضر نموده، و این آیات آن را حکایت کرده است، با اینکه موسی علیه السلام کلیم الله، و یکی از انبیای اولوا العزم و آورنده تورات بوده، مع ذلک در برابر یک نفر که می خواهد به او چیز بیاموزد چقدر رعایت ادب کرده است!

از همان آغاز برنامه تا به آخر سخنش سرشار از ادب و تواضع است، مثلاً از همان اول تقاضای همراهی با او را به صورت امر بیان نکرد، بلکه به صورت استفهام آورده و گفت: آیا می توانم تو را پیروی کنم؟ دوم اینکه همراهی با او را به مصاحبت و همراهی نخواند، بلکه آن را به صورت متابعت و پیروی تعبیر کرد. سوم اینکه پیروی خود را مشروط به تعلیم نکرد، و نگفت من تو را پیروی می کنم به شرطی که مرا تعلیم کنی، بلکه گفت: تو را پیروی می کنم باشد که تو مرا تعلیم کنی. چهارم اینکه رسماً خود را شاگرد او خواند. پنجم اینکه علم او را تعظیم کرده به مبدئی نامعلوم نسبت داد، و به اسم و صفت معینش نکرد، بلکه گفت "از آنچه تعلیم داده شده ای" و نگفت "از آنچه می دانی". ششم اینکه علم او را به کلمه "رشد" مدح گفت و فهماند که علم تو رشد است (نه جهل مرکب و ضلالت). هفتم آنچه را که خضر به او تعلیم می دهد پاره ای از علم خضر خواند نه همه آن را و گفت: "پاره ای از آنچه تعلیم داده شدی مرا تعلیم دهی" و نگفت "آنچه تعلیم داده شدی به من تعلیم دهی". هشتم اینکه دستورات خضر را امر او نامید، و خود را در صورت مخالفت عاصی و نافرمان او خواند و به این وسیله شان استاد خود را بالا برد. نهم اینکه وعده ای که داد وعده صریح نبود، و نگفت من چنین و چنان می کنم، بلکه گفت: ان شاء الله به زودی خواهی یافت که چنین و چنان کنم.

و نیز نسبت به خدا رعایت ادب نموده ان شاء الله آورد.

خضر علیه السلام هم متقابلاً رعایت ادب را نموده اولاً با صراحت او را رد نکرد،

[شماره صفحه واقعی: ۴۷۴]

بلکه به طور اشاره به او گفت که: تو استطاعت بر تحمل دیدن کارهای مرا نداری. و ثانیاً وقتی موسی علیه السلام وعده داد که مخالفت نکند امر به پیروی نکرد، و نگفت: "خیلی خوب بیا" بلکه او را آزاد گذاشت تا اگر خواست بیاید، و فرمود: "فَإِنْ أَتَّبَعْتَنِي - پس اگر مرا پیروی کردی." و ثالثاً به طور مطلق از سؤال نهی نکرده، و به عنوان صرف مولویت او را نهی ننمود بلکه نهی خود را منوط به پیروی کرد و گفت: "اگر بنا گذاشتی پیرویم کنی نباید از من چیزی پرسی" تا بفهماند نهی صرف اقتراح نیست بلکه پیروی او آن را اقتضاء می کند.

### صبر نیاوردن موسی علیه السلام به سکوت در برابر اعمال خضر علیه السلام

"فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا رَكَبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا قَالَ أَخَرَقْتُهَا لِيُتَّغَرَّقَ أَهْلُهَا لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِمْرًا."

کلمه "امر" - به کسر همزه - به معنای داهیه عظیم و مصیبت بزرگ است. و جمله "فانطلقا" تفریع بر مطلب قبلی است، و مقصود از آن - روانه شدن - موسی و خضر است. از این جمله برمی آید که از اینجا به بعد دیگر جوان همراه موسی با آن دو روانه نشده است. لام در جمله "لِيُتَّغَرَّقَ أَهْلُهَا" لام غایت است، زیرا هر چند که عاقبت سوراخ کردن کشتی غرق شدن است و قطعاً خضر منظورش به دست آمدن این غایت و نتیجه نبوده، و لیکن بسیار می شود که عاقبت قهری و ضروری از باب ادعا و مجازاً غایت منظور نظر گرفته می شود، چون شنونده و یا خواننده خود می داند که این عاقبت منظور نظر نیست هم چنان که بسیار می شود که می گویی: فلانی، آیا می خواهی با انجام این کار خودت را هلاک کنی؟.

"قَالَ أَلَمْ أَقُلْ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا."

در این جمله سؤال موسی علیه السلام را بیجا قلمداد نموده می گوید: آیا نگفتم که تو توانایی تحمل با من بودن را نداری؟ و با این جمله همین گفته خود را که در سابق نیز خاطر نشان ساخته بود مستدل و تایید می نماید.

"قَالَ لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ وَلَا تُزِهِنِي مِّنْ أَمْرِي عُشْرًا."

کلمه "رهق" به معنای احاطه و تسلط یافتن به زور است، و "ارهاق" به معنای تکلیف کردن است. و معنای جمله این است که مرا به خاطر نسیانی که کردم و از وعده ای که دادم غفلت نمودم مؤاخذه مکن و در کار من تکلیف را سخت مگیر. و چه بسا (۱) نسیان را به ترک تفسیر کنند، لیکن تفسیر اول روشن تر است، و به هر حال جمله مورد بحث عذرخواهی موسی علیه السلام است.

[شماره صفحه واقعی: ۴۷۵]

ص: ۹۸۱

"فَانْطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا لَقِيَا غُلَامًا فَقَتَلَهُ قَالَ أَقْتَلْتَنِي زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا".

قبل از این جمله مطلبی به منظور اختصار حذف شده، و تقدیر کلام این است که:

موسی و خضر از کشتی بیرون شده به راه افتادند.

کلمه "فقتله" در جمله "حَتَّىٰ إِذَا لَقِيَا غُلَامًا فَقَتَلَهُ" با حرف فاء عطف شده بر شرط "اذا" و کلمه "قال" جزء شرط است. این آن نکته ای است که از ظاهر کلام استفاده می شود، و از همین جا معلوم می شود که عمده مطلب و نقطه اتکاء کلام بیان اعتراض موسی است، نه بیان قضیه قتل، و نظیر این نکته در آیه بعد که می فرماید: "فَانْطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ... لَوْ شِئْتَ" نیز به چشم می خورد، بر خلاف آیه قبلی که می فرمود: "فَانْطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا قَالَ" که جزء "اذا" در آن، جمله "خرقها" است. و جمله "قال..." کلامی جداگانه و جدید است.

و بنا بر این، پس این آیات می خواهد یک داستان را بیان کند که موسی سه مرتبه یکی پس از دیگری به خضر اعتراض کرده است نه اینکه خواسته باشد سه داستان را بیان کرده باشد که موسی در هر یک اعتراضی نموده، پس کانه گفته شده: داستان چنین و چنان شد و موسی بر او اعتراض کرد، دوباره اعتراض کرد، بار سوم هم اعتراض کرد. پس غرض و نقطه اتکاء کلام، بیان سه اعتراض موسی است، نه عمل خضر و اعتراض موسی تا سه داستان بشود.

این را بدان جهت گفتیم که وجه فرق میان این سه آیه روشن شود که چرا در اولی "خرقها" جواب "اذا" قرار گرفته ولی جمله "قتله" و "وجدا" و جمله "اقامه" در آیه دوم و سوم جواب قرار نگرفته بلکه جزء شرط و معطوف بر آن شده است؟- دقت فرمائید.

کلمه "زکیه" در جمله "أَقْتَلْتَنِي زَكِيَّةً" به معنای طاهره است، و مراد، طهارت و پاکی او از گناه است، چون آن کسی که به دست خضر کشته شد کودک بوده که به طوری که از کلمه "غلاما" استفاده می شود به سن بلوغ نرسیده بوده، و این پرسش موسی پرسش انکاری بوده است.

و جمله "بغیر نفس" معنایش این است که "بدون اینکه او کسی را کشته باشد تا مجوز کشته شدنش به قصاص باشد" چون این بچه غیر بالغ کسی را نکشته بود. و چه بسا از جمله "بغیر نفس" استفاده شود که مقصود از نفس اولی هم جوانی بالغ است یعنی آنکه به دست خضر کشته شده نیز بالغ بوده، و کلمه "غلام" هم مطلق است، یعنی هم جوان نابالغ را شامل می شود و هم بالغ را، و بنا بر این احتمال، معنا چنین می شود "آیا بدون قصاص نفس بری از گناه مستوجب قتل را کشتی؟".

[شماره صفحه واقعی: ۴۷۶]

"لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا نُكْرًا" - یعنی کاری بس منکر و زشت کردی، که طبع آن را ناشناس می دانند، و جامعه بشری آن را نمی شناسد. و اگر سوراخ کردن کشتی را "امر" یعنی کاری خطرناک خواند که مستعقب مصائبی است و کشتن جوانی بی گناه را کاری منکر خواند بدین جهت است که آدم کشی در نظر مردم کاری زشت تر و خطرناکتر از سوراخ کردن کشتی است. گو اینکه سوراخ کردن کشتی مستلزم غرق شدن عده زیادی است، و لیکن در عین حال چون به مباشرت نیست، و آدم کشی به مباشرت است، لذا آدم کشی را "نکر" خواند.

"قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا".

معنای این جمله روشن است، و زیادی کلمه "لك" یک نوع اعتراضی است به موسی که چرا به سفارشش اعتناء نکرد. و نیز اشاره به این است که گویا نشنیده که در اول امر به او گفته بود: "إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا". و یا اگر شنیده خیال کرده که شوخی کرده است، و یا با او نبوده، و لذا گویا می گوید: اینکه گفتم "إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا" با تو بودم، و غیر از تو منظوری نداشتم.

"قَالَ إِنَّ سَأَلْتُكَ عَنْ شَيْءٍ بَعْدَهَا فَلَا تُصَاحِبْنِي قَدْ بَلَغْتَ مِنْ لَدُنِّي عُذْرًا".

ضمیر در "بعدها" به "هذه المره" و یا "هذه المساله" که در تقدیر است برمی گردد، و معنایش این می شود که: اگر بعد از این دفعه و یا بعد از این سؤال بار دیگر سؤالی کردم دیگر با من مصاحبت مکن، یعنی دیگر می توانی با من مصاحبت نکنی.

"قَدْ بَلَغْتَ مِنْ لَدُنِّي عُذْرًا" یعنی به عذری که از ناحیه من باشد رسیدی، و به نهایتش هم رسیدی.

"فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا أَتِيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطَعَا أَهْلُهَا ...".

آن کلامی که در آیه قبل در باره "فَانْطَلَقَا" و "فَقَتَلَهُ" گذشت عینا در این آیه نیز در جملات "فَانْطَلَقَا" فابوا "فوجدوا" فاقامه "می آید.

جمله "اسْتَطَعَا أَهْلُهَا" صفت آن قریه است، و اگر فرمود: "تا آمدند به آن دهی که (این صفت داشت که) از اهلش غذا خواستند" و فرمود "بدهی که از ایشان غذا خواستند" برای این است که تعبیر "دهی که از ایشان غذا خواستند" تعبیر بدی است، به خلاف اینکه اول گفته شود آمدند نزد دهی و اهل در تقدیر گرفته شود، چون قریه هم نصیبی از آمدن به سویش

[شماره صفحه واقعی : ۴۷۷]

دارد، لذا جائز است مجازاً همان قریه را در جای اهل بگذاریم، به خلاف غذا خواستن از قریه که مخصوص اهل قریه است، و بنا بر این کلمه "اهلها" از باب به کار بردن اسم ظاهر در جای ضمیر نیست.

و اگر نفرمود: "حتی اذا اتیا قریه استطعما اهلها" بدین جهت بود، هر چند که اگر اینطور فرموده بود کلمه "قریه" در معنای حقیقیش استعمال شده بود، و لیکن از آنجایی که غرض عمده از این کلام مربوط به جزاء یعنی جمله "قال لَوْ شِئْتُمْ لَاتَّخَذْتُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا" بوده، و گرفتن مزد از قریه معنا نداشته، لذا فرموده: "حَتَّى إِذَا أَتَى أَهْلَ قَرْيَةٍ".

و همین خود دلیل بر این است که اقامه جدار در حضور اهل ده بوده، و به همین جهت احتیاجی نبوده که بفرماید "لو شئت لتخذت علیه منهم اجرا" و "یا" من اهلها اجرا" یعنی چه می شد که از ایشان (و یا از اهل این ده) در برابر این عمل مزدی می گرفتی، و کلمه: "از ایشان" و "یا" از اهل ده" را انداخته است - دقت فرمائید.

و مراد از "استطعام" طلب طعام است به عنوان میهمانی و لذا دنبالش فرمود: "فابوا- پس از اینکه میهمانشان کنند مضایقه نمودند". معنای "انقضاض" در جمله "فَوَجَدَا فِيهَا جِدَاراً يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ" سقوط و فرو ریختن است، و اینکه فرموده: می خواست سقوط کند معنایش این است که در شرف سقوط بود.

و اینکه فرموده: "فاقامه" معنایش این است که خضر آن را درست کرد ولی دیگر نفرمود: چگونه درستش کرد، آیا به طور معجزه و خرق عادت بوده یا از طریق معمولی خرابش کرده و از نو بنیانش نهاده، و یا با بکار بردن ستون از سقوطش جلوگیری نموده است. چیزی که هست از اینکه موسی به وی گفت: چرا مزد از ایشان نگرفتی شاید استفاده شود که از راه ساختمان آن را اصلاح کرده اند، نه از راه معجزه، چون معهود از مزد گرفتن در صورت عمل کردن معمولی است.

در جمله "لَوْ شِئْتُمْ لَاتَّخَذْتُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا" کلمه "تخذ" به معنای اخذ است، و ضمیر در "علیه" به اقامه ای برمی گردد که از مفهوم "فاقامه" استفاده می شود، چون اقامه مصدر است، هم ضمیر مذکر به آن برمی گردد، و هم مؤنث، و سیاق گواهی می دهد بر اینکه موسی و خضر گرسنه بوده اند. و مقصود موسی از اینکه گفت "خوب است در برابر عملت اجرتی بگیری" این بوده که با آن اجرت غذایی بخزند تا سد جوع کنند.

[شماره صفحه واقعی : ۴۷۸]

ص: ۹۸۴

۱- این کلمه هم با تشدید خوانده شده و از "اتخذ" گرفته شده و هم با تخفیف و از "تخذ".



" قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَ بَيْنِكَ سَأْتُبُّكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا "

کلمه " هذا " اشاره است به گفته موسی، یعنی این حرف تو سبب فراق میان من و تو شد. و یا به قول بعضی (۱) اشاره به وقت است، یعنی حالا- دیگر وقت فراق میان من و تو رسید. و ممکن است اشاره به خود فراق باشد، یعنی این فراق میان من و تو است که فرا رسید. کانه فراق، امری غایب بوده حالا یعنی به محض گفتن موسی " که خوب است مزدی بگیری " فرا رسیده است.

و اگر گفت: " فراق بین من و بین تو " و نفرمود: " فراق بین ما " به خاطر تاکید بوده.

و اگر خضر این حرف را بعد از سؤال سوم موسی گفت و جلوتر نگفت برای این بوده که در آن دو نوبت موسی علیه السلام یا عذرخواهی می کرده هم چنان که در نوبت اول چنین کرده و یا از او مهلت می خواسته هم چنان که در نوبت دوم چنین کرد. خود موسی خضر را برای نوبت سوم معذور داشت و گفت بعد از سؤال دوم اگر بار سوم از چیزی پرسیدم دیگر با من مصاحبت مکن. بقیه جملات آیه روشن است.

**جدا شدن موسی و خضر علیهما السلام و اخبار خضر علیه السلام موسی علیه السلام را به تاویل اعمال خود (سوراخ کردن کشتی، قتل نوجوان و بنای دیوار)**

" أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ ... "

از این جمله شروع کرده به تفصیل آن وعده ای که اجمالا داده و گفته بود به زودی تو را خبر می دهم.

جمله " ان اعیبها " یعنی آن را معیوب کنم. و همین خود قرینه است بر اینکه مقصود از " کُلَّ سَفِينَةٍ " هر سفینه سالم و غیر معیوب بوده است.

" وَ كَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ " - کلمه " وراء " به معنای پشت سر است، و ظرفی است در مقابل ظرفی دیگر که همان روبروی آدمی است که به آن " قدام " و " امام " می گویند، و لیکن گاهی کلمه " وراء " بر جوی که در آن جو دشمنی خود را پنهان کرده و آدمی از آن غافل باشد اطلاق می شود، هر چند که پشت سر نباشد، بلکه روبرو باشد. و نیز بر جهتی که در آن چیزی باشد که آدمی از آن روگردان است و یا در آن چیزی باشد که آدمی را از غیر خودش به خودش مشغول می کند، هر چند که پشت سر نباشد. کانه آدمی روی خود را از آن چیز به طرف خلاف آن برمی گرداند، هم چنان که خدای تعالی هر سه معنا را استعمال کرده و فرموده: " فَمَنْ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ " (۲) و نیز فرموده:

[شماره صفحه واقعی : ۴۷۹]

۱- مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۸۷.

۲- هر کس ما وراء این رای بخوهد چنین کسانی تجاوزکارانند. سوره مؤمنون. آیه ۷.

" وَ مَا كَانَ لِيَشِيرَ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ " (۱) و نیز فرموده: " وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ " (۲).

و خلاصه معنای آیه این است که: کشتی مزبور مال عده ای از مستمندان بوده که با آن در دریا کار می کردند، و لقمه نانی به دست می آوردند، و در آنجا پادشاهی بود که کشتی های دریا را غصب می کرد، من خواستم آن را معیوب کنم تا آن پادشاه جبار بدان طمع ننهد، و از آن صرف نظر کند.

" وَ أَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنِينَ فَخَشِينَا أَنْ يُزْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَ كُفْرًا ".

از نظر سیاق و از نظر جمله " وَ مَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي " که خواهد آمد بطور روشن چنین به نظر می رسد که مراد از " خشیت " به طور مجاز پرهیز از روی رأفت و رحمت باشد، نه معنای حقیقی که همان تاثر قلبی خاص است.

چون خدای تعالی در آیه " وَ لَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ " (۳) معنای حقیقی خشیت را از انبیای عظامش نفی کرده است.

و نیز بطور روشن چنین به نظر می رسد که منظور از جمله " أَنْ يُزْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَ كُفْرًا " این باشد که پدر و مادر خود را اغواء نموده و از راه تاثیر روحی و ادار بر طغیان و کفر کند، چون پدر و مادر محبت شدید نسبت به فرزند خود دارند. لیکن جمله " وَ أَقْرَبَ رُحْمًا " که در آیه بعدی است تا حدی تایید می کند که دو کلمه " طغیان " و " کفر " دو تمیز باشند برای " ارهاق " یعنی در حقیقت دو وصف باشند برای غلام نه برای پدر و مادرش.

" فَأَرَدْنَا أَنْ يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَاءً وَ أَقْرَبَ رُحْمًا ".

مقصود از اینکه فرمود " ما خواستیم خدا به جای این فرزند فرزندی دیگر به آن دو بدهد که از جهت زکات (طهارت) بهتر از او باشد " این است که از جهت صلاح و ایمان بهتر از او باشد، چون در مقابل طغیان و کفر که در آیه قبلی بود همان صلاح و ایمان است، اصل کلمه " زکات " به طوری که گفته شده طهارت و پاکی است.

و مراد از اینکه فرمود " نزدیک تر از او از نظر رحم باشد " این است که از او بیشتر صله رحم کند، و بیشتر فامیل دوست باشد، و به همین جهت پدر و مادر را وادار به طغیان و کفر نکند. و اما اگر بگوییم " یعنی مهربان تر به پدر و مادر باشد " با جمله " اقرب منه " مناسب

[شماره صفحه واقعی : ۴۸۰]

ص: ۹۸۶

۱- هیچ بشری را نمی رسد که خدا با او تکلم کند، مگر از راه وحی، یا از ورای حجاب. سوره شوری، آیه ۵۱.

۲- و خدا از ورای ایشان است. سوره بروج، آیه ۲۰.

۳- از احدی جز خدا نمی ترسند. سوره احزاب، آیه ۳۹.

نیست، چون معمولاً نمی‌گویند در مهر و محبت نزدیکتر باشد، و معنای قبلی مناسب تر است.

و این معنا همانطور که از نظر خواننده گذشت تایید می‌کند که منظور از جمله "أَنْ يُهَقِّهْمَا طُعْيَانًا وَ كُفْرًا" که در آیه قبلی بود این باشد که فرزند نامبرده پدر و مادر را با طغیان و کفر خود ارهاق کند، یعنی طاغی و کافر کند، نه اینکه به آنها تکلیف کند که طاغی و کافر شوند.

و این آیه به هر حال اشاره به این دارد که ایمان پدر و مادرش نزد خدا ارزش داشته، آن قدر که اقتضای داشتن فرزندی مؤمن و صالح را داشته‌اند که با آن دو صله رحم کند، و آنچه در فرزند اقتضاء داشته خلاف این بوده، و خدا امر فرموده تا او را بکشد، تا فرزندی دیگر بهتر از او و صالح تر و رحم دوست تر از او به آن دو بدهد. "وَ أَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَ كَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَ كَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا".

بعید نیست که از سیاق استظهار شود که مدینه (شهر) مذکور در این آیه غیر از آن قریه‌ای بوده که در آن دیواری مشرف به خرابی دیده و بنایش کردند، زیرا اگر مدینه همان قریه بوده دیگر زیاد احتیاج نبوده که بفرماید: دو غلام یتیم در آن بودند، پس گویا عنایت بر این بوده که اشاره کند بر اینکه دو یتیم و سرپرست آن دو در قریه حاضر نبوده‌اند.

ذکر یتیمی دو پسر، و وجود گنجی متعلق به آن دو در زیر دیوار، و این معنا که اگر دیوار بریزد گنج فاش گشته از بین می‌رود، و اینکه پدر آن دو یتیم مردی صالح بوده، همه زمینه چینی برای این بوده که بفرماید: "فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَ يَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا"، و جمله "رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ" تعلیل این اراده است.

پس رحمت خدای تعالی سبب اراده او است به اینکه یتیم‌ها به گنج خود برسند، و چون محفوظ ماندن گنج منوط به اقامه دیوار روی آن بوده، لا جرم خضر آن را به پا داشت، و سبب برانگیخته شدن رحمت خدا همان صلاح پدر آن دو بوده که مرگش رسیده و دو یتیم و یک گنج از خود به جای گذاشته است.

در موافقت دادن میان صلاح پدر ایتم و دفینه کردنش گنج را برای فرزندان بحثهایی طولانی کرده‌اند با اینکه خدای تعالی دفینه کردن پول را مذمت نموده و فرموده: "وَ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَ الْفِضَّةَ وَ لَا يُفْقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ" (۱).

[شماره صفحه واقعی : ۴۸۱]

ص: ۹۸۷

۱- کسانی که طلا و نقره را دفینه می‌کنند و در راه خدا انفاقش نمی‌کنند به عذاب دردناکی نویدشان ده. سوره توبه، آیه

لکن آیه مورد بحث متعرض بیش از این نیست که در زیر دیوار گنجی از برای آن دو یتیم بوده، و دیگر دلالت ندارد بر اینکه پدرشان آن را دفن کرده باشد. علاوه بر اینکه به فرضی هم که پدر آنان دفن کرده باشد توصیف پدر آنان به اینکه مردی صالح بوده خود دلیل بر این است که گنج مزبور هر چه بوده مذموم نبوده. از این هم که بگذریم ممکن است پدر صالح آن دو گنجی را به ملاک جایزی برای فرزندانش دفن کرده باشد. این کار بالاتر از سوراخ کردن کشتی نیست، چطور آن دو کار با تاویل امر الهی جائز باشد اینهم لا بد تاویلی داشته است، البته در این میان روایتی هست که در بحث روایتی آینده خواهد آمد- ان شاء الله تعالی.

این آیه دلالت دارد بر اینکه صلاح انسان گاهی در وارث انسان اثر نیک می گذارد، و سعادت و خیر را در ایشان سبب می گردد، هم چنان که آیه شریفه " وَ لِيُخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ ... " (۱) نیز دلالت دارد بر اینکه صلاح پدر و مادر در سرنوشت فرزند مؤثر است. و اینکه فرمود " وَ مَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي " کنایه است از اینکه حضرت خضر هر کاری که کرده به امر دیگری یعنی به امر خدای سبحان بوده نه به امری که نفسش کرده باشد.

" ذَلِكْ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا "

کلمه " تستطع " از " استطاع، یسطع " به معنای " استطاع، یسطع " است. در اول سوره آل عمران هم گذشت که تاویل در عرف قرآن عبارت است از حقیقتی که هر چیزی متضمن آن است و وجودش مبتنی بر آن و برگشتش به آن است، مانند تاویل خواب که به معنای تعبیر آن است، و تاویل حکم که همان ملاک آن است، و تاویل فعل که عبارت از مصلحت و غایت حقیقی آن، و تاویل واقعه علت واقعی آن است، و همچنین است در هر جای دیگری که استعمال شود.

پس اینکه فرمود: " ذَلِكْ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ ... " اشاره ای است از خضر به اینکه آنچه برای وقایع سه گانه تاویل آورد و عمل خود را در آن وقایع توجیه نمود سبب حقیقی آن وقایع بوده نه آنچه که موسی از ظاهر آن قضایا فهمیده بود، چه آن جناب از قضیه کشتی تسبیب هلاکت مردم، و از قضیه کشتن آن پسر، قتل بدون جهت، و از قضیه دیوار سازی سوء تدبیر در

[شماره صفحه واقعی : ۴۸۲]

ص: ۹۸۸

۱- باید بترسند کسانی که اگر بعد از خود وارثی و ذریه صغیری باقی می گذارد، و از ناملایمات به جان آنان می ترسند ...  
سوره نساء، آیه ۹.

زندگی را فهمیده بود.

بعضی (۱) از مفسرین گفته اند: خضر علیه السلام در کلام خود ادبی زیبا نسبت به پروردگار خود رعایت کرده و آن قسمت از کارها را که خالی از نقص نبوده به خود نسبت داده مثلا گفته است: "فَارَدْتُ أَنْ أَعِيْبَهَا" و آنچه انتسابش هم به خود و هم به خدا جائز بوده با صیغه متکلم مع الغیر تعبیر کرده، و مثلا گفته است: "فَارَدْنَا أَنْ يُبَدِّلَهُمَا رَبُّهُمَا" و یا فرموده:

"فخشيْنَا" و آنچه که مربوط به ربوبیت و تدبیر خدای تعالی بوده به ساحت مقدس او اختصاص داده، و فرموده: "فَارَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا".

## بחי تاریخی در دو فصل

### ۱- داستان موسی و خضر در قرآن

خدای سبحان به موسی وحی کرد که در سرزمینی بنده ای دارد که دارای علمی است که وی آن را ندارد، و اگر به طرف مجمع البحرین برود او را در آنجا خواهد دید به این نشانه که هر جا ماهی زنده- و یا گم- شد همانجا او را خواهد یافت.

موسی علیه السلام تصمیم گرفت که آن عالم را ببیند، و چیزی از علوم او را فرا گیرد، لا جرم به رفیقش اطلاع داده به اتفاق به طرف مجمع البحرین حرکت کردند و با خود یک عدد ماهی مرده برداشته به راه افتادند تا بدانجا رسیدند و چون خسته شده بودند بر روی تخته سنگی که بر لب آب قرار داشت نشستند تا لحظه ای بیاسایند و چون فکرشان مشغول بود از ماهی غفلت نموده فراموشش کردند.

از سوی دیگر ماهی زنده شد و خود را به آب انداخت- و یا مرده اش به آب افتاد- رفیق موسی با اینکه آن را دید فراموش کرد که به موسی خبر دهد، از آنجا برخاسته به راه خود ادامه دادند تا آنکه از مجمع البحرین گذشتند و چون بار دیگر خسته شدند موسی به او گفت غذایمان را بیاور که در این سفر سخت کوفته شدیم. در آنجا رفیق موسی به یاد ماهی و آنچه که از داستان آن دیده بود افتاد، و در پاسخش گفت: آنجا که روی تخته سنگ نشسته بودیم ماهی را دیدم که زنده شد و به دریا افتاد و شنا کرد تا ناپدید گشت، من خواستم به تو بگویم ولی شیطان از یادم برد- و یا ماهی را فراموش کردم در نزد صخره پس به دریا افتاد و رفت.

[شماره صفحه واقعی : ۴۸۳]

ص: ۹۸۹

موسی گفت: این همان است که ما، در طلبش بودیم و آن تخته سنگ همان نشانی ما است پس باید بدانجا برگردیم. بی درنگ از همان راه که رفته بودند برگشتند، و بنده ای از بندگان خدا را که خدا رحمتی از ناحیه خودش و علمی لدنی به او داده بود بیافتند. موسی خود را بر او عرضه کرد و درخواست نمود تا او را متابعت کند و او چیزی از علم و رشدی که خدایش ارزانی داشته به وی تعلیم دهد. آن مرد عالم گفت: تو نمی توانی با من باشی و آنچه از من و کارهایم مشاهده کنی تحمل نمایی، چون تاویل و حقیقت معنای کارهایم را نمی دانی، و چگونه تحمل توانی کرد بر چیزی که احاطه علمی بدان نداری؟ موسی قول داد که هر چه دید صبر کند و ان شاء الله در هیچ امری نافرمانیش نکند. عالم بنا گذاشت که خواهش او را بپذیرد، و آن گاه گفت پس اگر مرا پیروی کردی باید که از من از هیچ چیزی سؤال نکنی، تا خودم در باره آنچه می کنم آغاز به توضیح و تشریح کنم.

موسی و آن عالم حرکت کردند تا بر یک کشتی سوار شدند، که در آن جمعی دیگر نیز سوار بودند موسی نسبت به کارهای آن عالم خالی الذهن بود، در چنین حالی عالم کشتی را سوراخ کرد، سوراخی که با وجود آن کشتی ایمن از غرق نبود، موسی آن چنان تعجب کرد که عهدهی را که با او بسته بود فراموش نموده زبان به اعتراض گشود و پرسید چه می کنی؟

می خواهی اهل کشتی را غرق کنی؟ عجب کار بزرگ و خطرناکی کردی؟ عالم با خونسردی جواب داد: نگفتم تو صبر با من بودن را نداری؟ موسی به خود آمده از در عذرخواهی گفت من آن وعده ای را که به تو داده بودم فراموش کردم، اینک مرا بدانچه از در فراموشی مرتکب شدم مؤاخذه مفرما، و در باره ام سخت گیری مکن.

سپس از کشتی پیاده شده به راه افتادند در بین راه به پسری برخورد نمودند عالم آن کودک را بکشت. باز هم اختیار از کف موسی برفت و بر او تغییر کرد، و از در انکار گفت این چه کار بود که کردی؟ کودک بی گناهی را که جنایتی مرتکب نشده و خونی نریخته بود بی جهت کشتی؟ راستی چه کار بدی کردی! عالم برای بار دوم گفت: نگفتم تو نمی توانی در مصاحبت من خود را کنترل کنی؟ این بار دیگر موسی عذری نداشت که بیاورد، تا با آن عذر از مفارقت عالم جلوگیری کند و از سوی دیگر هیچ دلش رضا نمی داد که از وی جدا شود، بناچار اجازه خواست تا به طور موقت با او باشد، به این معنا که مادامی که از او سؤالی نکرده با او باشد، همین که سؤال سوم را کرد مدت مصاحبتش پایان یافته باشد و درخواست خود را به این بیان اداء نمود: اگر از این به بعد از تو سؤالی کنم دیگر عذری نداشته باشم.

عالم قبول کرد، و باز به راه خود ادامه دادند تا به قریه ای رسیدند، و چون گرسنگیشان

[شماره صفحه واقعی : ۴۸۴]

به منتها درجه رسیده بود از اهل قریه طعامی خواستند و آنها از پذیرفتن این دو میهمان سر باز زدند. در همین اوان دیوار خرابی را دیدند که در شرف فرو ریختن بود، به طوری که مردم از نزدیک شدن به آن پرهیز می کردند، پس آن دیوار را به پا کرد. موسی گفت: اینها که از ما پذیرایی نکردند، و ما الآن محتاج به آن دستمزد بودیم.

مرد عالم گفت: اینک فراق من و تو فرا رسیده. تاویل آنچه کردم برایت می گویم و از تو جدا می شوم، اما آن کشتی که دیدی سوراخش کردم مال عده ای مسکین بود که با آن در دریا کار می کردند و هزینه زندگی خود را به دست می آوردند و چون پادشاهی از آن سوی دریا کشتی ها را غصب می کرد و برای خود می گرفت، من آن را سوراخ کردم تا وقتی او پس از چند لحظه می رسد کشتی را معیوب ببیند و از گرفتنش صرفنظر کند.

و اما آن پسر که کشتم خودش کافر و پدر و مادرش مؤمن بودند، اگر او زنده می ماند با کفر و طغیان خود پدر و مادر را هم منحرف می کرد، رحمت خدا شامل حال آن دو بود، و به همین جهت مرا دستور داد تا او را بکشم، تا خدا به جای او به آن دو فرزند بهتری دهد، فرزندی صالح تر و به خویشان خود مهربانتر و بدین جهت او را کشتم.

و اما دیواری که ساختم، آن دیوار مال دو فرزند یتیم از اهل این شهر بود و در زیر آن گنجی نهفته بود، متعلق به آن دو بود، و چون پدر آن دو، مردی صالح بود به خاطر صلاح پدر رحمت خدا شامل حال آن دو شد، مرا امر فرمود تا دیوار را بسازم به طوری که تا دوران بلوغ آن دو استوار بماند، و گنج محفوظ باشد تا آن را استخراج کنند، و اگر این کار را نمی کردم گنج بیرون می افتاد و مردم آن را می بردند.

آن گاه گفت: من آنچه کردم از ناحیه خود نکردم، بلکه به امر خدا بود و تاویلش هم همان بود که برایت گفتم: این بگفت و از موسی جدا شد.

## ۲- شخصیت خضر علیه السلام در روایات

در قرآن کریم در باره حضرت خضر غیر از همین داستان رفتن موسی به مجمع البحرین چیزی نیامده و از جوامع اوصافش چیزی ذکر نکرده مگر همین که فرموده: "فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا" (۱).

از آنچه از روایات نبوی و یا روایات وارده از طرق ائمه اهل بیت علیه السلام در داستان خضر رسیده چه می توان فهمید؟ از روایت محمد بن عماره که از امام صادق

[شماره صفحه واقعی : ۴۸۵]

ص: ۹۹۱





علیه السلام نقل شده و در بحث روایتی آینده خواهد آمد، چنین برمی آید که آن جناب پیغمبری مرسل بوده که خدا به سوی قومش مبعوثش فرموده بود، و او مردم خود را به سوی توحید و اقرار به انبیاء و فرستادگان خدا و کتابهای او دعوت می کرده و معجزه اش این بوده که روی هیچ چوب خشکی نمی نشست مگر آنکه سبز می شد و بر هیچ زمین بی علفی نمی نشست مگر آنکه سبز و خرم می گشت، و اگر او را خضر نامیدند به همین جهت بوده است و این کلمه با اختلاف مختصری در حرکاتش در عربی به معنای سبزی است، و گرنه اسم اصلی اش تالی بن ملک بن عابر بن ارفخشد بن سام بن نوح است ...

مؤید این حدیث در وجه نامیدن او به خضر مطلبی است که در الدر المنثور از عده ای از ارباب جوامع حدیث از ابن عباس و ابی هریره از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل شده که فرمود: خضر را بدین جهت خضر نامیدند که وقتی روی پوستی سفید رنگ نماز گزارد، همان پوست هم سبز شد (۱).

و در بعضی از اخبار مانند روایت عیاشی (۲) از برید از یکی از دو امام باقر یا صادق علیه السلام آمده که: خضر و ذو القرنین دو مرد عالم بودند نه پیغمبر. و لیکن آیات نازل در داستان خضر و موسی خالی از این ظهور نیست که وی نبی بوده، و چطور ممکن است بگوییم نبوده در حالی که در آن آیات آمده که حکم بر او نازل شده است.

و از اخبار متفرقه ای که از امامان اهل بیت علیه السلام نقل شده برمی آید که او تا کنون زنده است و هنوز از دنیا نرفته. و از قدرت خدای سبحان هیچ دور نیست که بعضی از بندگان خود را عمری طولانی دهد و تا زمانی طولانی زنده نگهدارد. برهانی عقلی هم بر محال بودن آن نداریم و به همین جهت نمی توانیم انکارش کنیم.

علاوه بر اینکه در بعضی روایات از طرق عامه سبب این طول عمر هم ذکر شده. در روایتی که الدر المنثور از دارقطنی و ابن عساکر از ابن عباس نقل کرده اند چنین آمده که: او فرزند بلا فصل آدم است و خدا بدین جهت زنده اش نگه داشته تا دجال را تکذیب کند (۳). و در بعضی دیگر که در الدر المنثور از ابن عساکر از ابن اسحاق روایت شده نقل گردیده که آدم برای بقای او تا روز قیامت دعا کرده است (۴) ..

[شماره صفحه واقعی : ۴۸۶]

ص: ۹۹۲

۱- الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۳۴.

۲- تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۰۳. (۳ و ۴) الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۳۴. [.....]

و در تعدادی از روایات که از طرق شیعه (۱) و سنی (۲) رسیده آمده که خضر از آب حیات که واقع در ظلمات است نوشیده، چون وی در پیشاپیش لشکر ذوالقرنین که در طلب آب حیات بود قرار داشت، خضر به آن رسید و ذوالقرنین نرسید. و این روایات و امثال آن روایات آحادی است که قطع به صدورش نداریم، و از قرآن کریم و سنت قطعی و عقل هم دلیلی بر توجیه و تصحیح آنها نداریم.

قصه ها و حکایات و همچنین روایات در باره حضرت خضر بسیار است و لیکن چیزهایی است که هیچ خردمندی به آن اعتماد نمی کند. مانند اینکه در روایت الدر المنثور از ابن شاهین از خصیف آمده که: چهار نفر از انبیاء تا کنون زنده اند، دو نفر آنها یعنی عیسی و ادریس در آسمانند و دو نفر دیگر یعنی خضر و الیاس در زمینند، خضر در دریا و الیاس در خشکی است (۳).

و نیز مانند روایت الدر المنثور از عقیلی از کعب که گفته: خضر در میان دریای بالا و دریای پائین بر روی منبری قرار دارد، و جنبندگان دریا مامورند که از او شنوایی داشته باشند و اطاعتش کنند، و همه روزه صبح و شام ارواح بر وی عرضه می شوند (۴).

و مانند روایت الدر المنثور از ابی الشیخ در کتاب "العظمه" و ابی نعیم در حلیه از کعب الاحبار که گفته: خضر پسر عامیل با چند نفر از رفقای خود سوار شده به دریای هند رسید- و دریای هند همان دریای چین است- در آنجا به رفقایش گفت: مرا به دریا آویزان کنید، چند روز و شب آویزان بوده آن گاه صعود نمود گفتند: ای خضر چه دیدی؟ خدا عجب اکرامی از تو کرد که در این مدت در لجه دریا محفوظ ماندی! گفت: یکی از ملائکه به استقبالم آمده گفت: ای آدمی زاده خطاکار از کجا می آیی و به کجا می روی؟ گفتم:

می خواهم ته این دریا را ببینم. گفت: چگونه می توانی به ته آن برسی در حالی که از زمان داود علیه السلام مردی به طرف قعر آن می رود و تا به امروز نرسیده. با اینکه از آن روز تا امروز سیصد سال می گذرد (۲). و روایاتی دیگر از این قبیل روایات که مشتمل بر نوادر داستانها است.

[شماره صفحه واقعی: ۴۸۷]

ص: ۹۹۳

۱- تفسیر برهان، ج ۲، ص ۴۸۰، ح ۶. (۲، ۳، ۴) الدر المنثور، ج ۴- ص ۲۳۹.

۲- الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۳۹.

روایاتی در باره داستان مصاحبت و مفارقت موسی و خضر علیهما السلام و اختلاف فراوان روایات در جهات و جزئیات این داستان

در تفسیر برهان از ابن بابویه و او به سند خود از جعفر بن محمد بن عماره از پدرش از جعفر بن محمد علیه السلام روایت کرده که در ضمن حدیثی فرمود: خدا وقتی با موسی تکلم کرد، تکلم کردنی، و تورات را بر او نازل کرد و در الواح برایش از همه چیز موعظه و تفصیل بنوشت و معجزه ای در دست او و معجزه ای در عصای او قرار داد، و معجزه هایی در جریان طوفان و ملخ و قورباغه و سوسمار و خون و شکافته شدن دریا و غرق فرعون و لشگرش به دست او جاری ساخت طبع بشری او بر آتش داشت که در دل بگوید: گمان نمی کنم خدا خلقی آفریده باشد که داناتر از من باشد، به محضی که این خیال در دلش خطور نمود خدای عز و جل به جبرئیل وحی کرد، بنده ام را قبل از آنکه (در اثر عجب) هلاک گردد دریاب و به او بگو که در محل تلاقی دو دریا مرد عابدی است، باید او را پیروی کنی و از او تعلیم بگیری.

جبرئیل بر موسی نازل شد و پیام خدای را به او رسانید. موسی علیه السلام فهمید که این دستور به خاطر آن خیالی است که در دل کرده، لا جرم با همراه خود یوشع بن نون به راه افتاد تا به مجمع البحرین رسیدند. در آنجا به خضر برخوردند که مشغول عبادت خدای عز و جل بود و قرآن کریم در این باره فرموده "فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا... (۱)".

مؤلف: این حدیث داستان را مفصل آورده و جزئیات مصاحبت موسی و خضر را که قرآن کریم هم بازگو کرده شرح داده است.

و عیاشی داستان را در تفسیرش (۲) به دو طریق و قمی (۳) نیز به دو طریق یکی با سند و یکی بی سند روایت کرده اند. و الدر المنثور (۴) آن را به طرق زیادی از ارباب جوامع از قبیل بخاری، مسلم، نسایی، ترمذی و غیر ایشان از ابن عباس و از ابی بن کعب از رسول خدا صلی الله علیه و آله روایت کرده است.

همه احادیث در آن مضمونی که ما از حدیث محمد بن عماره آوردیم متفقند. و نیز در

[شماره صفحه واقعی: ۴۸۸]

ص: ۹۹۴

۱- تفسیر برهان، ج ۲، ص ۴۷۲.

۲- تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۳۰ و ۳۳۲.

٣- تفسير قمي، ج ٢، ص ٣٧ و ٣٨.

٤- الدر المنثور، ج ٤، ص ٢٢٩.

اینکه آن ماهی که با خود داشته اند در روی تخت سنگ زنده شده و راه خود را در دریا گرفته و ناپدید شده، اتفاق دارند. لیکن در بسیاری از جزئیات که زائد بر آنچه از قصه در قرآن آمده است اختلاف دارند.

یکی آن مطلبی است که از روایت ابن بابویه و قمی به دست می آید که مجمع البحرین در سرزمین شامات و فلسطین واقع بوده، به قرینه اینکه در روایت، این دو بزرگوار آن قریه ای که در کنار آن دیوار ساختند ناصر نامیده شده که نصاری منسوب به آنند و ناصر در این سرزمین است. ولی در بعضی از روایات، مجمع البحرین را اراضی آذربایجان دانسته. این معنا را الدر المنثور هم از سدی نقل کرده که گفته است: آن دو بحر عبارت بوده از "کر" و "رس" که در دریا می ریختند و قریه نامبرده در داستان "باجروان" نامیده می شده که مردمش بسیار لئیم و پست بوده اند. و از ابی روایت شده که آن قریه "افریقیه" بوده و از قرظی نقل شده که گفته است "طنجه" بوده. و از قتاده نقل شده که مجمع البحرین محل تلاقی دریای روم و دریای فارس است (۱).

اختلاف دیگری که وجود دارد در باره آن ماهی است. در بعضی (۲) آمده که ماهی بریان بوده. و در بیشتر روایات (۳) آمده که ماهی شور بوده، و در مرسله قمی (۴) و در روایات (۵) مسلم و بخاری و نسایی و ترمذی و دیگران آمده که نزد تخته سنگ چشمه حیات بوده. حتی در روایت مسلم و غیر او آمده که آن آب، آب حیات بوده که هر کس از آن بخورد همیشه زنده می ماند و هیچ مرده بی جانی به آن نزدیک نمی شود مگر آنکه زنده می گردد، به همین جهت بوده که وقتی موسی و رفیقش نزدیک آن آب نشستند ماهی زنده شد... و در غیر این روایت آمده: رفیق موسی از آن آب وضو گرفت، از آب وضویش یک قطره به آن ماهی چکید و زنده اش کرد. و در دیگری آمده که یوشع از آن آب خورد در حالی که حق خوردن نداشت پس خضر چون او را با موسی بدید به جرم اینکه از آن آب نوشیده او را در یک کشتی بست و رهایش کرد او در نتیجه در میان امواج دریا سرگردان هست تا قیامت قیام کند.

و در بعضی دیگر آمده: نزدیک صخره، چشمه حیات بوده، همان چشمه ای که خود

[شماره صفحه واقعی : ۴۸۹]

ص: ۹۹۵

۱- الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۳۵.

۲- منهج الصادقین، ج ۵، ص ۳۶۶.

۳- نور الثقلین، ج ۳، ص ۲۷۰، ح ۱۲۸.

۴- تفسیر قمی، ج ۲، ص ۳۷.

۵- الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۳۱.

خضر از آن نوشید- این قسمت را سایر روایات ندارند.

و از جمله اختلافاتی که در این داستان هست این است که در چهار روایت صحیح مسلم، بخاری، نسایی، و ترمذی، و غیر آنها آمده که: ماهی به دریا افتاد و راه خود را پیش گرفت که برود، پس خداوند متعال آب را بر آن ماهی از جریان انداخت، در نتیجه ماهی در قطعه ای از آب که به صورت اطافی درآمده بود محبوس شد... و در بعضی دیگر آمده که موسی بعد از آنکه از سفر با خضر برگشت اثر حرکت ماهی را دید، و آن را دنبال کرد، هر جا که می رفت موسی هم روی آب می رفت تا به جزیره ای از جزائر عرب رسیدند.

و در حدیث طبری از ابن عباس آمده که: او، یعنی موسی، برگشت تا نزد تخته سنگ رسید، در آنجا ماهی را دید، ماهی فرار کرد و در آب به این سو و آن سو می رفت و خود را به دریا می زد. موسی هم او را دنبال نمود، با عصای خود به آب می زد و آب کنار می رفت تا او را بگیرد، از این به بعد ماهی هر جا که از دریا می گذشت خشک می شد و مانند تخته سنگ می گردید (۱)... بعضی از روایات هم این قسمت را ندارد.

اختلاف دیگر، در محل ملاقات با خضر است، در بیشتر روایات آمده که موسی خضر را نزد تخته سنگ دید. و در بعضی آمده که ماهی را دنبال کرد تا بگیرد، به جزیره ای از جزائر دریا رسید، آنجا خضر را دیدار کرد. و در بعضی آمده که او را دید که روی آب نشسته، و یا تکیه داده است.

اختلاف دیگر در این است که آیا رفیق موسی هم با موسی و خضر بود یا آن دو وی را رها نموده پی کار خود رفتند؟.

اختلاف دیگر در کیفیت سوراخ کردن کشتی و کیفیت کشتن آن کودک و در کیفیت بر پا داشتن دیوار و در گنج نهفته در زیر آن است، لیکن اکثر روایات دارد که گنج مذکور لوحی از طلا- بوده که در آن مواعظی چند نوشته شده بوده. و در خصوص پدر صالح ظاهر بیشتر روایات این است که پدر بلافضل آن دو کودک بوده ولی در بعضی دیگر آمده که جد دهمی و در بعضی هفتمی بوده. و در بعضی آمده که میان آن کودک و آن پدر صالح هفتاد پدر فاصله بوده. و در بعضی از روایات آمده که هفتصد سال فاصله بوده. و اختلافات دیگری از این قبیل که در جهات مختلف این داستان وجود دارد.

و در تفسیر قمی از محمد بن بلال از یونس در نامه ای که به حضرت رضا علیه السلام

[شماره صفحه واقعی : ۴۹۰]

ص: ۹۹۶

نوشته اند از آن جناب پرسیده اند از موسی و آن عالمی که نزدش رفت کدام عالم تر بودند؟

دیگر اینکه آیا جائز است که پیغمبری چون موسی که خودش حجت خدا بوده حجتی دیگر در زمان خود او بوده باشد؟ حضرت فرموده است: موسی نزد آن عالم رفت و او را در جزیره ای از جزایر دریا دیدار نمود که یا نشسته بود و یا تکیه داده بود، موسی سلام داد، و او معنای سلام را نفهمید، چون در همه روی زمین سلام دادن معمول نبود.

پرسید تو کیستی؟ گفت: من موسی بن عمرانم، پرسید تو آن موسی بن عمرانی که خدا با او تکلم کرده؟ گفت آری. پرسید چه حاجت داری؟ گفت: آمده ام تا مرا از آن رشدی که تعلیم داده شده ای تعلیم دهی. گفت: من موکل بر امری شده ام که تو طاقت آن را نداری، هم چنان که تو موظف به امری شده ای که من طاقتش را ندارم، - تا آخر حدیث (۱).

مؤلف: این معنا در اخبار دیگری، هم از طرق شیعه و هم سنی روایت شده.

و در الدر المنثور است که حاکم - وی حدیث را صحیح دانسته - از ابی روایت کرده که رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: وقتی موسی خضر را دید مرغی آمد و منقار خود را در آب فرو برد، خضر به موسی گفت: می بینی که این مرغ با این عمل خود چه می گوید؟

گفت: چه می گوید. گفت می گوید: علم تو و علم موسی در برابر علم خدا در مثل مانند آبی می ماند که من با منقارم از دریا برمی دارم (۲).

مؤلف: داستان این مرغ در اغلب روایات این داستان آمده.

و در تفسیر عیاشی از هشام بن سالم از ابو عبد الله علیه السلام روایت کرده که فرمود: موسی عالمتر از خضر بود (۳).

و در همان کتاب از ابو حمزه از امام باقر علیه السلام روایت شده که فرموده:

جانشین موسی یوشع بن نون بوده و مقصود از "فتی" که در قرآن کریم آمده هموست (۴).

باز در آن کتاب از عبد الله بن میمون قداح از امام صادق از پدرش علیه السلام روایت آورده که فرمود: روزی موسی در میان جمعی از بزرگان بنی اسرائیل نشسته بود، مردی به او گفت: من احدی را سراغ ندارم که به خدا عالم تر از تو باشد. موسی هم گفت: من نیز سراغ ندارم. خدا بدو وحی فرستاد که چرا، بنده ام خضر از تو به من داناتر است. موسی تقاضا کرد تا

[شماره صفحه واقعی : ۴۹۱]

ص: ۹۹۷



٢- الدر المنثور، ج ٤، ص ٢٣٤. (٣ و ٤) تفسير عياشي، ج ٢، ص ٣٣٠، ح ٤٢ و ٤٣.

بدو راهش بنماید. قضیه ماهی، نشانی میان موسی و خدا بود برای یافتن خضر که داستانش را قرآن کریم آورده (۱).

مؤلف: این روایت با روایتی که آن دو را برابر می دانست مخالف است، و لذا باید حمل شود بر اینکه نوع علم آن دو مختلف بوده.

### چند روایت در مورد اینکه خداوند بعد از مرگ بنده صالح، جانشین او در مال و اولاد او می شود

و در همان کتاب از ابی بصیر از امام صادق علیه السلام آمده که در ذیل جمله "فخشینا" فرموده: ترسید از اینکه آن پسرک بزرگ شود، و پدر و مادر خود را به کفر دعوت کند و آن دو به خاطر شدت محبتی که به وی داشتند دعوتش را بپذیرند (۲).

باز در آن کتاب از عثمان از مردی از امام صادق علیه السلام روایت کرده که در ذیل جمله "فَارَدْنَا أَنْ يُبَدِّلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا" فرموده: همین طور هم شد، زیرا صاحب دختری شدند که آن دختر پیغمبری زائید (۳).

مؤلف: در اکثر روایات آمده که از آن دختر هفتاد پیغمبر - البته با واسطه - به دنیا آمد.

و نیز در آن کتاب از اسحاق بن عمار روایت کرده که گفت: من از امام صادق علیه السلام شنیدم که می فرمود: خداوند به خاطر صلاح مردی مؤمن فرزند او را هم اصلاح می کند، و خاندان خودش و بلکه اطرافیانش را حفظ می فرماید. و در سایه کرامت خدا مدام در حفظ خدا هستند. آن گاه به عنوان شاهد مثال داستان "لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ" را ذکر کرد و فرمود:

نمی بینی چگونه خدا صلاح پدر و مادر آن دو را با لطف و رحمت نسبت به آن دو شکر گذاشت؟ (۲).

و در همان کتاب از مسعده بن صدقه از جعفر بن محمد از پدرانش علیه السلام روایت کرده که رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: خداوند، بعد از مرگ بنده صالح جانشین او در مال و اولاد او می شود، هر چند که اهل و اولاد او اهل و اولاد بدی باشند، آن گاه این آیه را: "وَ كَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا" تا به آخرش تلاوت فرمود (۳).

و در الدر المنثور است که ابن مردویه از جابر روایت کرده که گفت: رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: خدا به خاطر صلاح آدمی، امر اولاد او و اولاد اولاد او را اصلاح می کند، و ما دام که در میان آنان است ایشان را حفظ

[شماره صفحه واقعی: ۴۹۲]

ص: ۹۹۸

۲- تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۳۷، ح ۶۳.

۳- تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۳۹، ح ۶۸.

مؤلف: روایات در این معنا بسیار زیاد است.

و در کافی به سند خود از صفوان جمال روایت می کند که گفت: از امام صادق علیه السلام از قول خدای عز و جل پرسیدم که می فرماید: "وَ أَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَ كَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا" فرمود: اما آن گنج طلا و نقره نبود، بلکه چهار کلمه بود: ۱- لا- اله الا الله ۲- کسی که به مرگ یقین دارد چطور به خود اجازه خنده می دهد؟ ۳- کسی که یقین به حساب دارد هرگز قلبش خوشحال نمی گردد. ۴- کسی که به قدر، یقین دارد جز از خدا نمی هراسد (۲).

مؤلف: روایات از طرق شیعه و اهل سنت زیاد رسیده که گنجی که در زیر دیوار بود لوحی بوده که در آن چهار کلمه نقش شده بود. و در بیشتر آن روایات آمده که لوحی از طلا- بوده، و این منافات با روایت صفوان که داشت: "آن گنج از طلا و نقره نبود" ندارد، چون مقصود امام در روایت مزبور این است که آن گنج از سنخ پول و درهم و دینار نبوده، متبادر از عبارت هم همین است.

روایات مختلفی در تعیین کلماتی که گفتیم بر آن لوح مکتوب بوده وجود دارد، و لیکن بیشتر آنها در کلمه توحید و دو مساله قدر و مرگ اتفاق دارند. و در بعضی از آنها شهادت به رسالت خاتم الانبیاء صلی الله علیه و آله هم ذکر شده، مانند روایتی که الدر المنثور از بیهقی در- کتاب شعب الایمان- از علی بن ابی طالب نقل کرده که در تفسیر جمله "وَ كَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا" فرمود: لوحی از طلا- بوده که در آن نوشته بوده "لا اله الا الله محمد رسول الله، عجب است کار کسی که می گوید مرگ حق است و خوشحالی هم به خود راه می دهد، عجب است از کسی که می گوید آتش حق است و با اینحال می خندد، و عجب است از کار کسی که می گوید قدر حق است و غمگین می شود؟ و عجب است از کار کسی که می بیند وضع دنیا و دست به دست شدن و دگرگونی هایش را که در اهل خود دارد و به آن دل می بندد و اعتماد می کند؟. ی.

[شماره صفحه واقعی: ۴۹۳]

ص: ۹۹۹

۱- الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۳۵.

۲- اصول کافی.

وَ يَسْئَلُونَكَ عَنِ ذِي الْقُرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُوا عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا (٨٣) إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَ آتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا (٨٤) فَأَتْبَعَ سَبَبًا (٨٥) حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَ جِئَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ وَ وَجَدَ عِنْدَهَا قَوْمًا قُلْنَا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ إِنَّمَا أَنْ تَعُدُّبَ وَ إِنَّمَا أَنْ تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا (٨٦) قَالَ أَمَّا مَنْ ظَلَمَ فَسَوْفَ نَعْدَبُهُ ثُمَّ يُرْدُّ إِلَىٰ رَبِّهِ فَيُعَذِّبُهُ عَذَابًا نُكَرًا (٨٧)

وَ أَمَّا مَنْ آمَنَ وَ عَمَلَ صَالِحًا فَلَهُ جَزَاءُ الْحُسْنَىٰ وَ سَنَقُولُ لَهُ مِنْ أَمْرِنَا يُسِيرًا (٨٨) ثُمَّ أَتْبَعَ سَبَبًا (٨٩) حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ الشَّمْسِ وَ جِئَهَا تَطْلُعُ عَلَىٰ قَوْمٍ لَمْ نَجْعَلْ لَهُمْ مِنْ دُونِهَا سَبِيلًا (٩٠) كَذَلِكَ وَ قَدْ أَحْطْنَا بِمَا لَدَيْهِ خُبْرًا (٩١) ثُمَّ أَتْبَعَ سَبَبًا (٩٢)

حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ وَ جِئَ مِنْ دُونِهِمَا قَوْمًا لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا (٩٣) قَالُوا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ إِنَّ يَا جُوجَ وَ مَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَىٰ أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَ بَيْنَهُمْ سَدًّا (٩٤) قَالَ مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ رَدْمًا (٩٥) آتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ حَتَّىٰ إِذَا سَاوَىٰ بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انْفُخُوا حَتَّىٰ إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ آتُونِي أُفْرِغَ عَلَيْهِ قِطْرًا (٩٦) فَمَا اسْطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَ مَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا (٩٧)

قَالَ هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ وَ كَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقًّا (٩٨) وَ تَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ وَ نُفِخَ فِي الصُّورِ فَجَمَعْنَاهُمْ جَمْعًا (٩٩) وَ عَرَضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِلْكَافِرِينَ عَرْضًا (١٠٠) الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَنْ ذِكْرِي وَ كَانُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا (١٠١) أَ فَحَسِبَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ يَتَّخِذُوا عِبَادِي مِنْ دُونِي أَوْلِيَاءَ إِنَّا أَعْتَدْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ نُزُلًا (١٠٢)

[شماره صفحه واقعی : ٤٩٤]

از تو از ذو القرنین پرسند. بگو: برای شما از او خبری خواهم خواند (۸۳).

ما به او در زمین تمکین دادیم و از هر چیز وسیله ای عطا کردیم (۸۴).

پس راهی را تعقیب کرد (۸۵).

چون به غروبگاه آفتاب رسید آن را دید که در چشمه ای گل آلود فرو می رود و نزدیک چشمه گروهی را یافت. گفتیم ای ذو القرنین یا عذاب می کنی یا میان آن طریقه ای نیکو پیش می گیری (۸۶).

گفت: هر که ستم کند زود باشد که عذابش کنیم و پس از آن سوی پروردگارش برند و سخت عذابش کند (۸۷).

و هر که ایمان آورد و کار شایسته کند پاداش نیک دارد و او را فرمان خویش کاری آسان گوئیم (۸۸).

و آن گاه راهی را دنبال کرد (۸۹).

تا به طلوع گاه خورشید رسید و آن را دید که بر قومی طلوع می کند که ایشان را در مقابل آفتاب پوششی نداده ایم (۹۰).

چنین بود و ما از آن چیزها که نزد وی بود به طور کامل خبر داشتیم (۹۱).

آن گاه راهی را دنبال کرد (۹۲).

تا وقتی میان دو کوه رسید مقابل آن قومی را یافت که سخن نمی فهمیدند (۹۳).

گفتند: ای ذو القرنین یا جوج و ماجوج در این سرزمین تباهاکارند آیا برای تو خراجی مقرر داریم که میان ما و آنها سدی بنا کنی (۹۴).

گفت: آن چیزها که پروردگارم مرا تمکن آن را داده بهتر است مرا به نیرو کمک دهید تا میان شما و آنها حائلی کنم (۹۵).

قطعات آهن پیش من آرید تا چون میان دو دیواره پر شد گفت: بدمید تا آن را بگداخت گفت:

روی گداخته نزد من آرید تا بر آن بریزم (۹۶).

پس نتوانستند بر آن بالا روند، و نتوانستند آن را نقب زنند (۹۷).

گفت: این رحمتی از جانب پروردگار من است و چون وعده پروردگارم بیاید آن را هموار سازد و وعده پروردگارم درست است (۹۸).

[شماره صفحه واقعی : ۴۹۵]

ص: ۱۰۱

در آن روز بگذاریمشان که چون موج در هم شوند و در صور دمیده شود و جمعشان کنیم جمع کامل (۹۹).

آن روز جهنم را کاملاً به کافران نشان دهیم (۱۰۰).

همان کسان که دیدگانشان از یاد من در پرده بوده و شنیدن نمی توانسته اند (۱۰۱).

مگر کسانی که کافرند پندارند که سوای من بندگان مرا خدایان توانند گرفت که ما جهنم را برای کافران محل فرود آمدنی آماده کرده ایم (۱۰۲).

### بیان آیات بیان آیات مربوط به شرح حال و بیان داستان ذو القرنین

#### اشاره

این آیات راجع به داستان ذو القرنین است و در خلال آن پیشگویی هایی از قرآن نیز به چشم می خورد.

" وَ يَسْأَلُونَكَ عَنِ ذِي الْقُرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُوا عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا "

یعنی از تو از وضع ذو القرنین می پرسند. چون اگر مقصود معرفی شخص او بود جا داشت در جواب اسمش را معرفی کند و به ذکر لقبش که همان ذو القرنین است اکتفاء نماید.

پس معلوم می شود سائل از سرگذشت او پرسش نموده. و کلمه " ذکر " در پاسخ " بزودی ذکری از او را برای شما می خوانم " یا مصدر به معنای مفعول است و معنایش این است که " بگو به زودی از سرگذشت ذو القرنین مقداری مذکور را می خوانم "، و یا مراد از ذکر قرآن است که در خود قرآن موارد زیادی به همین معنا آمده است، و در نتیجه معنایش چنین می شود " بگو به زودی از او، یعنی از ذو القرنین، و یا از خدای تعالی قرآنی که همان آیات بعدی است می خوانم ". و معنای دومی روشن تر است.

" إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَ آتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا "

" تمکین " به معنای قدرت دادن است. وقتی گفته می شود " مکنته " و یا " مکنت له " معنایش این است که من او را توانا کردم. پس " تمکن در زمین " به معنای قدرت تصرف در زمین است، تصرفی مالکانه و دلخواه، و چه بسا گفته شود که مصدری است ریخته و قالب گرفته شده از ماده " کون " نه از " مکن " به توهم اصالت میم. پس تمکین به معنای استقرار و ثبات دادن است ثباتی که باعث شود دیگر از مکانش کنده نشود و هیچ مانعی مزاحمتش نتواند کند.

[شماره صفحه واقعی : ۴۹۶]



کلمه "سبب" به معنای وصله و وسیله است. پس معنای ایتاء سبب از هر چیز این می شود که از هر چیزی که معمولاً مردم به وسیله آن متوسل به مقاصد مهم زندگی خود می شوند، از قبیل عقل و علم و دین و نیروی جسم و کثرت مال و لشکر و وسعت ملک و حسن تدبیر و غیر آن. جمله مورد بحث منتهی است از خدای تعالی که بر ذوالقرنین می گذارد و با بلیغ ترین بیان امر او را بزرگ می شمارد. نمونه هایی که خداوند تعالی از سیره و عمل و گفتار او نقل می کند که مملو از حکمت و قدرت است شاهد بر همین است که غرض بزرگ شمردن امر او است.

"فَاتَّبَعَ سَبَبًا".

"اتباع" به معنای لاحق شدن است، یعنی ملحق به سببی شد. و به عبارتی دیگر وصله و وسیله ای تهیه کرد که با آن به طرف مغرب آفتاب سیر کند و کرد.

"حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ وَوَجَدَ عِنْدَهَا قَوْمًا".

کلمه "حتی" دلالت می کند بر اینکه فعلی در تقدیر است و تقدیر کلام "فسار حتی اذا بلغ" و سیر کرد تا به مغرب آفتاب رسید" می باشد. و مراد از مغرب آفتاب، آخر معموره آن روز از ناحیه غرب است، به دلیل اینکه می فرماید: "نزد آن مردمی را یافت".

مفسرین گفته اند: منظور از "عین حمئه" چشمه ای دارای گل سیاه یعنی لجن است، چون حماء به معنای آن است و مقصود از عین دریا است، چون بسیار می شود که این کلمه به دریا هم اطلاق می گردد. و مقصود از اینکه فرمود "آفتاب را یافت که در دریایی لجن دار غروب می کرد" این است که به ساحل دریایی رسید که دیگر ما ورای آن خشکی امید نمی رفت، و چنین به نظر می رسد که آفتاب در دریا غروب می کند چون انتهای افق بر دریا منطبق است. بعضی هم گفته اند: چنین چشمه لجن داری با دریای محیط، یعنی اقیانوس غربی، که جزائر خالدات در آن است منطبق است و جزائر مذکور همان جزائر است که در هیات و جغرافیای قدیم مبدأ طول به شمار می رفت، و بعدها غرق شده و فعلا اثری از آنها نمانده است.

جمله "فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ" به صورت "عین حامیه" یعنی حاره (گرم) نیز قرائت شده و اگر این قرائت صحیح باشد دریای حار با قسمت استوایی اقیانوس کبیر که مجاور آفریقا است منطبق می گردد، و بعید نیست که ذوالقرنین در رحلت غربیش به سواحل آفریقا رسیده باشد.

"قُلْنَا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ إِنَّمَا أَنْتُ تُعَدَّبُ وَ إِنَّمَا أَنْتُ تَتَّخِذُ فِيهِمْ حُسْنًا".

قول منسوب به خدای عز و جل در قرآن کریم، در وحی نبوی و در ابلاغ به وسیله وحی

[شماره صفحه واقعی : ۴۹۷]

استعمال می شود، مانند آیه " وَ قُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ (۱) " و آیه " وَ إِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ (۲) " و گاهی در الهام هم که از نبوت نیست به کار می رود، مانند آیه " وَ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ (۳) ".

و با این بیان روشن می شود که جمله " قُلْنَا يَا ذَا الْقَرْيَتَيْنِ ... " دلالت ندارد بر اینکه ذی القرنین پیغمبری بوده که به وی وحی می شده، چون همانطوری که گفتیم قول خدا اعم از وحی مختص به نبوت است. جمله " ثُمَّ يُرَدُّ إِلَىٰ رَبِّهِ فَيُعَذِّبُهُ ... " از آنجا که نسبت به خدای تعالی در سیاق غیبت آمده خالی از اشعار به این معنا نیست که مکالمه خدا با ذو القرنین به توسط پیغمبری که همراه وی بوده صورت گرفته، و در حقیقت سلطنت از او نظیر سلطنت طالوت در بنی اسرائیل بوده که با اشاره پیغمبر معاصرش و هدایت او کار می کرده.

" إِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ وَإِمَّا أَنْ تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسَيْنًا " - یعنی یا این قوم را شکنجه کن و یا در آنان به رفتار نیکویی سلوک نما. پس کلمه " حسنا " مصدر به معنای فاعل و قائم مقام موصوف خود خواهد بود. ممکن هم هست وصفی باشد که تنها به منظور مبالغه آورده شده. بعضی (۴) گفته اند: مقابله میان عذاب و اتخاذ حسن (خوشرفتاری) اشاره دارد بر اینکه اتخاذ حسن بهتر است، هر چند که تردید خبری اباحه را می رساند. پس جمله مزبور انشایی است، در صورت اخبار، و معنایش این است که: تو مخیری که یا عذابشان کنی و یا مشمول عفو خود قرارشان دهی و لیکن ظاهراً حکم تخییری نباشد بلکه استخباری باشد از اینکه بعدها با ایشان چه معامله ای کند عذاب یا احسان و این با سیاق جواب یعنی جمله " أَمَّا مَنْ ظَلَمَ فَسَوْفَ نُعَذِّبُهُ ... "

که مشتمل بر تفصیل به تعذیب و احسان است موافق تر و مناسب تر است، زیرا اگر جمله " إِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ ... " حکم تخییری بود جمله " أَمَّا مَنْ ظَلَمَ ... " تقریری برای آن می بود و معنایش اعلام به قبول بود که در این صورت فائده زیادی افاده نمی کند.

و خلاصه معنای آیه این است که: ما از او پرسش کردیم که با اینان چه معامله ای می خواهی بکنی، و حال که برایشان مسلط شده ای از عذاب و احسان کدامیک را در باره آنان اختیار می کنی؟ و او در جواب گفته است ستمکاران ایشان را عذاب می کنیم، سپس

[شماره صفحه واقعی : ۴۹۸]

ص: ۱۰۰۴

- ۱- و گفتیم ای آدم سکونت کن. سوره بقره، آیه ۳۵.
- ۲- و چون گفتیم در این قریه داخل شوید. سوره بقره، آیه ۵۸.
- ۳- و به مادر موسی وحی کردیم که او را شیر بده. سوره قصص، آیه ۷.
- ۴- روح المعانی، ج ۱۶، ص ۳۴.

وقتی که به سوی پروردگار خویش بازگردند او عذاب نکر به ایشان می دهد، و ما به مؤمن صالح احسان نموده و به آنچه مایه رفاه او است تکلیفش می کنیم.

در جمله "إِمَّا أَنْ تُعَذَّبَ" مفعول را نیاورده و در جمله "وَإِمَّا أَنْ تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا" آورده و این بدان جهت است که همه آنان ظالم نبودند و معلوم است که مردمی که وضعشان چنین باشد تعمیم عذاب در باره شان صحیح نیست، بخلاف تعمیم احسان که می شود هم صالح قومی را احسان کرد و هم طالحشان را.

### ظالمان را عذاب می کنیم و مؤمنان صالح العمل را جزای حسنی است

"أَمَّا مَنْ ظَلَمَ فَسَوْفَ نَعَذِّبُهُ ثُمَّ يُرَدُّ إِلَىٰ رَبِّهِ فَيُعَذِّبُهُ عَذَابًا نُكْرًا."

کلمه: "نکر" به معنای منکر و غیر آشنا و غیر معهود است، یعنی خدا ایشان را عذابی بی سابقه کند که هیچ گمانش را نمی کردند و انتظارش را نداشتند.

مفسرین، ظلم در این آیه را به ارتکاب شرک تفسیر نموده، و تعذیب را عبارت از کشتن دانسته اند. بنا بر این، معنای جمله چنین می شود: اما کسی که ظلم کند، یعنی به خدا شرک بورزد، و از شرکش توبه نکند به زودی او را می کشیم. و گویا این معنا را از مقابل قرار گرفتن ظلم با ایمان و عمل صالح در جمله "مَنْ آمَنَ وَ عَمِلَ صَالِحًا" استفاده کرده اند، و لیکن ظاهر از این مقابله این است که مراد از ظلم اعم از این است که ایمان به خدا نیاورد و شرک بورزد، و یا ایمان بیاورد و شرک هم نوزد و لیکن عمل صالح نکند و به جای آن، عمل فاسد کند یعنی فساد در زمین کند. و اگر مقابل، ظلم را مقید به ایمان نکرده بود آن وقت ظهور در این داشت که اصلاً مقصود از ظلم فساد انگیزی در زمین باشد بدون اینکه هیچ نظری به شرک داشته باشد، چون معهود از سیره پادشاهان این است که وقتی دادگستری کنند سرزمین خود را از فساد مفسدین پاک می کنند، (نه از شرک) این نظریه ما بود در تفسیر ظلم به شرک و عین همین نظریه را در تفسیر تعذیب، به قتل داریم.

"وَ أَمَّا مَنْ آمَنَ وَ عَمِلَ صَالِحًا فَلَهُ جَزَاءُ الْحُسْنَىٰ ..."

کلمه "صالحاً" وصفی است که قائم مقام موصوف خود شده، و همچنین کلمه "حسنی". و کلمه "جزاء" حال و یا تمیز و یا مفعول مطلق است، و تقدیر چنین است: اما کسی که ایمان آورد و عمل کند عملی صالح، برای اوست ثبوت حسنی در حالی که جزاء داده می شود، و یا از حیث جزاء، و یا جزایش می دهیم جزای حسنی.

"وَ سَيَقُولُ لَهُ مِنْ أَمْرِنَا يُسْرًا" - کلمه "یسر" به معنای میسور یعنی آسان است، و وصفی است، که در جای موصوف نشسته، و ظاهراً منظور از امر در "امرنا" امر تکلیفی است، و تقدیر کلام چنین است: به زودی به او از امر خود سخنی می گوئیم آسان، یعنی به او تکلیفی می کنیم آسان که بر او گران نیاید.



" ثُمَّ أَتَّبِعْ سَبِيًّا حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ الشَّمْسِ ... "

یعنی در آنجا وسائلی برای سفر تهیه دید، و به سوی مشرق حرکت کرد تا به صحرائی از طرف مشرق رسید، و دید که آفتاب بر قومی طلوع می کند که برای آنان وسیله پوششی از آن قرار ندادیم.

و منظور از "ستر" آن چیزی است که آدمی با آن خود را از آفتاب می پوشاند و پنهان می کند، مانند ساختمان و لباس و یا خصوص ساختمان، یعنی مردمی بودند که روی خاک زندگی می کردند، و خانه ای که در آن پناهنده شوند، و خود را از حرارت آفتاب پنهان کنند نداشتند. و نیز عریان بودند و لباسی هم بر تن نداشتند. و اگر لباس و بنا را به خدا نسبت داد و فرموده:

" ما برای آنان وسیله پوششی از آن قرار ندادیم" اشاره است به اینکه مردم مذکور هنوز به این حد از تمدن نرسیده بودند که بفهمند خانه و لباسی هم لازم است و هنوز علم ساختمان کردن و خیمه زدن و لباس بافتن و دوختن را نداشتند.

" كَذٰلِكَ وَاَقْدًا اَحَطْنَا بِمَا لَدَيْهِ خُبْرًا "

ظاهراً کلمه " کذلک" اشاره به وضعی باشد که در کلام ذکر کرد. و اگر چیزی را به خودش تشبیه کرده به اعتبار مغایرت ادعایی است، که وقتی می خواهند مطلبی را در حق چیزی تاکید کنند این تشبیه را به کار می برند. دیگر مفسرین، مشار الیه به " کذلک" را چیزهای دیگری دانسته اند که از فهم بعید است.

ضمیر در کلمه " لدیه" به ذو القرنین برمی گردد، و جمله " وَاَقْدًا اَحَطْنَا بِمَا لَدَيْهِ خُبْرًا" جمله حالیه است، و معنایش این است که: او وسیله ای برای سیر و سفر تهیه دیده به راه افتاد، تا به محل طلوع آفتاب رسید، و در آنجا مردمی چنین و چنان یافت در حالی که ما احاطه علمی و آگاهی از آنچه نزد او می شد داشتیم. از عده و عده اش از آنچه جریان می یافت خبردار بودیم. و ظاهراً احاطه علمی خدا به آنچه نزد وی صورت می گرفت کنایه باشد از اینکه آنچه که تصمیم می گرفت و هر راهی را که می رفت به هدایت خدا و امر او بود، و در هیچ امری اقدام نمی نمود مگر به هدایتی که با آن مهتدی شده، و به امری که به آن مامور گشته بود. هم چنان که جمله " قُلْنَا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ ... " که مربوط به موقع حرکتش به طرف مغرب است اشاره به این معنا دارد.

آیه شریفه " وَاَقْدًا اَحَطْنَا ... " در معنای کنایه نظیر آیه " وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِاَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا "

[شماره صفحه واقعی : ۵۰۰]

(۱) و آیه " أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ " (۲) و آیه " وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ " (۳) می باشد، یعنی هر چه می کرد بدون اطلاع ما نبود.

بعضی (۴) از مفسرین گفته اند: آیه مورد بحث در مقام تعظیم امر ذو القرنین است، می خواهد بفرماید جز خدا کسی به دقائق و جزئیات کار او پی نمی برد، و یا در مقام به شگفتی واداشتن شنونده است از زحماتی که وی در این سفر تحمل کرده، و اینکه مصائب و شدائدی که دیده همه در علم خدا هست و چیزی بر او پوشیده نیست. و یا در مقام تعظیم آن سببی است که دنبال کرده. ولی آنچه ما در معنایش گفتیم وجیه تر است.

### ساختن سد به وسیله ذو القرنین

" ثُمَّ أَتْبَعَ سَبَبًا حَتَّى إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ ... "

کلمه "سد" به معنای کوه و هر چیزی است که راه را بند آورد، و از عبور جلوگیری کند. و گویا مراد از "دو سد" در این آیه دو کوه باشد. و در جمله " وَحَدَّ مِنْ دُونِهِمَا قَوْمًا " مراد از "من دونهما" نقطه ای نزدیک به آن دو کوه است. و جمله " لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا " کنایه از سادگی و بساطت فهم آنان است. و چه بسا گفته اند: کنایه از عجیب و غریب بودن لغت و زبان آنان باشد، که گویا از لغت ذو القرنین و مردمش بیگانه بوده اند ولی این قول بعید است.

" قَالُوا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ إِنَّ يَا جُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ ... "

ظاهر این است که گویندگان این حرف همان قومی باشند که ذو القرنین آنان را در نزدیکی دو کوه بیافت. و یاجوج و ماجوج دو طائفه از مردم بودند که از پشت آن کوه به این مردم حمله می کردند، و قتل عام و غارت راه انداخته اسیر می نمودند. دلیل بر همه اینها سیاق آیه است که تماماً ضمیر عاقل به آنان برگردانده شده و (نیز) عمل سد کشیدن بین دو کوه، و غیر از اینها.

" فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا " - کلمه "خرج" به معنای آن چیزی است که برای مصرف شدن در حاجتی از حوائج، از مال انسان خارج می گردد. قوم مذکور پیشنهاد کردند که مالی را از ایشان بگیرد و میان آنان و یاجوج و ماجوج سدی بیند که مانع از تجاوز آنان بشود.

" قَالَ مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا "

اصل کلمه "مکنی"، "مکنی" بوده و دو نون در هم ادغام شده به این صورت در

[شماره صفحه واقعی : ۵۰۱]

- ۱- کشتی را زیر نظر ما و به وحی ما بساز. سوره هود، آیه ۳۷.
- ۲- به علم خود نازلش کرد، سوره نساء آیه ۱۶۶. [...]
- ۳- به آنچه نزد ایشان است احاطه دارد. سوره جن، آیه ۲۸.
- ۴- روح المعانی، ج ۱۶، ص ۳۶.

آمده است. و کلمه: "ردم" به معنای سد است. و بعضی گفته اند به معنای سد قوی است.

بنا بر این، تعبیر به "ردم" در جواب آنان که درخواست سدی کرده بودند برای این بوده که هم خواهش آنان را اجابت کرده، و هم وعده ما فوق آن را داده باشد.

و اینکه فرمود: "آن مکتبی که خدا به من داده بهتر است" برای افاده استغناء ذو القرنین از کمک مادی ایشان است که خود پیشنهادش را کردند. می خواهد بفرماید:

ذو القرنین گفت آن مکتبی که خدا به من داده، و آن وسعت و قدرت که خدا به من ارزانی داشته، از مالی که شما وعده می دهید بهتر است، و من به آن احتیاج ندارم.

"فَاعْيُونِي بِقُوَّةٍ... " کلمه "قوه" به معنای هر چیزی است که به وسیله آن آدمی بر چیزی نیرومند می شود. جمله مزبور تفریع بر مطلبی است که از پیشنهاد آنان به دست می آید، و آن ساختن سد بوده، و حاصل معنا این است که: من از شما خرج نمی خواهم و اما سدی که خواستید اگر بخواهید بسازم باید کمک انسانیم کنید، یعنی کارگر و مصالح ساختمانی بیاورید، تا آن را بسازم- و از مصالح آن آهن و قطر و نفخ با دمیدن را نام برده است- و به این معنایی که کردیم این مطلب روشن می گردد که مراد ایشان از پیشنهاد خرج دادن اجرت بر سد سازی بوده در حقیقت خواسته اند به ذو القرنین مزد بدهند که او هم قبول نکرده است. "آتُونِي زُبْرَ الْحَدِيدِ..."

کلمه "زبر"- به ضمه زاء و فتحه باء- جمع "زبره" است، هم چنان که "غرف" جمع "غرفه" است. و "زبره" به معنای قطعه است. و کلمه "ساوی" به طوری که گفته اند به معنای تسویه است، و همین عبارت "سوی" نیز قرائت شده. و "صدفین" تشبیه "صدف" است که به معنای یک طرف کوه است. و بعضی گفته اند این کلمه جز در کوهی که در برابرش کوه دیگری باشد استعمال نمی گردد. و بنا بر این کلمه مذکور از کلمات دو طرفی مانند زوج و ضعف و غیر آن دو است. و کلمه "قطر" به معنای مس و یا روی مذاب است، و "افراغ قطر" به معنای ریختن آن به سوراخ و فاصله ها و شکاف ها است.

"آتُونِي زُبْرَ الْحَدِيدِ"- یعنی بیاورید برایم قطعه های آهن را تا در سد به کار ببرم. این آوردن آهن همان قوتی بود که از ایشان خواست. و اگر تنها آهن را از میان مصالح سد سازی ذکر کرده و مثلاً اسمی از سنگ نیاورده بدین جهت بوده که رکن سد سازی و استحکام بنای آن موقوف بر آهن است. پس جمله "آتُونِي زُبْرَ الْحَدِيدِ" بدل بعض از کل جمله "فَاعْيُونِي بِقُوَّةٍ" است. ممکن هم هست در کلام تقدیری گرفت و گفت تقدیر آن: "قَالَ آتُونِي..."

می باشد، و تقدیر در قرآن بسیار است.

[شماره صفحه واقعی: ۵۰۲]

ص: ۱۰۰۸



و در جمله "حَتَّى إِذَا سَاوَى بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انْفُخُوا" اختصار به حذف به کار رفته، و تقدیر آن: "فاعانوه بقوه و آتوه ما طلبه منهم فبنی لهم السد و رفعه حتی اذا سواى بین الصدفتین قال انفخوا- او را به قوه و نیرو مدد کرده، و آنچه خواسته بود برایش آوردند، پس سد را برایشان بنا کرده بالا برد، تا میان دو کوه را پر کرد و گفت حالا در آن بدمید".

و ظاهراً جمله "قَالَ انْفُخُوا" از باب اعراض از متعلق فعل به خاطر دلالت بر خود فعل است. و مقصود این است که دم های آهنگری را بالای سد نصب کنند، تا آهن های داخل سد را گرم نمایند، و سرب ذوب شده را در لابلای آن بریزند.

و در جمله "حَتَّى إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ..." حذف و ایجازی به کار رفته، و تقدیر آن این است که: "فنفخ حتی اذا جعله ناراً- دمید تا آنکه دمیده شده را و یا آهن را آتش کرد" بدین معنی که: آن را مانند آتش سرخ و داغ کرد. و بنا بر این، عبارت "آن را آتش کرد" از باب استعاره است.

"قَالَ آتُونِي أُفْرِغَ عَلَيْهِ قِطْرًا" - یعنی برای من "قطر" بیاورید تا ذوب نموده روی آن بریزم و لابلای آن را پر کنم، تا سدی تو پر شود، و چیزی در آن نفوذ نکند.

"فَمَا اسْتَطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا".

کلمه "استطاع" و "استطاع" به یک معنا است. و "ظهور" به معنای علو و استیلاء است. و "نقب" به معنای سوراخ کردن است. راغب در مفردات گفته: نقب در دیوار و پوست به منزله نقب در چوب است (۱)، (یعنی نقب در سوراخ کردن دیوار و پوست، و نقب در سوراخ کردن چوب به کار می رود). ضمیرهای جمع به یاجوج و ماجوج برمی گردد. در این جمله نیز حذف و ایجاز به کار رفته و تقدیر آن: "فبنی السد فما استطاع یاجوج و ماجوج ان یعلوه لارتفاعه و ما استطاعوا ان ینقبوه لاستحکامه" می باشد، یعنی بعد از آنکه سد را ساخت یاجوج و ماجوج نتوانستند به بالای آن بروند، چون بلند بود، و نیز به سبب محکمی نتوانستند آن را سوراخ کنند.

"قَالَ هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ وَكَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقًّا" کلمه "دکاء" از "دک" به معنای شدت کوبیدن است. و در اینجا مصدر و به معنای اسم مفعول است. بعضی گفته اند: مراد "شتر دکاء" یعنی بی کوهان است، و اگر این باشد آن وقت به طوری که گفته شده استعاره ای از خرابی سد خواهد بود.

[شماره صفحه واقعی: ۵۰۳]

ص: ۱۰۰۹

۱- مفردات راغب، ماده "نقب".

" قَالَ هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي " - یعنی ذو القرنین - بعد از بنای سد - گفت: این سد خود رحمتی از پروردگار من بود، یعنی نعمت و سپری بود که خداوند با آن اقوامی از مردم را از شر یاجوج و ماجوج حفظ فرمود.

" فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ " - در این جمله نیز حذف و ایجاز به کار رفته، و تقدیر آن چنین است: و این سد و این رحمت تا آمدن وعده پروردگار من باقی خواهد ماند، وقتی وعده پروردگار من آمد آن را در هم می کوبد و با زمین یکسان می کند.

و مقصود از وعده یا وعده ای است که خدای تعالی در خصوص آن سد داده بوده که به زودی یعنی در نزدیکی های قیامت آن را خرد می کند، در این صورت وعده مزبور پیشگویی خدا بوده که ذو القرنین آن را خبر داده. و یا همان وعده ای است که خدای تعالی در باره قیامت داده، و فرموده: کوه ها همه در هم کوبیده گشته دنیا خراب می شود. هر چه باشد قضیه را با جمله " وَ كَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقًّا " تاکید فرموده است.

" وَ تَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ ... "

از ظاهر سیاق برمی آید که ضمیر جمع " هم " به " ناس " برگردد، و مؤید این احتمال این است که ضمیر در " جمعناهم " نیز به طور قطع به " ناس " برمی گردد، و چون همه ضمیرها یکی است پس آن نیز باید به " ناس " برگردد.

در جمله " بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ " استعاره ای به کار رفته، و مراد این است که: در آن روز از شدت ترس و اضطراب آن چنان آشفته می شوند که دریا در هنگام طوفان آشفته می شود، و مانند آب دریا به روی هم می ریزند و یکدیگر را از خود می رانند، در نتیجه نظم و آرامش جای خود را به هرج و مرج می دهد، و پروردگارش از ایشان اعراض نموده رحمتش شامل حالشان نمی شود و دیگر به اصلاح وضعشان عنایتی نمی کند.

پس این آیه به منزله تفصیل همان اجمالی است که ذو القرنین در کلام خود اشاره کرده و گفته بود: " فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ " و نظیر تفصیلی است که در جای دیگر آمده که: " حَتَّى إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ وَهُمْ مِنْ كُلِّ حَدَبٍ يَنْسِلُونَ وَ اقْتَرَبَ الْوَعْدُ الْحَقُّ فَإِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ أَبْصَارِ الَّذِينَ كَفَرُوا يَا وَيْلَنَا قَدْ كُنَّا فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا بَلْ كُنَّا ظَالِمِينَ " (۱) و بهر تقدیر

[شماره صفحه واقعی : ۵۰۴]

ص: ۱۰۱۰

۱- تا روزی که راه یاجوج و ماجوج باز شود و آنان از هر جانب پست و بلندی زمین شتابان در آیند، آن گاه وعده حق بسیار نزدیک شود و ناگهان چشم کافران از حیرت فرو ماند و فریاد کنند ای وای بر ما که از این روز غافل بودیم و سخت به راه ستمکاری شتافتیم. سوره انبیاء، آیات ۹۶ و ۹۷.

این جمله از ملاحم یعنی پیشگوییهای قرآن است.

از آنچه گفتیم به خوبی روشن گردید که "ترک" در جمله "و ترکنا" به همان معنای متبادر از کلمه است، که مقابل گرفتن و اخذ است، و هیچ جهتی ندارد که مانند بعضی بگوییم: ترک به معنای جعل و از لغات اضداد است.

و این آیه از کلام خدای عز و جل است، نه تتمه کلام ذو القرنین، به دلیل اینکه در آن، سیاق از غیبت به تکلم با غیر که سیاق کلام سابق بر این خدای تعالی بود و در آن می فرمود:

"إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ" "فُلْنَا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ"، تغییر یافته، و اگر تتمه کلام ذو القرنین بود جا داشت چنین بیاید: "ترک بعضهم ..." در مقابل جمله دیگر که فرمود "جَعَلَهُ ذَكَاءً".

و مقصود از "و نُفِّخَ فِي الصُّورِ" نفخه دومی قبل از قیامت است که با آن همه مردگان زنده می شوند، به دلیل اینکه دنبالش می فرماید: "فَجَمَعْنَاهُمْ جَمْعًا وَ عَرَضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِلْكَافِرِينَ عَرْضًا".

"الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَنِ ذِكْرِي وَ كَانُوا لَا يَسْتَشْعِرُونَ سَمْعًا".

این آیه تفسیر کافرین است، و آنان همانهایی هستند که خداوند میان آنان و ذکرش سدی قرار داده و پرده ای کشیده- و به همین مناسبت بعد از ذکر سد متعرض حال آنان شده- دیدگان ایشان را در پرده ای از یاد خدا کرده و استطاعت شنیدن را از گوششان گرفته در نتیجه راهی که میان آنان و حق فاصله بود آن راه که همان یاد خدا است، بریده شده است.

آری، انسان یا از راه چشم به حق می رسد، و از دیدن و تفکر در آیات خدای عز و جل به سوی مدلول آنها راه می یابد، و یا از طریق گوش و شنیدن کلمات حکمت و موعظه و قصص و عبرتها، و اینان نه چشم دارند و نه گوش.

**وجوهی که در بیان مراد آیه شریفه: "أَفَحَسِبَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ يَتَّخِذُوا عِبَادِي مِنْ دُونِي أَوْلِيَاءَ... " گفته شده است**

استفهامی است انکاری. در مجمع البیان گفته: معنایش این است که آیا کسانی که توحید خدای را انکار می کنند خیال می کنند اگر غیر از خدا اولیای دیگری اتخاذ کنند ایشان را یاری خواهند نمود، و عقاب مرا از ایشان دفع توانند کرد؟ آن گاه بر گفته خود استدلال نموده می گوید: جمله "إِنَّا أَعْتَدْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ نُزُلًا"، بر این حذف دلالت می کند (۱).

البته وجه دیگری از ابن عباس نقل شده که وی گفته معنای آیه چنین است: آیا اینان که کافر شدند می پندارند که اگر بغیر من آلهه ای بگیرند من برای خود و علیه ایشان غضب نخواهم کرد و عقابشان نمی کنم؟.

[شماره صفحه واقعی: ۵۰۵]



وجه سومی نیز هست، و آن این است که جمله "أَنْ يَتَّخِذُوا... " مفعول اول برای "حسب" است که به معنای "ظن" می باشد، و مفعول دومش محذوف و تقدیرش چنین است: "افحسب الذین کفروا اتخاذهم عبادی من دونی اولیاء نافعاً لهم او دافعاً للعقاب عنهم- آیا کسانی که کافر شده اند پنداشته اند که اگر غیر از من اولیائی بگیرند برای ایشان نافع و یا دافع عقاب از ایشان است؟".

و فرق میان این وجه و دو وجه قبلی این است که در آن دو وجه، کلمه "أَنْ" وصله اش قائم مقام دو مفعول است، و آنچه حذف شده بعضی از صله است، به خلاف وجه سومی که آن "أَنْ" وصله اش مفعول اول برای حسب است و مفعول دوم آن حذف شده.

وجه چهارمی که هست این است که بگوییم "أَنْ" وصله اش به جای دو مفعول آمده، و عنایت کلام و نقطه اتکاء در آن متوجه این است که بفهماند اتخاذ آلهه، اتخاذ حقیقی نیست، و اصلاً اتخاذ نیست، چون اتخاذ همیشه از دو طرف است و آلهه اتخاذ شده اینان خودشان تبری می جویند و می گویند: "سُبْحَانَكَ أَنْتَ وَوَلِيُّنَا مِنْ دُونِهِمْ"، یعنی منزهی تو ای خدا جز به تو دل ندادیم.

و این وجوه چهارگانه از نظر ترتیب در وجاهت هر یک در رتبه خود قرار دارد، و از همه وجیه تر وجه اول است که سیاق آیات هم با آن مساعد است، برای اینکه آیات مورد بحث بلکه تمامی آیات سوره در این سیاق است که بفهماند کفار به زینت زندگی دنیا مفتون گشته، امر بر ایشان مشتبه شده است و به ظاهر اسباب اطمینان و رکون کردند، و در نتیجه غیر خدای را اولیای خود گرفتند و پنداشتند که ولایت این آلهه کافی و نافع برای آنان است و دافع ضرر از آنها است. و حال آنکه آنچه بعد از نفخ صور و جمع شدن خلائق خواهند دید مناقض پندار ایشان است، پس آیه شریفه مورد بحث نیز همین پندار را تخطئه می کند.

این را هم باید بگوییم که قائم مقام شدن "أَنْ" وصله اش به جای هر دو مفعول "حسب" با اینکه در کلام خدا زیاد آمده، و از آن جمله فرموده: "أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا"

(۱) و امثال آن حاجتی باقی نمی گذارد که مفعول دوم آن را محذوف بدانیم. علاوه بر اینکه بعضی از نحویین هم آن را جائز ندانسته اند.

آیات بعدی هم این وجه اول را تایید می کنند، که می فرمایند: "قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا... "، و همچنین قرائتی که منسوب به علی علیه السلام و عده ای دیگر از

[شماره صفحه واقعی: ۵۰۶]

ص: ۱۰۱۲

۱- آیا پنداشتند آنان که کسب کردند بدیها را اینکه قرار می دهیم آنان را مثل کسانی که ایمان آوردند؟. سوره جاثیه، آیه



قراء است که خوانده اند: "افحسب" - سین را ساکن و باء را مضموم خوانده اند. یعنی آیا اولیاء گرفتن بندگان مرا برای خود بس است ایشان را.

پس مراد از "عباد" در جمله "أَنْ يَتَّخِذُوا عِبَادِي مِنْ دُونِي أَوْلِيَاءَ" هر چیزی و هر کسی است که مورد پرستش بت پرستان قرار بگیرد، چه ملائکه باشد و چه جن، و چه کمترین از بشر.

و اما اینکه مفسرین گفته اند که مراد از عباد مسیح و ملائکه و امثال ایشان از مقربین درگاه خدا است، نه شیطان ها، چون کلمه "عباد" در اکثر موارد وقتی اضافه به یای متکلم می شود تشریف و احترام منظور است، صحیح نیست زیرا اولاً- مقام مناسب تشریف نیست و این ظاهر است، و ثانیاً قید "من دونی" در کلام، صریح در این است که مراد از "الَّذِينَ كَفَرُوا" بت پرستان هستند که اصلاً خدا را عبادت نمی کنند، با اینکه اعتراف به الوهیت او دارند، بلکه شرکاء را که شفعاء می دانند عبادت می کردند. و اما اهل کتاب مثلاً نصاری در عین اینکه مسیح را ولی خود گرفتند ولایت خدای را انکار نکردند، بلکه دو قسم ولایت اثبات می کردند و آن گاه هر دو را یکی می شمردند- دقت بفرمائید.

پس حق این است که جمله "عبادی" شامل مسیح و مانند او نمی شود، بلکه تنها شامل آلهه بت پرستان می شود و مراد از جمله "الَّذِينَ كَفَرُوا" تنها وثنی ها هستند.

"إِنَّا أَعْتَدْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ نُزُلًا" - یعنی جهنم را آماده کرده ایم تا برای کفار در همان ابتدای ورودشان به قیامت وسیله پذیرایشان باشد. تشبیه کرده خداوند خانه آخرت را به خانه ای که میهمان وارد آن می شود و تشبیه کرده جهنم را به "نزل" یعنی چیزی که میهمان در اول ورودش با آن پذیرایی می شود.

و با در نظر گرفتن اینکه بعد از دو آیه می فرماید "اینان در قیامت توقف و مکثی ندارند" فهمیده می شود که این تشبیه چقدر تشبیه لطیفی است. گویا کفار غیر از ورود به جهنم، دیگر کاری ندارند، و معلوم است که در این آیه چه تحکم و توییحی از ایشان شده و کانه این تحکم را در مقابل تحکمی که از آنان در دنیا نقل کرده و فرموده: "وَ اتَّخِذُوا آيَاتِي وَرُسُلِي هُزُوًا" قرار داده.

**بحث روایتی: اختلافاتی که از جهات متعدد در روایات مربوط به ذوالقرنین وجود دارد**

**اشاره**

در تفسیر قمی می گوید: بعد از آنکه رسول خدا صلی الله علیه و آله مردم را از

[شماره صفحه واقعی: ۵۰۷]

ص: ۱۰۱۳

داستان موسی و همراهش و خضر خبر داد، عرض کردند داستان آن شخصی که دنیا را گردید و مشرق و مغرب آن را زیر پا گذاشت بگو بینم چه کسی بوده. خدای تعالی آیات " وَ يَسْئَلُونَكَ عَنِ ذِي الْقُرْنَيْنِ ... " را نازل فرمود (۱).

مؤلف: تفصیل این روایت را در آنجا که داستان اصحاب کهف را آوردیم نقل نمودیم، و در این معنا در الدر المنثور (۲) از ابن ابی حاتم از سدی از عمر مولی غفره نیز روایتی آمده.

خواننده عزیز باید بداند که روایات مروی از طرق شیعه و اهل سنت از رسول خدا صلی الله علیه و آله و از طرق خصوص شیعه از ائمه هدی علیه السلام و همچنین اقوال نقل شده از صحابه و تابعین که اهل سنت با آنها معامله حدیث نموده (احادیث موقوفه اش می خوانند) در باره داستان ذی القرنین بسیار اختلاف دارد، آن هم اختلافهایی عجیب، و آن هم نه در یک بخش داستان، بلکه در تمامی خصوصیات آن. و این اخبار در عین حال مشتمل بر مطالب شگفت آوری است که هر ذوق سلیمی از آن وحشت نموده، و بلکه عقل سالم آن را محال می داند، و عالم وجود هم منکر آن است. و اگر خردمند اهل بحث آنها را با هم مقایسه نموده مورد دقت قرار دهد، هیچ شکی نمی کند در اینکه مجموع آنها خالی از دسیسه و دستبرد و جعل و مبالغه نیست. و از همه مطالب غریب تر روایاتی است که علمای یهود که به اسلام گرویدند- از قبیل وهب ابن منبه و کعب الاحبار- نقل کرده و یا اشخاص دیگری که از قرائن به دست می آید از همان یهودیان گرفته اند، نقل نموده اند. بنا بر این دیگر چه فائده ای دارد که ما به نقل آنها و استقصاء و احصاء آنها با آن کثرت و طول و تفصیلی که دارند پردازیم؟.

لا- جرم به پاره ای از جهات اختلاف آنها اشاره نموده می گذریم، و به نقل آنچه که تا حدی از اختلاف سالم است می پردازیم.

از جمله اختلافات، اختلاف در خود ذو القرنین است که چه کسی بوده. بیشتر روایات بر آنند که از جنس بشر بوده، و در بعضی (۳) از آنها آمده که فرشته ای آسمانی بوده و خداوند او را به زمین نازل کرده، و هر گونه سبب و وسیله ای در اختیارش گذاشته بود. و در کتاب خطط مقریزی از جاحظ نقل کرده که در کتاب الحیوان خود گفته ذو القرنین مادرش ازه.

[شماره صفحه واقعی : ۵۰۸]

ص: ۱۰۱۴

۱- تفسیر قمی، ج ۲، ص ۴۰.

۲- الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۴۰.

۳- این قول را الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۴۱) از احوص بن حکیم از پدرش از رسول خدا صلی الله علیه و آله و از شیرازی از جبیر بن نفیر از رسول خدا صلی الله علیه و آله و از عده ای از خالد بن معدان از رسول خدا صلی الله علیه و آله و نیز از عده ای از عمر بن خطاب روایت کرده.



جنس بشر و پدرش از ملائکه بوده. و از آن جمله اختلاف در این است که وی چه سمتی داشته. در بیشتر روایات آمده که ذو القرنین بنده ای از بندگان صالح خدا بوده، خدا را دوست می داشت، و خدا هم او را دوست می داشت، او خیرخواه خدا بود، خدا هم در حقش خیرخواهی نمود. و در بعضی (۱) دیگر آمده که محدث بوده یعنی ملائکه نزدش آمد و شد داشته و با آنها گفتگو می کرده. و در بعضی (۲) دیگر آمده که پیغمبر بوده.

و از آن جمله، اختلاف در اسم او است. در بعضی (۳) از روایات آمده که اسمش عیاش بوده، و در بعضی (۴) دیگر اسکندر و در بعضی (۵) مرزیا فرزند مرزبه یونانی از دودمان یونن فرزند یافث بن نوح. و در بعضی (۶) دیگر مصعب بن عبد الله از قحطان. و در بعضی (۷) دیگر صععب بن ذی مراد اولین پادشاه قوم تبع ها (یمنی ها) که آنان را تبع می گفتند، و گویا همان تبع، معروف به ابو کرب باشد. و در بعضی (۸) عبد الله بن ضحاک بن معد. و همچنین از این قبیله.

[شماره صفحه واقعی : ۵۰۹]

ص: ۱۰۱۵

- 
- ۱- این روایت الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۴۱) از ابن ابی حاتم و ابی الشیخ از امام باقر علیه السلام و در تفسیر برهان (ج ۲، ص ۴۸۳) از جبرئیل بن احمد از اصبع بن نباته از علی علیه السلام و در نور الثقلین (ج ۳، ص ۲۹۴، ح ۲۰۱) از اصول کافی از حارث بن مغیره از ابی جعفر علیه السلام روایت کرده.
  - ۲- تفسیر عیاشی (ج ۲، ص ۳۴۰ ح ۷۵) از ابی حمزه ثمالی از ابی جعفر علیه السلام، و الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۴۱) از ابی الشیخ از ابی الورقاء از علی علیه السلام روایت کرده و در آن معنا روایات دیگری نیز هست.
  - ۳- تفسیر عیاشی (ج ۲، ص ۳۴۱ ح ۷۹) از اصبع بن نباته از علی علیه السلام و در برهان (ج ۲، ص ۴۸۶ ح ۲۷) از ثمالی از امام باقر علیه السلام نقل شده.
  - ۴- این معنا از روایت قرب الاسناد حمیری از امام کاظم علیه السلام و از روایت الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۴۱) از عده ای از عقبه بن عامر از رسول خدا صلی الله علیه و آله و نیز روایت دیگرش از عده ای از وهب استفاده می شود.
  - ۵- در الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۴۲) است که ابن منذر و ابن ابی حاتم و ابی الشیخ از طریق ابن اسحاق از بعضی از اهل کتاب که مسلمان شده اند روایت کرده. [.....]
  - ۶- البدایه و النهایه، ج ۲، ص ۱۰۴ ط بیروت.
  - ۷- البدایه و النهایه، ج ۲، ص ۱۰۵ نقل از ابن هشام از کتاب تیجان.
  - ۸- خصال (ص ۲۵۵، ط جامعه مدرسین)، از محمد بن خالد بطور رفع او در البدایه و النهایه ص، از زبیر بن بکار از ابن عباس نقل شده.

اسامی دیگر که آنها نیز بسیار است.

و از آن جمله اختلاف در این است که چرا او را ذو القرنین خوانده اند؟ در بعضی (۱) از روایات آمده که قوم خود را به سوی خدا دعوت کرد، او را زدند و پیشانی راستش را شکافتند پس زمانی از ایشان غایب شد، بار دیگر آمد و مردم را به سوی خدا خواند، این بار طرف چپ سرش را شکافتند، بار دیگر غایب شد پس از مدتی خدای تعالی اسبابی به او داد که شرق و غرب زمین را بگردید و به این مناسبت او را ذو القرنین نامیدند. و در بعضی (۲) دیگر آمده که مردم او را در همان نوبت اول کشتند، آن گاه خداوند او را زنده کرد، این بار به سوی قومش آمد و ایشان را دعوت نمود، این بار هم کتکش زدند و به قتلش رساندند، بار دیگر خدا او را زنده کرد و به آسمان دنیای بالا برد، و این بار با تمامی اسباب و وسائل نازلش کرد.

و در بعضی (۳) دیگر آمده که: بعد از زنده شدن بار دوم در جای ضربت هایی که به او زده بودند دو شاخ بر سرش روئیده بود، و خداوند نور و ظلمت را برایش مسخر کرد، و چون بر زمین نازل شد شروع کرد به سیر و سفر در زمین و مردم را به سوی خدا دعوت کردن. مانند شیر نعره می زد و دو شاخش رعد و برق می زد، و اگر قومی از پذیرفتن دعوتش استکبار می کرد ظلمت را بر آنان مسلط می کرد، و ظلمت آن قدر خسته شان می کرد تا مجبور می شدند دعوتش را اجابت کنند.

و در بعضی (۴) دیگر آمده که: وی اصلا دو شاخ بر سر داشت، و برای پوشاندنش همواره عمامه بر سر می گذاشت، و عمامه از همان روز باب شد، و از بس که در پنهان کردن آن مراقبت داشت هیچ کس غیر از کاتبش از جریان خبر نداشت، او را هم اکیدا سفارش کرده بود که به کسی نگوید، لیکن حوصله کاتبش سر آمده به ناچار به صحرا آمد، و دهان خود را بهه.

[شماره صفحه واقعی : ۵۱۰]

ص: ۱۰۱۶

۱- در کتاب برهان (ج ۲، ص ۴۸۷، ح ۳۳) از صدوق از اصبع از علی علیه السلام و در تفسیر قمی (ج ۲، ص ۴۱) از ابی بصیر از امام صادق علیه السلام و در خصال از ابی بصیر از امام صادق علیه السلام آمده.

۲- در تفسیر عیاشی (ج ۲، ص ۳۴۱ ح ۷۹) از اصبع از علی علیه السلام و در الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۴۱) از ابن مردویه از طریق ابی الطفیل از علی علیه السلام نقل شده و عیاشی (ج ۲، ص ۳۴۰ ح ۷۳) نیز آن را نقل کرده و در معنای آن روایت دیگری نیز هست.

۳- تفسیر عیاشی (ج ۲، ص ۳۴۱ ح ۷۹) از اصبع از علی علیه السلام و در الدر المنثور از عده ای از وهب ابن منبه چیزی نظیر آن نقل شده.

۴- در الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۴۲) از ابی الشیخ از وهب ابن منبه.

زمین گذاشته، فریاد زد که پادشاه دو شاخ دارد، خدای تعالی از صدای او دو بوته نی رویانید.

چوپانی از آن نی ها گذر کرد خوشش آمد، و آنها را قطع نموده مزماری ساخت که وقتی در آن می دمید از دهانه آنها این صدا در می آمد، "آگاه که برای پادشاه دو شاخ است"، قضیه در شهر منتشر شد ذو القرنین فرستاد کاتبش را آوردند، و او را استنطاق کرد و چون دید انکار می کند تهدید به قتلش نمود. او واقع قضیه را گفت. ذو القرنین گفت پس معلوم می شود این امری بوده که خدا می خواسته افشاء شود، از آن به بعد عمامه را هم کنار گذاشت.

بعضی (۱) گفته اند: از این جهت ذو القرنینش خوانده اند که او در دو قرن از زمین، یعنی در شرق و غرب آن، سلطنت کرده است و بعضی (۲) دیگر گفته اند: بدین جهت است که وقتی در خواب دید که از دو لبه آفتاب گرفته است، خوابش را اینطور تعبیر کردند که مالک و پادشاه شرق و غرب عالم می شود، و به همین جهت ذو القرنینش خواندند.

بعضی (۳) دیگر گفته اند: بدین جهت که وی دو دسته مو در سر داشت. و بعضی (۴) گفته اند: چون که هم پادشاه روم و هم فارس شد. و بعضی (۵) گفته اند: چون در سرش دو برآمدگی چون شاخ بود. و بعضی (۶) گفته اند: چون در تاجش دو چیز به شکل شاخ از طلا تعبیه کرده بودند. و از این قبیل اقوالی دیگر.

و از جمله، اختلافی که وجود دارد در سفر او به مغرب و مشرق است که این اختلاف از سایر اختلافهای دیگر شدیدتر است. در بعضی (۷) روایات آمده که ابر در فرمانش بوده، سوار بر ابر می شده و مغرب و مشرق عالم را سیر می کرده. و در روایاتی (۸) دیگر آمده که او به کوه قافه.

[شماره صفحه واقعی : ۵۱۱]

ص: ۱۰۱۷

- ۱- در الدر المنثور از عده ای از ابی العالیه و ابن شهاب.
- ۲- نور الثقلین (ج ۳، ص ۲۹۶ ح ۲۱۱) از ضرائح و جرائح از امام عسکری علیه السلام از علی علیه السلام.
- ۳- الدر المنثور از شیرازی از قتاده (ج ۴، ص ۲۴۲).
- ۴- الدر المنثور از عده ای، از وهب (ج ۴، ص ۲۴۲).
- ۵- در الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۴۱) است که ابن منذر و ابن ابی حاتم و ابو الشیخ از طریق ابن اسحاق از بعضی از اهل کتاب که مسلمان شده اند روایت کرده.
- ۶- این روایت را روح المعانی نقل کرده. (ج ۱۶، ص ۲۵).
- ۷- در تعدادی از روایات عامه و خاصه و در الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۴۶) و تفسیر برهان (ج ۲، ص ۴۸۳ ح ۲۴) و نور الثقلین و بحار آمده. [.....]
- ۸- در برهان (ج ۲، ص ۴۸۶ ح ۲۸) از جمیل از امام صادق علیه السلام و در الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۴۶) از عبد بن حمید و غیر او از عکرمه.

رسید، آن گاه در باره آن کوه دارد که کوهی است سبز و محیط بر همه دنیا، و سبزی آسمان هم از رنگ آن است. و در بعضی (۱) دیگر آمده که: ذو القرنین به طلب آب حیات برخاست به او گفتند که آب حیات در ظلمات است، ذو القرنین وارد ظلمات شد در حالی که خضر در مقدمه لشکرش قرار داشت، خود او موفق به خوردن از آن نشد و خضر موفق شد حتی خضر از آن آب غسل هم کرد، و به همین جهت همیشه باقی و تا قیامت زنده است. و در همین روایات آمده که ظلمات مزبور در مشرق زمین است.

و از آن جمله اختلافی است که در باره محل سد ذو القرنین هست. در بعضی (۲) از روایات آمده که در مشرق است. و در بعضی (۳) دیگر آمده که در شمال است. مبالغه روایات (۴) در این مورد به حدی رسیده که بعضی گفته اند: طول سد که در بین دو کوه ساخته شده صد فرسخ، و عرض آن پنجاه فرسخ، و ارتفاع آن به بلندی دو کوه است. و در پی ریزی اش آن قدر زمین را کنند که به آب رسیدند، و در درون سد صخره های عظیم، و به جای گل مس ذوب شده ریختند تا به کف زمین رسیدند از آنجا به بالا را با قطعه های آهن و مس ذوب شده پر کردند، و در لابلای آن رگه ای از مس زرد به کار بردند که چون جامه راه راه رنگارنگ گردید.

و از آن جمله اختلاف روایات است در وصف یاجوج و ماجوج. در بعضی (۵) روایات آمده که از نژاد ترک از اولاد یافث بن نوح بودند، و در زمین فساد می کردند. ذو القرنین سدی را که ساخت برای همین بود که راه رخنه آنان را ببندد. و در بعضی (۶) از آنها آمده که اصلا از جنس بشر نبودند. و در بعضی (۷) دیگر آمده که قوم "ولود" بوده اند، یعنی هیچ کس از زن و مرد).

[شماره صفحه واقعی : ۵۱۲]

ص: ۱۰۱۸

- 
- ۱- در تفسیر قمی (ج ۲، ص ۴۲) از علی علیه السلام و در تفسیر عیاشی (ج ۲، ص ۳۴۰، ح ۷۷) از هشام از بعضی از آل محمد علیه السلام و در الدر المنثور از ابن ابی حاتم و غیر او از امام باقر علیه السلام.
  - ۲- الدر المنثور (ج ۴، ص ۴۴۴) از ابن اسحاق و غیر او از وهب.
  - ۳- الدر المنثور از ابن اسحاق از ابن عباس.
  - ۴- الدر المنثور (ج ۴، ص ۴۴۴) از ابن اسحاق و غیر او از وهب.
  - ۵- الدر المنثور از ابن اسحاق از ابن منذر از علی علیه السلام و از ابن ابی حاتم از قتاده و در (ج ۳، ص ۳۰۷، ح ۲۲۷) نور الثقلین از علل الشرائع از عسکری.
  - ۶- نور الثقلین (ج ۳، ص ۳۰۷، ح ۲۲۸) از روضه کافی از ابن عباس.
  - ۷- طبری (ج ۱۶، ص ۱۹، با اختلاف سند) از عبد الله بن عمیر و از عبد الله بن سلام و در الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۵۰) از نسایی و ابن مردویه از اوس از رسول خدا صلی الله علیه و آله و در الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۵۱) از ابن ابی حاتم از سدی از علی علیه السلام.

آنها نمی مرده مگر آنکه دارای هزار فرزند شده باشد، و به همین جهت آمار آنها از عدد سایر بشر بیشتر بوده. حتی در بعضی (۱) روایات آمار آنها را نه برابر همه بشر دانسته. و نیز روایت (۲) شده که این قوم از نظر نیروی جسمی و شجاعت به حدی بوده اند که به هیچ حیوان و یا درنده و یا انسانی نمی گذشتند مگر آنکه آن را پاره پاره کرده می خوردند. و نیز به هیچ کشت و زرع و یا درختی نمی گذشتند مگر آنکه همه را می چریدند، و به هیچ نهری بر نمی خوردند مگر آنکه آب آن را می خوردند و آن را خشک می کردند. و نیز روایت (۳) شده که یاجوج یک قوم و ماجوج قومی دیگر و امتی دیگر بوده اند، و هر یک از آنها چهار صد هزار امت و فامیل بوده اند، و به همین جهت جز خدا کسی از عدد آنها خبر نداشته.

و نیز روایت (۴) شده که سه طائفه بوده اند، یک طائفه مانند ارز بوده اند که درختی است بلند. طائفه دیگر طول و عرضشان یکسان بوده و از هر طرف چهار زرع بوده اند، و طائفه سوم که از آن دو طائفه شدیدتر و قوی تر بودند هر یک دو لاله گوش داشته اند که یکی از آنها را تشک و دیگری را لحاف خود می کرده، یکی لباس تابستانی و دیگری لباس زمستانی آنها بوده اولی پشت و رویش دارای پرهایی ریز بوده و آن دیگری پشت و رویش کرک بوده است. بدنی سفت و سخت داشته اند. کرک و پشم بدنشان بدنهایشان را می پوشانده. و نیز روایت (۵) شده که قامت هر یک از آنها یک و جب و یا دو و جب و یا سه و جب بوده. و در بعضی (۶) دیگر آمده که آنهايي که لشکر ذو القرنین با ایشان می جنگیدند صورتهایشان مانند سگ بوده..]

[شماره صفحه واقعی : ۵۱۳]

ص: ۱۰۱۹

- 
- ۱- در الدر المنثور (ج ۳، ص ۲۴۹) از عبد الرزاق و غیر او از عبد الله بن عمر.
  - ۲- الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۴۲) از ابن اسحاق و غیر او از وهب.
  - ۳- در الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۵۰) از ابن منذر و ابی الشیخ از حسان بن عطیه و از ابن ابی حاتم و غیر او از حدیفه از رسول خدا صلی الله علیه و آله و نیز در مبالغه از جهت آمار این امت آمده که از رسول خدا صلی الله علیه و آله روایت شده که فرمود یاجوج و ماجوج معادل هزار برابر مسلمانان هستند [البدايه و النهايه از صحیح بخاری و مسلم از ابی سعید از رسول خدا صلی الله علیه و آله] در حالی که می گویند مسلمانان پنج یک اهل زمینند و لازمه این حرف این می شود که یاجوج و ماجوج دویست برابر جمعیت روی زمین باشند.
  - ۴- در الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۴۴) از ابن منذر و ابن ابی حاتم از کعب الاحبار.
  - ۵- در الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۵۰) از ابن منذر و حاکم و غیر آن دو از ابن عباس.
  - ۶- در الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۴۲) از ابن منذر و از عده ای از عقبه بن عامر از رسول خدا صلی الله علیه و آله. [...]

و از جمله آن اختلافات اختلافی است که در تاریخ زندگی سلطنت ذو القرنین است، در بعضی از روایات (۱) آمده که بعد از نوح، و در بعضی (۲) دیگر در زمان ابراهیم و هم عصر وی می زیسته، زیرا ذو القرنین حج خانه خدا کرده و با ابراهیم مصافحه نموده است، و این اولین مصافحه در دنیا بوده. و در بعضی (۳) دیگر آمده که وی در زمان داوود می زیسته است.

باز از جمله اختلافاتی که در روایات این داستان هست اختلاف در مدت سلطنت ذو القرنین است. در بعضی (۴) از روایات آمده که سی سال، و در بعضی (۵) دیگر دوازده سال، و در روایات دیگر مقدارهایی دیگر گفته شده.

این بود جهات اختلافی که هر که به تاریخ مراجعه نماید و اخبار این داستان را در جوامع حدیث از قبیل الدر المنثور، بحار، برهان و نور الثقلین از نظر بگذراند به آنها واقف می گردد.

و در کتاب کمال الدین به سند خود از اصبع بن نباته روایت کرده که گفت: ابن الکواء در محضر علی علیه السلام هنگامی که آن جناب بر فراز منبر بود برخاست و گفت:

یا امیر المؤمنین ما را از داستان ذو القرنین خبر بده، آیا پیغمبر بوده و یا ملک؟ و مرا از دو قرن او خبر بده آیا از طلا بوده یا از نقره؟ حضرت فرمود: نه پیغمبر بود، و نه ملک. و دو قرنش نه از طلا بود و نه از نقره. او مردی بود که خدای را دوست می داشت و خدا هم او را دوست داشت، او خیرخواه خدا بود، خدا هم برایش خیر می خواست، و بدین جهت او را ذو القرنین خواندند که قومش را به سوی خدا دعوت می کرد و آنها او را زدند و یک طرف سرش را شکستند، پس مدتی از مردم غایب شد، و بار دیگر به سوی آنان برگشت، این بار هم زدند و طرف دیگر سرش را شکستند، و اینک در میان شما نیز کسی مانند او هست (۶).

مؤلف: ظاهراً کلمه "ملک" در این روایت به فتح لام (فرشته) باشد نه به کسر آن (پادشاه)، برای اینکه در روایاتی که به حد استفاضه از آن جناب و از دیگران نقل شده همه او

[شماره صفحه واقعی: ۵۱۴]

ص: ۱۰۲۰

- 
- ۱- در تفسیر عیاشی (ج ۲، ص ۳۵۱، ح ۸۷) از اصبع از علی علیه السلام.
  - ۲- الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۴۲) از ابن مردویه و غیر او از عبید بن عمیر، و در نور الثقلین (ج ۳، ص ۲۸۸، ح ۱۸۱) از امالی شیخ از امام باقر علیه السلام و در عرائس ابن اسحاق.
  - ۳- الدر المنثور از ابن ابی حاتم و ابن عساکر از مجاهد.
  - ۴- برهان (ج ۲، ص ۴۷۹، ح ۲) از برقی از موسی بن جعفر علیه السلام.
  - ۵- الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۴۷) از ابن ابی حاتم از وهب.
  - ۶- اکمال الدین، ط انتشارات اسلامی، ص ۳۹۳.

را سلطانی جهان گیر معرفی کرده اند. پس اینکه در این روایت آن را نفی کرده و همچنین پیغمبر بودن او را نیز نفی کرده به خاطر این بوده که روایات وارده از رسول خدا را که در بعضی آمده که پیغمبر بوده، و در بعضی دیگر فرشته ای از فرشتگان که همین قول عمر بن خطاب است هم چنان که اشاره به آن گذشت، تکذیب نماید.

و اینکه فرمود "اینک در میان شما مانند او هست" یعنی مانند ذوالقرنین در دو بار شکافته شدن فرقش، و مقصودش خودش بوده، چون یک طرف فرق سر ایشان از ضربت ابن عبدود شکافته شد و طرف دیگر به ضربت عبد الرحمن ابن ملجم (لعنه الله علیه) که با همین ضربت دومی شهید گردید. و نیز به دلیل روایت کمال الدین که از روایات مستفیضه از امیر المؤمنین علیه السلام است و شیعه و اهل سنت به الفاظ مختلفی از آن جناب نقل کرده اند و مبسوطتر از همه از نظر لفظ همین نقلی است که ما آوردیم. چیزی که هست دست نقل به معنا با آن بازیها کرده و آن را به صورت عجیب و غریب و نهایت تحریف در آورده است.

و در الدر المنثور است که ابن مردویه از سالم بن ابی الجعد روایت کرده که گفت:

شخصی از علی علیه السلام از ذوالقرنین پرسش نمود که آیا پیغمبر بوده یا نه؟ فرمود: از پیغمبرتان شنیدم که می فرمود: او بنده ای بود معتقد به وحدانیت خدا و مخلص در عبادتش، خدا هم خیرخواه او بود (۱).

و در احتجاج از امام صادق علیه السلام در ضمن حدیث مفصلی روایت کرده که گفت: سائل از آن جناب پرسید مرا از آفتاب خبر ده که در کجا پنهان می شود؟ فرمود: بعضی از علما گفته اند وقتی آفتاب به پائین ترین نقطه سرازیر می شود، فلک آن را می چرخاند و دوباره به شکم آسمان بالا می برد، و این کار همیشه جریان دارد تا آنکه به طرف محل طلوع خود پائین آید، یعنی آفتاب در چشمه لایه داری فرو رفته سپس زمین را پاره نموده، دوباره به محل طلوع خود برمی گردد، به همین جهت زیر عرش متحیر شده تا آنکه اجازه اش دهند بار دیگر طلوع کند، و همه روزه نورش سلب شده، هر روز نور دیگری سرخ فام به خود می گیرد (۲).

مؤلف: اینکه فرمود: "به پائین ترین نقطه سرازیر می شود" تا آنجا که فرمود "به محل طلوع خود برمی گردد" بیان سیر آفتاب است از حین غروب تا هنگام طلوعش در مدار آسمان بنا بر فرضیه معروف بطلمیوسی، چون آن روز این فرضیه بر سر کار بود که اساسش مبنی بر سکونف.

[شماره صفحه واقعی: ۵۱۵]

ص: ۱۰۲۱

۱- الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۴۰.

۲- احتجاج طبرسی، ج ۲، ص ۹۹، ط نجف.

زمین و حرکت اجرام سماوی در پیرامون آن بود، و به همین جهت امام علیه السلام این قضیه را نسبت به بعضی علماء داده است. و اینکه داشت " یعنی آفتاب در چشمه لای داری فرو رفته سپس زمین را پاره می کند و دوباره به محل طلوع خود برمی گردد " جزء کلام امام نیست، بلکه کلام بعضی از راویان خبر است، که به خاطر قصور فهم، آیه " تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ " را به فرو رفتن آفتاب در چشمه لای دار، و غایب شدنش در آن، و چون ماهی شنا کردن در آب، و پاره کردن زمین، و دوباره به محل طلوع برگشتن، و سپس رفتن به زیر عرش، تفسیر کرده اند. به نظر آنها عرش، آسمانی است فوق آسمانهای هفتگانه، و یا جسمی است نورانی که ما فوق آن نیست، و آن را بالای آسمان هفتم گذاشته اند، و آفتاب شبها در آنجا هست تا اجازه اش دهند طلوع کند، آن وقت است که نوری قرمز به خود می گیرد و طلوع می کند.

### روایاتی در ذیل برخی جملات آیات راجع به ذو القرنین

و همین راوی در جمله " پس در زیر عرش متحیر شده، تا آنکه اجازه اش دهند طلوع کند " به روایت دیگری اشاره کرده که از رسول خدا صلی الله علیه و آله روایت شده که ملائکه آفتاب را بعد از غروبش به زیر عرش می برند، و نگاه می دارند در حالی که اصلا نور ندارد، و در همانجا هست در حالی که هیچ نمی داند فردا چه ماموریتی به او می دهند، تا آنکه جامه نور را بر تنش کرده، دستورش می دهند طلوع کند. فهم قاصر او در عرش همان اشتباهی را مرتکب شده که در تفسیر غروب در اینجا مرتکب شده بود، در نتیجه قدم به قدم از حق دورتر شده است.

و در تفسیر " عرش " به فلک نهم و یا جسم نورانی نظیر تخت، در کتاب و سنت چیزی که قابل اعتماد باشد وجود ندارد. همه اینها مطالبی است که فهم این راوی آن را تراشیده. و ما بیشتر روایات عرش را در اوائل جزء هشتم این کتاب نقل نمودیم.

و همین که امام علیه السلام مطلب را به بعضی از علماء نسبت داده خود اشاره به این است که آن جناب مطلب را صحیح ندانسته، و این امکان را هم نداشته که حق مطلب را بیان فرماید، و چگونه می توانسته اند بیان کنند در حالی که فهم شنوندگان آن قدر ساده و نارسا بوده که یک فرضیه آسان و سهل التصور در نزد اهل فنش را اینطور که دیدید گیج و گم می کردند. در چنین زمانی اگر امام حق مطلب را که امری خارج از احساس به خواص ظاهری و بیرون از گنجایش فکر آن روز شنونده بود بیان می کردند شنوندگان چگونه تلقی اش نموده، و چه معانی برایش می تراشیدند؟.

و در الدر المنثور است که عبد الرزاق، سعید بن منصور، ابن جریر، ابن منذر و ابن ابی

[شماره صفحه واقعی: ۵۱۶]

ص: ۱۰۲۲



حاتم از طریق عثمان بن ابی حاضر، از ابن عباس روایت کرده اند که به وی گفته شد:

معاویه بن ابی سفیان آیه سوره کهف را "تغرب فی عین حامیه" قرائت کرده. ابن عباس می گوید: من به معاویه گفتم: ما این آیه را جز به لفظ "حمئه" قرائت نکرده ایم، (تو این قرائت را از که شنیدی؟). معاویه به عبد الله عمر گفت: تو چه جور می خوانی؟ گفت:

همانطور که تو خواندی.

ابن عباس می گوید: به معاویه گفتم قرآن در خانه من نازل شده، (تو از این و آن می پرسی؟) معاویه فرستاد نزد کعب الاحبار و احضارش نموده، پرسید در تورات محل غروب آفتاب را کجا دانسته؟ کعب گفت: از اهل عربیت پرس، که آنان بهتر می دانند، و اما من در تورات می یابم که آفتاب در آب و گل غروب می کند،- و در اینجا با دست اشاره به سمت مغرب کرد- ابن ابی حاضر به ابن عباس گفت: اگر من با شما دو نفر بودم چیزی می گفتم که سخن تو را تایید کند، و معاویه را نسبت به کلمه "حمئه" بصیرت بخشید. ابن عباس پرسید: چه می گفتی؟ گفت این مدرک را ارائه می دادم که تبع در ضمن خاطراتی که از ذو القرنین و از علاقه مندی او به علم و پیروی از آن نقل کرده گفته است.

قد كان ذو القرنين عمر مسلما ملكا تدین له الملوک و تحشد

فاتی المشارق و المغارب یتغی اسباب ملک من حکیم مرشد

فرأى مغيب الشمس عند غروبها فی عین ذی خلب و ثاط حرم (۱)

ابن عباس پرسید "خلب" چیست؟ اسود گفت: در زبان قوم تبع به معنای گل است، پرسید "ثاط" به چه معنا است؟ گفت: به معنای لای است، پرسید "حرم" چیست؟ گفت:

سیاه. ابن عباس غلامی را صدا زد که آنچه این مرد می گوید بنویس (۲).

مؤلف: این حدیث با مذاق جماعت که قائل به تواتر قراءتها هستند آن طور که باید سازگاری ندارد.

[شماره صفحه واقعی: ۵۱۷]

ص: ۱۰۲۳

۱- ذو القرنین مردی مسلمان بود که عمری را به اسلام گذارنده و پادشاهی بود که پادشاهان خدمتش کردند و نزدش جمع شدند. پس به مشارق و مغارب عالم سفر کرد و در جستجوی اسباب ملک بود که حکیمی مرشد بیابد و از او بپرسد. پس محل غروب آفتاب را در هنگام غروب دید که در چشمه ای گل آلود و سیاه رنگ فرو می رفت.

۲- الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۴۸.

و از تیجان ابن هشام همین حدیث را نقل کرده، و در آن چنین آمده که: ابن عباس این اشعار را برای معاویه خواند، معاویه از معنای "خلب" و "ثاط" و "حرم" پرسید، و در جوابش گفت: خلب به معنای لایه زیرین است، و حرم شن و سنگ زیر آن است، آن گاه قصیده را هم ذکر کرده. و همین اختلاف خود شاهد بر این است که در این روایت نارسایی وجود دارد.

و در تفسیر عیاشی از ابی بصیر از ابی جعفر علیه السلام روایت کرده که در ذیل این کلام خدای عز و جل: "لَمْ نَجْعَلْ لَهُمْ مِنْ دُونِهَا سِتْرًا" فرمود: چون هنوز خانه ساختن را یاد نگرفته بودند (۱).

و در تفسیر قمی در ذیل همین آیه نقل کرده که امام فرمود: چون هنوز لباس دوختن را نیاموخته بودند (۲).

و در الدر المنثور است که ابن منذر از ابن عباس روایت کرده که در ذیل جمله "حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ" گفته: یعنی دو کوه که یکی کوه ارمینیه و یکی کوه آذربایجان است (۳).

و در تفسیر عیاشی از مفضل روایت کرده که گفت از امام صادق علیه السلام از معنای آیه "أَجْعَلُ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ رَدْمًا" پرسش نمودم، فرمود: منظور تقیه است که "فَمَا اسْطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَ مَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا" اگر به تقیه عمل کنی در حق تو هیچ حيله ای نمی توانند بکنند، و خود حصنی حصین است، و میان تو و اعداء خدا سدی محکم است که نمی توانند آن را سوراخ کنند (۴).

و نیز در همان کتاب از جابر از آن جناب روایت کرده که آیه را به تقیه تفسیر فرموده است (۵).

مؤلف: این دو روایت از باب جری است نه تفسیر.

و در تفسیر عیاشی از اصبع بن نباته از علی علیه السلام روایت کرده که روز را در جمله "وَ تَرَكَنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ" به روز قیامت تفسیر فرموده (۶).

مؤلف: ظاهر آیه به حسب سیاق این است که این آیه مربوط به علائم ظهور قیامت باشد، و شاید مراد امام هم از روز قیامت همان مقدمات آن روز باشد، چون بسیار می شود که.

[شماره صفحه واقعی: ۵۱۸]

ص: ۱۰۲۴

۱- تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۵۰، ح ۸۴.

۲- تفسیر قمی، ج ۲، ص ۴۱.

۳- الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۴۹. (۴ و ۵ و ۶) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۵۱. [.....]

قیامت به روز ظهور مقدماتش هم اطلاق می شود.

و در همان کتاب از محمد بن حکیم روایت شده که گفت: من نامه ای به امام صادق علیه السلام نوشتم، و در آن پرسیدم: آیا نفس قادر بر معرفت هست یا نه؟ می گوید:

امام فرمود نه. پرسیدم خدای تعالی می فرماید: "الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَنِ ذِكْرِي وَ كَانُوا لَا يَشَاءُ أَنْ يَسْمَعُوا" و از آن برمی آید که دیدگان کفار بینایی داشته و بعدا دچار غطاء شده. امام فرمود: این آیه "ما كَانُوا يَشَاءُ أَنْ يَسْمَعُوا" و ما كَانُوا يُبْصِرُونَ" کنایه است از ندیدن و نشنیدن، نه اینکه می بینند ولی غطاء جلو دید آنان را گرفته است. می گوید عرض کردم: پس چرا از آنان عیب می گیرد؟ فرمود: از آن جهت که خدا با آنان معامله کرده عیب نمی گیرد، بلکه از آن جهت که خود چنین کردند از آنها عیب می گیرد و اگر منحرف نمی شدند و تکلف نمی کردند عیبی بر آنان نبود (۱).

مؤلف: یعنی کفار، خود مسبب این حجاب اند و به همین جهت به آثار و تبعات آن گرفتار می شوند.

و در تفسیر قمی در ذیل آیه مذکور از امام روایت کرده که فرمود: کسانی هستند که به خلقت خدا و آیات ارضی و سماوی او نظر نمی افکنند (۲).

مؤلف: و در عیون (۳) از حضرت رضا علیه السلام روایت کرده که آیه را بر منکرین ولایت تطبیق فرموده، و این همان تطبیق کلی بر مصداق است.

[شماره صفحه واقعی : ۵۱۹]

ص: ۱۰۲۵

۱- تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۵۱.

۲- تفسیر قمی، ج ۲، ص ۴۶.

۳- عیون اخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص ۱۳۶، ح ۳۳.

۱- داستان ذو القرنین در قرآن

قرآن کریم متعرض اسم او و تاریخ زندگی و ولادت و نسب و سایر مشخصاتش نشده.

البته این رسم قرآن کریم در همه موارد است که در هیچ یک از قصص گذشتگان به جزئیات نمی پردازد. در خصوص ذو القرنین هم اکتفاء به ذکر سفرهای سه گانه او کرده، اول رحلتش به مغرب تا آنجا که به محل فرو رفتن خورشید رسیده و دیده است که آفتاب در "عَيْنِ حَمِيَّةٍ" و "یا" حامیه" فرو می رود، و در آن محل به قومی برخورد کرده است. و رحلت دومش از مغرب به طرف مشرق بوده، تا آنجا که به محل طلوع خورشید رسیده، و در آنجا به قومی برخورد کرده که خداوند میان آنان و آفتاب ساتر و حاجبی قرار نداده.

و رحلت سومش تا به موضع بین السدین بوده، و در آنجا به مردمی برخورد کرده که به هیچ وجه حرف و کلام نمی فهمیدند و چون از شر یاجوج و ماجوج شکایت کردند، و پیشنهاد کردند که هزینه ای در اختیارش بگذارند و او بر ایشان دیواری بکشد، تا مانع نفوذ یاجوج و ماجوج در بلاد آنان باشد. او نیز پذیرفته و وعده داده سدی بسازد که ما فوق آنچه آنها آرزویش را می کنند بوده باشد، ولی از قبول هزینه خودداری کرده است و تنها از ایشان نیروی انسانی خواسته است. آن گاه از همه خصوصیات بنای سد تنها اشاره ای به رجال و قطعه های آهن و دمه های کوره و قطر نموده است.

این آن چیزی است که قرآن کریم از این داستان آورده، و از آنچه آورده چند خصوصیت و جهت جوهری داستان استفاده می شود:

اول اینکه صاحب این داستان قبل از اینکه داستانش در قرآن نازل شود بلکه حتی در زمان زندگی اش ذو القرنین نامیده می شده، و این نکته از سیاق داستان یعنی جمله "يَسْئَلُونَكَ"

[شماره صفحه واقعی : ۵۲۰]

و "قُلْنَا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ" و "قَالُوا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ" به خوبی استفاده می شود، (از جمله اول برمی آید که در عصر رسول خدا صلی الله علیه و آله قبل از نزول این قصه چنین اسمی بر سر زبانها بوده، که از آن جناب داستانش را پرسیده اند. و از دو جمله بعدی به خوبی معلوم می شود که اسمش همین بوده که با آن خطابش کرده اند).

خصوصیت دوم اینکه او مردی مؤمن به خدا و روز جزاء و متدین به دین حق بوده که بنا بر نقل قرآن کریم گفته است: "هَذَا رَحْمَتُهُ مِنْ رَبِّي فَإِذَا جَاءَ وَعِيدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ وَكَانَ وَعِيدُ رَبِّي حَقًّا" و نیز گفته: "أَمَّا مَنْ ظَلَمَ فَسَيُؤْفَئِقُ نُعَيْدُهُ ثُمَّ يُرَدُّ إِلَىٰ رَبِّهِ فَيُعَذِّبُهُ عَذَابًا نُكْرًا وَ أَمَّا مَنْ آمَنَ وَ عَمِلَ صَالِحًا... " گذشته از اینکه آیه "قُلْنَا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ إِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ وَ إِمَّا أَنْ نَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا" که خداوند اختیار تام به او می دهد، خود شاهد بر مزید کرامت و مقام دینی او می باشد، و می فهماند که او به وحی و یا الهام و یا به وسیله پیغمبری از پیغمبران تایید می شده، و او را کمک می کرده.

خصوصیت سوم اینکه او از کسانی بوده که خداوند خیر دنیا و آخرت را برایش جمع کرده بود. اما خیر دنیا، برای اینکه سلطنتی به او داده بود که توانست با آن به مغرب و مشرق آفتاب برود، و هیچ چیز جلوگیری نشود بلکه تمامی اسباب مسخر و زبون او باشند. و اما آخرت، برای اینکه او بسط عدالت و اقامه حق در بشر نموده به صلح و عفو و رفق و کرامت نفس و گستردن خیر و دفع شر در میان بشر سلوک کرد، که همه اینها از آیه "إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَ آتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا" استفاده می شود. علاوه بر آنچه که از سیاق داستان بر می آید که چگونه خداوند نیروی جسمانی و روحانی به او ارزانی داشته است.

جهت چهارم اینکه به جماعتی ستمکار در مغرب برخورد و آنان را عذاب نمود.

جهت پنجم اینکه سدی که بنا کرده در غیر مغرب و مشرق آفتاب بوده، چون بعد از آنکه به مشرق آفتاب رسیده پیروی سببی کرده تا به میان دو کوه رسیده است، و از مشخصات سد او علاوه بر اینکه گفتیم در مشرق و مغرب عالم نبوده این است که میان دو کوه ساخته شده، و این دو کوه را که چون دو دیوار بوده اند به صورت یک دیوار ممتد در آورده است. و در سدی که ساخته پاره های آهن و قطر به کار رفته، و قطعا در تنگنایی بوده که آن تنگنا رابط میان دو قسمت مسکونی زمین بوده است.

## ۲- داستان ذو القرنین و سد و باجوج و ماجوج از نظر تاریخ

قدمای از مورخین هیچ یک در اخبار خود پادشاهی را که نامش ذو القرنین و یا شبیه به

[شماره صفحه واقعی : ۵۲۱]

آن باشد اسم نبرده اند. و نیز اقوامی به نام یاجوج و ماجوج و سدی که منسوب به ذوالقرنین باشد نام نبرده اند. بله به بعضی از پادشاهان حمیر از اهل یمن اشعاری نسبت داده اند که به عنوان مباحثات نسبت خود را ذکر کرده و یکی از پدران خود را که سمت پادشاهی "تبع" داشته را به نام ذوالقرنین اسم برده و در سروده هایش این را نیز سروده که او به مغرب و مشرق عالم سفر کرد و سد یاجوج و ماجوج را بنا نمود، که به زودی در فصول آینده مقداری از آن اشعار به نظر خواننده خواهد رسید- ان شاء الله.

و نیز ذکر یاجوج و ماجوج در مواضعی از کتب عهد عتیق آمده. از آن جمله در اصحاح دهم از سفر تکوین تورات: "اینان فرزندان دودمان نوح اند: سام و حام و یافث که بعد از طوفان برای هر یک فرزندان یافث شد، فرزندان یافث عبارت بودند از جومر و ماجوج و مادای و باوان و نوبال و ماشک و نبراس".

و در کتاب حزقیال اصحاح سی و هشتم آمده: "خطاب کلام رب به من شد که می گفت: ای فرزند آدم روی خود متوجه جوج سرزمین ماجوج رئیس روش ماشک و نوبال، کن، و نبوت خود را اعلام بدار و بگو آقا و سید و رب این چنین گفته: ای جوج رئیس روش ماشک و نوبال، علیه تو برخاستم، تو را برمی گردانم و دهنه هایی در دو فک تو می کنم، و تو و همه لشگرت را چه پیاده و چه سواره بیرون می سازم، در حالی که همه آنان فاخرترین لباس بر تن داشته باشند، و جماعتی عظیم و با سپر باشند همه شان شمشیرها به دست داشته باشند، فارس و کوش و فوط با ایشان باشد که همه با سپر و کلاه خود باشند، و جومر و همه لشگرت و خانواده نوجرمه از اواخر شمال با همه لشگرت شعبه های کثیری با تو باشند".

می گوید: "به همین جهت ای پسر آدم باید ادعای پیغمبری کنی و به جوج بگویی سید رب امروز در نزدیکی سکنای شعب اسرائیل در حالی که در امن هستند چنین گفته: آیا نمی دانی و از محلت از بالای شمال می آیی".

و در اصحاح سی و نهم داستان سابق را دنبال نموده می گوید: "و تو ای پسر آدم برای جوج ادعای پیغمبری کن و بگو سید رب اینچنین گفته: اینک من علیه توام ای جوج ای رئیس روش ماشک و نوبال و اردک و اقودک، و تو را از بالاها شمال بالا- می برم، و به کوه های اسرائیل می آورم، و کمانت را از دست چپت و تیرهایت را از دست راستت می زنم، که بر کوه های اسرائیل بیفتی، و همه لشگریان و شعوبی که با تو هستند بیفتند، آیا می خواهی خوراک مرغان کاشر از هر نوع و وحشی های بیابان شوی؟ بر روی زمین بیفتی؟ چون من به کلام سید رب سخن گفتم، و آتشی بر ماجوج و بر ساکنین در جزائر ایمن می فرستم، آن وقت است که می دانند منم رب ...".

[شماره صفحه واقعی : ۵۲۲]

و در خواب یوحنا در اصحاب بیستم می گوید: "فرشته ای دیدم که از آسمان نازل می شد و با او است کلید جهنم و سلسله و زنجیر بزرگی بر دست دارد، پس می گیرد اژدهای زنده قدیمی را که همان ابلیس و شیطان باشد، و او را هزار سال زنجیر می کند، و به جهنمش می اندازد و درب جهنم را به رویش بسته قفل می کند، تا دیگر امتهای بعدی را گمراه نکند، و بعد از تمام شدن هزار سال البته باید آزاد شود، و مدت اندکی رها گردد".

آن گاه می گوید: "پس وقتی هزار سال تمام شد شیطان از زندانش آزاد گشته بیرون می شود، تا امتها را که در چهار گوشه زمینند جوج و ماجوج همه را برای جنگ جمع کند در حالی که عددشان مانند ریگ دریا باشد، پس بر پهنای گیتی سوار شوند و لشکرگاه قدیسین را احاطه کنند و نیز مدینه محبوبه را محاصره نمایند، آن وقت آتشی از ناحیه خدا از آسمان نازل شود و همه شان را بخورد، و ابلیس هم که گمراهشان می کرد در دریاچه آتش و کبریت بیفتد، و با وحشی و پیغمبر دروغگو باشد، و به زودی شب و روز عذاب شود تا ابد الابدین".

از این قسمت که نقل شده استفاده می شود که "ماجوج" و "یا" جوج و ماجوج" امتی و یا امتهایی عظیم بوده اند، و در قسمت های بالای شمال آسیا از آبادی های آن روز زمین می زیسته اند، و مردمانی جنگجو و معروف به جنگ و غارت بوده اند.

اینجاست که ذهن آدمی حدس قریبی می زند، و آن این است که ذو القرنین یکی از ملوک بزرگ باشد که راه را بر این امتهای مفسد در زمین سد کرده است، و حتما باید سدی که او زده فاصل میان دو منطقه شمالی و جنوبی آسیا باشد، مانند دیوار چین و یا سد باب الأبواب و یا سد داریال و یا غیر آنها.

تاریخ امم آن روز جهان هم اتفاق دارد بر اینکه ناحیه شمال شرقی از آسیا که ناحیه احداب و بلندیهای شمال چین باشد موطن و محل زندگی امتی بسیار بزرگ و وحشی بوده امتی که مدام رو به زیادی نهاده جمعیتشان فشرده تر می شد، و این امت همواره بر امتهای مجاور خود مانند چین حمله می بردند، و چه بسا در همانجا زاد و ولد کرده به سوی بلاد آسیای وسطی و خاورمیانه سرازیر می شدند، و چه بسا که در این کوه ها به شمال اروپا نیز رخنه می کردند. بعضی از ایشان طوائفی بودند که در همان سرزمین هایی که غارت کردند سکونت نموده متوطن می شدند، که اغلب سکنه اروپای شمالی از آنها بودند، و در آنجا تمدنی به وجود آورده، و به زراعت و صنعت می پرداختند. و بعضی دیگر برگشته به همان غارتگری خود ادامه می دادند.

[شماره صفحه واقعی : ۵۲۳]

ص: ۱۰۲۹

بعضی از مورخین گفته اند که یاجوج و ماجوج امتهایی بوده اند که در قسمت شمالی آسیا از تبت و چین گرفته تا اقیانوس منجمد شمالی و از ناحیه غرب تا بلاد ترکستان زندگی می کردند این قول را از کتاب "فاکبه الخلفاء و تهذیب الاخلاق" ابن مسکویه، و رسائل اخوان الصفاء، نقل کرده اند.

و همین خود مؤید آن احتمالی است که قبلا تقویتش کردیم، که سد مورد بحث یکی از سدهای موجود در شمال آسیا فاصل میان شمال و جنوب است.

### ۳- ذوالقرنین کیست و سدش کجا است؟ اقوال مختلف در این باره

مورخین و ارباب تفسیر در این باره اقوالی بر حسب اختلاف نظریه شان در تطبیق داستان دارند:

الف- به بعضی از مورخین نسبت می دهند که گفته اند: سد مذکور در قرآن همان دیوار چین است. آن دیوار طولانی میان چین و مغولستان حائل شده، و یکی از پادشاهان چین به نام "شین هوانک تی" آن را بنا نهاد، تا جلو هجومهای مغول را به چین بگیرد. طول این دیوار سه هزار کیلومتر و عرض آن ۹ متر و ارتفاعش پانزده متر است، که همه با سنگ چیده شده، و در سال ۲۶۴ قبل از میلاد شروع و پس از ده و یا بیست سال خاتمه یافته است، پس ذوالقرنین همین پادشاه بوده.

و لیکن این مورخین توجه نکرده اند که اوصاف و مشخصاتی که قرآن برای ذوالقرنین ذکر کرده و سدی که قرآن بنایش را به او نسبت داده با این پادشاه و این دیوار چین تطبیق نمی کند، چون در باره این پادشاه نیامده که به مغرب اقصی سفر کرده باشد، و سدی که قرآن ذکر کرده میان دو کوه واقع شده و در آن قطعه های آهن و قطر، یعنی مس مذاب به کار رفته، و دیوار بزرگ چین که سه هزار کیلومتر است از کوه و زمین همین طور، هر دو می گذرد و میان دو کوه واقع نشده است، و دیوار چین با سنگ ساخته شده و در آن آهن و قطری به کاری نرفته.

ب- به بعضی دیگری از مورخین نسبت داده اند که گفته اند: آنکه سد مذکور را ساخته یکی از ملوک آشور (۱) بوده که در حوالی قرن هفتم قبل از میلاد مورد هجوم اقوام "سیت" (۲) قرار می گرفته، و این اقوام از تنگنای کوه های قفقاز تا ارمنستان آن گاه ناحیه غربید.

[شماره صفحه واقعی: ۵۲۴]

ص: ۱۰۳۰

۱- این نظریه از کتاب "کیهان شناخت" تالیف حسن بن قطان مروزی طبیب و منجم متوفی سنه ۵۴۸ هـ- نقل شده، و در آن اسم آن پادشاه را "بلینس" و نیز اسکندر دانسته.

۲- این اقوام به طوری که گفته اند: در اصطلاح غربی ها "سیت" نامیده می شدند، که نامی از ایشان در بعضی از سنگنبشته های زمان داریوش نیز آمده، ولی در نزد یونانی ها "میگاک" نامیده شده اند.



ایران هجوم می آوردند، و چه بسا به خود آشور و پایتختش "نینوا" هم می رسیدند، و آن را محاصره نموده دست به قتل و غارت و برده گیری می زدند، بناچار پادشاه آن دیار برای جلوگیری از آنها سدی ساخت که گویا مراد از آن سد "باب الأیوب" باشد که تعمیر و یا ترمیم آن را به کسری انوشیروان یکی از ملوک فارس نسبت می دهند. این گفته آن مورخین است و لیکن همه گفتگو در این است که آیا با قرآن مطابق است یا خیر؟

ج- صاحب روح المعانی نوشته: بعضی ها گفته اند او، یعنی ذو القرنین، اسمش فریدون بن اثفیان بن جمشید پنجمین پادشاه پیشدادی ایران زمین بوده، و پادشاهی عادل و مطیع خدا بوده. و در کتاب صور الاقالیم ابی زید بلخی آمده که او مؤید به وحی بوده و در عموم تواریخ آمده که او همه زمین را به تصرف در آورده میان فرزنداناش تقسیم کرد، قسمتی را به ایرج داد و آن عراق و هند و حجاز بود، و همو او را صاحب تاج سلطنت کرد، قسمت دیگر زمین یعنی روم و دیار مصر و مغرب را به پسر دیگرش سلم داد، و چین و ترک و شرق را به پسر سومش تور بخشید، و برای هر یک قانونی وضع کرد که با آن حکم براند، و این قوانین سه گانه را به زبان عربی سیاست نامیدند، چون اصلش "سی ایسا" یعنی سه قانون بوده.

و وجه تسمیه اش به ذو القرنین "صاحب دو قرن" این بوده که او دو طرف دنیا را مالک شد، و یا در طول ایام سلطنت خود مالک آن گردید، چون سلطنت او به طوری که در روضه الصفا آمده پانصد سال طول کشید، و یا از این جهت بوده که شجاعت و قهر او همه ملوک دنیا را تحت الشعاع قرار داد (۱).

اشکال این گفتار این است که تاریخ بدان اعتراف ندارد.

د- بعضی دیگر گفته اند: ذو القرنین همان اسکندر مقدونی است که در زبانها مشهور است، و سد اسکندر هم نظیر یک مثلی شده، که همیشه بر سر زبانها هست. و بر این معنا روایاتی هم آمده، مانند روایتی که در قرب الاسناد (۲) از موسی بن جعفر علیه السلام نقل شده، و روایت عقبه بن عامر (۳) از رسول خدا صلی الله علیه و آله، و روایت وهب بن منبه (۴) که هر دو در الدر المنثور نقل شده.

و بعضی از قدمای مفسرین از صحابه و تابعین، مانند معاذ بن جبل - به نقل

[شماره صفحه واقعی : ۵۲۵]

ص: ۱۰۳۱

۱- روح المعانی، ج ۱۶، ص ۲۵.

۲- قرب الاسناد. (۳ و ۴) الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۹۳.

مجمع البیان (۱)- و قتاده- به نقل الدر المنثور (۲) نیز همین قول را اختیار کرده اند. و بو علی سینا هم وقتی اسکندر مقدونی را وصف می کند او را به نام اسکندر ذو القرنین می نامد، فخر رازی هم در تفسیر کبیر خود (۳) بر این نظریه اصرار و پافشاری دارد.

و خلاصه آنچه گفته این است که: قرآن دلالت می کند بر اینکه سلطنت این مرد تا اقصی نقاط مغرب، و اقصای مشرق و جهت شمال گسترش یافته، و این در حقیقت همان معموره آن روز زمین است، و مثل چنین پادشاهی باید نامش جاودانه در زمین بماند، و پادشاهی که چنین سهمی از شهرت دارا باشد همان اسکندر است و بس.

چون او بعد از مرگ پدرش همه ملوک روم و مغرب را برچیده و بر همه آن سرزمینها مسلط شد، و تا آنجا پیشروی کرد که دریای سبز و سپس مصر را هم بگرفت. آن گاه در مصر به بنای شهر اسکندریه پرداخت، پس وارد شام شد، و از آنجا به قصد سرکوبی بنی اسرائیل به طرف بیت المقدس رفت، و در قربانگاه (مذبح) آنجا قربانی کرد، پس متوجه جانب ارمینیه و باب الأبواب گردید، عراقیها و قبطی ها و بربر خاضعش شدند، و بر ایران مستولی گردید، و قصد هند و چین نموده با امتهای خیلی دور جنگ کرد، سپس به سوی خراسان بازگشت و شهرهای بسیاری ساخت، سپس به عراق بازگشته در شهر "زور" و یا رومیه مدائن از دنیا برفت، و مدت سلطنتش دوازده سال بود.

خوب، وقتی در قرآن ثابت شده که ذو القرنین بیشتر آبادی های زمین را مالک شد، و در تاریخ هم به ثبوت رسید که کسی که چنین نشانه ای داشته باشد اسکندر بوده، دیگر جای شک باقی نمی ماند که ذو القرنین همان اسکندر مقدونی است (۴).

اشکالی که در این قول است این است که: "اولا- اینکه گفت "پادشاهی که بیشتر آبادی های زمین را مالک شده باشد تنها اسکندر مقدونی است" قبول نداریم، زیرا چنین ادعایی در تاریخ مسلم نیست، زیرا تاریخ، سلاطین دیگری را سراغ می دهد که ملکش اگر بیشتر از ملک مقدونی نبوده کمتر هم نبوده است.

و ثانيا اوصافی که قرآن برای ذو القرنین برشمرده تاریخ برای اسکندر مسلم نمی داند، و بلکه آنها را انکار می کند. مثلا قرآن کریم چنین می فرماید که "ذو القرنین مردی

[شماره صفحه واقعی : ۵۲۶]

ص: ۱۰۳۲

۱- مجمع البیان، ج ۴، ص ۱۹۹.

۲- الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۴۲.

۳- تفسیر کبیر، ج ۲۱، ص ۱۶۵.

۴- تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۱۶۵.

مؤمن به خدا و روز جزا بوده و خلاصه دین توحید داشته" در حالی که اسکندر مردی وثنی و از صابئی ها بوده، هم چنان که قربانی کردنش برای مشتری، خود شاهد آن است.

و نیز قرآن کریم فرموده " ذو القرنین یکی از بندگان صالح خدا بوده و به عدل و رفق مدارا می کرده" و تاریخ برای اسکندر خلاف این را نوشته است.

و ثالثاً در هیچ یک از تواریخ آنان نیامده که اسکندر مقدونی سدی به نام سد یاجوج و ماجوج به آن اوصافی که قرآن ذکر فرموده ساخته باشد.

و در کتاب " البدایه و النهایه" در باره ذو القرنین گفته: اسحاق بن بشر از سعید بن بشیر از قتاده نقل کرده که اسکندر همان ذو القرنین است، و پدرش اولین قیصر روم بوده، و از دودمان سام بن نوح بوده است. و اما ذو القرنین دوم اسکندر پسر فیلیس بوده است. (آن گاه نسب او را به عیص بن اسحاق بن ابراهیم می رسانند و می گویند:) او مقدونی یونانی مصری بوده، و آن کسی بوده که شهر اسکندریه را ساخته، و تاریخ بنایش تاریخ رایج روم گشته، و از اسکندر ذو القرنین به مدت بس طولانی متاخر بوده.

و دومی نزدیک سیصد سال قبل از مسیح بوده، و ارسطاطالیس حکیم وزیرش بوده، و همان کسی بوده که دارا پسر دارا را کشته، و ملوک فارس را ذلیل، و سرزمینشان را لگد کوب نموده است.

در دنباله کلامش می گویند: این مطالب را بدان جهت خاطر نشان کردیم که بیشتر مردم گمان کرده اند که این دو اسم یک مسمی داشته، و ذو القرنین و مقدونی یکی بوده، و همان که قرآن اسم می برد همان کسی بوده که ارسطاطالیس وزارتش را داشته است، و از همین راه به خطاهای بسیاری دچار شده اند. آری اسکندر اول، مردی مؤمن و صالح و پادشاهی عادل بوده و وزیرش حضرت خضر بوده است، که به طوری که قبلاً بیان کردیم خود یکی از انبیاء بوده. و اما دومی مردی مشرک و وزیرش مردی فیلسوف بوده، و میان دو عصر آنها نزدیک دو هزار سال فاصله بوده است، پس این کجا و آن کجا؟ نه بهم شبیهند، و نه با هم برابر، مگر کسی بسیار کودن باشد که میان این دو اشتباه کند (۱).

در این کلام به کلامی که سابقاً از فخر رازی نقل کردیم کنایه می زند و لیکن خواننده عزیز اگر در آن کلام دقت نماید سپس به کتاب او آنجا که سرگذشت ذو القرنین را بیان می کند مراجعه نماید، خواهد دید که این آقا هم خطایی که مرتکب شده کمتر از خطای فخر رازی نیست، برای اینکه در تاریخ اثری از پادشاهی دیده نمی شود که دو هزار سال قبل از

[شماره صفحه واقعی: ۵۲۷]

ص: ۱۰۳۳

مسیح بوده، و سیصد سال در زمین و در اقصی نقاط مغرب تا اقصای مشرق و جهت شمال سلطنت کرده باشد، و سدی ساخته باشد و مردی مؤمن صالح و بلکه پیغمبر بوده و وزیرش خضر بوده باشد و در طلب آب حیات به ظلمات رفته باشد، حال چه اینکه اسمش اسکندر باشد و یا غیر آن.

ه- جمعی از مورخین از قبیل اصمعی در "تاریخ عرب قبل از اسلام" و ابن هشام در کتاب "سیره" و "تیجان" و ابوریحان بیرونی در "آثار الباقیه" و نشوان بن سعید در کتاب "شمس العلوم" و ... به طوری که از آنها نقل شده- گفته اند که ذو القرنین یکی از تباعه اذوای یمن (۱) و یکی از ملوک حمیر بوده که در یمن سلطنت می کرده.

آن گاه در اسم او اختلاف کرده اند، یکی گفته: مصعب بن عبد الله بوده، و یکی گفته صعب بن ذی المرثد اول تباعه اش دانسته، و این همان کسی بوده که در محلی به نام "بئر سبع" به نفع ابراهیم علیه السلام حکم کرد. یکی دیگر گفته: تبع الاقرن و اسمش حسان بوده. اصمعی گفته وی اسعد الکامل چهارمین تبایعه و فرزند حسان الاقرن، ملقب به ملکی کرب دوم بوده، و او فرزند ملک تبع اول بوده است. بعضی هم گفته اند نامش "شمر یرعش" بوده است.

البته در برخی از اشعار حمیری ها و بعضی از شعرای جاهلیت نامی از ذو القرنین به عنوان یکی از مفاخر برده شده. از آن جمله در کتاب "البدایه و النهایه" نقل شده که ابن هشام این شعر اعشی را خوانده و انشاد کرده است:.

[شماره صفحه واقعی : ۵۲۸]

ص: ۱۰۳۴

۱- مملکت یمن در قدیم به هشتاد و چهار مخالف تقسیم می شده- مخالف به منزله قضاء و مدیریت عرف امروز بوده- و هر مخالفی مشتمل بر تعدادی قلعه بوده که هر قلعه اش را قصر و یا "محفد" می نامیدند و در آن جماعتی از امت زندگی نموده بزرگشان بر آنها حکم می رانده، و صاحب قصر را "ذی" می نامیدند مانند ذی غمدان و ذی معین یعنی صاحب غمدان و صاحب معین، آن گاه جمعی "ذی" را "اذواء" و "ذوین" استعمال نموده اند، و آن کسی که متصدی امر مخالف بوده "قیل" و جمع آن را "اقیال" می آوردند و آن کسی که متولی امر همه مخالف ها بوده "ملک" می خواندند و اگر این ملک حضرموت و شحر را هم با یمن ضمیمه می کرده در همه آنها حکم می رانده چنین کسی را "تبع" می خواندند. و اگر تنها بر یمن حکم می راند او را "ملک" می گفتند. تاریخ تا کنون به اسم پنججاه و پنج نفر از اذواء دست یافته است و لیکن از پادشاهان تنها به هشت نفر که از اذواء و ملوک حمیر بودند. و ملوک حمیر از همان ملوک دولت اخبره حاکمه در یمن بودند که چهارده نفر آنها را از ملوک شمرده اند، و آنچه از تاریخ ملوک یمن از طریق نقل و روایت به دست می آید آن قدر مبهم و پیچیده است که هیچ اعتمادی به تفصیل آن نمی توان کرد. [.....]

و الصعب ذو القرنين اصبح ثاویا بالجنوفی جدث اشم مقیما (۱)

و در بحث روایتی سابق گذشت که عثمان بن ابی الحاضر برای ابن عباس این اشعار را انشاد کرد:

قد كان ذو القرنين جدی مسلما ملکا تدین له الملوک و تحشد

و دو بیت دیگر که ترجمه اش نیز گذشت.

مقریزی در کتاب "الخطط" خود می گوید: بدان که تحقیق علمای اخبار به اینجا منتهی شده که ذو القرنین که قرآن کریم نامش را برده و فرموده: "و یَسْتَلُونَكَ عَنْ ذِي الْقُرْنَيْنِ ..."

مردی عرب بوده که در اشعار عرب نامش بسیار آمده است، و اسم اصلی اش صعب بن ذی مرثد فرزند حارث رایش، فرزند همال ذی سدد، فرزند عاد ذی منح، فرزند عار ملطاط، فرزند سکسک، فرزند وائل، فرزند حمیر، فرزند سبا، فرزند یشجب، فرزند یعرب، فرزند قحطان، فرزند هود، فرزند عابر، فرزند شالح، فرزند ارفخشد، فرزند سام، فرزند نوح بوده است.

و او پادشاهی از ملوک حمیر است که همه از عرب عاربه (۲) بودند و عرب عرباء هم نامیده شده اند. و ذو القرنین تبعی بوده صاحب تاج، و چون به سلطنت رسید نخست تجبر پیشه کرده و سرانجام برای خدا تواضع کرده با خضر رفیق شد. و کسی که خیال کرده ذو القرنین همان اسکندر پسر فیلس است اشتباه کرده، برای اینکه کلمه "ذو" عربی است و ذو القرنین از لقب های عرب برای پادشاهان یمن است، و اسکندر لفظی است رومی و یونانی.

ابو جعفر طبری گفته: خضر در ایام فریدون پسر ضحاک بوده البته این نظریه عموم علمای اهل کتاب است، ولی بعضی گفته اند در ایام موسی بن عمران، و بعضی دیگر گفته اند در مقدمه لشکر ذو القرنین بزرگ که در زمان ابراهیم خلیل علیه السلام بوده قرار داشته است. و این خضر در سفرهایش با ذو القرنین به چشمه حیات برخورد کرده و از آن نوشیده است، و به ذو القرنین اطلاع نداده. از همراهان ذو القرنین نیز کسی خبردار نشد، در نتیجه تنها خضر جاودان شد، و او به عقیده علمای اهل کتاب همین الآن نیز زنده است.

ولی دیگران گفته اند: ذو القرنینی که در عهد ابراهیم علیه السلام بوده همان فریدون پسر ضحاک بوده، و خضر در مقدمه لشکر او بوده است.

ابو محمد عبد الملک بن هشام در کتاب تیجان که در معرفت ملوک زمان نوشته بعد ازد.

[شماره صفحه واقعی : ۵۲۹]

ص: ۱۰۳۵

۲- عرب قبل از حضرت اسماعیل را، عرب عاربه گویند، و به اسماعیل و فرزندانش عرب مستعربه اطلاق می شود.

ذکر حسب و نسب ذو القرنین گفته است: وی تبعی بوده دارای تاج. در آغاز سلطنت ستمگری کرد و در آخر تواضع پیشه گرفت، و در بیت المقدس به خضر برخورد با او به مشارق زمین و مغارب آن سفر کرد و همانطور که خدای تعالی فرموده همه رقم اسباب سلطنت برایش فراهم شد و سد یاجوج و ماجوج را بنا نهاد و در آخر در عراق از دنیا رفت.

و اما اسکندر، یونانی بوده و او را اسکندر مقدونی می گفتند، و "مجدونی" اش نیز خوانده اند، از ابن عباس پرسیدند ذو القرنین از چه نژاد و آب خاکی بوده؟ گفت: از حمیر بود و نامش صعب بن ذی مرثد بوده، و او همان است که خدایش در زمین مکت داده و از هر سببی به وی ارزانی داشت، و او به دو قرن آفتاب و به رأس زمین رسید و سدی بر یاجوج و ماجوج ساخت.

بعضی به او گفتند: پس اسکندر چه کسی بوده؟ گفت: او مردی حکیم و صالح از اهل روم بود که بر ساحل دریا در آفریقا مناری ساخت و سرزمین روم را گرفته به دریای عرب آمد و در آن دیار آثار بسیاری از کارگاه ها و شهرها بنا نهاد.

از کعب الاحبار پرسیدند که ذو القرنین که بوده؟ گفت: قول صحیح نزد ما که از احبار و اسلاف خود شنیده ایم این است که وی از قبیله و نژاد حمیر بوده و نامش صعب بن ذی مرثد بوده، و اما اسکندر از یونان و از دودمان عیصو فرزند اسحاق بن ابراهیم خلیل علیه السلام بوده. و رجال اسکندر، زمان مسیح را درک کردند که از جمله ایشان جالینوس و ارسطاطالیس بوده اند. و همدانی در کتاب انساب گفته: کهلان بن سبا صاحب فرزندی شد به نام زید، و زید پدر عریب و مالک و غالب و عمیکرب بوده است. هیشم گفته: عمیکرب فرزند سبا برادر حمیر و کهلان بود. عمیکرب صاحب دو فرزند به نام ابو مالک فدرحا و مهلیل گردید و غالب دارای فرزندی به نام جناده بن غالب شد که بعد از مهلیل بن عمیکرب بن سبا سلطنت یافت. و عریب صاحب فرزندی به نام عمرو شد و عمرو هم دارای زید و هم یسع گشت که ابا الصعب کنیه داشت. و این ابا الصعب همان ذو القرنین اول است، و هموست مساح و بناء که در فن مساحت و بنائی استاد بود و نعمان بن بشیر در باره او می گوید: فمن ذا يعادونا من الناس معشرا كراما فذو القرنين منا و حاتم (۱)ت.

[شماره صفحه واقعی : ۵۳۰]

ص: ۱۰۳۶

---

۱- این کیانند که از میان مردم با ما دشمنی می کنند با اینکه ما گروهی بزرگواریم و ذو القرنین و حاتم از ماست.

و نیز در این باره است که حارثی می گوید:

سموا لنا واحدا منكم فنعرفه في الجاهليه لاسم الملك محتملا

كالتابعين و ذى القرنين يقبله اهل الحجي فاحق القول ما قبلنا

و در این باره ابن ابی ذئب خزاعی می گوید:

و منا الذی بالخافقین تغربا و اصعد فی کل البلاد و صوبا

فقد نال قرن الشمس شرقا و مغربا و فی ردم یاجوج بنی ثم نصبا

و ذلك ذو القرنين تفخر حمير بعسكر قیل لیس یحصی فیحسبا

همدانی سپس می گوید: (علمای همدان می گویند: ذو القرنین اسمش صعب بن مالک بن حارث الاعلی فرزند ربیعہ بن الحیار بن مالک، و در باره ذو القرنین گفته های زیادی هست (۱)).

و این کلامی است جامع، و از آن استفاده می شود که اولاً لقب ذو القرنین مختص به شخص مورد بحث نبوده بلکه پادشاهانی چند از ملوک حمیر به این نام ملقب بوده اند، ذو القرنین اول، و ذو القرنین های دیگر.

و ثانیاً ذو القرنین اول آن کسی بوده که سد یاجوج و ماجوج را قبل از اسکندر مقدونی به چند قرن بنا نهاده و معاصر با ابراهیم خلیل علیه السلام و یا بعد از او بوده- و مقتضای آنچه ابن هشام آورده که وی خضر را در بیت المقدس زیارت کرده همین است که وی بعد از او بود، چون بیت المقدس چند قرن بعد از حضرت ابراهیم علیه السلام و در زمان داوود و سلیمان ساخته شد- پس به هر حال ذو القرنین هم قبل از اسکندر بوده. علاوه بر اینکه تاریخ حمیر تاریخی مبهم است.

بنا بر آنچه مقریزی آورده گفتار در دو جهت باقی می ماند.

یکی اینکه این ذو القرنین که تبع حمیری است سدی که ساخته در کجا است؟.

دوم اینکه آن امت مفسد در زمین که سد برای جلوگیری از فساد آنها ساخته شده چه امتی بوده اند؟ و آیا این سد یکی از همان سدهای ساخته شده در یمن، و یا پیرامون یمن، از قبیل سد مارب است یا نه؟ چون سدهایی که در آن نواحی ساخته شده به منظور ذخیره ساختن آب برای آشامیدن، و یا زراعت بوده است، نه برای جلوگیری از کسی. علاوه بر اینکه در هیچ یک آنها قطعه های آهن و مس گذاخته به کار نرفته، در حالی که قرآن سد ذو القرنین را ط.

[شماره صفحه واقعی : ۵۳۱]





و آیا در یمن و حوالی آن امتی بوده که بر مردم هجوم برده باشند، با اینکه همسایگان یمن غیر از امثال قبط و آشور و کلدان و ... کسی نبوده، و آنها نیز همه ملت‌هایی متمدن بوده اند؟.

یکی از بزرگان و محققین معاصر (۱) ما این قول را تایید کرده، و آن را چنین توجیه می کند: ذو القرنین مذکور در قرآن صدها سال قبل از اسکندر مقدونی بوده، پس او این نیست، بلکه این یکی از ملوک صالح، از پیروان ادواء از ملوک یمن بوده، و از عادت این قوم این بوده که خود را با کلمه "ذی" لقب می دادند، مثلاً می گفتند: ذی همدان، و یا ذی غمدان، و یا ذی المنار، و ذی الاذغار و ذی یزن و امثال آن.

و این ذو القرنین مردی مسلمان، موحد، عادل، نیکو سیرت، قوی، و دارای هیبت و شوکت بوده، و با لشگری بسیار انبوه به طرف مغرب رفته، نخست بر مصر و سپس بر ما بعد آن مستولی شده، و آن گاه هم چنان در کناره دریای سفید به سیر خود ادامه داده تا به ساحل اقیانوس غربی رسیده، و در آنجا آفتاب را دیده که در عینی حمئه و یا حامیه فرو می رود.

سپس از آنجا رو به مشرق نهاده، و در مسیر خود آفریقا را بنا نهاده. مردی بوده بسیار حریص و خبره در بنائی و عمارت. و هم چنان سیر خود را ادامه داده تا به شبه جزیره و صحراهای آسیای وسطی رسیده، و از آنجا به ترکستان، و دیوار چین برخورد، و در آنجا قومی را یافته که خدا میان آنان و آفتاب ساتری قرار نداده بود.

سپس به طرف شمال متمایل و منحرف گشته، تا به مدار السرطان رسیده، و شاید همانجا باشد که بر سر زبانها افتاده که وی به ظلمات راه یافته است. اهل این دیار از وی درخواست کرده اند که برایشان سدی بسازد تا از رخنه یاجوج و ماجوج در بلادشان ایمن شوند، چون یمنی‌ها- و مخصوصاً ذو القرنین- معروف به تخصص در ساختن سد بوده اند، لذا ذو القرنین برای آنان سدی بنا نهاده است.

حال اگر محل این سد همان محل دیوار چین باشد، که فاصله میان چین و مغول است، ناگزیر باید بگوئیم قسمتی از آن دیوار بوده که خراب شده، و وی آن را ساخته است، و اگر اصل دیوار چنین نباشد، چون اصل آن را بعضی از ملوک چین قبل این تاریخ ساخته بوده اند که دیگر اشکالی باقی نمی ماند. و به طوری که می گویند از جمله بناهایی کهنی.

[شماره صفحه واقعی : ۵۳۲]

ص: ۱۰۳۸



و حضرموت و غیر آن که چهارده نفر از این سلسله سلطنت کرده اند، و بیشترشان تبع بوده اند اول آنان "شمر یرعش" و دوم "ذو القرنین" و سوم "عمرو" شوهر بلقیس (۱) بود که آخرشان منتهی به ذی جدن می شود و آغاز سلطنت این سلسله از سال ۲۷۵ م شروع شده در سال ۵۲۵ خاتمه یافته است.

### **سخن صاحب تفسیر "جواهر" در اثبات اینکه ذو القرنین، کورش، پادشاه هخامنشی ایران، و یاجوج و ماجوج، اقوام مغول بوده اند**

آن گاه صاحب جواهر می گوید: پیشوند "ذی" در لقب ملوک یمن اضافه شده، و هیچ ملوک دیگری از قبیل ملوک روم سراغ نداریم که این کلمه در لقبشان اضافه شده باشد، به همین دلیل است که می گوئیم ذو القرنین از ملوک یمن بوده، و قبل از شخص مورد بحث اشخاص دیگری نیز در یمن ملقب به ذو القرنین بوده اند، و لیکن آیا این همان ذو القرنین مذکور در قرآن باشد یا نه قابل بحث است.

اعتقاد ما این است که: نه، برای اینکه ملوک یمن قریب العهد با ما بوده اند و از آنها چنین خاطراتی نقل نشده مگر در روایاتی که نقالهای قهوه خانه با آنها سر و کار دارند، مثل اینکه "شمر یرعش" به بلاد عراق و فارس و خراسان و صغد سفر کرده و شهری به نام سمرقند بنا نهاده که اصلش "شمرکند" بوده و اسعد ابو کرب در آذربایجان جنگ کرده، و حسان پسرش را به صغد فرستاده و یعفر پسر دیگرش را به روم و برادر زاده اش را به فارس روانه ساخته، و اینکه بعد از جنگ او با چین از حمیرها عده ای در چین باقی ماندند که هم اکنون در آنجا هستند.

ابن خلدون و دیگران این اخبار را تکذیب کرده اند، و آن را مبالغه دانسته و با ادله جغرافیایی و تاریخی رد نموده اند.

پس می توان گفت که ذو القرنین از امت عرب بوده و لیکن در تاریخی قبل از تاریخ معروف می زیسته است. این بود خلاصه کلام صاحب جواهر (۲).

و- و بعضی دیگر گفته اند: ذو القرنین همان کورش یکی از ملوک هخامنشی در فارس است که در سالهای "۵۳۹-۵۶۰ ق م" می زیسته و همو بوده که امپراطوری ایرانی را تاسیس و میان دو مملکت فارس و ماد را جمع نمود. بابل را مسخر کرد و به یهود اجازه مراجعت از بابل به اورشلیم را صادر کرد، و در بنای هیکل کمک ها کرد و مصر را به تسخیر خود درآورد، آن گاه به سوی یونان حرکت نموده بر مردم آنجا نیز مسلط شد و به طرف مغرب رهسپار گردیدهر.

[شماره صفحه واقعی: ۵۳۴]

ص: ۱۰۴۰

۱- این بلقیس غیر از ملکه سبا می باشد که گفته می شود با سلیمان بن داوود بعد از آنکه او را از سبا فرا خواند ازدواج کرد، و این داستان قریب هزار سال قبل از میلاد می باشد.

۲- الجواهر.

آن گاه رو به سوی مشرق نهاد و تا اقصی نقطه مشرق پیش رفت.

این قول را یکی از علمای نزدیک به عصر (۱) ما ذکر کرده و یکی از محققین هند (۲) در ایضاح و تقریب آن سخت کوشیده است. اجمال مطلب اینکه: آنچه قرآن از وصف ذوالقرنین آورده با این پادشاه عظیم تطبیق می شود، زیرا اگر ذوالقرنین مذکور در قرآن مردی مؤمن به خدا و به دین توحید بوده کورش نیز بوده، و اگر او پادشاهی عادل و رعیت پرور و دارای سیره رفیق و رأفت و احسان بوده این نیز بوده و اگر او نسبت به ستمگران و دشمنان مردی سیاستمدار بوده این نیز بوده و اگر خدا به او از هر چیزی سببی داده به این نیز داده، و اگر میان دین و عقل و فضائل اخلاقی وعده و وعده و ثروت و شوکت و انقیاد اسباب برای او جمع کرده برای این نیز جمع کرده بود.

و همانطور که قرآن کریم فرموده کورش نیز سفری به سوی مغرب کرده حتی بر لیدیا و پیرامون آن نیز مستولی شده و بار دیگر به سوی مشرق سفر کرده تا به مطلع آفتاب برسید، و در آنجا مردمی دید صحرائشین و وحشی که در بیابانها زندگی می کردند. و نیز همین کورش سدی بنا کرده که به طوری که شواهد نشان می دهد سد بنا شده در تنگه داریال میان کوه های قفقاز و نزدیکیهای شهر تفلیس است. این اجمال آن چیزی است که مولانا ابو الکلام آزاد گفته است که اینک تفصیل آن از نظر شما خواننده می گذرد.

اما مساله ایمانش به خدا و روز جزا: دلیل بر این معنا کتاب عزرا (اصحاح ۱) و کتاب دانیال (اصحاح ۶) و کتاب اشعیاء (اصحاح ۴۴ و ۴۵) از کتب عهد عتیق است که در آنها از کورش تجلیل و تقدیس کرده و حتی در کتاب اشعیاء او را "راعی رب" (رعیت دار خدا) نامیده و در اصحاح چهل و پنج چنین گفته است: "پروردگار به مسیح خود در باره کورش چنین می گوید) آن کسی است که من دستش را گرفتم تا کمرگاه دشمن را خرد کند تا برابر او در ب های دو لنگه ای را باز خواهم کرد که دروازه ها بسته نگردد، من پیشاپیش رفتن پشته ها را هموار می سازم، و دربهای برنجی را شکسته، و بندهای آهنین را پاره پاره می نمایم، خزینه های ظلمت و دفینه های مستور را به تو می دهم تا بدانی من که تو را به اسمت می خوانم خداوند اسرائیل به تو لقب دادم و تو مرا نمی شناسی".

و اگر هم از وحی بودن این نوشته ها صرفنظر کنیم باری یهود با آن تعصبی که به مذهب خود دارد هرگز یک مرد مشرک مجوسی و یا وثنی را (اگر کورش یکی از دو مذهب را داشته) مسیح پروردگار و هدایت شده او و مؤید به تایید او و راعی ربد.

[شماره صفحه واقعی : ۵۳۵]

ص: ۱۰۴۱

۱- سر احمد خان هندی.

۲- مولانا ابو الکلام آزاد.

نمی خواند.

علاوه بر اینکه نقوش و نوشته های با خط میخی که از عهد داریوش کبیر به دست آمده که هشت سال بعد از او نوشته شده- گویای این حقیقت است که او مردی موحد بوده و نه مشرک، و معقول نیست در این مدت کوتاه وضع کورش دگرگونه ضبط شود.

و اما فضائل نفسانی او: گذشته از ایمانش به خدا، کافی است باز هم به آنچه از اخبار و سیره او و به اخبار و سیره طاغیان جبار که با او به جنگ برخاسته اند مراجعه کنیم و ببینیم وقتی بر ملوک "ماد" و "لیدیا" و "بابل" و "مصر" و یاغیان بدوی در اطراف "بکتريا" که همان بلخ باشد و غیر ایشان ظفر می یافته با آنان چه معامله می کرده، در این صورت خواهیم دید که بر هر قومی ظفر پیدا می کرده از مجرمین ایشان گذشت و عفو می نموده و بزرگان و کریمان هر قومی را اکرام و ضعفای ایشان را ترحم می نموده و مفسدین و خائنین آنان را سیاست می نموده.

کتب عهد قدیم و یهود هم که او را به نهایت درجه تعظیم نموده بدین جهت بوده که ایشان را از اسارت حکومت بابل نجات داده و به بلادشان برگردانیده و برای تجدید بنای هیکل هزینه کافی در اختیارشان گذاشته، و نفائس گرانبهایی که از هیکل به غارت برده بودند و در خزینه های ملوک بابل نگهداری می شده به ایشان برگردانیده، و همین خود مؤید دیگری است برای این احتمال که کورش همان ذو القرنین باشد، برای اینکه به طوری که اخبار شهادت می دهد پرسش کنندگان از رسول خدا صلی الله علیه و آله از داستان ذو القرنین یهود بوده اند.

علاوه بر این مورخین قدیم یونان مانند "هردوت" و دیگران نیز جز به مروت و فتوت و سخاوت و کرم و گذشت و قلت حرص و داشتن رحمت و رأفت، او را نستوده اند، و او را به بهترین وجهی ثنا و ستایش کرده اند.

و اما اینکه چرا کورش را ذو القرنین گفته اند: هر چند تواریخ از دلیلی که جوابگوی این سؤال باشد خالی است لیکن مجسمه سنگی که اخیراً در مشهد مرغاب در جنوب ایران از او کشف شده جای هیچ تردیدی نمی گذارد که همو ذو القرنین بوده، و وجه تسمیه اش این است که در این مجسمه ها دو شاخ دیده می شود که هر دو در وسط سر او در آمده یکی از آن دو به طرف جلو و یکی دیگر به طرف عقب خم شده، و این با گفتار قدمای مورخین که در وجه تسمیه او به این اسم گفته اند تاج و یا کلاه خودی داشته که دارای دو شاخ بوده درست تطبیق می کند.

[شماره صفحه واقعی : ۵۳۶]

ص: ۱۰۴۲

در کتاب دانیال (۱) هم خوابی که وی برای کورش نقل کرده را به صورت قوچی که دو شاخ داشته دیده است.

در آن کتاب چنین آمده: در سال سوم از سلطنت "بیلشاصر" پادشاه، برای من که دانیال هستم بعد از آن رؤیا که بار اول دیدم رؤیایی دست داد که گویا من در "شوشن" هستم یعنی در آن قصری که در ولایت عیلام است می باشم و در خواب می بینم که من در کنار نهر "اولای" هستم چشم خود را به طرف بالا- گشودم ناگهان قوچی دیدم که دو شاخ دارد و در کنار نهر ایستاده و دو شاخش بلند است اما یکی از دیگری بلندتر است که در عقب قرار دارد. قوچ را دیدم به طرف مغرب و شمال و جنوب حمله می کند، و هیچ حیوانی در برابرش مقاومت نمی آورد و راه فراری از دست او نداشت و او هر چه دلش می خواهد می کند و بزرگ می شود. در این بین که من مشغول فکر بودم دیدم نر بزی از طرف مغرب نمایان شد همه ناحیه مغرب را پشت سر گذاشت و پاهایش از زمین بریده است، و این حیوان تنها یک شاخ دارد که میان دو چشمش قرار دارد. آمد تا رسید به قوچی که گفتم دو شاخ داشت و در کنار نهر بود سپس با شدت و نیروی هر چه بیشتر دویده، خود را به قوچ رسانید با او در آویخت و او را زد و هر دو شاخش را شکست، و دیگر تاب و توانی برای قوچ نماند، بی اختیار در برابر نر بزی ایستاد. نر بزی قوچ را به زمین زد و او را لگدمال کرد، و آن حیوان نمی توانست از دست او بگریزد، و نر بزی بسیار بزرگ شد.

آن گاه می گوید: جبرئیل را دیدم و او رؤیای مرا تعبیر کرده به طوری که قوچ دارای دو شاخ با کورش و دو شاخش با دو مملکت فارس و ماد منطبق شد و نر بزی که دارای یک شاخ بود با اسکندر مقدونی منطبق شد.

و اما سیر کورش به طرف مغرب و مشرق: اما سیرش به طرف مغرب همان سفری بود که برای سرکوبی و دفع "لیدیا" کرد که با لشگرش به طرف کورش می آمد، و آمدنش به ظلم و طغیان و بدون هیچ عذر و مجوزی بود. کورش به طرف او لشگر کشید و او را فراری داد، و تا پایتخت کورش تعقیبش کرد، و پایتختش را فتح نموده او را اسیر نمود، و در آخر او و سایر یاورانش را عفو نموده اکرام و احسانشان کرد با اینکه حق داشت که سیاستشان کند و به کلی نابودشان سازد.

و انطباق این داستان با آیه شریفه "حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ

[شماره صفحه واقعی: ۵۳۷]

ص: ۱۰۴۳

۱- کتاب دانیال، اصحاب هشتم، ۱-۹.

- که شاید ساحل غربی آسیای صغیر باشد- وَ وَجَدَ عِنْدَهَا قَوْمًا قُلْنَا يَا ذَا الْقُرْآنِ إِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ وَإِمَّا أَنْ تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا" از این رواست که گفتیم حمله لیدیا تنها از باب فساد و ظلم بوده.

آن گاه به طرف صحرای کبیر مشرق، یعنی اطراف بکتیریا عزیمت نمود، تا غائله قبائل وحشی و صحرانشین آنجا را خاموش کند، چون آنها همیشه در کمین می نشستند تا به اطراف خود هجوم آورده فساد راه بیندازند، و انطباق آیه " حَتَّى إِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَطَّلِعُ عَلَى قَوْمٍ لَمْ نَجْعَلْ لَهُمْ مِنْ دُونِهَا سِتْرًا" روشن است.

و اما سد سازی کورش: باید دانست سد موجود در تنگه کوه های قفقاز، یعنی سلسله کوه هایی که از دریای خزر شروع شده و تا دریای سیاه امتداد دارد، و آن تنگه را تنگه " داریال " می نامند که بعید نیست تحریف شده از " داریول " باشد، که در زبان ترکی به معنای تنگه است، و به لغت محلی آن سد را سد " دمیر قاپو " یعنی دروازه آهنی می نامند، و میان دو شهر تفلیس و " ولادی کیوکز " واقع شده سدی است که در تنگه ای واقع در میان دو کوه خیلی بلند ساخته شده و جهت شمالی آن کوه را به جهت جنوبی اش متصل کرده است، به طوری که اگر این سد ساخته نمی شد تنها دهانه ای که راه میان جنوب و شمال آسیا بود همین تنگه بود. با ساختن آن این سلسله جبال به ضمیمه دریای خزر و دریای سیاه یک حاجز و مانع طبیعی به طول هزارها کیلومتر میان شمال و جنوب آسیا شده.

و در آن اعصار اقوامی شریر از سکنه شمال شرقی آسیا از این تنگه به طرف بلاد جنوبی قفقاز، یعنی ارمنستان و ایران و آشور و کلد، حمله می آوردند و مردم این سرزمینها را غارت می کردند. و در حدود سده هفتم قبل از میلاد حمله عظیمی کردند، به طوری که دست چپاول و قتل و برده گیریشان عموم بلاد را گرفت تا آنجا که به پایتخت آشور یعنی شهر نینوا هم رسیدند، و این زمان تقریباً همان زمان کورش است.

مورخان قدیم- نظیر هردوت یونانی- سیر کورش را به طرف شمال ایران برای خاموش کردن آتش فتنه ای که در آن نواحی شعله ور شده بود آورده اند. و علی الظاهر چنین به نظر می رسد که در همین سفر سد مزبور را در تنگه داریال و با استدعای اهالی آن مرز و بوم و تظلمشان از فتنه اقوام شرور بنا نهاده و آن را با سنگ و آهن ساخته است و تنها سدی که در دنیا در ساختمانش آهن به کار رفته همین سد است، و انطباق آیه " فَأَعْيُونِي بِقُوَّةِ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ رَدْمًا أَتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ ... " بر این سد روشن است.

و از جمله شواهدی که این مدعا را تایید می کند وجود نهری است در نزدیکی این سد که آن را نهر " سایروس " می گویند، و کلمه " سایروس " در اصطلاح غربیها نام کورش

[شماره صفحه واقعی : ۵۳۸]



است، و نهر دیگری است که از تفلیس عبور می کند به نام "کر".

و داستان این سد را "یوسف"، مورخ یهودی در آنجا که سرگذشت سیاحت خود را در شمال قفقاز می آورد ذکر کرده است. و اگر سد مورد بحث که کورش ساخته عبارت از دیوار باب الأبواب باشد که در کنار بحر خزر واقع است نباید یوسف مورخ آن را در تاریخ خود بیاورد، زیرا در روزگار او هنوز دیوار باب الأبواب ساخته نشده بود، چون این دیوار را به کسری انوشیروان نسبت می دهند و یوسف قبل از کسری می زیسته و به طوری که گفته اند در قرن اول میلادی بوده است.

علاوه بر این که سد باب الأبواب قطعاً غیر سد ذو القرنینی است که در قرآن آمده، برای اینکه در دیوار باب الأبواب آهن به کار نرفته.

و اما یاجوج و ماجوج: بحث از تطورات حاکم بر لغات و سیری که زبانها در طول تاریخ کرده ما را بدین معنا رهنمون می شود که یاجوج و ماجوج همان مغولیان بوده اند، چون این دو کلمه به زبان چینی "منگوک" و "یا" منچوک است، و معلوم می شود که دو کلمه مذکور به زبان عبرانی نقل شده و یاجوج و ماجوج خوانده شده است، و در ترجمه هایی که به زبان یونانی برای این دو کلمه کرده اند "گوک" و "ماگوک" می شود، و شباهت تامی که ما بین "ماگوک" و "منگوک" هست حکم می کند بر اینکه کلمه مزبور همان منگوک چینی است هم چنان که "منغول" و "مغول" نیز از آن مشتق و نظائر این تطورات در الفاظ آن قدر هست که نمی توان شمرد.

پس یاجوج و ماجوج مغول هستند و مغول امتی است که در شمال شرقی آسیا زندگی می کنند، و در اعصار قدیم امت بزرگی بودند که مدتی به طرف چین حمله ور می شدند و مدتی از طریق داریال قفقاز به سرزمین ارمنستان و شمال ایران و دیگر نواحی سرازیر می شدند، و مدتی دیگر یعنی بعد از آنکه سد ساخته شد به سمت شمال اروپا حمله می بردند، و اروپائیان آنها را "سیت" می گفتند. و از این نژاد گروهی به روم حمله ور شدند که در این حمله دولت روم سقوط کرد. در سابق گفتیم که از کتب عهد عتیق هم استفاده می شود که این امت مفسد از سکنه اقصای شمال بودند.

این بود خلاصه ای از کلام ابو الکلام، که هر چند بعضی از جوانبش خالی از اعتراضاتی نیست، لیکن از هر گفتار دیگری انطباقش با آیات قرآنی روشن تر و قابل قبول تر است.

ز- از جمله حرفهایی که در باره ذو القرنین زده شده مطلبی است که من از یکی از

[شماره صفحه واقعی : ۵۳۹]

ص: ۱۰۴۵

مشایخ شنیده ام که می گفت: "ذو القرنین از انسانهای ادوار قبلی انسان بوده" و این حرف خیلی غریب است، و شاید خواسته است پاره ای حرفها و اخباری را که در عجائب حالات ذو القرنین هست تصحیح کند، مانند چند بار مردن و زنده شدن و به آسمان رفتن و به زمین برگشتن و مسخر شدن ابرها و نور و ظلمت و رعد و برق برای او و با ابر به مشرق و مغرب عالم سیر کردن.

و معلوم است که تاریخ این دوره از بشریت که دوره ما است هیچ یک از مطالب مزبور را تصدیق نمی کند، و چون در حسن ظن به اخبار مذکور مبالغه دارد، لذا ناگزیر شده آن را به ادوار قبلی بشریت حمل کند.

(۴) مفسرین و مورخین در بحث پیرامون این داستان دقت و کنکاش زیادی کرده و سخن در اطراف آن به تمام گفته اند، و بیشترشان بر آنند که یاجوج و ماجوج امتی بسیار بزرگ بوده اند که در شمال آسیا زندگی می کرده اند، و جمعی از ایشان اخبار وارد در قرآن کریم را که در آخر الزمان خروج می کنند و در زمین افساد می کنند، بر هجوم تاتار در نصف اول از قرن هفتم هجری بر مغرب آسیا تطبیق کرده اند، زیرا همین امت در آن زمان خروج نموده در خون ریزی و ویرانگری زرع و نسل و شهرها و نابود کردن نفوس و غارت اموال و فجایع افراطی نمودند که تاریخ بشریت نظیر آن را سراغ ندارد.

مغولها اول سرزمین چین را در نور دیده آن گاه به ترکستان و ایران و عراق و شام و قفقاز تا آسیای صغیر روی آورده آنچه آثار تمدن سر راه خود دیدند ویران کردند و آنچه شهر و قلعه در مقابلشان قرار می گرفت نابود می ساختند، از آن جمله سمرقند و بخارا و خوارزم و مرو و نیشابور و ری و غیره بود، در شهرهایی که صدها هزار نفوس داشت در عرض یک روز یک نفر نفس کش را باقی نگذاشتند و از ساختمانهایش اثری نماند حتی سنگی روی سنگ باقی نماند.

بعد از ویرانگری این شهرها به بلاد خود برگشتند، و پس از چندی دوباره به راه افتاده اهل "بولونیا" و بلاد "مجر" را نابود کردند و به روم حمله ور شده و آنها را ناگزیر به دادن جزیه کردند فجایعی که این قوم مرتکب شدند از حوصله شرح و تفصیل بیرون است.

مفسرین و مورخین که گفتیم این حوادث را تحریر نموده اند از قضیه سد به کلی سکوت کرده اند. در حقیقت به خاطر اینکه مساله سد یک مساله پیچیده ای بوده لذا از زیر بار تحقیق آن شانه خالی کرده اند، زیرا ظاهر آیه "فَمَا اسْطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَيْطَاعُوا لَهُ نَقْبًا قَالَ هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي فَإِذَا جَاءَ وَعَيْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ وَكَانَ وَعَيْدُ رَبِّي حَقًّا وَتَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ ... " به طوری که خود ایشان تفسیر کرده اند این است که این امت مفسد و

[شماره صفحه واقعی : ۵۴۰]

خونخوار پس از بنای سد در پشت آن محبوس شده اند و دیگر نمی توانند تا این سد پای بر جاست از سرزمین خود بیرون شوند تا وعده خدای سبحان بیاید که وقتی آمد آن را منهدم و متلاشی می کند و باز اقوام نامبرده خونریزیهای خود را از سر می گیرند، و مردم آسیا را هلاک و این قسمت از آبادی را زیر و رو می کنند، و این تفسیر با ظهور مغول در قرن هفتم درست در نمی آید.

لذا ناگزیر باید اوصاف سد مزبور را بر طبق آنچه قرآن فرموده حفظ کنند و در باره آن اقوام بحث کنند که چه قومی بوده اند، اگر همان تاتار و مغول بوده باشند که از شمال چین به طرف ایران و عراق و شام و قفقاز گرفته تا آسیای صغیر را لگدمال کرده باشند، پس این سد کجا بوده و چگونه توانسته اند از آن عبور نموده و به سایر بلاد بریزند و آنها را زیر و رو کنند؟.

و این قوم مزبور اگر تاتار و یا غیر آن از امت های مهاجم در طول تاریخ بشریت نبوده اند پس این سد در کجا بوده، و سدی آهنی و چنان محکم که از خواصش این بوده که امتی بزرگ را هزاران سال از هجوم به اقطار زمین حبس کرده باشد به طوری که نتوانند از آن عبور کنند کجا است؟ و چرا در این عصر که تمامی دنیا به وسیله خطوط هوایی و دریایی و زمینی به هم مربوط شده، و به هیچ مانعی چه طبیعی از قبیل کوه و دریا، و یا مصنوعی مانند سد و یا دیوار و یا خندق بر نمی خوریم که از ربط امتی با امت دیگر جلوگیری کند؟ و با این حال چه معنا دارد که با کشیدن سدی دارای این صفات و یا هر صفتی که فرض شود رابطه اش با امت های دیگر قطع شود؟

لیکن در دفع این اشکال آنچه به نظر من می رسد این است که کلمه "دکاء" از "دک" به معنای ذلت باشد، هم چنان که در لسان العرب گفته: "جبل دک" یعنی کوهی که ذلیل شود (۱). و آن وقت مراد از "دک کردن سد" این باشد که آن را از اهمیت و از خاصیت بیندازد به خاطر اتساع طرق ارتباطی و تنوع وسائل حرکت و انتقال زمینی و دریایی و هوایی دیگر اعتنایی به شان آن نشود.

پس در حقیقت معنای این وعده الهی وعده به ترقی مجتمع بشری در تمدن و نزدیک شدن امتهای مختلف است به یکدیگر، به طوری که دیگر هیچ سدی و مانعی و دیواری جلو انتقال آنان را از هر طرف دنیا به هر طرف دیگر نگیرد، و به هر قومی بخواهند بتوانند هجوم آورند.

[شماره صفحه واقعی : ۵۴۱]

ص: ۱۰۴۷

مؤید این معنا سیاق آیه: "حَتَّىٰ إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ وَهُمْ مِنْ كُلِّ حَدَبٍ يَنْسِلُونَ" است که خبر از هجوم یاجوج و ماجوج می دهد و اسمی از سد نمی برد.

البته کلمه "دک" یک معنای دیگر نیز دارد، و آن عبارت از دفن است که در صحاح گفته: "دککت الرکی" این است که من چاه را با خاک دفن کردم (۱). و باز معنای دیگری دارد، و آن این است که کوه به صورت تلهای خاک در آید، که باز در صحاح گفته:

"تدککت الجبال" یعنی کوه ها تلهایی از خاک شدند، و مفرد آن "دکاء" می آید (۲). بنا بر این ممکن است احتمال دهیم که سد ذو القرنین که از بناهای عهد قدیم است به وسیله بادهای شدید در زمین دفن شده باشد، و یا سیلهای مهیب آب رفتهایی جدید پدید آورده و باعث وسعت دریاها شده در نتیجه سد مزبور غرق شده باشد که برای بدست آوردن اینگونه حوادث جوی باید به علم ژئولوژی مراجعه کرد. پس دیگر جای اشکالی باقی نمی ماند، و لیکن با همه این احوال وجه قبلی موجه تر است- و خدا بهتر می داند.

[شماره صفحه واقعی : ۵۴۲]

ص: ۱۰۴۸

---

۱- صحاح، ج ۴، ص ۱۵۸۴.

۲- صحاح، ج ۴، ص ۱۵۸۴.

اشاره

قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا (۱۰۳) الَّذِينَ ضَلَّ سَبِيلُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يُحْسِبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا (۱۰۴) أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا (۱۰۵) ذَلِكَ جَزَاؤُهُمْ جَهَنَّمَ بِمَا كَفَرُوا وَاتَّخَذُوا آيَاتِي وَرُسُلِي هُزُوعًا (۱۰۶) إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا (۱۰۷)

خَالِدِينَ فِيهَا لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوَلًا (۱۰۸)

ترجمه آیات

بگو آیا شما را از آنهایی که از جهت عمل زیانکارترند خبر دهیم (۱۰۳).

همان کسان که کوشش ایشان در زندگی این دنیا تلف شده و پندارند که رفتار نیکو دارند (۱۰۴).

آنها همان کسانی که آیت های پروردگارشان را با معاد انکار کرده اند، پس اعمالشان هدر شده و روز قیامت برای آنها میزانی بپا نمی کنیم (۱۰۵).

چنین است، و سزای ایشان جهنم است برای آنکه انکار ورزیده و آیت های من و پیغمبرانم را به مسخره گرفته اند (۱۰۶).

کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده اند منزلشان باغهای بهشت است (۱۰۷).

جاودانه در آنند و تغییر یافتن از آن را نخواهند (۱۰۸).

[شماره صفحه واقعی: ۵۴۳]

## بیان آیات معرفی زیانکارترین زیانکاران (اخرین اعمالاً) که کارهای بی نتیجه خود را نیکو می‌پندارند و اعمالشان حبط شده، در قیامت وزنی ندارد

این آیات شش گانه به منزله استنتاج از آیات گذشته در این سوره است که دلباختگی مشرکین را نسبت به زینت حیات دنیا و رکون و اطمینان به اولیائی غیر از خدا و ابتلاءشان به تاریک بینی و ناشنوبی و آثار اینها در سوء عاقبت را شرح می‌داد. و علاوه بر اینکه از آن آیات نتیجه گیری می‌کند، تمهید و مقدمه ای است نسبت به آیه آخر سوره که می‌فرماید: "قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ ...".

"قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا".

ظاهر سیاق می‌رساند که خطاب در این آیه به مشرکین باشد، و با لحن کنایه می‌فرماید: "بگو می‌خواهید بگویم چه کسی در عمل خاسرتر از هر کس است ...". با اینکه منظور خود مخاطبین است، ولی بعد از یک آیه لحن سخن را عوض کرده نزدیک به صراحت می‌فرماید: "أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ". پس معلوم می‌شود که منکرین نبوت و معاد که کفر به آیات خدا و لقاء او معرف ایشان است همان مشرکین هستند.

بعضی (۱) از مفسرین گفته‌اند: اگر نفرمود: "بالاخرین عملاً" با اینکه اصل در تمیز این است که مفرد آورده شود، و با اینکه مصدر هم شامل قلیل و هم کثیر می‌شود، برای این است که اعلام کند، خسران اختصاص به یک نوع اعمال ایشان ندارد، بلکه تمامی انواع کارهای ایشان را شامل است.

"الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا".

این آیه خبر می‌دهد از آنهایی که در عمل از هر زیانکاری زیانکارترند. و آنها کسانی هستند که در آیه قبلی پیشنهاد کرد که به مشرکین معرفی شان کند و حال معرفی می‌کند و می‌فرماید کسانی هستند که در زندگی دنیا نیز از عمل خود بهره نگرفتند، چون "ضلال سعی" همان خسران و بی نتیجه عمل است، آن گاه دنبالش اضافه فرموده که "وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا" - در عین حال گمان می‌کنند که کار خوبی انجام می‌دهند، و همین پندار است که مایه تمامیت خسران ایشان شده است.

توضیح اینکه: خسران و خسارت در کسب و کارهایی صورت می‌گیرد که به منظور.

[شماره صفحه واقعی: ۵۴۴]

ص: ۱۰۵۰

استفاده و سود انجام می شود و وقتی خسران تحقق می یابد که کاسب از سعی و کوشش خود به غرضی که داشته، نرسد، بلکه نتیجه عمل این شود که مثلاً چیزی از سرمایه هم از بین برود، و یا حد اقل منفعتی عاید نگردد در نتیجه سعیش بی نتیجه شود. و این همان است که آیه شریفه آن را "ضلال سعی" خوانده، کانه راه استفاده گم شده، و راهی که پیموده به خلاف آن هدفی که داشته است منتهی گردیده. حال که این مطلب روشن گردید می گوییم: چه بسیار می شود که انسان در کسب و کارش خاسر می شود و به خاطر استاد نبودن در کسب و یا در راه آن و یا به خاطر عواملی دیگر که احیاناً اتفاق می افتد از نتیجه بی بهره می شود. و این خسرانی است که امید زوالش هست، چون معمولاً پس از یکی دو بار اشتباه، تجربه می آموزد و مافات را جبران می کند. و چه بسا می شود که آدمی خاسر می گردد ولی به خیال خود نتیجه گرفته است. ضرر می کند و به خیال خود سود برده است. اینچنین خسران و ضرری امیدی به زوال و جبرانیش نیست.

آدمی در زندگی دنیا جز سعی برای سعادت خود کاری نمی کند، و جز کوشش برای رسیدن به چنین هدفی همی ندارد، و این انسان اگر طریق حق را بیبماید و به غرض خود نائل شود و سعادت مند بشود که هیچ، و اگر راه خطا را برود و نفهمد که دارد خطا می رود خاسر است لیکن همین خاسر خسرانش قابل زوال است و امید نجات دارد. اما اگر راه خطا رفت و به غیر حق اصابت کرد و همان باطل را پذیرفت تا آنجا که وقتی هم که حق برایش جلوه کرد از آن اعراض نمود، و دلباخته استکبار و تعصب جاهلانه خود بود، چنین کسی از هر خاسری خاسرتر است و عملش از عمل هر کس دیگری بی نتیجه تر، زیرا این خسرانی است که زایل نمی شود، و امید نمی رود که روزی مبدل به سعادت شود و به همین جهت است که خدای تعالی می فرماید: "الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ هُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا".

و اینکه کسی با روشن شدن بطلان اعمالش، باز هم آن را حق بیندارد از این جهت است که دلش مجذوب زینت های دنیا و زخارف آن شده، و در شهوات غوطه ور گشته لذا همین انجذاب به مادیت او را از میل به پیروی حق و شنیدن داعی آن و پذیرفتن ندای منادی فطرت باز می دارد، هم چنان که در جای دیگر قرآن آمده: "وَ جَحَدُوا بِهَا وَ اسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ" (۱) و نیز آمده: "وَ إِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ" (۲) پس پیروی هوای نفس و از در عناد و

[شماره صفحه واقعی : ۵۴۵]

ص: ۱۰۵۱

۱- حق را انکار کردند در حالی که دل‌هایشان بدان یقین داشت. سوره نمل آیه ۱۴.

۲- و چون به او گفته شود از خدا بترس غرورش او را به گناه و لجبازی وا می دارد. سوره بقره آیه ۲۰۶.

استکبار و عشق به شهوات نفس به اعراض از حق ادامه دادن همان خشنودی از باطل خویش بودن و آن را نیکو پنداشتن است.

"أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ".

این جمله تعریف دومی برای "بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا" و تفسیری بعد از تفسیر آن است. و منظور از "آیات" - به طوری که اطلاق کلمه اقتضاء می کند- آیات آفاقی و انفسی خدای تعالی و معجزاتی است که انبیاء برای تایید رسالت خود می آورند. پس کفر به آیات، انکار نبوت است. علاوه بر اینکه خود پیغمبر از آیات است. و مراد از کفر به لقاء خدا، کفر به معاد و بازگشت به سوی او است.

پس برگشت تعریف "بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا" به این است که آنان منکر نبوت و معادند، و این از خواص بت پرستان است.

"فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا".

وجه اینکه چرا اعمالشان حبط (بی اجر) می گردد این است که آنها هیچ عملی را برای رضای خدا انجام نمی دهند، و ثواب دار آخرت را نمی جویند و سعادت حیات آخرت را نمی طلبند و محرکشان در هیچ عملی یاد روز قیامت و حساب نیست. ما، در مباحث اعمال در جلد دوم این کتاب راجع به حبط بحثی ایراد کردیم.

و اینکه فرمود: "فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا" تفریعی است بر حبط اعمال، زیرا سنجش و وزن در روز قیامت به سنگینی حسنات است، به دلیل اینکه می فرماید: "وَالْوِزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ" (۱).

و نیز به دلیل اینکه با حبط عمل دیگر سنگینی باقی نمی ماند و در نتیجه دیگر وزنی معنا ندارد.

"ذَلِكَ جَزَاءُهُمْ جَهَنَّمَ بِمَا كَفَرُوا وَ اتَّخَذُوا آيَاتِي وَرُسُلِي هُزُؤًا".

کلمه "ذَلِكَ" اشاره به همان وصفی است که از اوصاف آنان ذکر کرد، و این اشاره خبر است برای مبتدایی که حذف شده و تقدیر کلام این است: "الامر ذلک" یعنی حال و وضع ایشان بدین سان است که ما گفتیم. و این خود تأکیدی است برای مطلب و جمله "جَزَاءُهُمْ جَهَنَّمَ" کلامی است نو و تازه که از عاقبت امر ایشان خبر می دهد. و جمله

[شماره صفحه واقعی : ۵۴۶]

ص: ۱۰۵۲

۱- سنگ سنجش امروز حق است پس هر کس میزان اعمالش سنگین شد آنان رستگارانند و کسانی که میزان اعمالشان سبک گشت آنها کسانی خواهند بود که زیان کردند. سوره اعراف، آیه ۸ و ۹.



"بِمَا كَفَرُوا وَاتَّخَذُوا آيَاتِي وَرُسُلِي هُزُؤًا" در معنای این است که فرموده باشد: "بما كفروا و ازدادوا كفرا باستهزاء آیاتی و رسلی" یعنی به خاطر کفری که ورزیدند، و آن را با مسخره کردن آیات و رسولان من دو چندان نمودند.

"إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا".

به کلمه "فردوس" هم ضمیر مذکر برمی گردد و هم مؤنث و به طوری که گفته شده کلمه ای است رومی به معنای "بستان" و بعضی هم گفته اند کلمه ای است سریانی به معنای تاکستان و اصل آن "فرداس" بوده، و بعضی دیگر گفته اند کلمه ای است سریانی و به معنای باغ انگور. و بعضی گفته اند کلمه ای است حبشی و بعضی گفته اند عربی است و به معنای باغ پر درختی است که بیشتر درختانش انگور باشد.

بعضی خواسته اند از اینکه "جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ" را "نزل" خوانده، آن چنان که قبلا- جهنم را برای کافران نزل خوانده بود استفاده کنند که در ما و رای بهشت و دوزخ، ثواب و عقاب دیگری است که به وصف در نمی آید. و چه بسا این مفسرین استفاده مذکور خود را با امثال:

"لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ" (۱) و آیه "فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ" (۲) و آیه "وَيَدَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ" (۳) تایید می کنند.

"خَالِدِينَ فِيهَا لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوَلًا".

کلمه "بغی" به معنای طلبیدن است. و کلمه "حول" به معنای تحول است. و باقی آیه روشن است.

### بحث روایتی

(روایاتی در باره "بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا" و "جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ")

در الدر المنثور است که ابن مردویه از ابی الطفیل روایت کرده که گفت: من از علی بن ابی طالب شنیدم که در پاسخ ابن الکواء که از آیه "هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا" پرسیده بود فرمود: مقصود فاجران قریش است (۴).

[شماره صفحه واقعی : ۵۴۷]

ص: ۱۰۵۳

۱- در بهشت برای ایشان است هر چه را که بخواهند، و نزد ما بیش از آن است. سوره ق، آیه ۳۵.

۲- هیچ کس نمی داند که چه چیزهایی که مایه روشنی چشمها است برایش پنهان کرده ایم. سوره الم سجده، آیه ۱۷.

۳- و از ناحیه خدا چیزهایی دیدند که هیچ احتمالش را نمی دادند. سوره زمر، آیه ۴۷.

۴- الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۵۳.

و در تفسیر عیاشی از امام بن ربیع روایت کرده که گفت: ابن الکواء در مجلس امیر المؤمنین علیه السلام برخاست و عرض کرد مرا خبر ده از معنای قول خدا که می فرماید: "قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ ... صِينَةً" حضرت فرمود: مقصود اهل کتابند که به پروردگار خود کفر ورزیدند و در دین خود بدعت نهادند، خداوند هم اعمالشان را حبط کرد و اهل نهروان از ایشان دور نیستند (۱).

مؤلف: و نیز روایت شده که مقصود از آنها نصاری هستند، و راوی آن قمی از ابی جعفر علیه السلام است (۲) و طبرسی هم در احتجاج از علی علیه السلام روایت کرده که منظور اهل کتابند (۳). و در الدر المنثور آمده که ابن منذر و ابن ابی حاتم از ابی خمیصه، عبد الله بن قیس از علی علیه السلام روایت کرده که مقصود راهب ها هستند که خود را در دیرها حبس کردند (۴).

و همه این روایات از باب جری است، و دو آیه مذکور در روایات در سیاق مفصلی قرار دارند که روی سخن در آن سیاق با مشرکین است، و آیه سوم یعنی "أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ ... " که تفسیر آیه دومی است انطباقش بر وثنی ها همانطور که گذشت روشن تر است تا بر غیر ایشان.

پس روایتی که از قمی در تفسیرش در ذیل آیه مورد بحث آمده که در باره یهود نازل شد و در باره خوارج جریان یافته صحیح نیست.

در تفسیر برهان از محمد بن عباس به سند خود از حارث از علی علیه السلام روایت آورده که فرمود: برای هر چیزی نقطه برجسته ای است و نقطه برجسته بهشت فردوس است که اختصاص به محمد و آل محمد علیه السلام دارد (۵).

و در الدر المنثور است که بخاری، مسلم و ابن ابی حاتم از ابی هریره روایت کرده اند که گفت رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: "وقتی از خدا درخواست می کنید فردوس را بخواهید که در وسط بهشت و بر نقطه بلند آن قرار دارد که فوق آن عرش رحمان است، و نهرهای بهشت از آنجا می جوشد (۶).

[شماره صفحه واقعی : ۵۴۸]

ص: ۱۰۵۴

۱- تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۵۲، ح ۸۹.

۲- تفسیر قمی، ج ۲، ص ۴۶.

۳- احتجاج طبرسی، ج ۱ ص ۲۲۷ چاپ بیروت.

۴- الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۵۳.

۵- تفسیر برهان، ج ۴، ص ۲۵۳.

۶- الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۵۴.

و در مجمع البیان است که عبادۀ بن صامت از رسول خدا صلی الله علیه و آله روایت کرده که فرمود: بهشت صد درجه است که ما بین هر دو درجه آن به قدر ما بین آسمان و زمین است، و فردوس بالاترین درجه آن است که نهرهای چهارگانه بهشت از آنجا می جوشد، پس هر وقت خواستید از خدا درخواستی کنید فردوس را بخواهید (۱).

مؤلف: و در این معنا روایات دیگری است.

و در تفسیر قمی از جعفر بن احمد از عبید الله بن موسی از حسن بن علی بن ابی حمزه از پدرش از ابی بصیر از ابی عبد الله علیه السلام روایت کرده که در ضمن حدیثی گفت از آن جناب از آیه "إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا" پرسیدم، فرمود: در باره ابو ذر و سلمان و مقداد و عمار بن یاسر نازل شده که خدای تعالی جنات فردوس را منزل و ماوای ایشان کرده است (۲).

مؤلف: جا دارد که این روایت را حمل بر جری کنیم و بگوئیم مراد این است که آیه شریفه در باره مؤمنین حقیقی نازل شده که چهار نفر مذکور از روشن ترین مصادیق آنند، و گرنه اگر بگوئیم در خصوص ایشان نازل شده باشد، این اشکال متوجه می شود که سلمان از کسانی بود که در مدینه ایمان آورد، و آیه شریفه در مکه و قبل از هجرت به مدینه نازل شده، علاوه بر اینکه سند حدیث هم خالی از سستی نیست.

[شماره صفحه واقعی : ۵۴۹]

ص: ۱۰۵۵

---

۱- مجمع البیان، ج ۴، ص ۲۱۶. [.....]

۲- تفسیر قمی، ج ۲، ص ۴۶.

اشاره

قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا (۱۰۹)

ترجمه آیه

بگو اگر دریا مرکب کلمات پروردگار من باشد پیش از آنکه کلمات پروردگارم تمامی گیرد دریا تمامی پذیرد و گر چه نظیر آن را نیز به کمک آوریم (۱۰۹).

بیان آیه

اشاره

این آیه بیان مستقلى است برای وسعت کلمات خدای تعالی، و اینکه کلمات او نابودی پذیر نیست، و به همین جهت بعید نیست که تنها نازل شده باشد نه در ضمن آیات قبل و بعدش، لیکن اگر در ضمن آیات دیگری نازل شده باشد، آن وقت مربوط به تمامی مطالبی است که در این سوره مورد بحث قرار گرفته است.

بدین خاطر که در اول این سوره اشاره شده که حقایق الهی را خاطر نشان می سازد، و نخست پیغمبر خود را که از اعراض مردم از ذکر ناراحت شده بود تسلیت داد که همگی نسبت به تنبه به این حقایق در خواب و غفلتند و به زودی از خواب خود بیدار می شوند، و برای ایضاح این معنا مثالی از داستان اصحاب کهف آورد.

آن گاه امور دیگری را خاطر نشان ساخته و برای مزید ایضاح در ذیل آن، داستان موسی

[شماره صفحه واقعی : ۵۵۰]

ص: ۱۰۵۶

و خضر را آورد که چگونه موسی از او اعمال عجیبی مشاهده کرد و نتوانست تاویل کند، و ظاهر آن اعمال وی را از باطن آنها غافل ساخت تا آنکه خود خضر تاویل کارهای خود را شرح داده اضطراب موسی را از بین برد. و سپس داستان ذو القرنین و سدی که به امر خدا و برای جلوگیری از مفسدین- از قبیل یاجوج و ماجوج- ساخته بیان کرد.

و به طوری که ملاحظه می کنید اینها اموری است که در ذیلش حقایق و اسراری قرار دارد، و در حقیقت کلماتی است کاشف از مقاصدی، و بیاناتی است که از حقایقی نهفته که ذکر حکیم به سوی آنها دعوت می کند پرده برمی دارد. و این آیه، از این امور که کلمات خدا است خبر می دهد و کلمات خدا از مقاصدی که زوال ناپذیر است خبر می دهد، و آیه شریفه در اینکه در جایی قرار گرفته که غرض سوره استیفاء شده و بیانش تمام گشته و مثالهایش زده شده نظیر گفتار کسی می ماند که خیلی حرف زده و در آخر گفته باشد حرفهای ما تمامی ندارد لذا به همین مقدار که گفتیم اکتفاء می کنیم- و خدا دانایتر است.

### اشاره به معنای " کلمه خدا" و بیان مقصود از اینکه اگر دریاها مرکب باشد کلمات خدا را با آن نتوان نوشت

" قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي ... "

لفظ " کلمه " هم بر جمله اطلاق می شود و هم بر مفرد نظیر آیه شریفه " قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ " (۱) و در قرآن کریم بیشتر در گفتار خدا و حکم او استعمال شده مانند آیه " وَ تَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسَيْنِ عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا " (۲) و آیه " كَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ فَسَقُوا أَنَّهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ " (۳) و آیه " وَ لَوْ لَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقَضَىٰ بَيْنَهُمْ " (۴) و آیات بسیار زیاد دیگری از این قبیل.

و معلوم است که خدای تعالی تکلمش به دهان باز کردن نیست، بلکه تکلم او همان فعل او است و افاضه وجودی است که می کند، هم چنان که فرموده: " إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَن نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ " (۵).

[شماره صفحه واقعی : ۵۵۱]

ص: ۱۰۵۷

- ۱- بگو ای اهل کتاب همه بیائید بر یک کلمه اتفاق کنیم و آن کلمه عبارت است از اینکه جز خدا را نپرستیم. سوره آل عمران، آیه ۶۴.
- ۲- کلمه حسناى پروردگارت بر بنی اسرائیل تمام شد چون صبر کردند. سوره اعراف آیه ۱۳۷.
- ۳- این چنین کلمه پروردگارت علیه کسانی که فسق کردند مسلم شد که ایمان نمی آورند. سوره یونس آیه ۳۲.
- ۴- اگر کلمه از پروردگارت نگذشته بود کار ایشان یکسره می شد. سوره یونس، آیه ۱۹.
- ۵- قول ما به هر چیزی که بخواهیمش این است که بگوییم باش و او بدون درنگ موجود می شود. سوره نحل آیه ۴۰.

و اگر قرآن فعل خدا را " کلمه " نامیده برای این است که فعل او بر وجود او دلالت می کند. از همین جا است که مسیح، کلمه خدا نامیده می شود، و قرآن کریم می فرماید: " إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَ كَلِمَتُهُ " (۱) و نیز از اینجا روشن می شود که هیچ عینی از اعیان خارجی و هیچ واقعه ای از وقایع به وجود نمی آید مگر آنکه از این جهت که بر ذات خدای تعالی دلالت دارد، کلمه او است. چیزی که هست در عرف و اصطلاح قرآن کریم مخصوص اموری شده که دلالتش بر ذات باری عز اسمه ظاهر باشد، و در دلالتش خفاء و بطلان و تغییری نباشد، هم چنان که فرموده: " وَ الْحَقُّ أَقُولُ " (۲) و نیز فرموده: " مَا يُبَدِّلُ الْقَوْلَ لَدَيَّ " (۳) و چنین موجودی مثال روشنش عیسی بن مریم علیه السلام و موارد قضای حتمی خدا است. و نیز از همین جا روشن می شود اینکه مفسرین (۴) " کلمات " در آیه را حمل بر معلومات و یا مقدورات و یا میعادهایی که به اهل ثواب و اهل عقاب داده شده نموده اند، صحیح نیست.

پس معنای اینکه فرمود: " قُلْ لَوْ كَانَ الْبُحْرُ مَدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي " این است که اگر دریاها مرکب باشد و با آن، کلمات خدا را که دلالت به خدا می کنند بنویسم هر آینه آب دریا تمام می شود و کلمات پروردگار تمام نمی شود.

و معنای " وَ لَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا " این است که حتی اگر غیر دریاهای دنیا دریای دیگری هم تهیه کنیم آن نیز خشک خواهد شد، قبل از اینکه کلمات پروردگار من تمام شود.

بعضی (۵) از مفسرین گفته اند: مراد از " بمثله " جنس مثل است، نه یک مثل، چون کلمه " مثل " هر وقت اضافه به اصل شود از تناهی بیرون نمی رود، و چون کلمات خدای تعالی - یعنی معلوماتش - غیر متناهی است، لذا متناهی نمی تواند غیر متناهی را ضبط کند - این خلاصه گفتار مفسر مذکور است.

این گفته در جای خود صحیح است لیکن نه به خاطر تناهی و عدم تناهی، و اینکه کلمات خدا غیر متناهی است. بلکه به این جهت است که حقایقی که کلمات بر آن دلالت می کند از حیث دلالتش غلبه بر مقادیر دارد، و چگونه چنین نباشد با اینکه هر ذره از ذرات دریا هر قدر هم بسیار فرض شود وافی نیست که دلالتهایش را بر جمال و جلال خدا در طول

[شماره صفحه واقعی : ۵۵۲]

ص: ۱۰۵۸

۱- جز این نیست که مسیح، عیسی بن مریم رسول الله و کلمه او است. سوره نساء، آیه ۱۷۱.

۲- سوره ص، آیه ۸۴.

۳- گفتار نزد من دگرگونه نمی شود. سوره ق، آیه ۲۹.

۴- مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۹۸.

۵- روح المعانی، ج ۱۶، ص ۵۱.

وجود خودش ثبت کند تا چه رسد به اینکه غیر دریاها از موجودات دیگر هم به دریاها اضافه شود.

و اینکه کلمه "بحر" در آیه شریفه تکرار شده، و همچنین کلمه "ربی" که اسم ظاهر است در جای ضمیر به کار رفته تثبیت و تاکید را می‌رساند. و همچنین اینکه از اسامی خدای تعالی فقط "رب" ذکر شده و به ضمیر متکلم اضافه گردیده نیز تاکید را می‌رساند به اضافه اینکه به مضاف الیه شرافت هم می‌دهد.

### **بحث روایتی : (روایتی در ذیل آیه گذشته)**

در تفسیر قمی به سند خود از ابی بصیر از امام صادق علیه السلام روایت آورده که در ذیل این آیه فرموده: به تو خبر می‌دهم که کلام خدا نه آخر دارد و نه غایت، و تا ابد انقطاع نمی‌پذیرد (۱).

مؤلف: اینکه کلمات خدای را به کلام تفسیر فرموده گفتار گذشته ما را تایید می‌کند.

[شماره صفحه واقعی : ۵۵۳]

ص: ۱۰۵۹

---

۱- تفسیر قمی، ج ۲، ص ۴۶.

اشاره

قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهُ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا (۱۱۰)

ترجمه آیه

بگو من فقط بشری هستم همانند شما، که به من وحی می شود، حق این است که خدای شما یگانه است پس هر که امید دارد که به پیشگاه پروردگار خویش رود باید عمل شایسته کند و هیچکس را در عبادت پروردگارش شریک نکند (۱۱۰).

بیان آیه بیان آخرین آیه سوره، که به سه اصل: توحید، نبوت و معاد اشاره دارد

این آیه آخرین آیه سوره است که غرض از بیان سوره را خلاصه می کند، و در آن اصول سه گانه دین را که توحید و نبوت و معاد است جمع کرده. جمله "أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهُ وَاحِدٌ" مساله توحید را، و جمله "إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ" و جمله "فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا..."

مساله نبوت را، و جمله "فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ" مساله معاد را متعرض است.

"قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهُ وَاحِدٌ".

کلمه "انما" ی اولی رسول خدا صلی الله علیه و آله را منحصر در بشریت و در ماندی سایر بشرها می سازد، به طوری که هیچ چیزی زائد بر آنچه آنان دارند ندارد و هیچ زیادتی برای خود ادعا نمی کند. و این در حقیقت رد پندار مردم است که خیال می کنند هر

[شماره صفحه واقعی : ۵۵۴]

ص: ۱۰۶۰



که ادعای نبوت کرد ادعای الوهیت و قدرت غیبی کرده است، و بر اساس همین پندار است که از انبیاء توقع هایی دارند که جز خدا کسی علم و قدرت بر آنها را ندارد. در انحصار اول به امر خدا همه اینها را از خود نفی می کند، و برای خود اثبات نمی کند مگر تنها و تنها مساله وحی را.

و انحصار دوم معبود را که معبود ایشان هم هست منحصر در یکی می کند، و این همان توحید است که می گوید اله تمامی عالم یک اله است.

جمله "فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ ... " مشتمل بر اجمال دعوت دینی است که همان عمل صالح برای رضای خدای واحد بی شریک است، و آن گاه این معنا را متفرع کرده بر رجاء لقاء پروردگار متعال و بازگشت به سوی او چون اگر حساب و جزائی در کار نباشد هیچ داعی و ملزومی نیست که افراد را به پیروی از دین و به دست آوردن اعتقاد و عمل صحیح وادار سازد هم چنان که خود خدای تعالی فرموده: "إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ" (۱).

و اگر عمل صالح و شرک نورزیدن در عبادت رب را متفرع بر اعتقاد به معاد نموده بدین جهت است که اعتقاد به وحدانیت خدا با شرک در عمل جمع نمی شوند، و با هم متناقضند. پس اگر اله واحد باشد در همه صفاتش که یکی هم معبودیت است واحد است، و در آن نیز شریک ندارد.

و اگر پیروی از دین را متفرع بر رجاء معاد کرد نه بر یقین به معاد بدین جهت بوده که تنها احتمال بودن معاد کافی است که آدمی را به پیروی از دین وادار سازد چون دفع ضرر محتمل واجب است، هر چند بعضی ها گفته اند: که مراد از لقاء، لقاء کرامت و ثواب است و این تنها مورد رجاء است نه مورد قطع.

و اگر رجاء لقای خدای را متفرع بر جمله "أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ" کرد بدین جهت بود که بازگشت بندگان به سوی خدای سبحان از تمامیت معنای الوهیت است، زیرا خدای تعالی هر کمال مطلوب و هر وصف جمیلی را دارد که یکی از آنها فعل حق و حکم به عدل است و این دو اقتضاء می کنند که دوباره بندگان را به سوی خود بازگرداند و میان آنان حکم کند هم چنان که خودش فرموده:

[شماره صفحه واقعی : ۵۵۵]

ص: ۱۰۶۱

" وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ " (۱).

### بحث روایتی: (روایاتی در باره اخلاص در عمل و پرهیز از ریا کاری)

در الدر المنثور است که ابن منذر و ابو نعیم- در کتاب صحابه- و ابن عساکر از طریق سدی صغیر از کلبی از ابو صالح از ابن عباس روایت کرده اند که گفت: جندب بن زهیر را عادت چنین بود که وقتی نماز می خواند یا روزه می گرفت یا تصدق می داد، و مردم تعریفش می کردند خیلی خوشحال می شد و به همین جهت این کارها را بیشتر می کرد تا مردم بیشتر تعریفش کنند. خدای تعالی در مذمتش این آیه را فرستاد: " فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَ لَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا " (۲).

مؤلف: نظیر این روایت روایات دیگری بدون ذکر اسم شخص معینی وارد شده، و جا دارد که همه آنها حمل بر انطباق آیه بر مورد شود نه اینکه نزول آیه را در خصوص مورد بدانیم، زیرا بعید به نظر می رسد که خاتمه یک سوره از سوره های قرآنی به خاطر سبب خاصی نازل شده باشد.

و در همان کتاب از ابن ابی حاتم از سعید بن جبیر روایت شده که در تفسیر آیه مورد بحث گفته است: رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود پروردگار شما می فرماید: من بهترین شریکم، پس هر کس در عمل خودش احدی از خلق مرا شریک من قرار دهد من همه عمل او را به شریکم واگذار می کنم تا همه اش مال او باشد و هیچ عملی را از بنده ام قبول نمی کنم مگر آنچه را که خالص برای من بیاورد، آن گاه این آیه را خواندند: " فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَ لَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا " (۳).

و در تفسیر عیاشی از علی بن سالم از امام صادق علیه السلام روایت کرده که فرمود:

[شماره صفحه واقعی: ۵۵۶]

ص: ۱۰۶۲

۱- ما آسمان و زمین و آنچه بین آن دو است باطل نیافریدیم، این پندار کسانی است که کافر شدند پس وای بر آنان که کافر شدند از آتش. آیا ما کسانی که ایمان آورده و عملهای صالح می کنند، مثل مفسدین در ارض قرار می دهیم. و یا مردم با تقوی را مانند فجار قرار می دهیم. سوره ص، آیات ۲۷ و ۲۸. [.....]

۲- الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۵۵.

۳- الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۵۵.

خدای تبارک و تعالی فرموده: من بهترین شریکم، هر کس در عمل خویش کسی را شریک من کند من آن را قبول نمی کنم، مگر آنچه را که خالص برای من آورده باشد (۱).

عیاشی می گوید: در روایت دیگری از آن جناب آمده، که خدای تعالی فرموده: من بهترین شریکم، هر کس عملی را هم برای من و هم برای غیر من بجا آورد آن عمل مال آن کسی است که وی با من شریکش کرده (۲).

و در الدر المنثور است که احمد و ابن ابی الدنیا و ابن مردویه و حاکم (وی حدیث را صحیح دانسته) و بیهقی از شداد بن اوس روایت کرده اند که گفت: من از رسول خدا صلی الله علیه و آله شنیدم که فرمود: هر کس نماز بخواند و ریاء کند شرک کرده و هر که روزه بگیرد و ریاء کند شرک ورزیده و هر که صدقه دهد و ریاء کند شرک ورزیده آن گاه این آیه را خواند:

"فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ ... " (۳).

و در تفسیر عیاشی (۴) از زراره و حمران از امام باقر و امام صادق علیه السلام روایت کرده که فرمودند: اگر بنده ای عملی کند که با آن رحمت خدا و خانه آخرت را طلب کند آن گاه رضای احدی از مردم را هم در آن دخالت دهد مشرک است.

مؤلف: روایات در این باب از طرق شیعه و اهل سنت آن قدر زیاد است که نمی توان شمرد. و البته مراد از شرک در آنها شرک خفی است که با اصل ایمان منافات ندارد بلکه با کمال آن منافی است هم چنان که خدای تعالی فرموده: "وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ" (۵) پس آیه شریفه با باطن خود شامل شرک خفی می شود نه به ظاهرش.

و در الدر المنثور است که طبرانی و ابن مردویه از ابی حکیم روایت کرده اند که گفت: رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: اگر از قرآن غیر از آیه آخر سوره کهف بر من نازل نشده بود همان یک آیه برای امت من کافی بود (۶).

مؤلف: وجه این روایت در سابق گذشت.

[شماره صفحه واقعی: ۵۵۷]

ص: ۱۰۶۳

- ۱- تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۵۳.
- ۲- تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۵۳.
- ۳- الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۵۶.
- ۴- تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۵۳.
- ۵- ایمان به خدا نمی آورند مگر آنکه بیشترشان مشرکند. سوره یوسف، آیه ۱۰۶.
- ۶- الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۵۷.

نهایه الحکمه (از المرحله الثامنه تا پایان کتاب)

المرحله الثامنه : فی العله و المعلول

اشاره

و فیها خمسہ عشر فصلا

[شماره صفحه واقعی : ۱۵۵]

ص: ۱۰۶۴

## الفصل الأول فى إثبات العليه و المعلوليه و أنهما فى الوجود

قد تقدم أن الماهيه فى حد ذاتها لا موجوده و لا معدومه فهى متساويه النسبه إلى الوجود و العدم فهى فى رجحان أحد الجانبين لها محتاجه إلى غيرها الخارج من ذاتها و أما ترجح أحد الجانبين لا لمرجح من ذاتها و لا من غيرها فالعقل الصريح يحيله.

و عرفت سابقا أن القول بحاجتها فى عدمها إلى غيرها نوع من التجوز حقيقته أن ارتفاع الغير الذى تحتاج إليه فى وجودها لا ينفك عن ارتفاع وجودها لمكان توقف وجودها على وجوده و من المعلوم أن هذا التوقف على وجود الغير لأن المعدوم لا شئيه له.

فهذا الوجود المتوقف عليه نسميه عله و الشىء الذى يتوقف على العله معلولا له.

ثم إن مجعول العله و الأثر الذى تضعه فى المعلول هو إما وجود المعلول أو ماهيته أو صيروره ماهيته موجوده لكن يستحيل أن يكون المجعول هو الماهيه لما تقدم أنها اعتباريه و الذى يستفیده المعلول من علتة أمر أصيل على أن العليه و المعلوليه رابطه عينيه خاصه بين المعلول و علتة و إلا لكان كل شىء عله لكل شىء و كل شىء معلولا لكل شىء و الماهيه لا رابطه بينها فى ذاتها و بين غيرها.

[شماره صفحه واقعى : ١٥٦]

ص: ١٠٦٥

و يستحيل أن يكون المجعول هو الصيروره لأن الأثر العيني الأصيل حينئذ هو الصيروره التي هو أمر نسبي قائم بطرفين و الماهيه و وجودها اعتباريان على الفرض و من المحال أن يقوم أمر عيني أصيل بطرفين اعتباريين و إذا استحال كون المجعول هو الماهيه أو الصيروره تعين أن المجعول هو الوجود و هو المطلوب.

فقد تبين مما تقدم أولا- أن هناك عله و معلولا و ثانيا أن كل ممكن فهو معلول و ثالثا أن العليه و المعلوليه رابطه وجوديه بين المعلول و علتة و أن هذه الرابطه دائره بين وجود المعلول و وجود العله و إن كان التوقف و الحاجه و الفقر ربما تنسب إلى الماهيه.

فمستقر الحاجه و الفقر بالأصالة هو وجود المعلول و ماهيته محتاجه بتبعه.

و رابعا أنه إذ كانت الحاجه و الفقر بالأصالة للوجود المعلول و هو محتاج في ذاته و إلا لكانت الحاجه عارضه و كان مستغنيا في ذاته و لا معلوليه مع الاستغناء فذات الوجود المعلول عين الحاجه أى أنه غير مستقل في ذاته قائم بعلته التي هي المفيضه له.

و يتحصل من ذلك أن وجود المعلول بقياسه إلى علتة وجود رابط موجود في غيره و بالنظر إلى ماهيته التي يطرد عنها العدم وجود في نفسه جوهرى أو عرضى على ما تقتضيه حال ماهيته.

## الفصل الثانى فى انقسامات العله

تنقسم العله إلى تامه و ناقصه فالعله التامه هي التي تشتمل على جميع ما يتوقف عليه المعلول بحيث لا يبقى للمعلول معها إلا أن يتحقق و العله الناقصه

[شماره صفحه واقعى : ١٥٧]

ص: ١٠٦٦

هى التى تشتمل على بعض ما يتوقف عليه المعلول فى تحققه لا على جميعه.

و تفترقان بأن العله التامه يلزم من وجودها وجود المعلول كما سيأتى و من عدمها عدمه و العله الناقصه لا يلزم من وجودها وجود المعلول لكن يلزم من عدمها عدمه لمكان توقف المعلول عليها و على غيرها و ليعلم أن عدم العله سواء كانت عله تامه أو ناقصه عله تامه لعدم المعلول.

و تنقسم أيضا إلى الواحده و الكثيره لأن المعلول من لوازم وجود العله و اللازم قد يكون أعم.

و تنقسم أيضا إلى بسيطه و مركبه و البسيطه ما لا جزء لها و المركبه خلافها و البسيطه قد تكون بسيطه بحسب الخارج كالعقل و الأعراض و قد تكون بسيطه بحسب العقل و هى ما لا تركب فيه خارجا من ماده و صوره و لا عقلا من جنس و فصل و أبسط البسائط ما لا تركب فيه من وجود و ماهيه و هو الواجب تعالى.

و تنقسم أيضا إلى قريبه و بعيده فالقريبه ما لا واسطه بينها و بين معلولها و البعيده ما كانت بينها و بين معلولها واسطه كعله العله.

و تنقسم أيضا إلى داخلية و خارجيه فالداخلية هى الماده بالنسبه إلى المركب منها و من صورته و هى التى بها الشىء بالقوه و الصوره بالنسبه إلى المركب و هى التى بها الشىء بالفعل و تسميان علتى القوام.

و الخارجيه هى الفاعل و هو الذى يصدر عنه المعلول و الغايه و هى التى يصدر لأجلها المعلول و تسميان علتى الوجود و سيأتى بيانها.

و تنقسم أيضا إلى علل حقيقيه و علل معدده و شأن المعددات تقريب الماده إلى إفاضه الفاعل بإعدادها لقبولها كانصرام القطعات الزمانيه المقربه للماده إلى حدوث ما يحدث فيها من الحوادث.

[شماره صفحه واقعى : ١٥٨]

ص: ١٠٦٧

### الفصل الثالث فى وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامه و وجوب وجود العله عند وجود معلولها

و هذا وجوب بالقياس غير الوجوب الغيرى الذى تقدم فى مسأله الشىء ما لم يجب لم يوجد.

أما وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامه فلأنه لو لم يجب وجوده عند وجود علته التامه لجاز عدمه و لو فرض عدمه مع وجود العله التامه فإما أن تكون عله عدمه و هى عدم العله متحققه و عله وجوده موجوده كان فيه اجتماع النقيضين و هما عله الوجود و عدمها و إن لم تكن عله عدمه متحققه كان فى ذلك تحقق عدمه من غير عله و هو محال.

و كذا لو لم يجب عدمه عند عدم علته لجاز وجوده و لو فرض وجوده مع تحقق عله عدمه و هى عدم الوجود فإن كانت عله الوجود موجوده اجتمع النقيضان و هما عله الوجود و عدمها الذى هو عله العدم و إن لم تكن عله الوجود موجوده لزم وجود المعلول مع عدم وجود علته.

برهان آخر لازم توقف وجود المعلول على وجود العله امتناع وجود المعلول مع عدم العله و بتعبير آخر كون عدم العله عله موجه لعدم المعلول و توقف هذا المعلول الذى هو عدم المعلول على علته التى هى عدم العله لازمه امتناعه بانعدامها أى وجوب وجود المعلول عند وجود علته فافهم ذلك.

فإن قلت الذى تستدعيه حاجه الممكن إلى المرجح و توقف وجوده على وجود عله تامه استلزام وجود العله التامه فى أى وعاء كانت هو وجود المعلول

[شماره صفحه واقعى : ١٥٩]

ص: ١٠٦٨



فى أى وعاء كان و أما كون المعلول و العله معين فى الوجود من غير انفكاك فى الوعاء فلا فلم لا يجوز أن توجد العله مستلزمه لوجود المعلول و لا معلول بعد ثم تنعدم العله ثم يوجد المعلول بعد برهه و لا عله فى الوجود أو تكون العله التامه موجوده و لا وجود للمعلول بعد ثم يسنح لها أن توجد المعلول فتوجد و هذا فيما كانت العله التامه فاعله بالاختيار بمكان من الوضوح.

قلت لا معنى لتخلل العدم بين وجود العله التامه و وجود معلولها بأى نحو فرض فقد تقدم أن توقف وجود المعلول على وجود العله إنما يتم برابطه وجوديه عينيه يكون وجود المعلول معها وجودا رابطا قائم الذات بوجود العله التامه المستقل بفرض وجود المعلول فى وعاء و علتة التامه معدومه فيه فرض تحقق الوجود الرابط و لا مستقل معه يقومه و ذلك خلف ظاهر و فرض وجود العله التامه و لا وجود لمعلولها بعد فرض وجود مستقل مقوم بالفعل و لا رابط له يقومه بعد و ذلك خلف ظاهر.

و أما حديث الاختيار فقد زعم قوم أن الفاعل المختار كالإنسان مثلا بالنسبه إلى أفعاله الاختياريه عله تستوى نسبتها إلى الفعل و الترك فله أن يرجح ما شاء منهما من غير إيجاب لتساوى النسبه.

و هو خطأ فليس الإنسان الفاعل باختياره عله تامه للفعل بل هو عله ناقصه و له علل ناقصه أخرى كالماده و حضورها و اتحاد زمان حضورها مع زمان الفعل و استقامه الجوارح الفعاله و مطاوعتها و الداعى إلى الفعل و الإراده و أمور أخرى كثيره إذا اجتمعت صارت عله تامه يجب معها الفعل و أما الإنسان نفسه فجزء من أجزاء العله التامه نسبه الفعل إليه بالإمكان دون الوجوب و الكلام فى إيجاب العله التامه لا مطلق العله.

على أن تجويز استواء نسبه الفاعل المختار إلى الفعل و عدمه إنكار لرابطه العليه و لازمه تجويز عليه كل شىء لكل شىء و معلوليه كل شىء لكل شىء.

[شماره صفحه واقعى : ١٦٠]

ص: ١٠٦٩

فإن قلت هب أن الإنسان الفاعل المختار ليس بعلة تامه لكن الواجب عز اسمه فاعل مختار و هو عله تامه لما سواه و كون العالم واجبا بالنسبه إليه ينافى حدوثه الزمانى.

و لذلك اختار قوم أن فعل المختار لا يحتاج إلى مرجح و اختار بعضهم أن الإراده مرجحه بذاتها لا حاجه معها إلى مرجح آخر و اختار جمع أن الواجب تعالى عالم بجميع المعلومات فما علم منه أنه ممكن سيقع يفعله و ما علم منه أنه محال لا يقع لا يفعله و اختار آخرون أن أفعاله تعالى تابعه للمصالحح و إن كنا غير عالمين بها فما كان منها ذا مصلحه فى وقت تفوت لو لم يفعله فى ذلك الوقت فعله فى ذلك الوقت دون غيره.

قلت معنى كونه تعالى فاعلا مختارا أنه ليس وراءه تعالى شىء يجبره على فعل أو ترك فيوجب عليه فإن الشىء المفروض إما معلول له و إما غير معلول و الثانى محال لأنه واجب آخر أو فعل لواجب آخر و أدله التوحيد تبطله و الأول أيضا محال لاستلزامه تأثير المعلول بوجوده القائم بالعله المتأخر عنها فى وجود علتها التى يستفيض عنها الوجود فكون الواجب تعالى مختارا فى فعله لا ينافى إيجابه الفعل الصادر عن نفسه و لا إيجابه الفعل ينافى كونه مختارا فيه و أما حدوث العالم بمعنى ما سوى الواجب حدوثا زمانيا فمعنى حدوث العالم حدثا زمانيا كونه مسبقا بقطعه من الزمان خاليه من العالم ليس معه إلا الواجب تعالى و لا خبر عن العالم بعد و الحال أن طبيعه الزمان طبيعه كميّه ممكنه موجوده معلوله للواجب تعالى و من فعله فهو من العالم و لا معنى لكون العالم و فيه الزمان حادثا زمانيا مسبقا بعدم زمانى و لا قبل زمانيا خارجا من الزمان.

و قد استشعر بعضهم بالإشكال فدفعه بدعوى أن الزمان أمر اعتبارى وهمى غير موجود و هو مردود بأن دعوى كونه اعتباريا وهميا اعتراف بعدم الحدوث الزمانى حقيقه

[شماره صفحه واقعى : ١٦١]

ص: ١٠٧٠

و دفع الإشكال بعضهم بأن الزمان حقيقه منتزعه من ذات الواجب تعالى من حيث بقاءه و رد بأن لازمه التغير فى ذات الواجب تعالى و تقدس فإن المنتزع عين المنتزع منه و كون الزمان متغيرا بالذات ضرورى و أجب عنه بأن من الجائز أن يخالف المنتزع منه بعدم المطابقه و هو مردود بأن تجويز المغايره بين المنتزع و المنتزع منه من السفسطه و يبطل معه العلم من رأس على أن فيه اعترافا بطلان أصل الدعوى.

و أما قول القائل بجواز أن يختار الفاعل المختار أحد الأمرين المتساويين دون الآخر لا لمرجح يرجحه و قد مثلوا له بالهارب من السبع إذا عن له طريقان متساويان فإنه يختار أحدهما لا لمرجح.

ففيه أنه دعوى من غير دليل و قد تقدمت الحجه أن الممكن المتساوى الجانبين يحتاج فى ترجح أحد الجانبين إلى مرجح فإن قيل إن المرجح هو الفاعل مثلا بإرادته كما مر فى مثال الهارب من السبع أجب بأن مرجعه إلى القول الآتى و سيأتى بطلانه و أما مثال الهارب من السبع فممنوع بل الهارب المذكور على فرض التساوى من جميع الجهات يقف فى موضعه و لا يتحرك أصلا.

على أن جواز ترجح الممكن من غير مرجح ينسد به طريق إثبات الصانع تعالى.

و أما قول القائل إن الإراده مرجحه بذاتها يتعين بها أحد الأفعال المتساويه من غير حاجه إلى مرجح آخر ففيه أن الإراده لو رجحت الفعل فإنما ترجحه بتعلقها به لكن أصل تعلقها بأحد الأمور المتساويه الجهات محال و دعوى أن من خاصه الإراده ترجيح أحد الأفعال المتساويه لا محصل لها لأنها صفه نفسانيه علميه لا تتحقق إلا مضافه إلى متعلقها الذى رجحه العلم السابق لها فما لم يرجح العلم السابق متعلق الإراده لم تتحقق الإراده حتى يترجح بها فعل.

[شماره صفحه واقعى : ١٦٢]

ص: ١٠٧١

و أما قول من قال إنه تعالى عالم بجميع المعلومات فما علم منها أنه سيقع يفعله و ما علم منها أنه لا يقع لا يفعله و بعبارة أخرى ما علم أنه ممكن فعله دون المحال ففيه أن الإمكان لازم الماهية و الماهية متوقفه في انتزاعها على تحقق الوجود و وجود الشيء متوقف على ترجيح المرجح فالعلم بالإمكان متأخر عن المرجح بمراتب فلا يكون مرجحاً.

و أما قول من قال إن أفعاله تعالى غير خاليه عن المصالح و إن كنا لا نعلم بها فما كان منها ذا مصلحة في وقت يفوت لو لم يفعله في ذلك الوقت أخره إلى ذلك الوقت ففيه مضافاً إلى ورود ما أورد على القول السابق عليه أن المصلحة المفروضة المرتبطة بالوقت الخاص لأى فعل من أفعاله كيفما فرضت ذات ماهية ممكنه لا- واجبه و لا ممتنعه فهي نظيره الأفعال ذوات المصلحة من فعله تعالى فمجموع ما سواه تعالى من المصالح و ذوات المصالح فعل له تعالى لا يتعدى طور الإمكان و لا يستغنى عن عله مرجحه هي عله تامه و ليس هناك وراء الممكن إلا- الواجب تعالى فهو العله التامه الموجبه لمجموع فعله لا مرجح له سواه.

نعم لما كان العالم مركباً ذا أجزاء لبعضها نسب وجوديه إلى بعض جاز أن يقف وجود بعض أجزائه في موقف الترجيح لوجود بعض لكن الجميع ينتهي إلى السبب الواحد الذى لا سبب سواه و لا مرجح غيره و هو الواجب عز اسمه.

فقد تحصل من جميع ما تقدم أن المعلول يجب وجوده عند وجود العله التامه و بعض من لم يجد بدا من إيجاب العله التامه لمعلولها قال بأن عله العالم هي إرادته الواجب دون ذاته تعالى و هو أسخف ما قيل في هذا المقام فإن المراد بإرادته إن كانت هي الإراده الذاتيه كانت عين الذات و كان القول بعليه الإراده عين القول بعليه الذات و هو يفرق بينهما بقبول أحدهما و رد الآخر و إن كانت هي الإراده الفعلية و هي من صفات الفعل الخارجيه

[شماره صفحه واقعى : ١٦٣]

ص: ١٠٧٢

من الذات كانت أحد الممكنات وراء العالم ونستنتج منها وجود أحد الممكنات هذا.

و أما مسأله وجوب وجود العله عند وجود المعلول فلأنه لو لم تكن العله واجبه الوجود عند وجود المعلول لكانت ممكنه إذ تقدير امتناعها يرتفع بأدنى توجه و إذ كانت ممكنه كانت جائزه العدم و المعلول موجود قائم الوجود بها و لازمه وجود المعلول بلا عله.

فإن قلت المعلول محتاج إلى العله حدوثا لا بقاء فمن الجائز أن تنعدم العله بعد حدوث المعلول و يبقى المعلول على حاله.

قلت هو مبنى على ما ذهب إليه قوم من أن حاجه المعلول إلى العله فى الحدوث دون البقاء فإذا حدث المعلول بإيجاد العله انقطعت الحاجه إليها و مثلوا له بالبناء و البناء فإن البناء عله للبناء فإذا بنى و قام البناء على ساق ارتفعت حاجته إلى البناء و لم يضره عدمه.

و هو مردود بأن الحاجه إلى العله خاصه لازمه للماهيه لإمكانها فى تلبسها بالوجود أو العدم و الماهيه بإمكانها محفوظه فى حاله البقاء كما أنها محفوظه فى حاله الحدوث فيجب وجود العله فى حاله البقاء كما يجب وجودها فى حاله الحدوث.

على أنه قد تقدم أن وجود المعلول بالنسبه إلى العله وجود رابط قائم بها غير مستقل عنها فلو استغنى عن العله بقاء كان مستقلا عنها غير قائم بها هذا خلف برهان آخر ١٦٤ قال فى؟ الأسفار و هذا يعنى كون عله الحاجه إلى العله هى الحدوث أيضا باطل لأننا إذا حللنا الحدوث بالعدم السابق و الوجود اللاحق و كون ذلك الوجود بعد العدم و تفحصنا عن عله الافتقار إلى الفاعل أ هى أحد الأمور الثلاثه أم أمر رابع مغاير لها لم يبق من الأقسام شىء إلا القسم الرابع أما العدم السابق فلأنه نفى محض لا يصلح للعليه و أما الوجود فلأنه مفتقر إلى الإيجاد المسبوق بالاحتياج إلى الوجود المتوقف على عله الحاجه

[شماره صفحه واقعى : ١٦٤]

ص: ١٠٧٣

إليه فلو جعلنا العله هي الوجود لزم توقف الشئ على نفسه بمراتب و أما الحدوث فلافتقاره إلى الوجود لأنه كيفيه و صفه له و قد علمت افتقار الوجود إلى عله الافتقار بمراتب فلو كان الحدوث عله الحاجه لتقدم على نفسه بمراتب فعله الافتقار زائده على ما ذكرت ج ٢ ص ٢٠٣.

و قد اندفعت بما تقدم مزعمه أخرى لبعضهم و هي قولهم إن من شرط صحه الفعل سبق العدم و المراد بالسبق الزمني و محصله أن المعلول بما أنه فعل لعلته يجب أن يكون حادثا زمانيا و عللوه بأن دوام وجود الشئ لا يجمع حاجته و لازم هذا القول أيضا عدم وجود المعلول عند وجود العله.

وجه الاندفاع أن عله الحاجه إلى العله هي الإمكان و هو لازم الماهيه و الماهيه مع المعلول كيفما فرض وجودها من غير فرق بين الوجود الدائم و غيره.

على أن وجود المعلول رابط بالنسبه إلى العله قائم بها غير مستقل عنها و من الممتنع أن ينقلب مستغنيا عن المستقل الذي يقوم به سواء كان دائما أو منقطعا على أن لازم هذا القول خروج الزمان من أفق الممكنات و قد تقدمت جهات فساد.

### **الفصل الرابع في أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد**

و المراد بالواحد الأمر البسيط الذي ليس في ذاته جهه تركيبيه مكثره فالعله الواحده هي العله البسيطة التي هي بذاتها البسيطة عله و المعلول الواحد هو المعلول البسيط الذي هو بذاته البسيطة معلول فالمراد بالواحد ما

[شماره صفحه واقعى : ١٦٥]

ص: ١٠٧٤

يقابل الكثير الذى له أجزاء أو آحاد متباينه لا ترجع إلى جهة واحده.

بيانه أن المبدأ الذى يصدر عنه وجود المعلول هو وجود العله الذى هو نفس ذات العله فالعله هى نفس الوجود الذى يصدر عنه وجود المعلول و إن قطع النظر عن كل شىء و من الواجب أن يكون بين المعلول و علتة سنخيه ذاتيه هى المخصصه لصدوره عنها و إلا كان كل شىء عله لكل شىء و كل شىء معلولا لكل شىء فلو صدر عن العله الواحده التى ليس لها فى ذاتها إلا جهة واحده معاليل كثيره بما هى كثيره متباينه لا ترجع إلى جهة واحده تقرر فى ذات العله جهات كثيره متباينه متدافعه و قد فرضت بسيطه ذات جهة واحده هذا خلف فالواحد لا يصدر عنه إلا الواحد و هو المطلوب.

و قد اعترض عليه بالمعارضه أن لازمه عدم قدره الواجب تعالى على إيجاد أكثر من واحد و فيه تقييد قدرته و قد برهن على إطلاق قدرته و أنها عين ذاته المتعالیه.

و يرد أنه مستحيل بالبرهان و القدره لا تتعلق بالمحال لأنه بطلان محض لا شئيه له فالقدره المطلقه على إطلاقها و كل موجود معلول له تعالى بلا واسطه أو معلول معلوله و معلول المعلول معلول حقيقه.

و يتفرع عليه أولا- أن الكثير لا- يصدر عنه الواحد فلو صدر واحد عن الكثير فإما أن يكون الواحد واحد نوعيا ذا أفراد كثيره يستند كل فرد منها إلى عله خاصه كالحراره الصادره عن النار و النور و الحركه و غيرها أو تكون وحدته عدديه ضعيفه كالوحده النوعيه فيستند وجوده إلى كثير كالهيولى الواحده بالعدد المستند وجودها إلى مفارق يقيم وجودها بالصور المتوارده عليها واحده بعد واحده على ما قالت الحكماء و قد تقدم الكلام فيه و إما أن يكون للكثير جهة وحده يستند إليها المعلول و إما أن يكون الكثير مركبا ذا أجزاء يفعل الواحد بواحد منها فينسب إلى نفس المركب.

و ثانيا أن المعلول الواحد لا يفعل فيه علل كثيره سواء كان على سبيل

[شماره صفحه واقعى : ۱۶۶]

ص: ۱۰۷۵

الاجتماع فى عرض واحد لأنه يؤدى إلى التناقض فى ذات الواحد المؤدى إلى الكثرة أو كان على سبيل التوارد بقیام عله علیه بعد عله للزوم ما تقدم من المحذور.

و ثالثاً أنه لو صدر عن الواحد كثیر وجب أن يكون فى جهة كثره و تركيب يستند إليها الكثیر غير جهة الواحد المفروضه كالإنسان الواحد الذى يفعل أفعالاً كثیره من مقولات كثیره متباينه بتمام الذات.

### الفصل الخامس فى استحاله الدور و التسلسل فى العلل

أما الدور فهو توقف وجود الشىء على ما يتوقف وجوده علیه إما بلا واسطه كتوقف ا على ب و توقف ب على ا و يسمى دوراً مصرحاً و إما مع الواسطه كتوقف ا على ب و ب على ج و ج على ا و يسمى دوراً مضمراً.

و استحالته قریبه من البداهه فإنه يستلزم تقدم الشىء على نفسه بالوجود و هو ضرورى الاستحاله.

و أما التسلسل فهو ترتب شىء على شىء آخر موجود معه بالفعل و ترتب الثانى على ثالث كذلك و الثالث على رابع و هكذا إلى غير النهايه سواء كان ذهاب السلسله كذلك من الجانبين بأن يكون قبل كل قبل و بعد كل بعد أو من جانب واحد لكن الشرط على أى حال أن يكون لأجزاء السلسله وجود بالفعل و أن تكون مجتمعه فى الوجود و أن يكون بينها ترتب و التسلسل فى العلل ترتب معلول على عله و ترتب علتة على عله و عله علتة على عله و هكذا إلى غير النهايه.

[شماره صفحه واقعى : ١٦٧]

ص: ١٠٧٦



والتسلسل في العلل محال و البرهان عليه أن وجود المعلول رابط بالنسبه إلى علتة لا يقوم إلا بعلة و العله هو المستقل الذى يقومه كما تقدم و إذا كانت علتة معلوله لثالث و هكذا كانت غير مستقلة بالنسبه إلى ما فوقها فلو ذهبت السلسله إلى غير النهايه و لم تنته إلى عله غير معلوله تكون مستقلة غير رابطه لم يتحقق شىء من أجزاء السلسله لاستحاله وجود الرابط إلا مع مستقل.

برهان آخر و هو المعروف ببرهان الوسط و الطرف إقامه ١٦٨؟ الشيخ في؟ الشفاء حيث قال إذا فرضنا معلولا و فرضنا له عله و لعلته عله فليس يمكن أن يكون لكل عله عله بغير نهايه لأن المعلول و علتة و عله علة إذا اعتبرت جملتها في القياس الذى لبعضها إلى بعض كانت عله العله عله أولى مطلقه للآخرين و كان للآخرين نسبه المعلوليه إليها و إن اختلفا في أن أحدهما معلول بالواسطه و الآخر معلول بلا- واسطه و لم يكونا كذلك لا- الأخير و لا المتوسط لأن المتوسط الذى هو العله المماسه للمعلول عله لشيء و واحد فقط و المعلول ليس عله لشيء .

و لكل واحد من الثلاثه خاصيه فكانت خاصيه الطرف المعلول أنه ليس عله لشيء و خاصيه الطرف الآخر أنه عله لكل غيره و خاصيه الوسط أنه عله لطرف و معلول لطرف سواء كان الوسط واحدا أو فوق واحد و إن كان فوق واحد فسواء ترتب ترتيبا متناهيا أو غير متناه فإنه إن ترتب كثره متناهيه كانت جمله عدد ما بين الطرفين كواسطه واحده تشترك في خاصيه الواحد بالقياس إلى الطرفين فيكون لكل من الطرفين خاصيه.

و كذلك إن ترتب في كثره غير متناهيه فلم يحصل الطرف كان جميع الغير المتناهي في خاصيه الواسطه لأنك أى جمله أخذت كانت عله لوجود المعلول الأخير و كانت معلوله إذ كل واحد منها معلول و الجملة متعلقه الوجود بها و متعلقه الوجود بالمعلول معلول إلا أن تلك الجملة شرط في وجود المعلول الأخير

[شماره صفحه واقعى : ١٦٨]

ص: ١٠٧٧

و عله له و كلما زدت في الحصر و الأخذ كان الحكم إلى غير النهاية باقيا.

فليس يجوز أن تكون جملة علل موجوده و ليس فيها عله غير معلومه و عله أولى فإن جميع غير المتناهي كواسطه بلا طرف و هذا محال؟ الشفاء ص ٣٢٧.

برهان آخر و هو المعروف بالأسد الأخصر؟ للفارابي أنه إذ كان ما من واحد من آحاد السلسله الذاهبه بالترتيب بالفعل لا إلى النهاية إلا و هو كالواحد في أنه ليس يوجد إلا و يوجد آخر وراءه من قبل كانت الآحاد اللامتناهيه بأسرها يصدق عليها أنها لا تدخل في الوجود ما لم يكن شىء من ورائها موجودا من قبل فإذن بداهه العقل قاضيه بأنه من أين يوجد في تلك السلسله شىء حتى يوجد شىء ما بعده؟ الأسفار ج ٢ ص ١٦٦ و هناك حجج أخرى أقيمت على استحاله التسلسل لا يخلو أكثرها من مناقشه.

تنبيه قال بعضهم إن معيار الحكم بالاستحاله في كل من البراهين التي أقيمت على استحاله التسلسل هو اجتماع شرطى الترتب و الاجتماع في الوجود بالفعل في جهه اللانهايه و مقتضاها استحاله التسلسل في العلل في جهه التصاعد بأن تترتب العلل إلى ما لا نهايه له لا- في جهه التنازل بأن يترتب معلول على علته ثم معلول المعلول على المعلول و هكذا إلى غير النهاية و الفرق بين الأمرين أن العلل مجتمعته في مرتبه وجود المعلول و محيطه به و تقدمها عليه إنما هو بضرب من التحليل بخلاف المعلومات فإنها ليست في مرتبه عللها فذهاب السلسله متصاعده يستلزم اجتماع العلل المترتبه بوجوداتها بالفعل في مرتبه المعلول الذى تبتدىء منه السلسله مثلا بخلاف ذهاب السلسله متنازله فإن المعلولات المترتبه المتنازله لا تجتمع على العله الأولى التي تبدأ منها السلسله مثلا انتهى كلامه ملخصا.

و أنت خبير بأن البرهانين المتقدمين المنقولين عن؟ الشيخ و؟ الفارابي جاريان في صورتى التصاعد و التنازل جميعا فيما كانت السلسله مؤلفه من علل

[شماره صفحه واقعى : ١٦٩]

ص: ١٠٧٨

تامه و أما العلل الناقصه فيجرى البرهانان فيها إذا كانت السلسله متصاعده لوجوب وجود العله الناقصه عند وجود المعلول و معه بخلاف ما إذا كانت السلسله متنازله لعدم وجوب وجود المعلول عند وجود العله الناقصه.

ف ما ذكره من أن معيار الاستحاله هو اجتماع اللامتاهى فى جزء من أجزاء السلسله و هو متأت فى صوره التصاعد دون التنازل ممنوع.

تنبيه آخر تقدم أن التسلسل إنما يستحيل فيما إذا كانت أجزاء السلسله موجوده بالفعل و أن تكون مجتمعه فى الوجود و أن يترتب بعضها على بعض فلو كان بعض الأجزاء موجوده بالقوه كبعض مراتب العدد فليس بمستحيل لأن الموجود منه متناه دائما و كذا لو كانت موجوده بالفعل لكنها غير مجتمعه فى الوجود كالحوادث الزمانيه بعضها معدومه عند وجود بعض لتناهى ما هو الموجود منها دائما و كذا لو كانت موجوده بالفعل مجتمعه فى الوجود لكن لا- ترتب بينها و هو توقف البعض على البعض وجودا كعدد غير متناه من موجودات لا عليه و لا معلوليه بينها.

و الوجه فى ذلك أنه ليس هناك مع فقد شىء من الشرائط الثلاث سلسله واحده موجوده غير متناهيه حتى يجرى فيها براهين الاستحاله.

تنبيه آخر مقتضى ما تقدم من البرهان استحاله التسلسل فى أقسام العلل كلها من العلل الفاعليه و الغائيه و الماديه و الصوريه كما أن مقتضاها استحاله فى العلل التامه لأن الملاك فى الاستحاله ذهاب التوقف الوجودى إلى غير النهايه و هو موجود فى جميع أقسام العلل.

و يتبين بذلك أيضا استحاله التسلسل فى أجزاء الماهيه كأن يكون مثلا للجنس جنس إلى غير النهايه أو للفصل فصل إلى غير النهايه لأن الجنس و الفصل هما الماده و الصوره مأخوذتين لا بشرط.

على أن الماهيه الواحده لو تركبت من أجزاء غير متناهيه استحاله تعقلها و هو باطل.

[شماره صفحه واقعى : ١٧٠]

ص: ١٠٧٩

قد تقدم أن الماهيه الممكنه فى تلبسها بالوجود تحتاج إلى مرجح لوجودها و لا يرتاب العقل أن لمرجح الوجود شأنًا بالنسبه إلى الوجود غير ما للماهيه من الشأن بالنسبه إليه فللمرجح أو بعض أجزائه بالنسبه إليه شأن شبيه بالإعطاء نسميه فعلاً أو ما يفيد معناه و للماهيه شأن شبيه بالأخذ نسميه قبولاً أو ما يفيد معناه و من المحال أن تتصف الماهيه بشأن المرجح و إلا لم تحتج إلى مرجح أو يتصف المرجح بشأن الماهيه و إلا لزم الخلف و من المحال أيضاً أن يتحد الشأنان فالشأن الذى هو القبول يلازم الفقدان و الشأن الذى هو الفعل يلازم الوجدان.

و هذا المعنى واضح فى الحوادث الواقعه التى نشاهدها فى نشأه الماده فإن فيها عللاً تحرك الماده نحو صور هى فاقده لها فتقبلها و تتصور بها و لو كانت واجده لها لم تكن لتقبلها و هى واجده فالقبول يلازم الفقدان و الذى للعلل هو الفعل المناسب لذاتها الملازم للوجدان.

فالحادث المادى يتوقف فى وجوده إلى عله تفعله نسميها عله فاعليه و إلى عله تقبله و نسميها العله الماديه و سيأتى إثبات أن فى الوجود ماهيات ممكنه مجردة عن الماده و هى لإمكانها تحتاج إلى عله مرجحه و لتجردها مستغنيه عن العله الماديه فلها أيضاً عله فاعليه.

فلا- غنى لوجود ممكن سواء كان مادياً أو مجرداً عن العله الفاعليه فمن رام قصر العلل فى العله الماديه و نفى العله الفاعليه فقد رام إثبات فعل لا فاعل له فاستسمن ذا ورم.

[شماره صفحه واقعى : ١٧١]

ص: ١٠٨٠

ذكروا للفاعل أقساما أنهاها بعضهم إلى ثمانية ووجه ضبطها على ما ذكروا أن الفاعل إما أن يكون له علم بفعله ذو دخل فى الفعل أو لا- والثانى إما أن يلائم فعله طبعه و هو الفاعل بالطبع أو لا يلائم فعله طبعه و هو الفاعل بالقسر و الأول أعنى الذى له علم بفعله ذو دخل فيه إما أن لا يكون فعله بإرادته و هو الفاعل بالجبر أو يكون فعله بإرادته و حينئذ إما أن يكون علمه بفعله فى مرتبه فعله بل عين فعله و هو الفاعل بالرضا و إما أن يكون علمه بفعله قبل فعله و حينئذ إما أن يكون علمه بفعله مقرونا بداع زائد على ذاته و هو الفاعل بالقصد و إما أن لا يكون مقرونا بداع زائد بل يكون نفس العلم منشأ لصدور المعلول و حينئذ فإما أن يكون علمه زائدا على ذاته و هو الفاعل بالعنايه أو غير زائد و هو الفاعل بالتجلى و الفاعل كيف فرض إن كان هو و فعله المنسوب إليه فعلا لفاعل آخر كان فاعلا بالتسخير.

فللعله الفاعليه ثمانية أقسام الأول الفاعل بالطبع و هو الذى لا علم له بفعله مع كون الفعل ملائما لطبعه كالنفس فى مرتبه القوى الطبيعیه البدنيه فهى تفعل أفعالها بالطبع.

الثانى الفاعل بالقسر و هو الذى لا- علم له بفعله و لا- فعله ملائم لطبعه كالنفس فى مرتبه القوى الطبيعیه البدنيه عند انحرافها لمرض فإن الأفعال عندئذ تنحرف عن مجرى الصحه لعوامل قاسره.

الثالث الفاعل بالجبر و هو الذى له علم بفعله و ليس بإرادته كالإنسان يكره على فعل ما لا يريد.

الرابع الفاعل بالرضا و هو الذى له إرادته لفعله عن علم و علمه

[شماره صفحه واقعى : ١٧٢]

التفصيلي بفعله عين فعله و ليس له قبل الفعل إلا- علم إجمالي به بعلمه بذاته المستتبع لعلمه الإجمالي بمعلوله كالإنسان يفعل الصور الخياليه و علمه التفصيلي بها عين تلك الصور و له قبلها علم إجمالي بها لعلمه بذاته الفعالة لها و كفاعليه الواجب تعالى للأشياء عند؟ الإشراقيين.

الخامس الفاعل بالقصد و هو الذى له علم و إرادته و علمه بفعله تفصيلي قبل الفعل بداع زائد كالإنسان فى أفعاله الاختياريه و كالواجب عند جمهور المتكلمين.

السادس الفاعل بالعنايه و هو الذى له علم سابق على الفعل زائد على ذاته نفس الصورة العلميه منشأ لصدور الفعل من غير داع زائد كالإنسان الواقع على جذع عال فإنه بمجرد توهم السقوط يسقط على الأرض و كالواجب تعالى فى إيجاد الأشياء عند؟ المشائين.

السابع الفاعل بالتجلى و هو الذى يفعل الفعل و له علم تفصيلي به هو عين علمه الإجمالي بذاته كالنفس الإنسانيه المجرده فإنها لما كانت صورته أخيره لنوعها كانت على بساطتها مبدأ لجميع كمالاتها الثانيه التى هى لعليتها واجده لها فى ذاتها و علمها الحضورى بذاتها علم بتفاصيل كمالاتها و إن لم يتميز بعضها من بعض و كالواجب تعالى بناء على ما سيأتى إن شاء الله أن له تعالى علما إجماليا بالأشياء فى عين الكشف التفصيلي.

الثامن الفاعل بالتسخير و هو الفاعل الذى هو و فعله لفاعل فهو فاعل مسخر فى فعله كالقوى الطبيعيه و النباتيه و الحيوانيه المسخره فى أفعالها للنفس الإنسانيه و كالعلل الكونيه المسخره للواجب تعالى.

و فى عد الفاعل بالجبر و الفاعل بالعنايه نوعين بحيالهما مبينين للفاعل بالقصد نظر توضيحه أنا ننسب الأعمال المكتنفه بكل نوع من الأنواع المشهوده أعنى كمالاتها الثانيه إلى نفس ذلك النوع فكل نوع عله فاعليه لكمالاته الثانيه و الأنواع فى ذلك على قسمين منها ما يصدر عنه أفعاله لطبعه

[شماره صفحه واقعى : ١٧٣]

ص: ١٠٨٢

من غير أن يتوسط فيه العلم كالعناصر و منها ما للعلم دخل في صدور أفعاله عنه كالإنسان.

و القسم الثانى مجهز بالعلم و لا-ريب أنه إنما جهز به لتمييز ما هو كماله من الأفعال مما ليس بكمال له ليفعل ما فيه كماله و يترك ما ليس فيه ذلك كالصبي يلتقم ما أخذه فإن وجدته صالحه للتغذى كالفأكهه أكله و إن لم يجده كذلك تركه و رمى به فتوسطه العلم لتشخيص الفعل الذى فيه كمال و تمييزه من غيره و الذى يوسطه من العلم و التصديق إن كان حاضرا عنده غير مفتقر فى التصديق به إلى تروى فكر كالعلوم الناشئه بالملكات و نحوها لم يلبث دون أن يريد الفعل فيفعله و إن كان مشكوكا فيه مفتقرا إلى التصديق به أخذ فى تطبيق العناوين و الأوصاف الكماليه على الفعل فإن انتهى إلى التصديق بكونه كمالا فعله و إن انتهى إلى خلاف ذلك تركه و هذا الميل و الانعطاف إلى أحد الطرفين هو الذى نسميه اختيارا و نعد الفعل الصادر عنه فعلا اختياريا.

فتبين أن فعل هذا النوع من الفاعل العلمى يتوقف على حضور التصديق بوجوب الفعل أى كونه كمالا- و كون ما يقابله أى الترك خلاف ذلك فإن كان التصديق به حاضرا فى النفس من دون حاجه إلى تعمل فكرى لم يلبث دون أن يأتى بالفعل و إن لم يكن حاضرا احتاج إلى ترو و فكر حتى يطبق على الفعل المأتى به صفه الوجوب و الرجحان و على تركه صفه الاستحاله و المرجوحه من غير فرق بين أن يكون رجحان الفعل و مرجوحه الترك مستندين إلى طبع الأمر كمن كان قاعدا تحت جدار يريد أن ينقض عليه فإنه يقوم خوفا من انهدامه عليه أو كانا مستندين إلى إجبار مجبر كمن كان قاعدا مستظلا بجدار فهدهه جبار أنه إن لم يقم هدم الجدار عليه فإنه يقوم خوفا من انهدامه عليه و الفعل فى الصورتين إرادى و التصديق على نحو واحد.

[شماره صفحه واقعى : ١٧٤]

ص: ١٠٨٣

و من هنا يظهر أن الفعل الإجبارى لا يباين الفعل الاختيارى و لا يتميز منه بحسب الوجود الخارجى بحيث يصير الفاعل بالجبر قسيما للفاعل بالقصد فقصارى ما يصنعه المجبر أنه يجعل الفعل ذا طرف واحد فيواجه الفاعل المكروه فعلا ذا طرف واحد ليس له إلا أن يفعله كما لو كان الفعل بحسب طبعه كذلك.

نعم العقلاء فى سننهم الاجتماعيه فرقوا بين الفعلين حفظا لمصلحه الاجتماع و رعايه لقوانينهم الجاربه المستتبعه للمدح و الذم و الثواب و العقاب فانقسام الفعل إلى الاختيارى و الجبرى انقسام اعتبارى لا حقيقى.

و يظهر أيضا أن الفاعل بالعنايه من نوع الفاعل بالقصد فإن تصور السقوط ممن قام على جذع عال مثلا علم واحد موجود فى الخائف الذى أدهشه تصور السقوط فيسقط و فيمن اعتاد القيام عليه بتكرار العمل فلا يخاف و لا يسقط كالبناء مثلا فوق الأبنيه و الجدران العالیه جدا.

فالصاعد فوق جدار عال القائم عليه يعلم أن من الممكن أن يثبت فى مكانه فيسلم أو يسقط منه فيهلك غير أنه إن استغرقه الخوف و الدهشه الشديده و جذبت نفسه إلى الاقتصار على تصور السقوط سقط بخلاف المعتاد بذلك فإن الصورتين موجودتان عنده من دون خوف و دهشه فيختار الثبات فى مكانه فلا يسقط.

و فقدان هذا الفعل العنائى للغايه الصالحه العقلائيه لا يوجب خلوه من مطلق الداعى فالداعى أعم من ذلك كما سيأتى فى الكلام على اللعب و العبث.

[شماره صفحه واقعى : ١٧٥]

ص: ١٠٨٤



## الفصل الثامن فى أنه لا مؤثر فى الوجود بحقيقه معنى الكلمه إلا الله سبحانه

قد تقدم أن العليه و المعلوليه ساريه فى الموجودات فما من موجود إلا و هو عله ليست بمعلوله أو معلول ليس بعله أو عله لشىء و معلول لشىء و تقدم أن سلسله العلل تنتهى إلى عله ليست بمعلوله و هو الواجب تعالى و تقدم أنه تعالى واحد وحده حقه لا يثنى و لا يتكرر و غيره من كل موجود مفروض واجب به ممكن فى نفسه و تقدم أن لا غنى للمعلول عن العله الفاعليه كما أنه لا-غنى له عن العله التامه فهو تعالى عله تامه للكل فى عين أنه عله فاعليه و تقدم أن العليه فى الوجود و هو أثر الجاعل و أن وجود المعلول رابط بالنسبه إلى علتة قائم بها كما أن وجود العله مستقل بالنسبه إليه مقوم له لا حكم للمعلول إلا و هو لوجود العله و به.

فهو تعالى الفاعل المستقل فى مبدئيه على الإطلاق و القائم بذاته فى إيجاد و عليته و هو المؤثر بحقيقه معنى الكلمه لا مؤثر فى الوجود إلا هو ليس لغيره من الاستقلال الذى هو ملاك العليه و الإيجاد إلا الاستقلال النسبى فالعلل الفاعليه فى الوجود معدات مقربه للمعاليل إلى فيض المبدأ الأول و فاعل الكل تعالى.

هذا بالنظر إلى حقيقه الوجود الأصيله المتحققه بمراتبها فى الأعيان و أما بالنظر إلى ما يعتبره العقل من الماهيات الجوهريه و العرضيه المتلبسه بالوجود المستقله فى ذلك فهو تعالى عله تنتهى إليها العلل كلها فما كان من الأشياء ينتهى إليه بلا واسطه فهو علتة و ما كان منها ينتهى إليه بواسطه فهو عله

[شماره صفحه واقعى : ١٧٦]

ص: ١٠٨٥

علته و عله عله الشىء عله لذلك الشىء فهو تعالى فاعل كل شىء و العلل كلها مسخره له.

### الفصل التاسع فى أن الفاعل التام الفاعليه أقوى من فعله و أقدم

أما أنه أقوى وجودا و أشد فلأن الفعل و هو معلوله رابطه بالنسبه إليه قائم الهويه به و هو المستقل الذى يقومه و يحيط به و لا نعى بأشديه الوجود إلا ذلك و هذا يجرى فى العله التامه أيضا كما يجرى فى الفاعل المؤثر.

و قد عد؟ صدر المتألهين ره المسأله بديهيه إذ قال ١٧٧ البداهه حاكمه بأن العله المؤثره هى أقوى لذاتها من معلولها فيما يقع به العليه و فى غيرها لا يمكن الجزم بذلك ابتداء انتهى؟ الأسفار ج ٢ ص ١٨٧.

و أما أنه أقدم وجودا من فعله فهو من الفطريات لمكان توقف وجود الفعل على وجود فاعله و هذا أيضا كما يجرى فى الفاعل يجرى فى العله التامه و سائر العلل.

و القول بأن العله التامه مع المعلول لأن من أجزائها الماده و الصوره اللتين هما مع المعلول بل عين المعلول فلا يتقدم عليه لاستلزامه تقدم الشىء على نفسه.

مدفوع بأن الماده كما تقدم عله ماديه لمجموع الماده و الصوره الذى هو الشىء المركب و كذا الصوره عله صوريه للمجموع منهما و أما المجموع الحاصل منهما فليس بعله لشىء فكل واحد منهما عله متقدمه و المجموع معلول

[شماره صفحه واقعى : ١٧٧]

ص: ١٠٨٦

متأخر فلا إشكال.

و هذا معنى ما قيل إن المتقدم هو الآحاد بالأسر و المتأخر هو المجموع بشرط الاجتماع.

### الفصل العاشر فى أن البسيط يمتنع أن يكون فاعلا و قابلا

المشهور من الحكماء عدم جواز كون الشىء الواحد من حيث هو واحد فاعلا و قابلا مطلقا و احترز بقاء وحده الحثيه عن الأنواع الماديه التى تفعل بصورها و تقبل بموادها كالنار تفعل الحراره بصورتها و تقبلها بمادتها و ذهب المتأخرون إلى جوازه مطلقا و الحق هو التفصيل بين ما كان القبول فيه بمعنى الانفعال و الاستكمال الخارجى فلا يجمع القبول الفعل فى شىء واحد بما هو واحد و ما كان القبول فيه بمعنى الاتصاف و الانتزاع من ذات الشىء من غير انفعال و تأثر خارجى كلوازم الماهيات فيجوز اجتماعهما.

و الحججه على ذلك أن القبول بمعنى الانفعال و التأثير يلازم فقدان و الفعل يلازم الوجدان و هما جهتان متباينتان متدافعتان لا تجتمعان فى الواحد من حيث هو واحد و أما لوازم الماهيات مثلا كزوجيه الأربعة فإن تمام الذات فيها لا يعقل خاليه من لازمها حتى يتصور فيها معنى فقدان القبول فيها بمعنى مطلق الاتصاف و لا ضير فى ذلك.

و احتج المشهور على الامتناع مطلقا بوجهين أحدهما أن الفعل و القبول أثران متغايران فلا يصدران عن الواحد من حيث هو واحد.

الثانى أن نسبه القابل إلى مقبوله بالإمكان و نسبه الفاعل التام الفاعليه

[شماره صفحه واقعى : ١٧٨]

ص: ١٠٨٧

إلى فعله بالوجوب فلو كان شىء واحد فاعلا و قابلا لشىء كانت نسبته إلى ذلك بالإمكان و الوجوب معا و هما متنافيان و تنافى اللوازم مستلزم لتنافى الملزومات.

و الحجتان لو تمتا لم تدلا على أكثر من امتناع اجتماع الفعل و القبول بمعنى الانفعال و التأثير فى شىء واحد بما هو واحد و أما القبول بمعنى الاتصاف كاتصاف الماهيات بلوازمها فليس أثرا صادرا عن الذات يسبقه إمكان.

و الحجتان مع ذلك لا- تخلوان من مناقشه أما الأولى فلأن جعل القبول أثرا صادرا عن القابل يوجب كون القابل عله فاعليه للقبول فيرد الإشكال فى قبول القابل البسيط للصوره حيث إنه يفعل القبول و يصير جزءا من المركب و هما أثران لا يصدران عن الواحد.

و أما الثانيه فلأن نسبه العله الفاعليه بما أنها إحدى العلل الأربع إلى الفعل ليست نسبه الوجوب إذ مجرد وجود العله الفاعليه لا يستوجب وجود المعلول ما لم ينضم إليها سائر العلل اللهم إلا- أن يكون الفاعل عله تامه وحدها و مجرد فرض الفاعل تام الفاعليه و المراد به كونه فاعلا بالفعل بانضمام بقية العلل إليه لا يوجب تغير نسبته فى نفسه إلى الفعل من الإمكان إلى الوجوب.

و احتج المتأخرون على جواز كون الشىء الواحد من حيث هو واحد فاعلا و قابلا بلوازم الماهيات سيما البسائط منها فما منها إلا- و له لازم أو لوازم كالإمكان و كونه ماهيه و مفهومها و كذا المفاهيم المنتزعه من ذات الواجب تعالى كوجوب الوجود و الوجدانيه فإن الذات فاعل لها و قابل لها.

و الحجه كما عرفت لا- تتم إلا- فيما كان القبول فيه بمعنى الاتصاف فالقبول و الفعل فيه واحد و أما ما كان القبول فيه انفعالا و تأثرا و استكمالا فالقبول فيه يلزم الفقدان و الفعل يلزم الوجدان و هما متنافيان لا يجتمعان فى واحد.

[شماره صفحه واقعى : ۱۷۹]

سيأتى إن شاء الله بيان أن الحركه كمال أول لما بالقوه من حيث إنه بالقوه فهناك كمال ثان يتوجه إليه المتحرك بحركته المنتهيه إليه فهو الكمال الأخير الذى يتوصل إليه المتحرك بحركته و هو المطلوب لنفسه و الحركه مطلوبه لأجله و لذا قيل إن الحركه لا تكون مطلوبه لنفسها و أنها لا تكون مما يقتضيه ذات الشىء .

و هذا الكمال الثانى هو المسمى غايه الحركه يستكمل بها المتحرك نسبتها إلى الحركه نسبه التمام إلى النقص و لا يخلو عنها حركه و إلا انقلبت سكونا.

و لما بين الغايه و الحركه من الارتباط و النسبه الثابته كان بينهما نوع من الاتحاد ترتبط به الغايه بالمحرك كمثل الحركه كما ترتبط بالمتحرك كمثل الحركه.

ثم إن المحرك إذا كان هو الطبيعه و حركت الجسم بشىء من الحركات العرضيه الوضعيه و الكيفيه و الكمييه و الأينيه مستكملا بها الجسم كانت الغايه هو التمام الذى يتوجه إليه المتحرك بحركته و تطلبه الطبيعه المحركه بتحريكها و لو لا الغايه لم يكن من المحرك تحريك و لا من المتحرك حركه.

فالجسم المتحرك مثلا من وضع إلى وضع إنما يريد الوضع الثانى فيتوجه إليه بالخروج من الوضع الأول إلى وضع سيال يستبدل به فردا آنيا إلى فرد مثله حتى يستقر على وضع ثابت غير متغير فيثبت عليه و هو التمام المطلوب لنفسه و المحرك أيضا يطلب ذلك.

و إذا كان المحرك فاعلا علميا لعلمه دخل فى فعله كالنفوس الحيوانيه و

[شماره صفحه واقعى : ١٨٠]

الإنسانيه كانت الحركه بما لها من الغايه التي هو التمام مراده له لكن الغايه هي المراده لنفسها و الحركه تتبعها لأنها لأجل الغايه كما تقدم غير أن الفاعل العلمى ربما يتخيل ما يلزم الغايه أو يقارنها غايه للحركه فيأخذها منتهى إليه للحركه و يوجد بينهما تخيلا- فيحرك نحو كمن يتحرك إلى مكان ليلقى صديقه أو يمشى إلى مشرعه لشرب الماء و كمن يحضر السوق ليبيع و يشتري.

هذا كله فيما كان الفعل حركه عرضيه طبيعيه أو إراديه و أما إذا كان فعلا جوهريا كالأنواع الجوهريه فإن كان من الجواهر التي لها تعلق ما بالماده فسيأتى إن شاء الله أنها جميعا متحركه بحركه جوهريه لها وجودات سياله تنتهى إلى وجودات ثابتة غير سياله تستقر عليها فلها تمام هو وجهتها التي توليها و هو مراد عللها الفاعله المحركه لنفسه و حركاتها الجوهريه مراده لأجله.

و إن كان الفعل من الجواهر المجرده ذاتا و فعلا عن الماده فهو لمكان فعليه وجوده و تنزهه عن القوه لا ينقسم إلى تمام و نقص كغيره بل هو تمام فى نفسه مراد لنفسه مقصود لأجله و الفعل و الغايه هناك واحد بمعنى أن الفعل بحقيقته التي فى مرتبه وجود الفاعل غايه لنفسه التي هي الرقيقه لا أن الفعل عله غائيه لنفسه متقدمه على نفسه لاستحاله عليه الشئ ء لنفسه.

فقد تبين أن لكل فاعل غايه فى فعله و هي العله الغائيه للفعل و هو المطلوب.

و ظهر مما تقدم أمور أحدها أن غايه الفعل و هي التي يتعلق بها اقتضاء الفاعل بالأصالة و لنفسه قد تتحد مع فعله بمعنى كون الغايه هي حقيقه الفعل المتقرره فى مرتبه وجود الفاعل و مرجعه إلى اتحاد الفاعل و الغايه كما إذا كان فعل الفاعل موجودا مجردا فى ذاته و فعله تام الفعلية فى نفسه مرادا لنفسه و قد لا- تتحد مع الفعل بل يختلفان كما فيما إذا كان الفعل من قبيل الحركات العرضيه أو من الجواهر التي لها نوع تعلق بالماده

[شماره صفحه واقعى : ١٨١]

ص: ١٠٩٠

كالنفوس و الصور المنطبعة فى المواد فإن الفاعل يتوصل إلى هذا القبيل من الغايات بالتحريك و الحركة غير مطلوبه لنفسها فتتحقق الحركة و ترتب عليها الغايه سواء كانت الغايه راجعه إلى الفاعل كمن يحزنه ضر ضرير فيرفعه ابتغاء للفرح أو راجعه إلى ماده كمن يتحرك إلى وضع يصلح حاله أو راجعه إلى غيرهما كمن يكرم يتيما ليفرح.

و ثانيها أن الغايه معلومه للفواعل العلميه قبل الفعل و إن كانت متحققه بعده مترتبه عليه و ذلك أن هذا القبيل من الفواعل مريده لفعلها و الإراده كيفما كانت مسبوقة بالعلم فإن كان هناك تحريك كانت الحركة مراده لأجل الغايه فالغايه مراده للفاعل قبل الفعل و إن لم يكن هناك تحريك و كان الفعل هو الغايه فإن ارادته و العلم به إرادته للغايه و علم بها و أما قولهم إن الغايه قبل الفعل تصورا و بعده وجودا فإنما يتم فى غير غايه الطباع لفقدانها العلم.

و أما قولهم إن العله الغائيه عله فاعليه لفاعليه الفاعل فكلام لا يخلو عن مسامحه لأن الفواعل الطبيعيه لا علم لها حتى يحضرها غاياتها حضورا علميا يعطى الفاعليه للفاعل و أما بحسب الوجود الخارجى فالغايه مترتبه الوجود على وجود الفعل و الفعل متأخر وجودا عن الفاعل بما هو فاعل فمن المستحيل أن تكون الغايه عله لفاعليه الفاعل.

و الفواعل العلميه غير الطبيعيه أما غايتها عين فعلها و الفعل معلول لفاعله و من المستحيل أن يكون المعلول عله لعلته و أما غايتها مترتبه الوجود على فعلها متأخره عنه و من المستحيل أن تكون عله لفاعل الفعل المتقدم عليه و حضور الغايه حضورا علميا للفاعل قبل الفعل وجود ذهنى هو أضعف من أن يكون عله لأمر خارجى و هو الفاعل بما هو فاعل.

و الحق كما سيأتى تفصيله أن الفواعل العلميه بوجوداتها النوعيه علل فاعليه للأفعال المرتبطه بها الموجوده لها فى ذيل نوعيتها كما أن كل نوع من

[شماره صفحه واقعى : ١٨٢]

ص: ١٠٩١

الأنواع الطبيعيه مبدأ فاعلى لما يوجد حولها و يصدر عنها من الأفعال و إذ كانت فواعل علميه فحصول صوره الفعل العلميه عندها شرط متمم لفاعليتها يتوقف عليه فعليه التأثير و هذا هو المراد بكون العله الغائيه عله لفاعليه العله الفاعليه و إلا فالفاعل بنوعيته عله فاعليه للأفعال الصادره عنه القائمه به التى هى كمالات ثانيه له يستكمل بها.

و ثالثها أن الغايه و إن كانت بحسب النظر البدوى تاره راجعه إلى الفاعل و تاره إلى ماده و تاره إلى غيرهما لكنها بحسب النظر الدقيق راجعه إلى الفاعل دائما فإن من يحسن إلى مسكين ليسر المسكين بذلك يتألم من مشاهده ما يراه عليه من رثائه الحال فهو يريد بإحسانه إزاحه الألم عن نفسه و كذلك من يسير إلى مكان ليستريح فيه يريد بالحقيقه إراحه نفسه من إدراك ما يجده ببدنه من التعب.

و بالجمله الفعل دائما مسانخ لفاعله ملائم له مرضى عنده و كذا ما يترتب عليه من الغايه فهو خير للفاعل كمال له و أما ما قيل إن العالى لا يستكمل بالسافل و لا يريد لكونه عله و العله أقوى وجودا و أعلى منزله من معلولها.

فمندفع كما قيل بأن الفاعل إنما يريده بما أنه أثر من آثاره فالإراداه بالحقيقه متعلقه بنفس الفاعل بالذات و بغايه الفعل المترتبه عليه بتبعه.

فالفاعل حينما يتصور الغايه الكماليه يشاهد نفسه بما لها من الاقتضاء و السببيه للغايه فالجائع الذى يريد الأكل ليشبع به مثلا يشاهد نفسه بما لها من الاقتضاء لهذا الفعل المترتب عليه الغايه أى يشاهد نفسه ذات شبع بحسب الاقتضاء فيريد أن يصير كذلك بحسب الوجود الفعلى الخارجى.

فإن كان للفاعل نوع تعلق بالماده كان مستكملا بفعليه الغايه التى هى ذاته بما أنه فاعل و أما الغايه الخارجيه من ذاته المترتبه وجودا على الفعل فهو مستكمل بها بالتبع و إن كان مجردا عن الماده ذاتا و فعلا فهو كامل فى نفسه

[شماره صفحه واقعى : ١٨٣]



غير مستكمل بغايته التي هي ذاته التامه الفعلية التي هي في الحقيقه ذاته التامه.

فظهر مما تقدم أولا أن غايه الفاعل في فعله إنما هي ذاته الفاعله بما أنها فاعله و أما غايه الفعل المترتبه عليه فإنما هي غايه مراده بالتبع.

و ثانيا أن الغايه كمال للفاعل دائما فإن كان الفاعل متعلقا بالماده نوعا من التعلق كان مستكملا بالغايه التي هي ذاته الفاعله بما أنها فاعله و إن كان مجردا عن الماده مطلقا كانت الغايه عين ذاته التي هي كمال ذاته من غير أن يكون كمالا بعد النقص و فعلية بعد القوه.

و من هنا يتبين أن قولهم إن كل فاعل له في فعله غايه فإنه يستكمل بغايته و ينتفع به لا يخلو من مسامحه فإنه غير مطرد إلا في الفواعل المتعلقة بالماده نوع تعلق.

### تنبيه

ذهب قوم من المتكلمين إلى أن الواجب تعالى لا- غايه له في أفعاله لغناه بالذات عن غيره و هو قولهم إن أفعال الله لا- تعلق بالأغراض و ذهب آخرون منهم إلى أن له تعالى في أفعاله غايات و مصالح عائده إلى غيره و ينتفع بها خلقه.

و يرد الأول ما تقدم أن فعل الفاعل لا يخلو من أن يكون خيرا مطلوبا له بالذات أو منتهيا إلى خير مطلوب بالذات و ليس من لوازم وجود الغايه حاجه الفاعل إليها لجواز كونها عين الفاعل كما تقدم.

و يرد الثاني أنه و إن لم يستلزم حاجته تعالى إلى غيره و استكمالها بالغايات المترتبه على أفعاله و انتفاعه بها لكن يبقى عليه لزوم إرادته العالی للسافل و طلب الأشرف للأخس فلو كانت غايته التي دعتة إلى الفعل و توقف عليها

[شماره صفحه واقعی : ۱۸۴]

ص: ۱۰۹۳

فعله بل فاعليته هي التي تترتب على الفعل من الخير و المصلحه لكان لغيره شىء من التأثير فيه و هو فاعل أول تام الفاعليه لا يتوقف في فاعليته على شىء .

بل الحق كما تقدم أن الفاعل بما هو فاعل لا غايه لفعله بالحقيقه إلا ذاته الفاعله بما هي فاعله لا يبعثه نحو الفعل إلا نفسه و ما يترتب على الفعل من الغايه غايه بالتبع و هو تعالى فاعل تام الفاعليه و عله أولى إليها تنتهى كل عله فذاته تعالى بما أنه عين العلم بنظام الخير غايه لذاته الفاعله لكل خير سواه و المبدأ لكل كمال غيره.

و لا- يناقض قولنا إن فاعليه الفاعل تتوقف على العله الغائيه الظاهر في المغايره بين المتوقف و المتوقف عليه قولنا إن غايه الذات الواجبه هي عين الذات المتعاليه.

فالمراد بالتوقف و الاقتضاء في هذا المقام المعنى الأعم الذى هو عدم الانفكاك فهو كما أشار إليه؟ صدر المتألهين من المسامحات الكلاميه التي يعتمد فيها على فهم المتدرب في العلوم كقولهم في تفسير الواجب بالذات أنه الأمر الذى يقتضى لذاته الوجود و أنه موجود واجب لذاته الظاهر في كون الذات عله لوجوده و وجوده عينه.

و بالجملة فعلمه تعالى في ذاته بنظام الخير غايه لفاعليته التي هي عين الذات بل الإمعان في البحث يعطى أنه تعالى غايه الغايات فقد عرفت أن وجود كل معلول بما أنه معلول رابط بالنسبه إلى علتة لا يستقل دونها و من المعلوم أن التوقف لا يتم معناه دون أن يتعلق بمتوقف عليه لنفسه و إلا لتسلسل و كذا الطلب و القصد و الإراده و التوجه و أمثالها لا تتحقق بمعناها إلا بالانتهاء إلى مطلوب لنفسه و مقصود لنفسه و مراد لنفسه و متوجه إليه لنفسه و إذ كان تعالى هو العله الأولى التي إليها ينتهى وجود ما سواه فهو استقلال كل مستقل و عماد كل معتمد فلا يطلب طالب و لا يريد مرید إلا

[شماره صفحه واقعى : ١٨٥]

ص: ١٠٩٤

إياه و لا يتوجه متوجه إلا إليه بلا واسطه أو معها فهو تعالى غايه كل ذى غايه.

## الفصل الثانى عشر فى أن الجزاف و القصد الضرورى و العاده و ما يناظرها من الأفعال لا تخلو عن غايه

قد يتوهم أن من الأفعال الإراديه ما لا غايه له كملاعب الأطفال و التنفس و انتقال المريض النائم من جانب إلى جانب و اللعب باللحيه و أمثال ذلك فينتقض بذلك كليه قولهم إن لكل فعل غايه و يندفع ذلك بالتأمل فى مبادئ أفعالنا الإراديه و كيفيه ترتب غاياتها عليها فنقول قالوا إن لأفعالنا الإراديه و حركاتنا الاختياريه مبدأ قريبا مباشرا للحركات المسماه أفعالا و هو القوه العامله المنبثه فى العضلات المحركه إياها و قبل القوه العامله مبدأ آخر هو الشوقيه المنتهيه إلى الإراده و الإجماع و قبل الشوقيه مبدأ آخر هو الصوره العلميه من تفكر أو تخيل يدعو إلى الفعل لغايته فهذه مباد ثلاثه غير الإراديه.

أما القوه العامله فهى مبدأ طبيعى لا شعور له بالفعل فغايتها ما تنتهى إليه الحركه كما هو شأن الفواعل الطبيعيه.

و أما المبدءان الآخران أعنى الشوقيه و الصوره العلميه فربما كانت غايتهما غايه القوه العامله و هى ما ينتهى إليه الحركه و عندئذ تتحد المبادئ الثلاثه فى الغايه كمن تخيل الاستقرار فى مكان غير مكانه فاشتاق إليه فتحرك نحوه و استقر عليه و ربما كانت غايتهما غير غايه القوه العامله كمن

[شماره صفحه واقعى : ١٨٦]

ص: ١٠٩٥

تصور مكانا غير مكانه فانتقل إليه للقاء صديقه.

و المبدأ البعيد أعنى الصورة العلميه ربما كانت تخيليه فقط بحضور صوره الفعل تخيلا من غير فكر و ربما كانت فكريه و لا محاله معها تخيل جزئى للفعل و أيضا ربما كانت وحدها مبدأ للشوقيه و ربما كانت مبدأ لها بإعانه من الطبيعه كما فى التنفس أو من المزاج كانتقال المريض النائم من جانب إلى جانب أو من الخلق و العاده كاللعب باللحيه.

فإذا تطابقت المبادئ الثلاثه فى الغايه كالإنسان يتخيل صوره مكان فيشتاق إليه فيتحرك نحوه و يسمى جزافا كان لفعله بما له من المبادئ غايته.

و إذا عقب المبدأ العلمى الشوقيه بإعانه من الطبيعه كالتنفس أو من المزاج كانتقال المريض من جانب أمله الاستقرار عليه إلى جانب و يسمى قصدا ضروريا أو بإعانه من الخلق كاللعب باللحيه و يسمى الفعل حينئذ عاده كان لكل من مبادئ الفعل غايته.

و لا ضير فى غفله الفاعل و عدم التفاته إلى ما عنده من الصوره الخياليه للغايه فى بعض هذا الصور أو جميعها فإن تخيل الغايه غير العلم بتخيل الغايه و العلم غير العلم بالعلم.

و الغايه فى جميع هذه الصور المسماه عبثا ليست غايه فكريه و لا ضير فيه لأن المبدأ العلمى فيها صورته تخيليه غير فكريه فلا مبدأ فكري فيها حتى تكون لها غايه فكريه و إن شئت فقل إن فيها مبدأ فكريا ظنيا ملحوظا على سبيل الإجمال يلمح إليه الشوق المنبعث من تخيل صورته الفعل فالطفل مثلا- يتصور الاستقرار على مكان غير مكانه فينبعث منه شوق ما يلمح إلى أنه راجح ينبغى أن يفعل فيقضى إجمالا- برجحانه فيشتد شوقه فيريد فيفعل من دون أن يكون الفعل مسبقا بعلم تفصيلى يتم بالحكم بالرجحان نظير المتكلم عن ملكه فيلفظ بالحرف بعد الحرف من غير تصور و تصديق تفصيلا و الفعل علمى اختياري.

[شماره صفحه واقعى : ١٨٧]

ص: ١٠٩٦

وكذا لا ضير في انتفاء الغايه في بعض الحركات الطبيعيه أو الإراديه المنقطعه دون الوصول إلى الغايه و يسمى الفعل حين ذاك باطلا- و ذلك أن انتفاء الغايه في فعل أمر و انتفاء الغايه بانقطاع الحركه و بطلانها أمر آخر و المدعى امتناع الأول دون الثاني و هو ظاهر.

و ليعلم أن مبادئ الفعل الإرادى منا مرتبه على ما تقدم فهناك قوه عامله يترتب عليها الفعل و هى مرتبه على الإراده و هى مرتبه على الشوقيه من غير إرادته متخلله بينهما و الشوقيه مرتبه على الصوره العلميه الفكرية أو التخيليه من غير إرادته متعلقه بها بل نفس العلم يفعل الشوق كذا قالوا و لا ينافيه إسنادهم الشوق إلى بعض من الصفات النفسانيه لأن الصفات النفسانيه تلازم العلم.

١٨٨ قال؟ الشيخ في؟ الشفاء لانبعاث هذا الشوق عله ما لا محاله إما عادته أو ضجر عن هيئته و إرادته انتقال إلى هيئته أخرى و إما حرص من القوى المحركه و المحسسه على أن يتجدد لها فعل تحريك أو إحساس و العاده لذيدته و الانتقال عن المملول لذيد و الحرص على الفعل الجديد لذيد أعنى بحسب القوه الحيوانيه و التخيليه و اللذه هى الخير الحسى و الحيوانى و التخيلى بالحقيقه و هى المظنونه خيرا بحسب الخير الإنسانى فإذا كان المبدأ تخيليا حيوانيا فيكون خيره لا محاله تخيليا حيوانيا فليس إذن هذا الفعل خاليا عن خير بحسبه و إن لم يكن خيرا حقيقيا أى بحسب العقل انتهى.

ثم إن الشوق لما كان لا يتعلق إلا بكمال مفقود غير موجود كان مختصا بالفاعل العلمى المتعلق بالماده نوعا من التعلق بالفاعل المجرد ليس فيه من مبادئ الفعل الإرادى إلا- العلم و الإراده بخلاف الفاعل العلمى الذى له نوع تعلق بالماده فإن له العلم و الشوق و الإراده و القوه الماديه المباشره للفعل على ما تقدم كذا قالوا.

[شماره صفحه واقعى : ١٨٨]

ص: ١٠٩٧

## الفصل الثالث عشر فى نفي الاتفاق و هو انتفاء الرابطه بين الفاعل و الغايه

ربما يتوهم أن من الغايات المترتبة على الأفعال ما هو غير مقصود لفاعلها فليس كل فاعل له فى فعله غايه و مثلوا له بمن يحفر بئرا ليصل إلى الماء فيعثر على كنز فالعثور على الكنز غايه مترتبة على الفعل غير مرتبطه بالحافر و لا مقصوده له و بمن يدخل بيتا ليستظل فيه فينهدم عليه فيموت و ليس الموت غايه مقصوده للداخل و يسمى النوع الأول من الاتفاق بختا سعيدا و النوع الثانى بختا شقيا.

و الحق أن لا- اتفاق فى الوجود و البرهان عليه أن الأمور الممكنه فى وقوعها على أربعة أقسام دائمي الوقوع و الأكثرى الوقوع و المتساوى الوقوع و اللاوقوع و الأقلى الوقوع أما الدائمي الوقوع و الأكثرى الوقوع فلكل منها عله عند العقل بالضروره و الفرق بينهما أن الأ-كثرى الوقوع يعارضه فى بعض الأحيان معارض يمنع من الوقوع بخلاف الدائمي الوقوع حيث لا معارض له و إذ كان تخلف الأ-كثرى فى بعض الأحيان عن الوقوع مستندا إلى معارض مفروض فهو دائمي الوقوع بشرط عدم المعارض بالضروره مثاله الوليد الإنسانى يولد فى الأ-غلب ذا أصابع خمس و يتخلف فى بعض الأحيان فيولد و له إصبع زائده لوجود معارض يعارض القوه المصوره فيما تقتضيه من الفعل فالقوه المصوره بشرط عدم المعارض تأتى بخمس أصابع دائما.

و نظير الكلام يجرى فى الأقلى الوقوع فإنه مع اشتراط المعارض الخاص الذى يعارض السبب الأكثرى دائمي الوقوع بالضروره كما فى مثال الإصبع الزائده فالقوه المصوره كلما صادفت فى المحل ماده زائده تصلح لصوره

[شماره صفحه واقعى : ١٨٩]

ص: ١٠٩٨

إصبع على شرائطها الخاصه فإنها تصور إصبعا دائما.

و نظير الكلام الجارى فى الأكثرى الوقوع و الأقلى الوقوع يجرى فى المتساوى الوقوع و اللاوقوع كقيام زيد و قعوده.

فالأسباب الحقيقيه دائمه التأثير من غير تخلف فى فعلها و لا- فى غايتها و القول بالاتفاق من الجهل بالأسباب الحقيقيه و نسبه الغايه إلى غير ذى الغايه فعثور الحافر للبئر على الكنز إذا نسب إلى سببها الذاتى و هو حفر البئر بشرط محاذاته للكنز الدفين تحته غايه ذاتيه دائميه و ليس من الاتفاق فى شىء و إذا نسب إلى مطلق حفر البئر من غير شرط آخر كان اتفاقا و غايه عرضيه منسوبه إلى غير سببه الذاتى الدائمى و كذا موت من انهدم عليه البيت و قد دخله للاستظلال إذا نسب إلى سببه الذاتى و هو الدخول فى بيت مشرف على الانهدام و المكث فيه حتى ينهدم غايه ذاتيه دائميه و إذا نسب إلى مطلق دخول البيت للاستظلال كان اتفاقا و غايه عرضيه منسوبه إلى غير سببه الذاتى و الكلام فى سائر الأمثله الجزئيه للاتفاق على قياس هذين المثالين و قد تمسك القائلون بالاتفاق بأمثال هذه الأمثله الجزئيه التى عرفت حالها و قد نسب إلى؟ ديمقراطيس أن كينونه العالم بالاتفاق و قد ذلك أن الأجسام مؤلفه من أجرام صغار صلبه منبثه فى خلأ غير متناه و هى متشاكله الطبائع مختلفه الأشكال دائمه الحركه فاتفق أن تصادفت منها جمله اجتمعت على هيئه خاصه فكان هذا العالم و لكنه زعم أن كينونه الحيوان و النبات ليس باتفاق.

و نسب إلى؟ أنبأذقلس أن تكون الأجرام الأسطقسيه بالاتفاق فما اتفق منها أن اجتمعت على نحو صالح للبقاء و النسل بقى و ما اتفق إن لم يكن كذلك لم يبق و تلاشى و قد احتج على ذلك بعده حجج الحجه الأولى أن الطبيعه لا رويه لها فكيف تفعل فعلها لأجل غايه و أجيب عنها بأن الرويه لا تجعل الفعل ذا غايه و إنما تميز الفعل من غيره و

[شماره صفحه واقعى : ١٩٠]

ص: ١٠٩٩

تعيّنه ثم الغايه تترتب على الفعل لذاتها لا يجعل جاعل فاختلف الدواعى و الصوارف هو المحوج لإعمال الرويه المعينه و لو لا ذلك لم يحتج إليها كما أن الأفعال الصادره عن الملكات كذلك فالمتكلم بكلام يأتي بالحرف بعد الحرف على هيئتها المختلفه من غير رويه يتروى بها و لو تروى لتبلد و انقطع عن الكلام و كذا أرباب الصناعات فى صناعاتهم لو تروى فى ضمن العمل واحد منهم لتبلد و انقطع.

الحججه الثانيه أن فى نظام الطبيعه أنواعا من الفساد و الموت و أقساما من الشر و المساءه فى نظام لا يتغير عن أسباب لا تتخلف و هى غير مقصوده للطبيعه بل لضروره الماده فلنحكم أن أنواع الخير و المنافع المترتبه على فعل الطبيعه أيضا على هذا النمط من غير قصد من الطبيعه و لا داع يدعوها إلى ذلك و أوجب عنها بأن ما كان من هذه الشرور من قبيل عدم بلوغ الفواعل الطبيعيه غاياتها لانقطاع حرركاتها فليس من شرط كون الطبيعه متوجهه إلى غايه أن تبلغها و قد تقدم الكلام فى الباطل.

و ما كان منها من قبيل الغايات التى هى شرور و هى على نظام دائمى فهى أمور خيرها غالب على شرها فهى غايات بالقصد الثانى و الغايات بالقصد الأول هى الخيرات الغالبه اللزومه لهذه الشرور و تفصيل الكلام فى هذا المعنى فى بحث القضاء.

فمثل الطبيعه فى أفعالها التى تنتهى إلى هذه الشرور مثل النجار يريد أن يصنع بابا من خشبه فيأخذ بالنحت و النشر فيركب و يصنع و لازمه الضرورى إضاعه مقدار من الخشبه بالنشر و النحت و هى مراده له بالقصد الثانى بتبع إرادته لصنع الباب.

الحججه الثالثه أن الطبيعه الواحده تفعل أفعالا مختلفه مثل الحراره فإنها تحل الشمع و تعقد الملح و تسود وجه القصار و تبيض وجه الثوب.

و أوجب عنها بأن الطبيعه الواحده لا تفعل إلا فعلا واحدا له غايه واحد

[شماره صفحه واقعى : ١٩١]

ص: ١١٠٠



و أما ترتب آثار مختلفه على فعلها فمن التوابع الضروريه لمقارنه عوامل و موانع متنوعه و متباينه.

فقد تحصل من جميع ما تقدم أن الغايات المترتبه على أفعال الفواعل غايات ذاتيه دائميه لعلها و أسبابها الحقيقيه و أن الآثار النادره التي تسمى اتفاقيات غايات بالعرض منسوبه إلى غير أسبابها الحقيقيه و هي بعينها دائميه بنسبتها إلى أسبابها الحقيقيه فلا مناص عن إثبات الرابطة الوجوديه بينها و بين السبب الفاعلي الحقيقي.

و لو جاز لنا أن نشك في ارتباط هذه الغايات بفواعلها مع ما ذكر من دوام الترتب لجاز لنا أن نشك في ارتباط الفعل بالفاعل و لهذا أنكر كثير من القائلين بالاتفاق العله الفاعليه كالثانيه و حصروا العله في العله الماديه و قد تقدم الكلام في العله الفاعليه.

### **الفصل الرابع عشر في العله الماديه و الصوريه**

قد عرفت أن الأنواع التي لها كمال بالقوه لا تخلو في جوهر ذاتها من جوهر يقبل فعله كمالاتها الأولى و الثانيه من الصور و الأعراض فإن كانت حيثته حيثه القوه من جهه و حيثه الفعليه من جهه كالجسم الذي هو بالفعل من جهه جسميته و بالقوه من جهه الصور و الأعراض اللاحقه لجسميته سمى ماده ثانيه و إن كانت حيثته حيثه القوه محضا و هو الذي ينتهي إليه الماده الثانيه بالتحليل و هو الذي بالقوه من كل جهه إلا جهه كونه بالقوه من كل جهه سمى هيولى و ماده أولى.

و للماده عليه بالنسبه إلى النوع المادى المركب منها و من الصوره لتوقف

[شماره صفحه واقعى : ١٩٢]

ص: ١١٠١

وجوده عليها توقفا ضروريا فهي بما أنها جزء للمركب عله له و بالنسبه إلى الجزء الآخر الذى يقبله أعنى الصوره ماده لها و معلوله لها لما تقدم أن الصوره شريكه العله للماده.

و قد حصر جمع من الطبيعيين العليه فى الماده فقط منكرين للعلل الثلاث الآخر و يدفعه أولا أن الماده حيثه ذاتها القوه و القبول و لازمها الفقدان و من الضروره أنه لا يكفى لإعطاء الفعلية و إيجادها الملازم للوجدان فلا يبقى للفعلية إلا أن توجد من غير عله و هو محال.

و ثانيا أنه قد تقدم أن الشىء ما لم يجب لم يوجد و إذ كانت الماده شأنها الإمكان و القبول فهي لا تصلح لأن يستند إليها هذا الوجوب المنتزع من وجود المعلول و حقيقته الضروره و الزوم و عدم الانفكاك فواء الماده أمر لا محاله يستند إليه وجوب المعلول و وجوده و هو العله الفاعليه المفيضة لوجود المعلول.

و ثالثا أن الماده ذات طبيعه واحده لا- تؤثر إن أثرت إلا- أثرا واحدا متشابهها و قد سلموا ذلك و لازمه رجوع ما للأشياء من الاختلاف إلى ما للماده من صفه الوحده ذاتا و صفه و هو كون كل شىء عين كل شىء و ضروره العقل تبطله.

و أما العله الصوريه فهي الصوره بمعنى ما به الشىء هو ما هو بالفعل بالنسبه إلى الشىء المركب منها و من الماده لضروره أن للمركب توقفا عليها و أما الصوره بالنسبه إلى الماده فليست عله صوريه لها لعدم كون الماده مركبه منها و من غيرها مفتقره إليها فى ذاتها بل هى محتاجه إليها فى تحصلها الخارج من ذاتها و لذا كانت الصوره شريكه العله بالنسبه إليها و محصله لها كما تقدم بيانه.

و اعلم أن الصوره المحصله للماده ربما كانت جزءا من الماده بالنسبه إلى صوره لاحقه و لذا ينتسب ما كان لها من الأفعال و الآثار نظرا إلى كونها صوره محصله للماده إلى الصوره التى صارت جزءا من الماده بالنسبه إليها

[شماره صفحه واقعى : ١٩٣]

ص: ١١٠٢

كالنبات مثلا- فإن الصورة النباتيه صورته محصله للماده الثانيه التى هى الجسم لها آثار فعليه هى آثار الجسميه و النباتيه ثم إذا لحقت به صورته الحيوان كانت الصورة النباتيه جزءا من مادتها و ملكت الصورة الحيوانيه ما كان له من الأفعال و الآثار الخاصه و هكذا كلما لحقت بالمركب صورته جديده عادت الصور السابقه عليها أجزاء من الماده الثانيه و ملكت الصورة الجديده ما كان للصور السابقه من الأفعال و الآثار و قد تقدم أن الصورة الأخيره تمام حقيقه النوع.

و اعلم أيضا أن التركيب بين الماده و الصورة ليس بانضمامى كما ينسب إلى الجمهور بل تركيب اتحادى كما يقضى به اجتماع المبهم و المحصل و القوه و الفعل و لو لا ذلك لم يكن التركيب حقيقيا و لا حصل نوع جديد له آثار خاصه.

### الفصل الخامس عشر فى العله الجسمانيه

العلل الجسمانيه متناهيه أثرا عدده و مدته و شده لأن الأنواع الجسمانيه متحركه بجواهرها و أعراضها فما لها من الطبائع و القوى الفعاله منحلّه منقسمه إلى أبعاض كل منها محفوف بالعدمين السابق و اللاحق محدود ذاتا و أثرا و أيضا العلل الجسمانيه لا تفعل إلا مع وضع خاص بينها و بين الماده المنفعله قالوا لأنها لما احتاجت إلى الماده فى وجودها احتاجت إليها فى إيجادها الذى هو فرع وجودها و حاجتها إلى الماده فى إيجادها هو أن يحصل لها بسبب الماده وضع خاص مع معلولها و لذا كان للقرب و البعد و الأوضاع الخاصه دخل فى كيفية تأثير العلل الجسمانيه.

[شماره صفحه واقعى : ١٩٤]

ص: ١١٠٣

اشاره

و فيها أربعة عشر فصلا

[شماره صفحه واقعى : ١٩٥]

ص: ١١٠٤

وجود الشىء فى الأعيان بحيث يترتب عليه آثاره المطلوبه منه يسمى فعلا و يقال إن وجوده بالفعل و إمكانه الذى قبل تحققه يسمى قوه و يقال إن وجوده بالقوه مثال ذلك النطفه فإنها ما دامت نطفه هى إنسان مثلا بالقوه فإذا تبدلت إنسانا صارت إنسانا بالفعل له آثار الإنسانيه المطلوبه من الإنسان.

و الأشبه أن تكون القوه فى أصل الوضع بمعنى مبدأ الأفعال الشاقه الشديده أعنى كون الشىء بحيث يصدر عنه أفعال شديده ثم توسع فى معناها فأطلقت على مبدأ الانفعالات الصعبه أعنى كون الشىء بحيث يصعب انفعاله بتوهم أن الانفعال أثر موجود فى مبدأه كما أن الفعل و التأثير أثر موجود فى الفاعل ثم توسعوا فأطلقوا القوه على مبدأ الانفعال و لو لم يكن صعبا لما زعموا أن صعوبه الانفعال و سهولته سنخ واحد تشكيكى فقالوا إن فى قوه الشىء الفلانى أن يصير كذا و أن الأمر الفلانى فيه بالقوه هذا ما عند العامه.

و لما رأى الحكماء أن للحوادث الزمانيه من الصور و الأعراض إمكانا قبل وجودها منطبقا على حيثه القبول التى تسميه العامه قوه سمو الوجود الذى للشىء فى الإمكان قوه كما سمو مبدأ الفعل قوه فأطلقوا القوه على

[شماره صفحه واقعى : ١٩٦]

ص: ١١٥

العلل الفاعليه و قالوا القوى الطبيعیه و القوى النفسانيه و سمو الوجود الذى يقابله و هو الوجود المترتب عليه الآثار المطلوبه منه وجودا بالفعل فقسموا الموجود المطلق إلى ما وجوده بالفعل و ما وجوده بالقوه و القسمان هما المبحوث عنهما فى هذه المرحله و فيها أربعة عشر فصلا

### الفصل الأول كل حادث زمانى فإنه مسبق بقوه الوجود

و ذلك لأنه قبل تحقق وجوده يجب أن يكون ممكن الوجود جائزا أن يتصف بالوجود و أن لا يتصف إذ لو لم يكن ممكنا قبل حدوثه لكان إما ممتنعا فاستحال تحققه و قد فرض حادثا زمانيا هذا خلف و إما واجبا فكان موجودا و استحال عدمه لكنه ربما تخلف و لم يوجد.

و هذا الإمكان أمر موجود فى الخارج و ليس اعتبارا عقليا لاحقا بماهيه الشىء الممكن لأنه يتصف بالشده و الضعف و القرب و البعد فالنطفه التى فيها إمكان أن يصير إنسانا مثلا أقرب إلى الإنسان الممكن من الغذاء الذى يمكن أن يتبدل نطفه ثم يصير إنسانا و الإمكان فى النطفه أيضا أشد منه فى الغذاء مثلا.

ثم إن هذا الإمكان الموجود فى الخارج ليس جوهرًا قائمًا بذاته و هو ظاهر بل هو عرض قائم بموضوع يحمله فلنسمه قوه و لنسم الموضوع الذى يحمله ماده فيأذن لكل حادث زمانى ماده سابقه عليه تحمل قوه وجوده و يجب أن تكون الماده غير ممتنعه عن الاتحاد بالفعل التى تحمل إمكانها و إلا لم تحمل إمكانها فهى فى ذاتها قوه الفعلية التى تحمل إمكانها إذ لو كانت ذات فعلية فى نفسها لامتنعت عن قبول فعلية أخرى بل هى جوهر فعلية وجوده أنه قوه الأشياء

[شماره صفحه واقعى : ١٩٧]

ص: ١١٠٦

لكنها لكونها جوهرًا بالقوه قائمه بفعليه أخرى إذا حدث الممكن و هو الفعليه التي حملت المادة إمكانها بطلت الفعليه السابقه و قامت الفعليه اللاحقه مقامها كماده الماء مثلا تحمل قوه الهواء و هي قائمه بعد بالصوره المائيه حتى إذا تبدل هواء بطلت الصوره المائيه و قامت الصوره الهوائيه مقامها و تقومت الماده بها.

و ماده الفعليه الجديده الحادثه و الفعليه السابقه الزائله واحده و إلا كانت الماده حادثه بحدوث الفعليه الحادثه فاستلزمتم إمكانا آخر و ماده أخرى و ننقل الكلام إليهما فكانت لحادث واحد إمكانات و مواد غير متناهيه و هو محال و نظير الإشكال لازم لو فرض للماده حدوث زمانى.

و قد تبين بما تقدم أولا أن النسبه بين الماده و القوه التي تحملها نسبه الجسم الطبيعى و الجسم التعليمى فقوه الشىء الخاص تعين قوه الماده المبهمه.

و ثانيا أن حدوث الحوادث الزمانيه لا ينفك عن تغير فى الصور إن كانت جواهر و فى الأحوال إن كانت أعراضا.

و ثالثا أن القوه تقوم دائما بفعليه و الماده تقوم دائما بصوره تحفظها فإذا حدثت صوره بعد صوره قامت الصوره الحديثه مقام القديمه و قومت الماده.

### **الفصل الثانى فى استيناف القول فى معنى وجود الشىء بالقوه و وجوده بالفعل و انقسام الوجود إليهما**

إن ما بين أيدينا من الأنواع الجوهرية يقبل أن يتغير فيصير غير ما كان أولا

[شماره صفحه واقعى : ١٩٨]

ص: ١١٠٧

كالجوهر غير النامي يمكن أن يتبدل إلى الجوهر النامي و الجوهر النامي يمكن أن يتبدل فيصير حيوانا و ذلك مع تعين القابل و المقبول و لازم ذلك أن يكون بينهما نسبة موجوده ثابتة.

على أنا نجد هذه النسبه مختلفه بالقرب و البعد و الشده و الضعف فالنطفه أقرب إلى الحيوان من الغذاء و إن كانا مشتركين في إمكان أن يصيرا حيوانا و القرب و البعد و الشده و الضعف أوصاف وجوديه لا يتصف بها إلا موجود فالنسبه المذكوره موجوده لا محاله.

و كل نسبه موجوده فإنها تستدعي وجود طرفيها في ظرف وجودها لضروره قيامها بهما و عدم خروج وجودها من وجودهما و كون أحد طرفي النسبه للآخر و قد تقدم بيان ذلك كله في مرحله انقسام الوجود إلى ما في نفسه و ما في غيره.

و إذ كان المقبول بوجوده الخارجى الذى هو منشأ لترتب آثاره عليه غير موجود عند القابل فهو موجود عنده بوجود ضعيف لا يترتب عليه جميع آثاره و إذ كان كل من وجوديه الضعيف و الشديد هو هو بعينه فهما واحد فللمقبول وجود واحد ذو مرتبتين مرتبه ضعيفه لا يترتب عليه جميع آثاره و مرتبه شديده بخلافها و لنسم المرتبه الضعيفه وجودا بالقوه و المرتبه القويه وجودا بالفعل.

ثم إن المقبول بوجوده بالقوه معه بوجوده بالفعل موجود متصل واحد و إلا بطلت النسبه و قد فرضت ثابتة موجوده هذا خلف و كذا المقبول بوجوده بالقوه مع القابل موجودان بوجود واحد و إلا لم يكن أحد الطرفين موجودا للآخر فبطلت النسبه هذا خلف فوجود القابل و وجد المقبول بالقوه و وجوده بالفعل جميعا وجود واحد ذو مراتب مختلفه يرجع فيه ما به الاختلاف إلى ما به الاتفاق و ذاك من التشكيك.

هذا فيما إذا فرضنا قابلا واحدا مع مقبول واحد و أما لو فرضنا سلسله من

[شماره صفحه واقعى : ١٩٩]

ص: ١١٠٨



القوابل و المقبولات ذاهبه من الطرفين متناهيه أو غير متناهيه فى كل حلقه من حلقاتها إمكان الفعلية التاليه لها و فعلية الإمكان السابق عليها على ما عليه سلسله الحوادث فى الخارج كان لجميع الحدود وجود واحد مستمر باستمرار السلسله ذو مراتب مختلفه و كان إذا قسم هذا الوجود الواحد على قسمين كان فى القسم السابق قوه القسم اللاحق و فى القسم اللاحق فعلية القسم السابق ثم إذا قسم القسم السابق مثلا- على قسمين كان فى سابقهما قوه اللاحق و فى لاحقهما فعلية السابق و كلما أمعن فى التقسيم و جزئ ذلك الوجود الواحد المستمر كان الأمر على هذه الوتيره فالقوه و الفعل فيه ممزوجان مختلطان.

فكل حد من حدود هذا الوجود الواحد المستمر كمال بالنسبه إلى الحد السابق و نقص و قوه بالنسبه إلى الحد اللاحق حتى ينتهى إلى كمال لا نقص معه أى فعلية لا قوه معها كما ابتدئ من قوه لا فعلية معها فينطبق عليه حد الحركة و هو أنها كمال أول لما بالقوه من حيث إنه بالقوه.

فهذا الوجود الواحد المستمر وجود تدريجى سيال يجرى على الماده الحامله للقوه و المختلفات هى حدود الحركة و صور الماده.

هذا كله فى الجواهر النوعيه و الكلام فى الأعراض نظير ما تقدم فى الجواهر و سيجى ء تفصيل الكلام فيها.

فقد تبين مما تقدم أن قوه الشئ ء هى ثبوت ما له لا يترتب عليه بحسبه جميع آثار وجوده الفعلى و أن الوجود ينقسم إلى ما بالفعل و ما بالقوه و أنه ينقسم إلى ثابت و سيال.

و تبين أن ما لوجوده قوه فوجوده سيال تدريجى و هناك حركة و أن ما ليس وجوده سيالا تدريجيا أى كان ثابتا فليس لوجوده قوه أى لا- ماده له و أن ماله حركة فله ماده و أن ما لا ماده له فلا حركة له و أن للأعراض بما أن وجوداتها لموضوعاتها حركة بتبع حركة موضوعاتها على ما

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٠]

### الفصل الثالث في زياده توضيح لحد الحركة و ما تتوقف عليه

قد تقدم أن الحركة نحو وجود يخرج به الشئ من القوة إلى الفعل تدريجا أى بحيث لا تجتمع الأجزاء المفروضه لوجوده و بعبارة أخرى يكون كل حد من حدود وجوده فعليه للجزء السابق المفروض و قوه للجزء اللاحق المفروض فالحركة خروج الشئ من القوة إلى الفعل تدريجا.

و حدها؟ المعلم الأول بأنها كمال أول لما بالقوه من حيث إنه بالقوه و توضيحه أن الجسم المتمكن فى مكان مثلا إذا قصد التمكن فى مكان آخر ترك المكان الأول بالشروع فى السلوك إلى المكان الثانى حتى يتمكن فيه فللجسم و ه و فى المكان الأول كمالان هو بالنسبه إليهما بالقوه و هما السلوك الذى هو كمال أول و التمكن فى المكان الثانى الذى هو كمال ثان.

فالحركة و هى السلوك كمال أول للجسم الذى هو بالقوه بالنسبه إلى الكمالين لكن لا مطلقا بل من حيث إنه بالقوه بالنسبه إلى الكمال الثانى لأن السلوك متعلق الوجود به.

و قد تبين بذلك أن الحركة متعلقه الوجود بأمور سته الأول المبدأ و هو الذى منه الحركة و الثانى المنتهى و هو الذى إليه الحركة فالحركة تنتهى من جانب إلى قوه لا فعل معها تحقيقا أو اعتبارا و من جانب إلى فعل لا قوه

[شماره صفحه واقعى : ٢٠١]

معها تحقيقا أو اعتبارا على ما سيتبين إن شاء الله و الثالث المسافه التي فيها الحركه و هي المقوله و الرابع الموضوع الذي له الحركه و هو المتحرك و الخامس الفاعل الذي به الحركه و هو المحرك و السادس المقدار الذي تتقدر به الحركه و هو الزمان.

### الفصل الرابع في انقسام التغير

قد عرفت أن خروج الشئ ء من القوه إلى الفعل لا يخلو من تغير إما في ذاته أو في أحوال ذاته و إن شئت فقل إما في ذاته كما في تحول نوع جوهرى إلى نوع آخر جوهرى أو في عرضيه كتغير الشئ ء في أحواله العرضيه.

ثم التغير إما تدريجى و إما دفعى بخلافه و التغير التدريجى و لازمه إمكان الانقسام إلى أجزاء لا قرار لها و لا اجتماع فى الوجود هى الحركه و التغير الدفعى بما أنه يحتاج إلى موضوع يقبل التغير و قوه سابقه على حدوث التغير لا يتحقق إلا بحركه لما عرفت أن الخروج من القوه إلى الفعل كيفما فرض لا- يتم إلا- بحركه غير أنه لما كان تغيرا دفعيا كان من المعانى المنطبقه على أجزاء الحركه الآنيه كالوصول و الترك و الاتصال و الانفصال فالتغير كيفما فرض لا يتم إلا بحركه.

ثم الحركه تعتبر تاره بمعنى كون الشئ ء المتحرك بين المبدإ و المنتهى بحيث كل حد من حدود المسافه فرض فهو ليس قبله و بعده فيه و هى حاله بسيطه ثابتة غير منقسمه و تسمى الحركه التوسطيه.

و تعتبر تاره بمعنى كون الشئ ء بين المبدإ و المنتهى بحيث له نسبه إلى حدود

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٢]

ص: ١١١١

المسافه المفروضه التى كل واحد منها فعليه للقوه السابقه وقوه للفعليه اللاحقه من حد يتركه و من حد يستقبله و لازم ذلك الانقسام إلى الأجزاء و الانصرام و التفضى تدريجا و عدم اجتماع الأجزاء فى الوجود و تسمى الحركه القطعيه.

و الاعتباران جميعا موجودان فى الخارج لانطباقهما عليه بمعنى أن للحركه نسبه إلى المبدأ و المنتهى لا يقتضى ذلك انقساما و لا سيلانا و نسبه إلى المبدأ و المنتهى و حدود المسافه تقتضى سيلان الوجود و الانقسام.

و أما ما يأخذه الخيال من صورته الحركه بأخذ الحد بعد الحد منها و جمعها صورته متصله مجتمعها الأجزاء فهو أمر ذهنى غير موجود فى الخارج لعدم جواز اجتماع أجزاء الحركه لو فرضت لها أجزاء و إلا كانت ثابتة لا سياله هذا خلف.

### الفصل الخامس فى مبدأ الحركه و منتهاها

قد تقدم أن للحركه انقسامها بذاتها فليعلم أن انقسامها انقسام بالقوه لا بالفعل كما فى الكم المتصل القار من الخط و السطح و الجسم التعليمى إذ لو كانت منقسمه بالفعل فانفصلت الأجزاء بعضها من بعض انتهت القسمه إلى أجزاء دفعيه الوقوع و بطلت الحركه.

و أيضا لا يقف ما فيها من الانقسام على حد لا يتجاوزته و لو وقف على حد لا تتعداه القسمه كانت مؤلفه من أجزاء لا تتجزى و قد تقدم بطلانها.

و من هنا يظهر أن لا مبدأ و لا منتهى للحركه بمعنى الجزء الأول الذى لا ينقسم من جهه الحركه و الجزء الآخر الذى لا ينقسم كذلك لما تبين

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٣]

ص: ١١١٢

أن الجزء بهذا المعنى دفعى الوقوع فلا ينطبق عليه حد الحركة التي هي سيلان الوجود و تدرجه.

و أما ما تقدم أن الحركة تنتهى من الجانبين إلى مبدإ و منتهى فهو تحديد لها بالخارج من نفسها فتنتهى حركه الجوهر من جانب البدء إلى قوه لا فعل معها إلا فعله أنها قوه لا فعل معها و هو الماده الأولى و من جانب الختم إلى فعل لا قوه معها و هو التجرد و سنزيد هذا توضيحا إن شاء الله.

و تنتهى الحركات العرضيه من جانب البدء إلى ماده الموضوع و هى التى تقبل الحركة و من جانب الختم فى الحركة الطبيعیه إلى ما تقتضيه الطبيعه من السكون و فى الحركة القسريه إلى هيئه ينفذ عندها أثر القسر و الحركة الإراديه إلى ما يراه المتحرك كمالا لنفسه يجب أن يستقر فيه.

### الفصل السادس فى المسافه

و هى المقوله التى تقع فيها الحركة كحركة الجسم فى كمه بالنمو و فى كيفه بالاستحاله من الضروره أن الذاتى لا يتغير و المقولات التى هى أجناس عاليه لما دونها من الماهيات ذاتيات لها و الحركة تغير المتحرك فى المعنى الذى يتحرك فيه فلو كانت الحركة الواقعه فى الكيف مثلا تغيرا من المتحرك فى ماهيه الكيف كان ذلك تغيرا فى الذاتى و هو محال.

فلا حركه فى مقوله بمعنى التغير فى وجودها الذى فى نفسها الذى يطرد العدم عنها لأن وجود الماهيه فى نفسها هى نفسها.

فإن كانت فى مقوله من المقولات حركه و تغير فهو فى وجودها الناعت من حيث إنه ناعت فإن الشىء له ماهيه باعتبار وجوده فى نفسه و إما

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٤]

ص: ١١١٣

باعتبار وجوده الناعت لغيره كما فى الأعراض أو لنفسه كما فى الجوهر فلا ماهيه له فلا محذور فى وقوع الحركه فى مقوله.

فالجسم الذى يتحرك فى كمه أو كيفه مثلا- لا تغير فى ماهيته و لا تغير فى ماهيه الكم أو الكيف اللذين يتحرك فيهما و إنما التغير فى المتكلم أو المتكيف اللذين يجريان عليه.

و هذا معنى قولهم التشكيك فى العرضيات دون الأعراض.

ثم إن الوجود الناعت و إن كان لا- ماهيه له لكنه لاتحاده مع الوجود فى نفسه ينسب إليه ما للوجود فى نفسه من الماهيه و لازم ذلك أن يكون معنى الحركه فى مقوله أن يرد على المتحرك فى كل آن من آنات حركته نوع من أنواع تلك المقوله من دون أن يلبث نوع من أنواعها عليه أكثر من آن واحد و إلا كان تغيرا فى الماهيه و هو محال.

### **الفصل السابع فى المقولات التى تقع فيها الحركه**

المشهور بين قدماء الحكماء أن المقولات التى تقع فيها الحركه أربع الكيف و الكم و الأين و الوضع.

أما الكيف فوقع الحركه فيه فى الجملة و خاصه فى الكيفيات المختصه بالكميات نظير الاستقامه و الاستواء و الاعوجاج ظاهر فإن الجسم المتحرك فى كمه يتحرك فى الكيفيات القائمه بكمه البتة.

و أما الكم فالحركه فيه تغير الجسم فى كمه تغيرا متصلا منتظما متدرجا كالنمو الذى هو زياده الجسم فى حجمه زياده متصله بنسبه منتظمه تدريجا و قد اعترض عليه أن النمو إنما يتحقق بانضمام أجزاء من خارج إلى

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٥]

ص: ١١١٤

أجزاء الجسم فالحجم الكبير اللاحق كم عارض لمجموع الأجزاء الأصليه و المنضمه و الحجم الصغير السابق هو الكم العارض لنفس الأجزاء الأصليه و الكمان متباينان غير متصلين لتباين موضوعيهما فالنمو زوال لكم و حدوث لكم آخر لا حركه.

و أوجب عنه بأن انضمام الضمائم لا شك فيه لكن الطبيعه تبدل الأجزاء المنضمه إلى صوره الأجزاء الأصليه و تزيد به كميته الأجزاء الأصليه زياده متصله منتظمه متدرجه و هى الحركه كما هو ظاهر.

و أما الأئين فوقوع الحركه فيه ظاهر كما فى انتقالات الأجسام من مكان إلى مكان لكن كون الأئين مقوله مستقله فى نفسها لا يخلو من شك.

و أما الوضع فوقوع الحركه فيه أيضا ظاهر كحركه الكره على محورها فإن وضعها يتبدل بتبدل نسب النقاط المفروضه على سطحها إلى الخارج عنها تبدا متصلا تدريجيا.

قالوا و لا تقع فى سائر المقولات و هى الفعل و الانفعال و المتى و الإضافه و الجده و الجوهر حركه.

أما الفعل و الانفعال فقد أخذ فى مفهوميهما التدرج فلا فرد آنى الوجود لهما و وقوع الحركه فيهما يستدعى الانقسام إلى أجزاء آنيه الوجود و ليس لهما ذلك على أنه يستلزم الحركه فى الحركه.

و كذا الكلام فى المتى فإنه لما كان هيئه حاصله من نسبه الشىء إلى الزمان و هى تدرجيه بتدرج الزمان فلا فرد آنى الوجود له حتى تقع فيه الحركه المنقسمه إلى الآيات.

و أما الإضافه فإنها انتزاعيه تابعه لطرفيها لا تستقل بشىء كالحركه.

و كذا الجده فإن التغير فيها تابع لتغير موضوعها كتغير النعل أو القدم فى التنعل مثلا عما كانتا عليه.

و أما الجوهر فوقوع الحركه فيه يستلزم تحقق الحركه من غير موضوع ثابت

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٦]

ص: ١١١٥

باق ما دامت الحركة و لازم ذلك تحقق حركه من غير متحرك و يمكن المناقشه فيما أوردوه من الوجوه.

أما فيما ذكروه فى الفعل و الانفعال و المتى فبجواز وقوع الحركة فى الحركة على ما سنبينه إن شاء الله.

و أما الإضافه و الجده فإنهما مقولتان نسبيتان كالوضع و كونهما تابعين لأطرافهما فى الحركة لا ينافى وقوعها فيهما حقيقه و الاتصاف بالتبع غير الاتصاف بالعرض.

و أما ما ذكروه فى الجوهر فانتفاء الموضوع فى الحركة الجوهرية ممنوع بل الموضوع هو المادة على ما تقدم بيانه و سيجى ء توضيحه إن شاء الله.

### **الفصل الثامن فى تنقيح القول بوقوع الحركة فى مقوله الجوهر و الإشاره إلى ما يتفرع عليه من أصول المسائل**

القول بانحصار الحركة فى المقولات الأربع العرضيه و إن كان هو المعروف المنقول عن القدماء لكن المحكى من كلماتهم لا يخلو عن الإشاره إلى وقوع الحركة فى مقوله الجوهر غير أنهم لم ينصوا عليه.

و أول من ذهب إليه و أشيع الكلام فى إثباته؟ صدر المتألهين ره و هو الحق كما أقمنا عليه البرهان فى الفصل الثانى و قد احتج ره على ما اختاره بوجوه مختلفه من أوضحها أن الحركات العرضيه بوجودها سياله متغيره و هى معلوله للطباع و الصور النوعيه التى لموضوعاتها و عله المتغير يجب أن تكون متغيره و إلا لزم تخلف المعلول بتغيره عن علتة و هو محال فالطباع و

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٧]

ص: ١١١٦



الصور الجوهرية التي هي الأسباب القريبه للأعراض اللاحقه التي فيها الحركة متغيره فى وجودها متجدده فى جوهرها و إن كانت ثابتة بماهيتها قاره فى ذاتها لأن الذاتى لا يتغير.

و أما ما وجهوا به ما يعترى هذه الأعراض من التغير و التجدد مع ثبات العله التي هى الطبيعه أو غيرها بأن تغيرها و تجددتها لسوانح تنضم إليها من خارج كحصول مراتب البعد و القرب من الغايه فى الحركات الطبيعه و مصادفه موانع و معدات قويه و ضعيفه فى الحركات القسريه و تجدد إرادات جزئيه سانحه عند كل حد من حدود المسافه فى الحركات الإراديه.

ففيه أنا ننقل الكلام إلى تجدد هذه الأمور الموجه لتغير الحركة من أين حصل فلا بد أن ينتهى إلى ما هو متجدد بالذات.

فإن قيل إنا نوجه صدور الحركة المتجدده عن العله الثابته بعين ما وجهتم به ذلك من غير حاجه إلى جعل الطبيعه متجدده بالذات فالحركة متجدده بالذات و لا ضير فى صدور المتجدد عن الثابت إذا كان التجدد ذاتيا له فإيجاد ذاته عين إيجاد تجدده كما اعترفتم به.

قيل التجدد الذى فى الحركة العرضيه ليس تجدد نفس الحركة فإن المقوله العرضيه ليس وجودها فى نفسها لنفسها حتى يكون ممنوعا بنفسها فتكون متجدده كما كانت تجددا و إنما وجودها لغيرها الذى هو الموضوع الجوهره فحركة الجسم مثلا فى لونه تغيره و تجدد فى لونه الذى هو له لا تجدد لونه و هذا بخلاف الجوهر فإن وجوده فى نفسه هو لنفسه فهو تجدد و متجدد بذاته فإيجاد هذا الجوهر إيجاد بعينه للمتجدد و إيجاد للمتجدد إيجاد لهذا الجوهر لا إيجاد جوهر ليصير متجددا فافهم.

حجه أخرى الأعراض من مراتب وجود الجواهر لما تقدم أن وجودها فى نفسها عين وجودها لموضوعاتها فتغيرها و تجددتها لا يتم إلا مع تغير موضوعاتها الجوهرية و تجددتها فالحركات العرضيه دليل حركة الجوهر.

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٨]

ص: ١١١٧

و يتبين بما تقدم عده أمور الأول أن الصورة الجوهرية المتبدله المتوارده على المادة واحده بعد واحده فى الحقيقه صوره جوهرية واحده سياله تجرى على المادة و موضوعها المادة المحفوظه بصوره ما كما تقدم فى مرحله الجواهر و الأعراض ننتزع من كل حد من حدودها مفهوما مغايرا لما ينتزع من حد آخر نسميها ماهيه نوعيه تغاير سائر الماهيات فى آثارها.

و الحركه على الإطلاق و إن كانت لا- تخلو من شائبه التشكيك لما أنها خروج من القوه إلى الفعل و سلوك من النقص إلى الكمال لكن فى الجواهر مع ذلك حركه اشتداديه أخرى هى حركه المادة الأولى إلى الطبيعه ثم النبات ثم الحيوان ثم الإنسان و لكل من هذه الحركات آثار خاصه تترتب عليها حتى تنتهى الحركه إلى فعله لا قوه معها.

الثانى أن للأعراض اللاحقه بالجواهر أيا ما كانت حركه بتبع الجواهر المعروضه لها إذ لا- معنى لثبات الصفات مع تغير الموضوعات و تجددتها على أن الأعراض اللازمه للوجود كالأوزم الماهيه مجعوله بجعل موضوعاتها جعلها بسيطا من غير أن يتخلل جعل بينها و بين موضوعاتها هذا فى الأعراض اللازمه التى نحسبها ثابتة غير متغيره.

و أما الأعراض المفارقة التى تعرض موضوعاتها بالحركه كما فى الحركات الواقعه فى المقولات الأربع الأين و الكم و الكيف و الوضع فالوجه أن تعد حركتها من الحركه فى الحركه و أن تسمى حركات ثانيه و يسمى القسم الأول حركات أولى.

و الإشكال فى إمكان تحقق الحركه فى الحركه بأن من الواجب فى الحركه أن تنقسم بالقوه إلى أجزاء آنيه الوجود و المفروض فى الحركه فى الحركه أن تتألف من أجزاء تدريجيه منقسمه فيمتنع أن تتألف منها حركه.

على أن لازم الحركه أن يكون ورود المتحرك فى كل حد من حدودها

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٩]

ص: ١١١٨

إمعانا فيه لا تركا له فلا تتم حركاً.

يدفعه أن الذى نسلمه أن تنقسم الحركة إلى أجزاء ينقطع به اتصالها و امتدادها و أن ينتهى ذلك إلى أجزاء آنيه و أما الانتهاء إليها بلا واسطه فلا فمن الجائز أن تنقسم الحركة إلى أجزاء آنيه غير تدريجيه من سنخها ثم تنقسم الأجزاء إلى أجزاء آنيه أخيره فانقسام الحركة و انتهاء انقسامها إلى أجزاء آنيه كقيام العرض بالجواهر فربما كان قيامه بلا واسطه و ربما كان مع الواسطه و منتهيا إلى الجواهر بواسطه أو أكثر كقيام الخط بالسطح و السطح بالجسم التعليمى و الجسم التعليمى بالجسم الطبيعى.

و أما حديث الإمعان فى الحدود فإنما يستدعى حدوث البطء فى الحركة و من الجائز أن يكون سبب البطء هو تركب الحركة و سنشير إلى ذلك فيما سيأتى إن شاء الله.

الثالث أن المادة الأولى بما أنها قوه محضه لا فعلية لها أصلا إلا فعلية أنها قوه محضه فهى فى أى فعلية تعترىها تابعه للصوره التى تقيمها فهى متميزه بتميز الصوره التى تتحد بها بتشخصه بتشخصها تابعه لها فى وحدتها و كثرتها نعم لها وحده مبهمه شبيهه بوحده الماهيه الجنسيه.

فإذ كانت هى موضوع الحركة العامه الجوهرية فعالم المادة برمتها حقيقه واحده سياله متوجهه من مرحله القوه المحضه إلى فعلية لا قوه معها.

## الفصل التاسع فى موضوع الحركة

قد تبين أن الموضوع لهذه الحركات هو المادة هذا إجمالا أما تفصيله فهو أنك قد عرفت أن فى مورد الحركة ماده و صوره و قوه و فعلا و قد عرفت فى

[شماره صفحه واقعى : ٢١٠]

ص: ١١١٩

مباحث الماهيه أن الجنس و الفصل هما المادة و الصورة لا بشرط و أن الماهيات النوعيه قد تترتب متنازله إلى السافل من نوع عال و متوسط و أخير و قد تندرج تحت جنس واحد قريب أنواع كثيره اندراجا عرضيا لا طوليا.

و لازم ذلك أن يكون فى القسم الأول من الأنواع الجوهرية ماده أولى متحصله بصوره أولى ثم هما معا ماده ثانيه لصوره ثانيه ثم هما معا ماده و تسمى أيضا ثانيه لصوره لاحقه و فى القسم الثانى ماده لها صور متعدده متعاقبه عليها كلما حلت بها واحده منها امتنعت من قبول صوره أخرى.

فإذا رجعت هذه التنوعات الجوهرية الطولية و العرضيه إلى الحركه ففى القسم الثانى كانت المادة التى هى موضوع الحركه فى بدئها هى الموضوع بعينه ما تعاقبت الصور إلى آخر الحركه سواء كانت هى المادة الأولى أو المادة الثانيه و كذلك الحكم فى الحركات العرضيه بفتح الرء.

و فى القسم الأول و هو الحركه الطولية المادة الأولى موضوع للصوره الأولى ثم هما معا موضوع للصوره الثانيه لا بطريق الخلع و اللبس كما فى القسم الأول بل بطريق اللبس بعد اللبس و لازم ذلك أن تكون الحركه اشتداديه لا متشابهه و كون ماده الصوره الأولى معزوله عن موضوعيه الصوره الثانيه بل الموضوع لها هو المادة الأولى و الصوره الأولى معا و المادة الأولى من المقارنات.

و الصوره الثانيه فى هذه المرتبه هى فعلية النوع و لها الآثار المترتبه إذ لا- حكم إلا- للفعلية و لا- فعلية إلا- واحده و هى فعلية الصوره الثانيه.

و هذا معنى قولهم أن الفصل الأخير جامع لجميع كمالات الفصول السابقه و منشأ لانتزاعها و أنه لو تجرد عن المادة و تقرر وحده لم تبطل بذلك حقيقه النوع و الأمر على هذا القياس فى كل صوره لاحقه بعد صوره.

و من هنا يظهر

[شماره صفحه واقعى : ٢١١]

ص: ١١٢٠

أولاً- أن الحركة فى القسم الثانى بسيطه و أما فى القسم الأول فإنها مركبه لتغير الموضوع فى كل حد من الحدود غير أن تغيره ليس ببطلان الموضوع السابق و حدوث موضوع لاحق بل بطريق الاستكمال ففى كل حد من الحدود تصير فعلية الحد و قوه الحد اللاحق معا قوه لفعلية الحق اللاحق.

و ثانيا أن لا معنى للحركة النزوليه بسلوك الموضوع من الشده إلى الضعف و من الكمال إلى النقص لاستلزامها كون فعلية ما قوه لقوته كأن يتحرك الإنسان من الإنسانيه إلى الحيوانيه و من الحيوانيه إلى النباتيه و هكذا فما يتراءى منه الحركة التضعفيه حركه بالعرض يتبع حركه أخرى اشتداديه تزامم الحركة النزوليه المفروضه كالذبول.

و ثالثا أن الحركة أيا ما كانت محدوده بالبدايه و النهايه فكل حد من حدودها ينتهى من الجانبين إلى قوه لا فعلية معها و إلى فعل لا قوه معه و حكم المجموع أيضا حكم الأبعاض و هذا لا ينافى ما تقدم أن الحركة لا أول لها و لا آخر فإن المراد به أن تبدئ بجزء لا ينقسم بالفعل و أن تختم بذلك فالجزء بهذا المعنى لا يخرج من القوه إلى الفعل أبدا و لا الماهيه النوعيه المنتزعه من هذا الحد تخرج من القوه إلى الفعل أبدا.

### **الفصل العاشر فى فاعل الحركة و هو المحرك**

ليعلم أن الحركة كيفما فرضت فالمحرك فيها غير المتحرك فإن كانت الحركة جوهرية و الحركة فى ذات الشئ و هو المتحرك بالحقيقه كما تقدم كان فرض كون المتحرك هو المحرك فرض كون الشئ فاعلا- موجودا لنفسه و استحالتة ضروريه فالفاعل الموجد للحركة هو الفاعل الموجد للمتحرك و هو

[شماره صفحه واقعى : ٢١٢]

ص: ١١٢١

جوهر مفارق للماده يوجد الصورة الجوهرية و يقيم بها المادة و الصورة شريكه الفاعل على ما تقدم.

و إن كانت الحركة عرضيه و كان العرض لازما للوجود فالفاعل الموجد للحركة فاعل الموضوع المتحرك بعين جعل الموضوع من غير تخلل جعل آخر بين الموضوع و بين الحركة إذ لو تخلل الجعل و كان المتحرك و هو مادة فاعلا في نفسه للحركة كان فاعلا من غير توسط المادة و قد تقدم في مباحث العله و المعلول أن العلل المادية لا تفعل إلا بتوسط المادة و تخلل الوضع بينها و بين معلولاتها فهي إنما تفعل في الخارج من نفسها ففاعل لازم الوجود فاعل ملزومه و هو جوهر مفارق للماده جعل الصورة و لازم وجودها جعلها واحدا و أقام بها المادة.

و إن كانت الحركة عرضيه و العرض مفارقا كان الفاعل القريب للحركة هو الطبيعه بناء على انتساب الأفعال الحادثه عند كل نوع جوهرى إلى طبيعه ذلك النوع.

و تفصيل القول أن الموضوع إما أن يفعل أفعاله على وتيره واحده أو لا على وتيره واحده و الأول هو الطبيعه المعرفه بأنها مبدأ حركة ما هي فيه و سكونه و الثانى هو النفس المسخره لعدده طبائع و قوى تستعملها في تحصيل ما تريده من الفعل و كل منهما إما أن يكون فعلها ملائما لنفسها بحيث لو خليت و نفسها لفعلته و هو الحركة الطبيعه أو لا يكون كذلك كما يقتضيه قيام مانع مزاحم و هو الحركة القسريه.

و على جميع هذه التقادير فاعل الحركة هي الطبيعه أما في الحركة الطبيعه فلأن الطبيعه إنما تنشئ الحركة عند زوال صور ملائمه أو عروض هيئه منافره تفقد بذلك كمالا تقتضيه فتطلب الكمال فتسلك إليه بالحركة ففاعلها الصورة و قابلها المادة و أما في الحركة القسريه فلأن القاسر ربما يزول و الحركة القسريه على حالها و قد بطلت فاعليه الطبيعه بالفعل فليس

[شماره صفحه واقعى : ٢١٣]

ص: ١١٢٢

الفاعل إلا الطبيعه المقسوره.

و أما فى الحركه النفسانيه فلأن كون النفس مسخره للطبائع و القوى المختلفه لتستكمل بأفعالها نعم الدليل على أن الفاعل القريب فى الحركات النفسانيه هى الطبائع و القوى المغروزه فى الأعضاء.

### الفصل الحادى عشر فى الزمان

إننا نجد فيما عندنا حوادث متحققه بعد حوادث أخرى هى قبلها لما أن للتى بعد نحو توقف على التى قبل توقفا لا يجمع معه القبل و البعد على خلاف سائر أنحاء التقدم و التأخر كتقدم العله أو جزئها على المعلول و هذه مقدمه ضروريه لا نرتاب فيها.

ثم إن ما فرضناه قبل ينقسم بعينه إلى قبل و بعد بهذا المعنى أى بحيث لا يجتمعان و كذا كل ما حصل من التقسيم و له صفه قبل ينقسم إلى قبل و بعد من غير وقوف للقسمه.

فهاهنا كم متصل غير قار إذ لو لم يكن كم لم يكن انقسام و لو لم يكن اتصال لم يتحقق البعد فيما هو قبل و بالعكس بل انفصلا و بالجمله لم يكن بين الجزئين من هذا الكم حد مشترك و لو لم يكن غير قار لاجتمع ما هو قبل و ما هو بعد بالفعل.

و إذا كان الكم عرضا فله موضوع هو معروضه لكننا كلما رفعنا الحركه من المورد ارتفع هذا المقدار و إذا وضعناها ثبت و هذا هو الذى نسميه زمانا فالزمان موجود و ماهيته أنه مقدار متصل غير قار عارض للحركه.

و قد تبين بما مر أمور

[شماره صفحه واقعى : ٢١٤]

ص: ١١٢٣

الأول أنه لما كان كلما وضعنا حركة أو بدلنا حركة من حركة ثبت هذا الكم المسمى بالزمان ثبت أن لكل حركة أى حركة كانت زمانا خاصا بها متشخصا بتشخصها مقدرها لها و إن كنا نأخذ زمان بعض الحركات مقياسا نقدر به حركات أخرى كما نأخذ زمان الحركة اليومية مقياسا نقدر به الحركات الأخرى التى تتضمنها الحوادث الكونية الكليه و الجزئيه بتطبيقها على ما نأخذ لهذا الزمان من الأجزاء كالقرون و السنين و الشهور و الأسابيع و الأيام و الساعات و الدقائق و الثوانى و غير ذلك.

الثانى أن نسبة الزمان إلى الحركة نسبة الجسم التعليمى إلى الجسم الطبيعى و هى نسبة المعين إلى المبهم.

الثالث أنه كما تنقسم الحركة إلى أقسام لها حدود مشتركة و بينها فواصل غير موجوده إلا بالقوه و هى الآليات كذلك الزمان ينقسم إلى أقسام لها حدود مشتركة و بينها فواصل غير موجوده إلا- بالقوه و هى الآليات فالآن طرف الزمان كالتقطه التى هى طرف الخط و هو أمر عدمى حظه من الوجود انتسابه إلى ما هو طرف له.

و من هنا يظهر أن تتالى الآليات ممتنع فإن الآن ليس إلا فاصله عدميه بين قطعتين من الزمان و ما هذا حاله لا يتحقق منه اثنان إلا و بينهما قطعه من الزمان.

الرابع أن الأشياء فى انطباقها على الزمان مختلفه فالحركة القطعيه منطبقه على الزمان بلا واسطه و اتصاف أجزاء هذه الحركة بالتقدم و التأخر و نحوهما بتبع اتصاف أجزاء الزمان بذلك و كل آنى الوجود من الحوادث كالوصول و الترك و الاتصال و الانفصال منطبق على الآن و الحركة التوسطيه منطبقه عليه بواسطه القطعيه و تبين أيضا أن تصوير التوسطى من الزمان و هو المسمى بالآن السيال الذى يرسم الامتداد الزمانى تصوير وهمى مجازى كيف و الزمان كم منقسم بالذات و قياسه إلى الوحده

[شماره صفحه واقعى : ٢١٥]

ص: ١١٢٤



الساريه التي ترسم بتكررها العدد و النقطه الساريه التي ترسم الخط في غير محله لأن الوحده ليست بالعدد و إنما ترسمه بتكررها لا بذاتها و النقطه نهايه عدميه و تألف الخط منها وهمى.

الخامس أن الزمان ليس له طرف موجود بالفعل بمعنى جزء هو بدايته أو نهايته لا ينقسم فى امتداد الزمان و إلا تألف المقدار من أجزاء لا قدر لها و هو الجزء الذى لا يتجزى و هو محال و إنما ينفذ الزمان بنفاد الحركه المعروضه من الجانبين.

السادس أن الزمان لا يتقدم عليه شىء إلا بتقدم غير زمانى كتقدم عله الوجود و عله الحركه و موضوعها عليه.

السابع أن القبليه و البعديه الزمانيتين لا تتحققان بين شىء و شىء إلا و بينهما زمان مشترك ينطبقان عليه.

و يظهر بذلك أنه إذا تحقق قبل زمانى بالنسبه إلى حركه أو متحرك استدعى ذلك تحقق زمان مشترك بينهما و لازم ذلك تحقق حركه مشتركه و لازمه تحقق ماده مشتركه بينهما.

تنبيه اعتبار الزمان مع الحركات و الزمان مقدار متغير يفيد تقدرها و ما يترتب عليه من التقدم و التأخر و قد تعتبر الموجودات الثابته مع المتغيرات يفيد معيه الثابت مع المتغير و يسمى الدهر و قد يعتبر الموجود الثابت مع الأمور الثابته و يفيد معيه الثابت مع الأمور الثابته و يفيد معيه الثابت الكلى مع ما دونه من الثوابت و يسمى السرمد و ليس فى الدهر و السرمد تقدم و لا تأخر لعدم التغير و الانقسام فيهما.

٢١٦ قال فى؟ الأسفار و أما الموجودات التى ليست بحركه و لا فى حركه فهى

[شماره صفحه واقعى : ٢١٦]

ص: ١١٢٥

لا- تكون فى الزمان بل اعتبر ثباته مع المتغيرات فتلك المعيه تسمى بالدهر و كذا معيه المتغيرات مع المتغيرات لا من حيث تغيرها بل من حيث ثباتها إذ ما من شىء إلا- وله نحو من الثبات و إن كان ثباته ثبات التغير فتلك المعيه أيضا دهرية و إن اعتبرت الأمور الثابته مع الأمور الثابته فتلك المعيه هى السرمد و ليس بإزاء هذه المعيه و لا التى قبلها تقدم و تأخر و لا استحاله فى ذلك فإن شيئا منهما ليس مضايقا للمعيه حتى تستلزمها انتهى ج ٣ ص ١٨٢.

## الفصل الثانى عشر فى معنى السرعة و البطء

السرعه و البطء نعرفهما بمقاييسه بعض الحركات إلى بعض فإذا فرضنا حركتين سريعه و بطيئه فى مسافه فإن فرضنا اتحاد المسافه اختلفتا فى الزمان و كان زمان السريعه أقل و زمان البطيئه أكثر و إن فرضنا اتحاد الزمان كانت المسافه المقطوعه للسريعه أكثر و مسافه البطيئه أقل.

و هما من المعانى الإضافيه التى تتحقق بالإضافه فإن البطيئه تعود سريعه إذا قيست إلى ما هو أبطأ منه و السريعه تصير بطيئه إذا قيست إلى ما هو أسرع منها فإذا فرضنا سلسله من الحركات المتواليه المتزايدة فى السرعة كان كل واحد من الأوساط سوى الطرفين متصفا بالسرعه و البطء معا سريعا بالقياس إلى أحد الجانبين بطيئا بالقياس إلى الآخر فهما وصفان إضافيان غير متقابلين كالطول و القصر و الكبر و الصغر.

و أما ما قيل إن البطء فى الحركه بتخلل السكون فيدفعه ما تبين فيما تقدم أن الحركه متصله لا تقبل الانقسام إلا بالقوه و ربما قيل إنها

[شماره صفحه واقعى : ٢١٧]

ص: ١١٢٦

٢١٨ قال في؟ الأسفار إن التقابل بين السرعة و البطء ليس بالتضاييف لأن المضاييف متلازمان في الوجودين و هما غير متلازمين في واحد من الوجودين و ليس تقابلهما أيضا بالثبوت و العدم لأنهما إن تساويا في الزمان كانت السريعه قاطعه من المسافه ما لم يقطعها البطيئه و إن تساويا في المسافه كان زمان البطيئه أكثر فأحدهما نقصان المسافه و للآخر نقصان الزمان فليس جعل أحدهما عدما أولى من جعل الآخر عدما فلم يبق من التقابل بينهما إلا التضاد لا غير انتهى ج ٣ ص ١٩٨.

و فيه أنهم شرطوا في التضاد أن يكون بين طرفيه غايه الخلاف و ليس ذلك بمحقق بين السرعة و البطء إذ ما من سريع إلا و يمكن أن يفرض ما هو أسرع منه و ما من بطيء إلا و يمكن أن يفرض ما هو أبطأ منه.

هذا في السرعة و البطء الإضافيين و أما السرعة بمعنى الجريان و السيلان فهي خاصه لمطلق الحركه لا يقابلها بطء.

### الفصل الثالث عشر في السكون

الحركه و السكون لا- يجتمعان في جسم من جهه واحده في زمان واحد فيبينهما تقابل و الحركه وجوديه لما تقدم أنها نحو الوجود السيلال لكن السكون ليس بأمر وجودى و لو كان وجوديا لكان هو الوجود الثابت و هو الذى بالفعل من كل جهه و ليس الوجودات الثابته و هي المجرده بسكون و لا ذوات سكون فالحركه وجوديه و السكون عدمى فليس تقابلهما تقابل التضاييف و التضاد.

[شماره صفحه واقعى : ٢١٨]

ص: ١١٢٧

و ليسا بمتناقضين و إلا- صدق السكون على كل ما ليس بحركه كالعقول المفارقة التي هي بالفعل من كل جهه و أفعالها فالسكون عدم الحركه مما من شأنه الحركه فالتقابل بينها تقابل العدم و الملكه.

ن ليعلم أن ليس للسكون مصداق فى شىء من الجواهر الماديه لما تقدم أنها سياله الوجود و لا فى شىء من أعراضها التابعه لموضوعاتها الجوهرية فى الحركه لقيامها بها.

نعم هناك سكون نسبى للموضوعات الماديه ربما تلبست بالقياس إلى الحركات الثانيه التى فى المقولات الأربع العرضيه الكم و الكيف و الأين و الوضع.

## الفصل الرابع عشر فى انقسامات الحركه

### اشاره

تنقسم الحركه بانقسام الأمور الستة التى تتعلق بها ذاتها.

فانقسامها بانقسام المبدأ و المنتهى كالحركه من أين كذا إلى أين كذا و الحركه من القعود إلى القيام و الحركه من لون كذا إلى لون كذا و حركه الجسم من قدر كذا إلى قدر كذا و انقسامها بانقسام المقوله كالحركه فى الكيف و فى الكم و فى الأين و فى الوضع و انقسامها بانقسام الموضوع كحركه النبات و حركه الحيوان و حركه الإنسان و انقسامها بانقسام الزمان كالحركه الليليه و الحركه النهاريه و الحركه الصيفيه و الحركه الشتويه و انقسامها بانقسام الفاعل كالحركه الطبيعیه و الحركه القسريه و الحركه النفسانيه قالوا إن الفاعل القريب فى جميع هذه الصور هو الطبيعه و التحريك النفسانى على نحو التسخير للقوى الطبيعیه كما تقدمت الإشارة إليه

[شماره صفحه واقعى : ٢١٩]

ص: ١١٢٨

و قالوا إن المتوسط بين الطبيعه و بين الحركه هو مبدأ الميل الذى توجد الطبيعه فى المتحرك و تفصيل القول فى الطبيعيات.

## خاتمه

كما تطلق القوه على مبدأ القبول كذلك تطلق على مبدأ الفعل و خاصه إذ كانت قويه شديده كما تطلق القوى الطبيعيه على مبادئ الآثار الطبيعيه و تطلق القوى النفسانيه على مبادئ الآثار النفسانيه من إِبصار و سَمع و تخيل و غير ذلك.

و هذه القوه الفاعله إذا قارنت العلم و المشيه سميت قدره الحيوان و هى عله فاعله يتوقف تمام عليتها بحيث يجب معها الفعل إلى أمور خارجه كحضور ماده القابله و استقرار وضع مناسب للفعل و صلاحيه أدوات الفعل و غير ذلك فإذا اجتمعت تمت العليه و وجب الفعل.

فبذلك يظهر فساد تحديد بعضهم مطلق القدره بأنها ما يصح معه الفعل و الترك فإن نسبة الفعل و الترك إلى الفاعل إنما تكون بالصحه و الإمكان إذا كان جزء من العله التامه فإذا أخذ وحده و بما هو عله ناقصه و نسب إليه الفعل لم يجب به و أما الفاعل التام الفاعليه الذى هو وحده عله تامه كالواجب تعالى فلا معنى لكون نسبة الفعل و الترك إليه بالإمكان أعنى كون النسبتين متساويتين.

و أما الاعتراض عليه بأن لازم كون فعله واجبا كونه تعالى موجبا بالفتح مجبرا على الفعل و هو ينافى القدره.

فمندفع بأن هذا الوجوب ملحق بالفعل من قبله تعالى و هو أثره و لا معنى لكون أثر الشئ ء التابع له فى وجوده مؤثرا فى ذات الشئ ء الفاعل و ليس هناك فاعل آخر يؤثر فيه تعالى بجعله مضطرا إلى الفعل.

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٠]

ص: ١١٢٩

و كذلك فساد قول بعضهم إن صحه الفعل تتوقف على كونه مسبقا بالعدم الزماني فالفعل غير المسبوق بعدم زماني ممتنع.

وجه الفساد أنه مبني على القول بأن عله الحاجه إلى العله هي الحدوث دون الإمكان و قد تقدم إبطاله في مباحث العله و المعلول على أنه منقوض بنفس الزمان فكون إيجاد الزمان مسبقا بعدمه الزماني إثبات للزمان قبل نفسه و استحالته ضروريه.

و كذلك فساد قول من قال بأن القدره إنما تحدث مع الفعل و لا قدره على فعل قبله.

و وجه الفساد أنهم يرون أن القدره هي صحه الفعل و الترك فلو ترك الفعل زمانا ثم فعل صدق عليه قبل الفعل أنه يصح منه الفعل و الترك و هي القدره على أنه يناقض ما تسلموه أن الفعل متوقف على القدره فإن معيه القدره و الفعل تنافي توقف أحدهما على الآخر.

[شماره صفحه واقعى : ٢٢١]

ص: ١١٣٠

[شماره صفحه واقعی : ۲۲۲]

ص: ۱۱۳۱

## المرحلة العاشره : فى السبق و اللقوق و القدم و الحدوث

### اشاره

و فيها ثمانيه فصول

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٣]

ص: ١١٣٢



## الفصل الأول فى السبق و اللحق و هما التقدم و التأخر

يشبه أن يكون أول ما عرف من معنى التقدم و التأخر ما كان منهما بحسب الحس كان يفرض مبدأ يشترك فى النسبه إليه أمران ما كان لأحدهما من النسبه إليه فلأخر و ليس كل كان للأول فهو للثانى فيسمى ما للأول من الوصف تقدما و ما للثانى تأخرا كمحراب المسجد يفرض مبدأ فيشترك فى النسبه إليه الإمام و المأموم فما للإمام من نسبه القرب إلى المحراب فهو للإمام و لا عكس فالإمام متقدم و المأموم متأخر و معلوم أن وصفى التقدم و التأخر يختلفان باختلاف المبدأ المفروض كما أن الإمام متقدم و المأموم متأخر فى المثال المذكور على تقدير فرض المحراب مبدأ و لو فرض المبدأ هو الباب كان الأمر بالعكس و كان المأموم متقدما و الإمام متأخرا.

و لا يتفاوت الأمر فى ذلك أيضا بين أن يكون الترتيب وضعيا اعتباريا كما فى المثال السابق أو طبعيا كما إذا فرضنا مثلا الجسم ثم النبات ثم الحيوان ثم الإنسان فإن فرضنا المبدأ هو الجسم كان النبات متقدما و الحيوان متأخرا و إن فرضنا المبدأ هو الإنسان كان الحيوان متقدما و النبات متأخرا و يسمى هذا التقدم و التأخر تقدما و تأخرا بحسب الرتبه ثم عمموا ذلك فاعتبروه فى مورد الشرف و الفضل و الخسه و ما يشبه ذلك

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٤]

ص: ١١٣٣

مما يكون فيه زياده من المعنويات كتقدم العالم على الجاهل و الشجاع على الجبان فباعتبار النوع بآثار كماله مبدأ مثلا يختلف فى النسبه إليه العالم و الجاهل و الشجاع و الجبان و يسميان تقدما و تأخرا بالشرف.

و انتقلوا أيضا إلى التقدم و التأخر الزمانيين بما أن الجزءين من الزمان كالיום و الأمس يشتركان فى حمل قوه الأجزاء اللاحقه لكن ما لأحدهما و هو اليوم من القوه المحموله محموله للآخر و هو الأمس و لا- عكس لأن الأمس يحمل قوه اليوم بخلاف اليوم فإنه يحمل فعليه نفسه و الفعليه لا تجماع القوه و لذا كان الجزآن من الزمان لا يجتمعان فى فعليه الوجود فبين أجزاء الزمان تقدم و تأخر لا- يجامع المتقدم منها المتأخر بخلاف سائر أقسام التقدم و التأخر و كذا بين الحوادث التى هى حركات منطبقه على الزمان تقدم و تأخر زمانى بتوسط الزمان الذى هو تعينها كما أن للجسم الطبيعى الامتدادات الثلاثه بتوسط الجسم التعليمى الذى هو تعينه.

و قد تنبهوا بذلك إلى أن فى الوجود أقساما أخر من التقدم و التأخر الحقيقيين فاستقرءوها فأنهوها أعم من الاعتباريه و الحقيقيه إلى تسعه أقسام الأول و الثانى و الثالث ما بالرتبه من التقدم و التأخر و ما بالشرف و ما بالزمان و قد تقدمت.

الرابع التقدم و التأخر بالطبع و هما تقدم العله الناقصه على المعلول حيث يرتفع بارتفاعها المعلول و لا يجب بوجودها و تأخر معلولها عنها.

الخامس التقدم و التأخر بالعليه و هما تقدم العله التامه التى يجب بوجودها المعلول على معلولها و تأخر معلولها عنها.

السادس التقدم و التأخر بالجوهر و هما تقدم أجزاء الماهيه من الجنس و الفصل عليها و تأخرها عنها بناء على أصاله الماهيه و تسمى هذه الثلاثه الأخيره أعنى ما بالطبع و ما بالعليه و ما بالتجوهر تقدما و تأخرا بالذات.

السابع التقدم و التأخر بالدهر و هما تقدم العله التامه على معلولها و تأخر

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٥]

ص: ١١٣٤

معلولها عنها لكن لا من حيث إيجابها وجود المعلول و إفاضته كما فى التقدم و التأخر بالعلية بل من حيث انفكاك وجودها و انفصاله عن وجوده و تقرر عدم المعلول فى مرتبه وجودها كتقدم نشأ التجرد العقلى على نشأ ماده زاد هذا القسم السيد؟ المحقق الداماد ره.

الثامن التقدم و التأخر بالحقيقه و المجاز و هو أن يشترك أمران فى الاتصاف بوصف غير أن أحدهما بالذات و الآخر بالعرض فالمتصف به بالذات متقدم بهذا التقدم على المتصف به بالعرض و هو متأخر كتقدم الوجود على الماهيه الموجوده به بناء على أن الوجود هو الأصل فى الموجوديه و التحقق و الماهيه موجوده به بالعرض و هذا القسم زاده؟ صدر المتألهين قده.

التاسع التقدم و التأخر بالحق و هو تقدم وجود العله التامه على وجود معلولها عنه و هذا غير التقدم و التأخر بالعلية زاده؟ صدر المتألهين قده ٢٢٦ قال فى؟ الأسفار و بالجملة وجود كل عله موجه يتقدم على وجود معلولها الذاتى هذا النحو من التقدم إذ الحكماء عرفوا العله الفاعله بما يؤثر فى شىء مغاير للفاعل فتقدم ذات الفاعل على ذات المعلول تقدم بالعلية و أما تقدم الوجود على الوجود فهو تقدم آخر غير ما بالعلية إذ ليس بينهما تأثير و تأثر و لا فاعليه و لا مفعوليه بل حكمهما حكم شىء واحد له شئون و أطوار و له تطور من طور إلى طور انتهى ج ٣ ص ٢٥٧.

### **الفصل الثانى فى ملاك السبق و اللحق فى كل واحد من الأقسام**

و المراد به كما أشير إليه فى الفصل السابق هو الأمر المشترك فيه بين المتقدم و المتأخر الذى يوجد منه للمتقدم ما لا يوجد للمتأخر و لا يوجد منه

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٦]

ص: ١١٣٥

شىء للمتأخر إلا و هو موجود للمتقدم.

فملاك التقدم و التأخر بالرتبه هو النسبه إلى المبدأ المحدود كاشتراك الإمام و المأموم فى النسبه إلى المبدأ المفروض من المحراب أو الباب مع تقدم الإمام لو كان المبدأ المفروض هو المحراب و تقدم المأموم لو كان هو الباب فى الرتبه الحسيه و كتقدم كل جنس على نوعه فى ترتب الأجناس و الأنواع إن كان المبدأ المفروض هو الجنس العالى و تقدم كل نوع على جنسه إن كان الأمر بالعكس و ملاك التقدم و التأخر بالشرف اشتراك أمرين فى معنى من شأنه أن يتصف بالفضل و المزيه أو بالذيله كاشتراك الشجاع و الجبان فى الإنسانيه التى من شأنها أن تتصف بفضيله الشجاعه فللشجاع ما للجبان و لا عكس و مثله تقدم الأردل على غيره فى الرذاله و ملاك التقدم و التأخر بالزمان هو اشتراك جزءين مفروضين منه فى وجود متقضى متصرم مختلط فيه القوه و الفعل بحيث يتوقف فيه فعليه أحدهما على قوته مع الآخر فالجزء الذى معه قوه الجزء الآخر هو المتقدم و الجزء الذى بخلافه هو المتأخر كالיום و الغد فإنهما مشتركان فى وجود كمى غير قار يتوقف فعليه الغد على تحقق قوته مع اليوم بحيث إذا وجد الغد بالفعل فقد بطلت قوته و انصرم اليوم فالיום متقدم و الغد متأخر بالزمان.

و بملاك التقدم و التأخر الزمانيين يتحقق التقدم و التأخر بين الحوادث الزمانيه بتوسط الزمان لما أنها حركات ذوات أزمان.

و ملاك التقدم و التأخر بالطبع هو الوجود و يختص المتقدم بأن لوجود المتأخر توقفا عليه بحيث لو لم يتحقق المتقدم لم يتحقق المتأخر من غير عكس و هذا كما فى التقدم فى العله الناقصه التى يرتفع بارتفاعها المعلول و لا يلزم من وجودها وجوده.

و عن؟ شيخ الإشراق أن التقدم و التأخر بالزمان من التقدم و التأخر بالطبع لأن مرجعه بالحقيقه إلى توقف وجود الجزء المتأخر على وجود المتقدم

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٧]

ص: ١١٣٦

بحيث يرتفع بارتفاعه.

و رد بأنهما نوعان متغايران فمن الجائز فيما بالطبع اجتماع المتقدم و المتأخر فى الوجود بخلاف ما بالزمان حيث يمتنع اجتماع المتقدم و المتأخر منه بل التقدم و التأخر بين أجزاء الزمان بالذات.

و الحق أن ابتناء التقدم و التأخر بالزمان على التوقف الوجودى بين الجزئين لا- سبيل إلى نفيه غير أن الوجود لما كان غير قار يصاحب كل جزء منه قوه الجزء التالى امتنع اجتماع الجزئين لامتناع اجتماع قوه الشىء مع فعليته و المسلم من كون التقدم و التأخر ذاتيا فى الزمان كونهما لازمين لوجوده المقتضى غير القار باختلاط القوه و الفعل فيه.

فمن أراد إرجاع ما بالزمان إلى ما بالطبع عليه أن يفسر ما بالطبع بما فيه التوقف الوجودى ثم يقسمه إلى ما يجوز فيه الاجتماع بين المتقدم و المتأخر كما فى تقدم العله الناقصه على معلولها و ما لا يجوز فيه الاجتماع كما فى تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض.

و الملا-ك فى التقدم و التأخر بالعليه اشتراك العله التامه و معلولها فى وجوب الوجود مع كون وجوب العله و هى المتقدمه بالذات و وجوب المعلول و هو المتأخر بالغير.

و ملا-ك التقدم و التأخر بالتجوهر اشتراكهما فى تقرر الماهيه و للمتأخر توقف تقرررى على المتقدم كتوقف الماهيه التامه على أجزاءها.

و ملا-ك التقدم و التأخر بالدهر اشتراك مرتبه من مراتب الوجود الكليه مع ما فوقها أو ما دونها فى الوقوع فى متن الأعيان مع توقفها العينى على ما فوقها أو توقف ما دونها عليها بحيث لا يجمع أحدهما الآخر لكون عدم التوقف مأخوذا فى مرتبه المتوقف عليه كتقدم عالم المفارقات العقليه على عالم المثال و تقدم عالم المثال على عالم الماده.

و ملاك التقدم و التأخر بالحقيقه اشتراكهما فى الثبوت الأعم من الحقيقى

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٨]

ص: ١١٣٧

و المجازى و للمتقدم الحقيقه و للمتأخر المجاز كتقدم الوجود على الماهيه بأصالته.

و ملاك التقدم و التأخر بالحق اشتراكهما فى الوجود الأعم من المستقل و الرابط و تقدم وجود العله بالاستقلال و تأخر وجود المعلول بكونه رابطا.

### الفصل الثالث فى المعيه

و هى اشتراك أمرين فى معنى من غير اختلاف بالكمال و النقص اللذين هما التقدم و التأخر لكن ليس كل أمرين ارتفع عنهما نوع من التقدم و التأخر معين فى ذلك النوع فالجواهر المفارقة ليس بينهما تقدم و تأخر بالزمان و لا معيه فى الزمان فالمعان زمانا يجب أن يكونا زمانين من شأنهما التقدم و التأخر الزمانيان فإذا اشتركا فى معنى زمانى من غير تقدم و تأخر فيه فهما المعان فيه.

و بذلك يظهر أن تقابل المعيه مع التقدم و التأخر تقابل العدم و الملكة فالمعيه اشتراك أمرين فى معنى من غير اختلاف بالتقدم و التأخر و الحال أن من شأنهما التقدم و التأخر فى ذلك المعنى و التقدم و التأخر من الملكات و المعيه عدميه.

فالمعيه فى الرتبة كمعيه المأمومين الواقفين خلف الإمام بالنسبه إلى المبدإ المفروض فى المسجد فى الرتبة الحسيه و كمعيه نوعين أو جنسين تحت جنس فى الأنواع و الأجناس المترتبه بالنسبه إلى النوع أو الجنس و المعيه فى الشرف كشجاعين متساويين فى الملكة.

و المعيه فى الزمان كحركتين واقعيتين فى زمان واحد بعينه و لا يتحقق

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٩]

ص: ١١٣٨

معيه بين أجزاء الزمان نفسه حيث لا يخلو جزءان منه من التقدم و التأخر و المعيه بالطبع كالجزيين المتساويين بالنسبه إلى الكل و المعيه بالعليه كمعلولى عله واحده تامه و لا- تتحقق معيه بين علتين تامتين حيث لا- تجتمعان على معلول واحد و الحال فى المعيه بالحقيقه و المجاز و فى المعيه بالحق كالحال فى المعيه بالعليه.

و المعيه بالدهر كما فى جزيين من أجزاء مرتبه من مراتب العين لو فرض فيها كثره.

#### **الفصل الرابع فى معنى القدم و الحدوث و أقسامهما**

إذا كان الماضى من زمان وجود شىء أكثر مما مضى من وجود شىء آخر كزيد مثلاً يمضى من عمره خمسون و قد مضى من عمر عمرو أربعون سمي الأكثر زماناً عند العامه قديماً و الأقل زماناً حادثاً و المتحصل منه أن القديم هو الذى كان له وجود فى زمان لم يكن الحادث موجوداً فيه بعد أى إن الحادث مسبق الوجود بالعدم فى زمان كان القديم فيه موجوداً بخلاف القديم.

و هذان المعنيان المتحصلان إذا عمما و أخذنا حقيقين كانا من الأعراض الذاتيه للموجود من حيث هو موجود فانقسم الموجود المطلق إليهما و صار البحث عنهما بحثاً فلسفياً.

فالموجود ينقسم إلى قديم و حادث و القديم ما ليس بمسبوق الوجود بالعدم و الحادث ما كان مسبوق الوجود بالعدم.

و الذى يصح أن يؤخذ فى تعريف الحدوث و القدم من معانى السبق و

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٠]

ص: ١١٣٩

أنواعه المذكوره أربعه هى السبق الزمانى و السبق العلى و السبق الدهرى و السبق بالحق فأقسام القدم و الحدوث أربعه القدم و الحدوث الزمانيان و القدم و الحدوث العليان و هو المعروف بالذاتيين و القدم و الحدوث بالحق و الحدوث الدهريان و نبحت عن كل منها تفصيلا.

### الفصل الخامس فى القدم و الحدوث الزمانيين

الحدوث الزمانى كون الشئ ء مسبوق الوجود بعدم زمانى و هو حصول الشئ ء بعد أن لم يكن بعديه لا تجامع القبليه و لا يكون العدم زمانيا إلا إذا كان ما يقابله من الوجود زمانيا و هو أن يكون وجود الشئ ء تدريجيا منطبقا على قطعه من الزمان مسبوقة بقطعه ينطبق عليها عدمه و يقابل الحدوث بهذا المعنى القدم الزمانى الذى هو عدم كون الشئ ء مسبوق الوجود بعدم زمانى و لازمه أن يكون الشئ ء موجودا فى كل قطعه مفروضه قبل قطعه من الزمان منطبقا عليها.

و هذان المعنيان إنما يصدقان فى الأمور الزمانيه التى هى مظروفه للزمان منطبقه عليه و هى الحركات و المتحركات و أما نفس الزمان فلا يتصف بالحدوث و القدم الزمانيين إذ ليس للزمان زمان آخر حتى ينطبق وجوده عليه فيكون مسبوقا بعدم فيه أو غير مسبوق.

نعم لما كان الزمان متصفا بالذات بالقبليه و البعديه بالذات غير المجامعتين كأن كل جزء منه مسبوق الوجود بعدمه الذى مصداقه كل جزء سابق عليه فكل جزء من الزمان حادث زمانى بهذا المعنى و كذلك الكل إذ لما كان الزمان مقدارا غير قار للحركه التى هى خروج الشئ ء من القوه إلى

[شماره صفحه واقعى : ٢٣١]

ص: ١١٤٠



الفعل تدريجاً كأن فعلية وجوده مسبوقة بقوه وجوده و هو الحدوث الزمانى.

و أما الحدوث بمعنى كون وجود الزمان مسبوقة بعدم خارج من وجوده سابق عليه سبقاً لا يجامع فيه القبل البعد ففيه فرض تحقق القبليه الزمانيه من غير تحقق الزمان و إلى ذلك يشير ما نقل ٢٣٢ عن؟ المعلم الأول أن من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر.

تنبيه قد تقدم فى مباحث القوه و الفعل أن لكل حركه شخصيه زمانا شخصيا يخصصها و يقدرها فمنه الزمان العمومى الذى يعرض الحركه العموميه الجوهرية التى تتحرك بها ماده العالم المادى فى صورها و منه الأزمنه المتفرقه التى تعرض الحركات المتفرقه العرضيه و تقدرها و أن الزمان الذى يقدر بها العامه حوادث العالم هو زمان الحركه اليوميه الذى يراد بتطبيق الحوادث عليه الحصول على نسب بعضها إلى بعض بالتقدم و التأخر و الطول و القصر و نحو ذلك.

إذا تذكرت هذا فاعلم أن ما ذكرناه من معنى الحدوث و القدم الزمانيين يجرى فى كل زمان كيفما كان فلا تغفل.

### **الفصل السادس فى الحدوث و القدم الذاتيين**

الحدوث الذاتى كون وجود الشىء مسبوقة بالعدم المتقرر فى مرتبه ذاته و القدم الذاتى خلافه قالوا إن كل ذى ماهيه فإنه حادث ذاتا و احتجوا

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٢]

ص: ١١٤١

عليه بأن كل ممكن فإنه يستحق العدم لذاته و يستحق الوجود من غيره و ما بالذات أقدم مما بالغير فهو مسبوق الوجود بالعدم لذاته.

و اعترض عليه بأن الممكن لو اقتضى لذاته العدم كان ممتنعاً بل هو لإمكانه لا يصدق عليه في ذاته أنه موجود و لا أنه معدوم فكما يستحق الوجود عن عله خارجه كذلك يستحق العدم عن عله خارجه فليس شىء من الوجود و العدم أقدم بالنسبة إليه من غيره فليس وجوده عن غيره مسبوقاً بعدمه لذاته.

و أجيب عنه بأن المراد به عدم استحقاق الوجود بذاته سلماً تحصيلاً لا بنحو العدول و هذا المعنى له في ذاته قبل الوجود الآتى من قبل الغير.

حجه أخرى أن كل ممكن له ماهية مغايره لوجوده و إلا- كان واجباً لا- ممكناً و كل ما كانت ماهيته مغايره لوجوده امتنع أن يكون وجوده من ماهيته و إلا- كانت الماهية موجوده قبل حصول وجودها و هو محال فوجوده مستفاد من غيره فكان وجوده مسبوقاً بغيره بالذات و كل ما كان كذلك كان محدثاً بالذات.

و يتفرع على ما تقدم أن القديم بالذات واجب الوجود بالذات و أيضاً أن القديم بالذات لا ماهية له.

### **الفصل السابع فى الحدوث و التقدم بالحق**

الحدوث بالحق مسبوقه وجود المعلول بوجود علته التامه باعتبار نسبه السبق و اللحق بين الوجودين لا بين الماهية الموجوده للمعلول و بين العله كما فى الحدوث الذاتى.

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٣]

ص: ١١٤٢

و ذلك أن حقيقه الثبوت و التحقق فى متن الواقع إنما هو للوجود دون الماهيه و ليس للعله و خاصه للعله المطلقه الواجبه التى ينتهى إليه الأمر إلا الاستقلال و الغنى و ليس لوجود المعلول إلا التعلق الذاتى بوجود العله و الفقر الذاتى إليه و التقوم به و من الضرورى أن المستقل الغنى المتقوم بذاته قبل المتعلق الفقير المتقوم بغيره فوجود المعلول حادث بهذا المعنى مسبق بوجود عله و وجود عله قديم بالنسبه إليه متقدم عليه.

## الفصل الثامن فى الحدوث و القدم الدهريين

الحدوث الدهرى كون الماهيه الموجوده المعلوله مسبقه بعدمها المتقرر فى مرتبه علهها بما أنها ينتزع عدمها بحدها عن علهها و إن كانت علهها واجده لكمال وجودها بنحو أعلى و أشرف فعليتها قبلها قبله لا تجماع بعديه المعلول بما أن عدم الشىء لا يجماع وجوده و القدم الدهرى كون العله غير مسبقه بالمعلول هذا النحو من السبق.

و قد اتضح بما بيناه أن تقرر عدم المعلول فى مرتبه العله لا- ينافى ما تقرر فى محله أن العله تمام وجود معلولها و كماله لأن المنفى من مرتبه وجود العله هو المعلول بحدده لا- وجوده من حيث إنه وجود مأخوذ عنها و لا- مناص عن المغايره بين المعلول بحدده و بين العله و لازمها صدق سلب المعلول بحدده على العله و إلا اتحدا.

نعم يبقى الكلام فى ما ادعى من كون القبليه و البعديه فى هذين الحدوث و القدم غير مجامعتين.

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٤]

ص: ١١٤٣

اشاره

و المأخوذ فى العنوان و إن كان هو العقل الذى يطلق اصطلاحا على الإدراك الكلى دون الجزئى لكن البحث يعم الجميع و فيها  
خمسه عشر فصلا

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٥]

ص: ١١٤٤

## الفصل الأول فى تعريف العلم و انقسامه الأولى و بعض خواصه

وجود العلم ضرورى عندنا بالوجدان و كذلك مفهومه بديهى لنا و إنما نريد بالبحث فى هذا الفصل الحصول على أخص خواصه.

فبقول قد تقدم فى بحث الوجود الذهنى أن لنا علما بالأشياء الخارجيه عنا فى الجملة بمعنى أنها تحضر عندنا بماهياتها بعينها لا بوجوداتها الخارجيه التى تترتب عليها آثارها الخارجيه فهذا قسم من العلم و يسمى علما حصوليا.

و من العلم أيضا علم الواحد منا بذاته التى يشير إليها و يعبر عنها بأنا فإنه لا يلهو عن نفسه و لا يغفل عن مشاهدته ذاته و إن فرضت غفلته عن بدنه و أجزائه و أعضائه.

و ليس علمه هذا بذاته بحضور ماهيه ذاته عند ذاته حضورا مفهوما و علما حصوليا لأن المفهوم الحاضر فى الذهن كيفما فرض لا يأبى بالنظر إلى نفسه الصدق على كثيرين و إنما يتشخص بالوجود الخارجى و هذا الذى يشاهده من نفسه و يعبر عنه بأنا أمر شخصى بذاته غير قابل للشركه بين كثيرين و قد تحقق أن التشخص بالوجود فعلمنا بذاتنا إنما هو بحضورها لنا بوجودها الخارجى الذى هو عين وجودنا الشخصى المترتب عليه الآثار.

و أيضا لو كان الحاضر لذواتنا عند علمنا بها هو ماهيه ذواتنا دون وجودها و الحال أن لوجودنا ماهيه قائمه به كان لوجود واحد ماهيتان موجودتان به و

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٦]

ص: ١١٤٥

هو اجتماع المثليين و هو محال فإذن علمنا بذواتنا بحضورها لنا و عدم غيبتها عنا بوجودها الخارجى لا بماهيتها فقط و هذا قسم آخر من العلم و يسمى العلم الحضورى.

و انقسام العلم إلى القسمين قسمه حاصره فحضور المعلوم للعالم إما بماهيته و هو العلم الحضورى أو بوجوده و هو العلم الحضورى.

هذا ما يؤدى إليه النظر البدوى من انقسام العلم إلى الحضورى و الحضورى و الذى يهدى إليه النظر العميق أن الحضورى منه أيضا ينتهى إلى علم حضورى.

بيان ذلك أن الصورة العلميه كيفما فرضت مجردة من الماده عاريه من القوه و ذلك لوضوح أنها بما أنها معلومه فعليه لا قوه فيها لشيء البتة فلو فرض أى تغير فيها كانت الصورة الجديده مباينه للصوره المعلومه سابقا و لو كانت الصوره العلميه ماديه لم تأب التغير.

و أيضا لو كانت ماديه لم تفقد خواص الماده اللازمه و هى الانقسام و الزمان و المكان فالعلم بما أنه علم لا يقبل النصف و الثلث مثلا- و لو كان منطبعاً فى ماده جسمانيه لانقسم بانقسامها و لا يتقيد بزمان و لو كان ماديا و كل مادى متحرك لتغير بتغير الزمان و لا يشار إليه فى مكان و لو كان ماديا حل فى مكان.

فإن قلت عدم انقسام الصوره العلميه بما أنها علم لا ينافى انطباعها فى جسم كجزء من الدماغ مثلا و انقسامها بعرض المحل كما أن الكيفيه كاللون العارض لسطح جسم تأبى الانقسام بما أنها كيفيه و تنقسم بعرض المحل فلم لا- يجوز أن تكون الصوره العلميه ماديه منطبعه فى محل منقسمه بعرض محلها و خاصه بناء على ما هو المعروف من كون العلم كيفيه نفسانيه و أيضا انطباق العلم على الزمان و خاصه فى العلوم الحسيه و الخياليه مما لا- ينبغى أن يرتاب فيه كإحساس الأعمال الماديه فى زمان وجودها.

[شماره صفحه واقعى : ۲۳۷]

ص: ۱۱۴۶

و أيضا اختصاص أجزاء من الدماغ بخاصه العلم بحيث يستقيم باستقامتها و يختل باختلالها على ما هو المسلم فى الطب لا شك فيه فللصوره العلميه مكان كما أن لها زمانا.

قلنا إن إباء الصوره العلميه و امتناعها عن الانقسام بما أنها علم لا شك فيه كما ذكر و أما انقسامها بعرض انقسام المحل كالجزيء العصبى مثلا- مما لا- شك فى بطلانه أيضا فإننا نحس و نتخيل صورها هى أعظم كثيرا مما فرض محلا- لها من الجزيء العصبى كالسماء بأرجائها و الأرض بأقطارها و الجبال الشاهقه و البرارى الواسعه و البحور الزاخره و من الممتنع انطباع الكبير فى الصغير.

و ما قيل إن إدراك الكبر و الصغر فى الصوره العلميه إنما هو بقياس أجزاء الصوره العلميه بعضها إلى بعض لا يفيد شيئا فإن المشهود هو الكبير بكبره دون النسبه الكليه المقداريه التى بين الكبيره و الصغيره و أن النسبه بينهما مثلا نسبه الماء إلى الواحد.

فالصوره العلميه المحسوسه أو المتخيله بما لها من المقدار قائمه بنفسها فى عالم النفس من غير انطباع فى جزء عصبى أو أمر مادى غيرها و لا- انقسام لها بعرض انقسامه و الإشاره الذهنيه إلى بعض أجزاء المعلوم و فصله عن الأجزاء الأخر كالإشاره إلى بعض أجزاء زيد المحسوس أو المتخيل ثم إلى بعضها الآخر و ليس من التقسيم فى شىء و إنما هو إعراض عن الصوره العلميه الأوليه و إيجاد لصورتين أخريين.

و إذ لا- انطباع للصوره العلميه فى جزء عصبى و لا- انقسام لها بعرض انقسامه فارتباط الصوره العلميه بالجزء العصبى و ما يعمله من عمل عند الإدراك ارتباط إعدادى بمعنى أن ما يأتية الجزء العصبى من عمل تستعد به النفس لأن يحضر عندها و يظهر فى عالمها.

فالصوره العلميه الخاصه بما للمعلوم من الخصوصيات و كذلك المقارنه

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٨]

ص: ١١٤٧

التي تتراءى بين إدراكاتنا و بين الزمان إنما هي بين العمل المادى الإعدادى التي تعمله النفس فى آله الإدراك و بين الزمان لا بين الصورة العلميه بما أنه علم و بين الزمان.

و من الدليل على ذلك أنا كثيرا ما ندرك شيئا من المعلومات و نخزنه عندنا ثم نذكره بعينه بعد انقضاء سنين متماديه من غير أى تغيير و لو كان مقيدا بالزمان لتغير بتغيره.

فقد تحصل بما تقدم أن الصورة العلميه كيفما كانت مجردة من الماده خاليه عن القوه و إذ كانت كذلك فهى أقوى وجودا من المعلوم المادى الذى يقع عليه الحس و ينتهى إليه التخيل و التعقل و لها آثار وجودها المجرد و أما آثار وجودها الخارجى المادى التي نحسبها متعلقه للإدراك فليست آثارا للمعلوم بالحقيقه الذى يحضر عند المدرك حتى تترتب عليه أو لا تترتب و إنما هو الوهم يوهم للمدرك أن الحاضر عنده حال الإدراك هو الصورة المتعلقه بالماده خارجا فيطلب آثارها الخارجيه فلا يجدها معها فيحكم بأن المعلوم هو الماهيه بدون ترتب الآثار الخارجيه.

فالمعلوم عند العلم الحصىلى بأمر له نوع تعلق بالماده هو موجود مجرد هو مبدأ فاعلى لذلك الأمر واجد لما هو كماله يحضر بوجودها الخارجى للمدرك و هو علم حضورى و يتعقبه انتقال المدرك إلى ما لذلك الأمر من الماهيه و الآثار المترتبه عليه فى الخارج و بتعبير آخر العلم الحصىلى اعتبار عقلى يضطر إليه العقل مأخوذ من معلوم حضورى هو موجود مجرد مثالى أو عقلى حاضر بوجوده الخارجى للمدرك و إن كان مدركا من بعيد.

و لندرج إلى ما كنا بصددده من الكلام فى تعريف العلم فنقول حصول العلم و وجوده للعالم مما لا ريب فيه و ليس كل حصول كيف كان بل حصول أمر هو بالفعل فعليه محضه لا قوه فيه لشيء أصلا فإننا نجد بالوجدان أن الصورة العلميه من حيث هى لا تقوى على صوره أخرى و لا تقبل التغير

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٩]

ص: ١١٤٨



عما هو عليه من الفعلية فهو حصول المجرد من المادة عار من نواقص القوه و نسمى ذلك حضورا.

فحضور شىء لشىء حصوله له بحيث يكون تام الفعلية غير متعلق بالماده بحيث يكون ناقصا من جهه بعض كمالاته التى فى القوه.

و مقتضى حضور العلم للعالم أن يكون العالم أيضا تاما ذا فعلية فى نفسه غير ناقص من حيث بعض كمالاته الممكنه له و هو كونه مجردا من الماده خاليا عن القوه فالعلم حصول أمر مجرد من الماده لأمر مجرد و إن شئت قلت حضور شىء لشىء.

### **الفصل الثانى فى اتحاد العالم بالمعلوم و هو المعنون عنه باتحاد العاقل بالمعقول**

علم الشىء بالشىء هو حصول المعلوم أى الصوره العلميه للعالم كما تقدم و حصول الشىء وجوده و وجوده نفسه فالعلم هو عين المعلوم بالذات و لازم حصول المعلوم للعالم و حضوره عنده اتحاد العالم به سواء كان معلوما حضوريا أو حصوليا فإن المعلوم الحصولى إن كان أمرا قائما بنفسه كان وجوده لنفسه و هو مع ذلك للعالم فقد اتحد العالم مع المعلوم ضروره امتناع كون الشىء موجودا لنفسه و لغيره معا و إن كان أمرا وجوده لغيره و هو الموضوع و هو مع ذلك للعالم فقد اتحد العالم بموضوعه و الأمر الموجود لغيره متحد بذلك الغير فهو متحد بما يتحد به ذلك الغير و نظير الكلام يجرى فى المعلوم الحضورى مع العالم به.

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٠]

ص: ١١٤٩

فإن قلت قد تقدم في مباحث الوجود الذهني أن معنى كون العلم من مقوله المعلوم كون مفهوم المقوله مأخوذاً في العلم أي صدق المقوله عليه بالحمل الأولي دون الحمل الشائع الذي هو الملاك في اندارج الماهية تحت المقوله و ترتب الآثار التي منها كون الوجود لنفسه أو لغيره فلا- الجوهر الذهني من حيث هو ذهني جوهر بالحمل الشائع موجود لنفسه و لا العرض الذهني من حيث هو ذهني عرض بالحمل الشائع موجود لغيره و بالجمله لا- معنى لاتحاد العاقل و هو موجود خارجي مترتب عليه الآثار بالمعقول الذهني الذي هو مفهوم ذهني لا يترتب عليه الآثار.

و أما العلم الحضورى فلا- يخلو إما أن يكون المعلوم فيه نفس العالم كعلمنا بنفسنا أم لا و على الثاني إما أن يكون المعلوم عله للعالم أو معلولاً- للعالم أو هما معلولان لأمر ثالث أما علم الشئ ب نفسه فالمعلوم فيه عين العالم و لا كثره هناك حتى يصدق الاتحاد و هو ظاهر و أما علم العله بمعلولها أو علم المعلول بعلة فلا ريب في وجوب المغايره بين العله و المعلول و إلا لزم تقدم الشئ على نفسه بالوجود و تأخره عن نفسه بالوجود و هو ضرورى الاستحاله و أما علم أحد معلولى عله ثالثه بالآخر فوجوب المغايره بينهما في الشخصيه يأبى الاتحاد.

على أن لازم الاتحاد كون جميع المجردات و كل واحد منها عاقلاً للجميع و معقولاً للجميع شخصاً واحداً قلنا أما ما استشكل به في العلم الحصولى فيدفعه ما تقدم أن كل علم حصولى ينتهى إلى علم حضورى إذ المعلوم الذى يحضر للعالم حينئذ موجود مجرد بوجوده الخارجى الذى هو لنفسه أو لغيره.

و أما ما استشكل به في العلم الحضورى فليتذكر أن للموجود المعلول اعتبارين اعتبره في نفسه أى مع الغض عن علة فيكون ذا ماهية ممكنه موجوداً نفسه طارداً للعدم عن ماهيته يحمل عليه و به و اعتبره بقياس وجوده إلى وجود علة و قد تقدم في مباحث العله و المعلول أن وجود المعلول بما أنه مفتقر في حد ذاته وجود رابط بالنسبه إلى علة لا نفسيه فيه و ليس له إلا

[شماره صفحه واقعى : ٢٤١]

ص: ١١٥٠

التقوم بوجود علتة من غير أن يحمل عليه بشىء أو يحمل به على شىء.

إذا تمهد هذا ففيما كان العالم هو العلة و المعلوم هو المعلول كانت النسبة بينهما نسبة الرابط و المستقل النفسى و ظاهر أن الموجود الرابط يأبى الموجوديه لشىء لأنها فرع الوجود فى نفسه و هو موجود فى غيره و من شرط كون الشىء معلوما أن يكون موجودا للعالم لكن المعلول رابط متقوم بوجود العلة بمعنى ما ليس بخارج و ليس بغائب عنها فكون وجوده للعلة إنما يتم بمقومه الذى هو وجود العلة فمعلوم العلة هو نفسها بما تقوم وجود المعلول فالعلة تعقل ذاتها و المعلول غير خارج منها لا بمعنى الجزئية و التركب و الحمل بينهما حمل المعلول متقوما بالعلة على العلة و هو نوع من حمل الحقيقة و الرقيقة و نظير الكلام يجرى فى العلم بالرابط فكل معلوم رابط معلوم بالعلم بالمستقل الذى يتقوم به ذلك الرابط.

و فيما كان العالم هو المعلول و المعلوم هو العلة لما كان من الواجب وجود المعلوم للعالم و يستحيل فى الوجود الرابط أن يوجد له شىء إنما يتم وجود العلة للمعلول بتقومه بالعلة فالعلة بنفسها موجوده لنفسها و الحال أن المعلول غير خارج منها عالمه بالعلة نفسها و ينسب إلى المعلول بما أنه غير خارج منها و لا ينال من العلم بها إلا ما يسعه من وجوده و الحمل بينهما حمل العلة على المعلول متقوما بالعلة و الحمل أيضا نوع من حمل الحقيقة و الرقيقة فمال علم المعلول بعلة إلى علم العلة و هى مأخوذة مع معلولها بنفسها و هى مأخوذة وحدها و مال علم العلة بمعلولها إلى علم العلة و هى مأخوذة فى نفسها بنفسها و هى مأخوذة مع معلولها.

و فيما كان العالم و المعلوم معلولين لعله ثلثه فليس المراد من اتحاد العالم و المعلوم انقلاب الشخصين شخصا واحدا بل انتزاع ماهيتى العالم و المعلوم من العالم.

و أما عد علم الشىء بنفسه من اتحاد العالم و المعلوم فهو باعتبار انتزاع

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٢]

ص: ١١٥١

مفهومي العالم و المعلوم منه و هما مفهومان متغايران فسمى ذلك اتحادا و إن كان فى نفسه واحدا.

و بما تقدم يظهر فساد الاعتراض بلزوم كون جميع المجردات شخصا واحدا لما ظهر أن شخصيه العالم أو المعلوم لا تبطل بسبب الاتحاد المذكور.

### الفصل الثالث فى انقسام العلم الحسولى إلى كلى و جزئى و ما يتصل به

#### إشاره

ينقسم العلم الحسولى إلى كلى و جزئى و الكلى ما لا يمتنع العقل من فرض صدقه على كثيرين كالإنسان المعقول حيث يجوز العقل صدقه على كثيرين فى الخارج و الجزئى ما يمتنع العقل من تجويز صدقه على كثيرين كالعلم بهذا الإنسان الحاصل بنوع من الاتصال بمادته الحاضره و يسمى علما حسيا و إحساسيا و كالعلم بالإنسان المفرد من غير حضور مادته و يسمى علما خياليا.

و عد هذين القسمين من العلم جزئيا ممتنع الصدق على كثيرين إنما هو من جهة اتصال أدوات الحس بماده المعلوم الخارجى فى العلم الحسى و توقف العلم الخيالى على سبق العلم الحسى و إلا فالصوره العلميه سواء كانت حسيه أو خياليه أو غيرهما لا تأبى بالنظر إلى نفسها أن تصدق على كثيرين.

#### فروع

الأول ظهر مما تقدم أن اتصال أدوات الحس بالماده الخارجيه و ما فى

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٣]

ص: ١١٥٢

ذلك من الفعل و الانفعال الماديين لحصول الاستعداد للنفس لإدراك صورته المعلوم جزئيه أو كلييه.

و يظهر منه أن قولهم إن التعقل إنما هو بتقشير المعلوم عن المادة و سائر الأعراض المشخصه المكتنفه بالمعلوم حتى لا يبقى إلا الماهيه المعراه من القشور بخلاف الإحساس المشروط بحضور المادة و اكتناف الأعراض المشخصه و بخلاف التخيل المشروط ببقاء الأعراض و الهيئات المشخصه دون حضور المادة قول على سبيل التمثيل للتقريب و حقيقه الأمر أن الصورة المحسوسه بالذات صورته مجردة علميه و اشتراط حضور المادة و اكتناف الأعراض المشخصه لحصول الاستعداد فى النفس للإدراك الحسى و كذا اشتراط الاكتناف بالمشخصات للتخيل و كذا اشتراط التقشير فى التعقل للدلاله على اشتراط إدراك أكثر من فرد واحد لحصول استعداد النفس لتعقل الماهيه الكليه المعبر عنه بانتزاع الكلى من الأفراد.

الثانى أن أخذ المفهوم و انتزاعه من مصداقه يتوقف على نوع من الاتصال بالمصداق و الارتباط بالخارج سواء كان بلا واسطه كاتصال أدوات الحس فى العلم الحسى بالخارج أو مع الواسطه كاتصال الخيال فى العلم الخيالى بواسطه الحس بالخارج و كاتصال العقل فى العلم العقلى من طريق إدراك الجزئيات بالحس و الخيال بالخارج.

فلو لم تستمد القوه المدركه فى إدراك مفهوم من المفاهيم من الخارج و كان الإدراك بإنشاء منها من غير ارتباط بالخارج استوت نسبه صورته المدركه إلى مصداقها و غيره فكان من الواجب أن تصدق على كل شىء أو لا تصدق على شىء أصلا و الحال أنها تصدق على مصداقها دون غيره هذا خلف.

فإن قلت انتهت أكثر العلوم الحصوليه إلى الحس لا ريب فيه لكن ما كل علم حصولى حاصلًا بواسطه الحس الظاهر كالحب و البغض و الإراده و الكراهه و غيرها المدركه بالحواس الباطنه فصورها الذهنيه مدركه لا

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٤]

ص: ١١٥٣

بالاتصال بالخارج و أيضا لا تدرك الحواس إلا الماهيات العرضيه و لا حس ينال الجوهر بما هو جوهر فصورته الذهنيه مأخوذه  
لا من طريق الحس و اتصاله بالخارج.

قلت أما الصور الذهنيه المأخوذه بالإحساسات الباطنه كالحب و البغض و غيرهما فالنفس تأخذها مما تدركه من الصفات  
المذكوره بوجودها الخارجى فى النفس فالاتصال بالخارج محفوظ فيها.

و أما الجوهر فما ذكر أن لا- حس ظاهرا و لا- باطنا يعرف الجوهر و يناله حق لا- ريب فيه لكن للنفس فى بادى أمرها علم  
حضورى بنفسها تنال به نفس وجودها الخارجى و تشاهده فتأخذ من معلومها الحضورى صورته ذهنيه كما تأخذ سائر الصور  
الذهنيه من معلومات حضوريه على ما تقدم ثم تحس بالصفات و الأعراض القائمه بالنفس و تشاهد حاجتها بالذات إلى النفس  
الموضوعه لها و قيام النفس بذاتها من غير حاجه إلى شىء تقوم به ثم تجد صفات عرضيه تهجم عليها و تطرؤها من خارج  
فتنفعل عنها و هى ترى أنه أمثال الأعراض المعلوله للنفس القائمه بها و حكم الأمثال واحد فتحكم بأن لها موضوعا هى قائمه به  
كما أن النفس موضوعه لصفات العرضيه فيتحصل بذلك مفهوم الجوهر و هو أنه ماهيه إذا وجدت وجدت لا فى موضوع  
الثالث أنه تبين بما تقدم أن الوجود ينقسم من حيث التجرد عن المادة و عدمه إلى ثلاثه عوالم كليه أحدها عالم المادة و القوه.

و ثانيها عالم التجرد عن المادة دون آثارها من الشكل و المقدار و الوضع و غيرها ففيه الصور الجسمانيه و أعراضها و هيئاتها  
الكماليه من غير ماده تحمل القوه و يسمى عالم المثال و عالم البرزخ لتوسطه بين عالمى المادة و التجرد العقلى و قد قسموا عالم  
المثال إلى المثال الأعظم القائم بنفسه و المثال الأصغر القائم بالنفس الذى تتصرف فيه النفس كيف تشاء بحسب الدواعى  
المختلفه

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٥]

ص: ١١٥٤

فتنشئ أحيانا صورا حقه صالحه و أحيانا صورا جزافيه تعبت بها.

و ثالثها عالم التجرد عن ماده و آثارها و يسمى عالم العقل.

و العوالم الثلاثه مترتبه طولاً- فأعلاها مرتبه و أقواها و أقدمها وجودا و أقربها من المبدأ الأول تعالى و تقديس عالم العقول المجرده لتمام فعليتها و تنزه وجودها عن شوب ماده و القوه و يليه عالم المثال الممتزه عن ماده دون آثارها و يليه عالم ماده موطن النقص و الشر و الإمكان و لا يتعلق بما فيه العلم إلا من جهة ما يحاذيه من المثال و العقل على ما تقدمت الإشارة إليه.

### الفصل الرابع ينقسم العلم الحسولى إلى كلى و جزئى بمعنى آخر

#### إشارة

فالكلى هو العلم الذى لا- يتغير بتغير المعلوم الخارجى كصوره البناء التى يتصورها البناء فيبنى عليها فإنها على حالها قبل البناء و مع البناء و بعد البناء و إن انعدم و يسمى علم ما قبل الكثره و العلم من طريق العلل كلى من هذا القبيل كعلم المنجم بأن القمر منخسف يوم كذا ساعه كذا إلى ساعه كذا يرجع فيه الوضع السماوى بحيث يوجب حيلولة الأرض بين القمر و الشمس فعلمه بذلك على حاله قبل الخسوف و معه و بعده و الوجه فيه أن العله التامه فى عليتها لا- تتغير عما هى عليه و لما كان العلم بها مطابقا للمعلوم فصورتها العلميه غير متغيره و كذلك العلم بمعلولها لا- يتغير فهو كلى ثابت و من هنا يظهر أن العلم الحسى لا يكون كليا لكون المحسوسات متغيره و الجزئى هو العلم الذى يتغير بتغير المعلوم الخارجى كعلمنا من طريق الرؤيه بحركه زيد ما دام يتحرك فإذا وقف عن الحركه تغير العلم و يسمى علم ما بعد الكثره.

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٦]

ص: ١١٥٥

فإن قيل تغير العلم كما اعترفتم به في القسم الثاني دليل كونه ماديا.

فإن التغير و هو الانتقال من حال إلى حال لازمه القوه و لازمها ماده و قد قلتم إن العلم بجميع أقسامه مجرد.

قلنا العلم بالتغير غير تغير العلم و التغير ثابت في تغيره لا متغير و تعلق العلم بالتغير أى حضوره عند العالم إنما هو من حيث ثباته لا تغيره و إلا لم يكن حاضرا فلم يكن حضور شىء لشىء هذا خلف.

## تنبيه

يمكن أن يعمم التقسيم بحيث يشمل العلم الحضورى فالعلم الكلى كعلم العله بمعلولها من ذاتها الواجده في ذاتها كمال المعلول بنحو أعلى و أشرف فإنه لا يتغير بزوال المعلول لو جاز عليه الزوال و العلم الجزئى كعلم العله بمعلولها الداثر الذى هو عين المعلول فإنه يزول بزوال المعلول.

## الفصل الخامس في أنواع العقل

ذكروا أن العقل على ثلاثة أنواع أحدها أن يكون عقلا- بالقوه أى لا- يكون شيئا من المعقولات بالفعل و لا- له شىء من المعقولات بالفعل لخلوه عن عامه المعقولات.

الثانى أن يعقل مقعولا واحدا أو معقولات كثيره بالفعل مميزا بعضها من بعض مرتبا لها و هو العقل التفصيلى.

الثالث أن يعقل معقولات كثيره عقلا بالفعل من غير أن يتميز بعضها

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٧]

ص: ١١٥٦



من بعض و إنما هو عقل بسيط إجمالي فيه كل التفاصيل و مثلوا له بما إذا سألك سائل عن عده من المسائل التي لك بها علم فحضر ك الجواب في الوقت و أنت في أول لحظه تأخذ في الجواب تعلم بها جميعا علما يقينا بالفعل لكن لا تميز لبعضها من بعض و لا- تفصيل و إنما يحصل التميز و التفصيل بالجواب كأن ما عندك من بسيط العلم منبع تنبع و تجرى منه التفاصيل و يسمى عقلا إجماليا.

و الذي ذكره من التقسيم إنما أوردوه تقسيما للعلم الحسولي و إذ قد عرفت فيما تقدم أن كل علم حسولي ينتهي إلى علم حضوره كان من الواجب أن تتلقى البحث بحيث ينطبق على العلم الحسوري فلا- تغفل و كذا فيما يتلو هذا البحث من مباحث العلم الحسولي.

### الفصل السادس في مراتب العقل

ذكروا أن مراتب العقل أربع إحداها العقل الهولاني و هي مرتبه كون النفس خاليه عن جميع المعقولات و تسمى العقل الهولاني لشباهته الهولي الأولى في خلوها عن جميع الفعليات.

و ثانيها العقل بالملكه و هي مرتبه تعقلها للبديهيات من تصور أو تصديق فإن العلوم البديهيه أقدم العلوم لتوقف العلوم النظرية عليها.

و ثالثها العقل بالفعل و هي مرتبه تعقلها للنظريات باستنتاجها من البديهيات.

و رابعها تعقلها لجميع ما حصلته من المعقولات البديهيه أو النظرية المطابقه لحقائق العالم العلوي و السفلي باستحضارها الجميع و توجيهها

[شماره صفحه واقعي : ٢٤٨]

ص: ١١٥٧

إليها من غير شاغل مادي فتكون عالما علميا مضاهيا للعالم العيني و تسمى العقل المستفاد.

### الفصل السابع فى مفيض هذه الصور العلميه

مفيض الصور العقليه الكليه جوهر عقلى مفارق للماده عنده جميع الصور العقليه الكليه و ذلك لما تقدم أن هذه الصور العلميه مجردة من الماده مفاضه للنفس فلها مفيض و مفيضها أما هو النفس تفعلها و تقبلها معا و إما أمر خارج مادي أو مجرد.

أما كون النفس هى المفيضه لها الفاعله لها فمحال لاستلزامه كون الشىء الواحد فاعلا و قابلا معا و قد تقدم بطلانه و أما كون المفيض أمرا ماديا فيبطله أن المادي أضعف وجودا من المجرد فيمتنع أن يكون فاعلا لها و الفاعل أقوى وجودا من الفعل على أن فعل العلل الماديه مشروط بالوضع و لا وضع لمجرد.

فتعين أن المفيض لهذه الصور العقليه جوهر مجرد عقلى هو أقرب العقول المجرده من الجواهر المستفيض فيه جميع الصور العقليه المعقوله عقلا إجماليا تتحد معه النفس المستعده للتعقل على قدر استعدادها فتستفيض منه ما تستعد له من الصور العقليه.

فإن قلت هب أن الصور العلميه الكليه بإفاضه الجواهر المفارق لما تقدم من البرهان لكن ما هو السبب لنسبه الجميع إلى عقل واحد شخصى هلا أسندوها إلى عقول كثيره مختلفه الماهيات بنسبه كل واحد من الصور إلى جوهر مفارق غير ما ينسب إليه أو بنسبه كل فريق من الصور إلى عقل غير

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٩]

ص: ١١٥٨

ما ينسب إليه فريق آخر.

قلت الوجه فى ذلك ما تقدم فى الأبحاث السابقه أن كل نوع مجرد منحصر فى فرد و لازم ذلك أن سلسله العقول التى يثبتها البرهان و يثبت استناد وجود الماديات و الآثار الماديه إليها كل واحد من حلقاتها نوع منحصر فى فرد و أن كثرتها كثره طوليه مترتبه منتظمه من علل فاعله آخذه من أول ما صدر منها من المبدأ الأول إلى أن ينتهى إلى أقرب العقول من الماديات و الآثار الماديه فتعين استناد الماديات و الآثار الماديه إلى ما هو أقرب العقول إليها و هو الذى يسميه؟ المشاءون بالعقل الفعال.

نعم؟ الإشراقىون منهم أثبتوا وراء العقول الطويله و دونها عقولا- عرضيه هى أرباب الأنواع الماديه لكنهم يرون وجود كل نوع بأفرادها الماديه و كمالاتها مستندا إلى رب ذلك النوع و مثاله.

و نظير البيان السابق الجارى فى الصور العلميه الكليه يجرى فى الصور العلميه الجزئيه و يتبين به أن مفيض الصور العلميه الجزئيه جوهر مفارق مثالى فيه جميع الصور الجزئيه على نحو العلم الإجمالى تتحد به النفس على قدر ما لها من الاستعداد فيفيض عليها الصور المناسبه.

### **الفصل الثامن ينقسم العلم الحصىلى إلى تصور و تصديق**

فإنه إما صورته ذهنيه حاصله من معلوم واحد من غير إيجاب أو سلب كالعلم بالإنسان و مقدم الشرطيه و يسمى تصورا و إما صورته ذهنيه من علوم معها إيجاب أو سلب كالقضايا الحملية و الشرطيه و يسمى تصديقا.

ثم إن القضييه بما أنها تشتمل على إيجاب أو سلب مركبه من أجزاء فوق

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٠]

ص: ١١٥٩

الواحد و المشهور أن القضية الحملية الموجبه مؤلفه من الموضوع و المحمول و النسبه الحكميه التي هي نسبه المحمول إلى الموضوع و الحكم باتحاد الموضوع مع المحمول هذا في الهليات المركبه التي محمولاتها غير وجود الموضوع كقولنا الإنسان ضاحك و أما الهليات البسيطه إلى المحمول فيها هو وجود الموضوع كقولنا الإنسان موجود فهى مركبه من أجزاء ثلاثه الموضوع و المحمول و الحكم إذ لا معنى لتخلل النسبه و هى وجود رابط بين الشئ ء و وجوده الذى هو نفسه.

و أن القضية الحملية السالبه مؤلفه من الموضوع و المحمول و النسبه الحكميه السلبيه و لا حكم فيها لا أن فيها حكما عدما لأن الحكم جعل شئ ء شيئاً و سلب الحكم عدم جعله لا جعل عدمه.

و الحق أن الحاجه في القضية إلى تصور النسبه الحكميه إنما هي من جهه الحكم بما هو فعل النفس لا- بما هو جزء للقضيه فالنسبه الحكميه على تقدير تحققها خارجه عن القضيه و بتعبير آخر أن القضيه هي الموضوع و المحمول و الحكم لكن النفس تتوصل إلى الحكم الذى هو جعل الموضوع هو المحمول أولاً بتصور المحمول منتسباً إلى الموضوع ليتأتى منها الحكم و يدل على ذلك خلو الهليات البسيطه عن النسبه الحكميه و هى قضايا كما تقدم فالقضيه بما هي قضيه لا تحتاج في تحققها إلى النسبه الحكميه هذا.

و أما كون الحكم فعلاً- نفسانياً في ظرف الإدراك الذهنى فحقيقته في قولنا زيد قائم مثلاً أن النفس تنال من طريق الحس أمراً واحداً هو زيد القائم ثم تنال عمراً قائماً و تنال زيدا غير قائم فتستعد بذلك لتجزئه زيد القائم إلى مفهومى زيد و القائم فتجزئ و تخزنهما عندها ثم إذا أرادت حكاية ما وجدته في الخارج أخذت زيدا و القائم المخزونين عندها و هما اثنان ثم جعلتهما واحداً و هذا هو الحكم الذى ذكرنا أنه فعل أى جعل و إيجاد منها تحكى به الخارج.

[شماره صفحه واقعى : ٢٥١]

ص: ١١٦٠

فالحكم فعل من النفس و هو مع ذلك من الصور الذهنيه الحاكيه لما وراءها و لو كان تصورا مأخوذا من الخارج لم تكن القضية مفيده لصحه السكوت كما فى أحد جزئى الشرطيه و لو كان تصورا أنشأته النفس من عندها من غير استعانه و استمداد من الخارج لم يحك الخارج و سيوافيك بعض ما يتعلق بالمقام.

و قد تبين بما مر أن كل تصديق يتوقف على تصورات أكثر من واحد فلا تصديق إلا عن تصور.

## الفصل التاسع ينقسم العلم الحصولى إلى بديهى و نظرى

### إشاره

البديهى و يسمى ضروريا أيضا ما لا يحتاج فى حصوله إلى اكتساب و نظر كتصور مفهوم الوجود و الشىء و الوحده و التصديق بأن الكل أعظم من جزئه و أن الأربعة زوج و النظرى ما يحتاج فى تصوره إن كان علما تصوريا أو فى التصديق به إن كان علما تصديقا إلى اكتساب و نظر كتصور ماهيه الإنسان و الفرس و التصديق بأن الزوايا الثلاث من المثلث مساويه لقائمتين و أن الإنسان ذو نفس مجردة.

و قد أنها البديهيات إلى ستة أقسام هى المحسوسات و المتواترات و التجريبات و الفطريات و الوجدانيات و الأوليات على ما بينوه فى المنطق.

و أولى البديهيات بالقبول الأوليات و هى القضايا التى يكفى فى التصديق بها مجرد تصور الموضوع و المحمول كقولنا الكل أعظم من جزئه و الشىء ثابت لنفسه أو المقدم و التالى كقولنا العدد إما زوج و إما فرد.

و أولى الأوليات بالقبول قضيه امتناع اجتماع النقيضين و ارتفاعهما التى

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٢]

ص: ١١٦١

يفصح عنه قولنا إما أن يصدق الإيجاب و يكذب السلب أو يصدق السلب و يكذب الإيجاب و هي منفصله حقيقه لا تستغنى عنها فى إفاده العلم قضيه نظريه و لا بديهيته حتى الأوليات فإن قولنا الكل أعظم من جزئه مثلا إنما يفيد العلم إذا منع النقيض و كان نقيضه كاذبا.

فهى أول قضيه يتعلق بها التصديق و إليها تنتهى جميع العلوم النظرية و البديهيته فى قياس استثنائى يتم به العلم فلو فرض فيها شك سرى ذلك فى جميع القضايا و بطل العلم من أصله.

و يتفرع على ذلك أولا أن لنا فى كل قضيه مفروضه قضيه حقه إما هى نفسها أو نقيضها و ثانيا أن نقيض الواحد واحد و أن لا واسطه بين النقيضين.

و ثالثا أن التناقض بين التصورين مرجعه إلى التناقض بين التصديقين كالتناقض بين الإنسان و اللإنسان الراجعين إلى وجود الإنسان و عدمه الراجعين إلى قولنا الإنسان موجود و ليس الإنسان موجود.

## تنبيه

السوفسطى و هو المنكر لوجود العلم مطلقا لا- يسلم قضيه أولى الأوائل إذ لو سلمها كان ذلك اعترافا منه بأن كل قضيتين متناقضتين فإن إحداهما حقه صادق و فيه اعتراف بوجود علم ما.

ثم إن السوفسطى بما يظهر من الشك فى كل عقد إما أن يعترف بأنه يعلم أنه شاك و إما أن لا يعترف فإن اعترف بعلمه بشكه فقد اعترف بعلم ما يضاف إليه تسليمه لقضيه أولى الأوائل و يتبعه العلم بأن كل قضيتين متناقضتين فإن إحداهما حقه صادق و تعقب ذلك علوم أخرى.

و إن لم يعترف بعلمه بشكه بل أظهر أنه شاك فى كل شىء و شاك فى

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٣]

ص: ١١٦٢

شكه ليس يجزم بشى ء لغت محاجته و لم ينجح فيه برهان.

و هذا الإنسان إما مصاب بآفه اختل بها إدراكه فليراجع الطبيب و إما معاند للحق يظهر ما يظهر ليدحض به الحق فيتخلص من لوازمه فليضرب و ليعذب و ليمنع مما يحبه و ليحبر على ما يبغضه إذ كل شى ء و نقيضه عنده سواء نعم بعض هؤلاء المظهرين للشك ممن راجع العلوم العقلية و هو غير مسلح بالأصول المنطقية و لا متدرب فى صناعه البرهان فشاهد اختلاف الباحثين فى المسائل بالإثبات و النفى و رأى الحجج التى أقاموها على طرفى النقيض و لم يقدر لقله بضاعته على تمييز الحق من الباطل فتسلم طريق النقيض فى المسألة بعد المسألة فأساء الظن بالمنطق و زعم أن لا طريق إلى إصابه الواقع يؤمن معه الخطأ فى الفكر و لا سبيل إلى العلم بشى ء على ما هو عليه.

و هذا كما ترى قضاء بتى منه بأمور كثيره كتبائين أفكار الباحثين و حججهم من غير أن يترجح بعضها على بعض و استتزام ذلك قصور الحججه مطلقاً عن إصابه الواقع فعسى أن يرجع بالتنبيه عن مزعمته فليعالج بإيضاح القوانين المنطقية و إرائه قضايا بديهييه لا تقبل الشك فى حال من الأحوال كضروره ثبوت الشى ء لنفسه و امتناع سلبه عن نفسه و ليبالغ فى تفهيم معانى أجزاء القضايا و ليؤمر أن يتعلم العلوم الرياضيه.

و هناك طائفتان من الشكاكين دون من تقدم ذكرهم فطائفه يسلمون الإنسان و إدراكاته و يظهرون الشك فى ما وراء ذلك و طائفه أخرى تفتنوا بما فى قولهم نحن و إدراكاتنا من الاعتراف بأن للواحد منهم علما بوجود غيره من الأناسى و إدراكاتهم و لا فرق بين هذا العلم و بين غيره من الإدراكات فى خاصه الكشف عما فى الخارج فبدلوا الكلام من قولهم أنا و إدراكاتى.

و يدفعه أن الإنسان ربما يخطئ فى إدراكاته كأخطاء الباصره و اللامسه و غيرها من أغلاط الفكر و لو لا أن هناك حقائق خارجيه يطابقها الإدراك

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٤]

ص: ١١٦٣

أو لا يطابقها لم يستقم ذلك.

على أن كون إدراك النفس و إدراك إدراكاتها إدراكا علميا و كون ما وراء ذلك من الإدراكات شكوكا مجازفه بينه و من السفسطه قول القائل إن الذى يفيدته البحث التجربى أن المحسوسات بما لها من الوجود الخارجى ليست تطابق صورها التى فى الحس و إذ كانت العلوم تنتهى إلى الحس فلا- شىء من المعلوم يطابق الخارج بحيث يكشف عن حقيقه و يدفعه أنه إذا كان الحس لا يكشف عن حقيقه المحسوس على ما هو عليه فى الخارج و سائر العلوم منتهيه إلى الحس حكمها حكمه فمن أين ظهر أن الحقائق الخارجيه على خلاف ما يناله الحس و المفروض أن كل إدراك حسى أو منته إلى الحس و لا سبيل للحس إلى الخارج فمآل القول إلى السفسطه كما أن مآل القول بأن الصور الذهنيه أشباح للأموال الخارجيه إلى السفسطه.

و من السفسطه أيضا قول القائل إن ما نعه علومنا ظنون ليست من العلم المانع من النقيض فى شىء و يدفعه أن هذا القول إن ما نعه علومنا ظنون بعينه قضيه علميه و لو كان ظنيا لم يفد أن العلوم ظنون بل أفاد الظن بأنها ظنون فتأمله و اعتبر.

و كذا قول القائل أن علومنا نسبيه مختلفه باختلاف شرائط الوجود فهناك بالنسبه إلى كل شرط علم و ليس هناك علم مطلق و لا هناك علم دائم و لا كلى و لا ضرورى.

و هذه أقوال ناقضه لنفسها فقولهم العلوم نسبيه إن كان نفسه قولا- نسبييا أثبت أن هناك قولا مطلقا فنقض نفسه و لو كان قولا مطلقا ثبت به قول مطلق فنقض نفسه و كذا قولهم لا علم مطلقا و قولهم لا علم كليا إن كان نفسه كليا فنقض نفسه و إن لم يكن كليا ثبت به قول كلى فنقض نفسه و كذا قولهم لا علم دائما و قولهم لا علم ضروريا ينقضان أنفسهما كيفما فرضا.

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٥]

ص: ١١٦٤



نعم فى العلوم العملفه شوب من النسهه سآآى الإشاره إلهه إن شاء الله آعالى.

## الفصل العاشر ىنقسم العلم الحصولى إلهه حقهى و اعآبارى

### أشاره

و الحقهى هو المفهوم الذى ىوجد آاره فى الآارج فىآرب علهه آآاره و آاره فى الذهن فلا ىآرب علهه آآاره الآارجى كمفهوم الإنسان و لازم ذلك أن آساوى نسبهه إلهه الوجود و العدم و هذا هو الماهيه المقوله على الشىء فى جواب ما هو.

و الاعآبارى آلاف الحقهى و هو إما من المفاهيم الآى حشهه مصداقها حشهه أنه فى الآارج مآربآ علهه آآاره فلا ىآرب الذهن الذى حشهه حشهه عدم آرب الآآار الآارجى لآآآزام ذلك انقلابه عما هو علهه كالوجود و صفآه الحقهى كالوحده و الوجود و نحوها أو حشهه أنه لىس فى الآارج كالعدم فلا ىآرب الذهن و إلا لانقلب إلهه ما ىقبل الوجود الآارجى فلا وجود ذهنى لما لا وجود آارجى له.

و أما من المفاهيم الآى حشهه مصداقها حشهه أنه فى الذهن كمفهوم الكلى و الجنس و الفصل فلا ىوجد فى الآارج و إلا لانقلب فهذه مفاهيم ذهنيه معلومه لكنها مصداقا إما آارجيه محضه لا آآرب الذهن كالوجود و ما ىلحق به أو بآلان محض كالعدم و إما ذهنيه محضه لا- سببل لها إلهه الآارج فىلست بمآآرعه من الآارج فىلست بماهيات موجوده آاره بآرب آارجى و آآرى ذهنى لكنها مآآرعه من مصادق بشهاده كونها علوما حصوليه لا ىآرب علهه الآآار فآآرعه من مصادق فى الذهن أما المعانى الآى

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٦]

ص: ١١٦٥

حيثيه مصاديقها حيثيه أنها فى الذهن فإنه كان لأذهاننا أن تأخذ بعض ما تنتزعه من الخارج و هو مفهوم مصداقا تنظر إليه فيضطر العقل إلى أن يعتبر له خواص تناسبه كما أن تنتزع مفهوم الإنسان من عده من أفراد كزيد و عمرو و بكر و غيرهم فتأخذه و تنسبه مصداقا و هو مفهوم تنظر فيما تحفه من الخواص فتجده تمام ماهيه المصاديق و هو النوع أو جزء ماهيتها و هو الجنس أو الفصل أو خارجا مساويا أو أعم و هو الخاصه أو العرض العام و تجده تقبل الصدق على كثيرين و هو الكليه و على هذا المنهج.

و أما المفاهيم التى حيثيه مصاديقها حيثيه أنها فى الخارج أو ليست فيه فيشبهه أن تكون منتزعه من الحكم الذى فى القضايا الموجبه و عدمه فى السالبه.

بيان ذلك أن النفس عند أول ما تنال من طريق الحس بعض الماهيات المحسوسه أخذت ما نالته فاختزنته فى الخيال و إذا نالته ثانيا أو فى الآن الثانى و أخذته للاختزان وجدته عين ما نالته أولا و منطبقا عليه و هذا هو الحمل الذى هو اتحاد المفهومين وجودا ثم إذا أعادت النفس المفهوم مكررا بالإعاده بعد الإعاده ثم جعلها واحدا كان ذلك حكما منها و فعلا لها و هو مع ذلك محاك للخارج و فعله هذا نسبه وجوديه و وجود رابط قائم بالطرفين اعتبارا.

ثم للنفس أن تتصور الحكم الذى هو فعلها و تنظر إليه نظرا استقلاليا مضافا إلى موصوفه بعد ما كان رابطا فتتصور وجود المفهوم ثم تجرده فتتصور الوجود مفردا من غير إضافه فهذا يتحصل انتزاع مفهوم الوجود من الحكم و يقع على مصداقه الخارجى و إن كانت حيثيته حيثيه أنه فى الخارج فهى مصاديق له و ليست بأفراد مأخوذه فيها مفهومه أخذ الماهيه فى أفرادها ثم تنتزع من مصاديقه صفاته الخاصه به كالوجوب و الوحده و الكثره و القوه و الفعل و غيرها.

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٧]

ص: ١١٦٦

ثم إذا نالت النفس شيئاً من الماهيات المحسوسه فاخترنته ثم نالت ماهيه أخرى مباينه لها لم تجد الثانيه عين الأولى منطبقه عليها كما كانت تجد ذلك في الصوره السابقه فإذا أحضرتهم بعد الاختزان لم تفعل فيهما ما كانت تفعله في الصوره السابقه في الماهيه المكرره من الحكم لكنها اعتبرت ذلك فعلا لها و هو سلب الحمل المقابل للحمل ثم نظرت إليه مستقلا مضافا فتصورته سلب المحمول عن الموضوع ثم مطلقا فتصورته سلبا و عدما ثم اعتبرت له خواص اضطرارا كعدم الميز بين الأعدام و تميزها بالإضافه إلى الموجودات.

و قد تبين مما تقدم أولا- أن ما كان من المفاهيم محمولا على الواجب و الممكن معا كالعلم و الحياه فهو اعتبارى و إلا كان الواجب ذا ماهيه تعالى عن ذلك.

و ثانيا أن ما كان منها محمولا على أزيد من مقوله واحده كالحركه فهو اعتبارى و إلا كان مجنسا بأزيد من جنس واحد و هو محال.

و ثالثا أن المفاهيم الاعتباريه لا حد لها و لا تؤخذ في حد ماهيه جنسا لها و كذلك سائر الصفات الخاصه بالماهيات كالكليه إلا بنوع من التوسع.

## تنبيه

و للاعتبارى فيما اصطلاحوا عليه معان أخر غير ما تقدم خارجه من بحثنا أحدها ما يقابل الأصاله بمعنى منشئيه الآثار بالذات المبحوث عنه في مبحث أصاله الوجود و الماهيه.

الثانى الاعتبارى بمعنى ما ليس له وجود منحاز عن غيره قبال الحقيقى الذى له وجود منحاز كاعتباريه مقوله الإضافه الموجوده بوجود طرفيها على خلاف الجوهر الموجود فى نفسه.

الثالث المعنى التصورى أو التصديقى الذى لا تحقق له فيما وراء ظرف

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٨]

ص: ١١٦٧

العمل و مال الاعتبار بهذا المعنى إلى استعاره المفاهيم النفس الأمرية الحقيقيه بحدودها لأنواع الأعمال التي هي حركات مختلفه و متعلقاتها للحصول على غايات حيويه مطلوبه كاعتبار الرئاسة لرئيس القوم ليكون من الجماعه بمنزله الرأس من البدن في تدبير أموره و هدايه أعضائه إلى واجب العمل و اعتبار المالكيه لزيد مثلا- بالنسبه إلى ما حازه من المال ليكون له الاختصاص بالتصرف فيه كيف شاء كما هو شأن المالك الحقيقي في ملكه كالنفس الإنسانيه المالكه لقواها و اعتبار الزوجيه بين الرجل و المرأه ليشترك الزوجان في ما يترتب على المجموع كما هو الشأن في الزوج العددى و على هذا القياس.

و من هنا يظهر أن هذه المعانى الاعتباريه لا حد لها و لا برهان عليها.

أما أنها لا حد لها فلأنها لا ماهيه لها داخله في شىء من المقولات فلا جنس لها فلا فصل لها فلا حد لها نعم لها حدود مستعاره من الحقائق التي يستعار لها مفاهيمها.

و أما أنها لا برهان عليها فلأن من الواجب في البرهان أن تكون مقدماتها ضروريه دائمه كليه و هذه المعانى لا تتحقق إلا في قضايا حقه تطابق نفس الأمر و أنى للمقدمات الاعتباريه ذلك و هي لا تتعدى حد الدعوى.

و يظهر أيضا أن القياس الجارى فيها جدل مؤلف من المشهورات و المسلمات و المقبول منها ما له أثر صالح بحسب الغايات و المردود منها اللغو الذي لا أثر له.

### **الفصل الحادى عشر فى العلم الحضورى و أنه لا يختص بعلم الشىء بنفسه**

قد تقدم أن كل جوهر مجرد فهو لتمام ذاته حاضر لنفسه بنفسه و هويته

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٩]

ص: ١١٦٨

الخارجيه فهو عالم بنفسه علما حضوريا.

و هل يختص العلم الحضورى بعلم الشىء بنفسه أو يعمه و علم العله بمعلولها و علم المعلول بعلمه ذهب؟ المشاءون إلى الأول و؟ الإشراقيون إلى الثانى و هو الحق و ذلك لأن وجود المعلول وجود رابط بالنسبه إلى وجود علمه قائم به غير مستقل عنه بوجه فهو أعنى المعلول حاضر بتمام وجوده لعلمه غير محجوب عنها فهو بنفس وجوده معلوم لها علما حضوريا إن كانا مجردين.

و كذلك العله حاضره بوجودها لمعلولها الرابط لها القائم بها المستقل باستقلالها فهى معلومه لمعلولها علما حضوريا إذا كانا مجردين و هو المطلوب.

و قد تقدم أن كل علم حصولى ينتهى إلى علم حضوره و من العلم الحصولى ما ليس بين العالم و المعلوم عليه و لا معلوليه بل هما معلولا عله ثالثه.

### الفصل الثانى عشر كل مجرد فإنه عقل و عاقل و معقول

أما أنه عقل فلأنه لتمام ذاته و كونه فعليه محضه لا قوه معها يمكن أن يوجد و يحضر لشىء بالإمكان و كل ما كان للمجرد بالإمكان فهو له بالفعل فهو معقول بالفعل و إذ كان العقل متحدا مع المعقول فهو عقل و إذ كانت ذاته موجوده لذاته فهو عاقل لذاته فكل مجرد عقل و عاقل و معقول و إن شئت فقل إن العقل و العاقل و المعقول مفاهيم ثلاثه منتزعه من وجود واحد.

و البرهان المذكور آنفا كما يجرى فى كون كل مجرد عقلا و عاقلا و معقولا لنفسه يجرى فى كونه عقلا و معقولا لغيره.

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٠]

ص: ١١٦٩

فإن قيل لازم ذلك أن تكون النفس الإنسانيه لتجردها عاقله لنفسها و لكل مجرد مفروض و هو خلاف الضروره.

قلنا هو كذلك لو كانت النفس المجرده مجردة تماما ذاتا و فعلا- لكنها مجردة ذاتا و ماديه فعلا فهي لتجردها ذاتا تعقل ذاتها بالفعل و أما تعقلها لغيرها فيتوقف على خروجها من القوه إلى الفعل تدريجا بحسب الاستعدادات المختلفه التي تكتسبها فلو تجردت تجردا تاما و لم يشغلها تدبير البدن حصلت له جميع التعقلات حصولا- بالفعل بالعقل الإجمالي و صارت عقلا مستفادا.

و ليتنبه أن هذا البيان إنما يجرى في الذوات المجرده التي وجودها في نفسها لنفسها و أما الأعراض التي وجودها في نفسها لغيرها فالعقل لها الذي يحصل له المعقول موضوعها لا أنفسها و كذلك الحكم في النسب و الروابط التي وجوداتها في غيرها.

### **الفصل الثالث عشر في أن العلم بذى السبب لا يحصل إلا من طريق العلم بسببه و ما يتصل بذلك السبب**

و نعنى به العله الموجبه للمعلول بخصوصيه عليته سواء كانت عله بماهيتها كالأربعه التي هي عله للزوجيه أو كانت عله بوجودها الخارجى و هي الأمر الذى يستند إليه وجود المعلول ممتعا استناده إلى غيره و إلا لكان لمعلول واحد علتان مستقلتان و لما كان العلم مطابقا للمعلوم بعينه كانت النسبه بين العلم بالمعلول و العلم بالعله هي النسبه بين نفس المعلول و نفس العله و لازم ذلك توقف العلم بالمعلول و ترتبه على العلم بعلته و لو ترتب على شىء

[شماره صفحه واقعى : ٢٦١]

ص: ١١٧٠

آخر غير علته كان لشيء واحد أكثر من علته واحده و هو محال.

و ظاهر من هذا البيان أن هذا حكم العلم بذات المسبب مع العلم بذات السبب دون العلم بوصفى العلية و المعلوليه المتضايين فإن ذلك مضافا إلى أنه لا جدوى فيه لجريانه فى كل متضايين مفروضين من غير اختصاص بالعلم إنما يفيد المعيه دون توقف العلم بالمعلول على العلم بالعله لأن المتضايين معان قوه و فعلا و ذهنًا و خارجًا.

فإن قلت نحن كثيرا ما ندرك أمورًا من طريق الحس نقضى بتحققها الخارجى و نصدق بوجودها مع الجهل بعلتها فهناك علم حاصل بالمعلول مع الجهل بالعله نعم يكشف ذلك إجمالًا أن علتها موجوده.

قلنا الذى يناله الحس هو صور الأعراض الخارجيه من غير تصديق بثبوتها أو ثبوت آثارها و إنما التصديق للعقل فالعقل يرى أن الذى يناله الإنسان بالحس و له آثار خارجه منه لا صنع له فيه و كل ما كان كذلك كان موجودًا فى خارج النفس الإنسانيه و هذا سلوك علمى من أحد المتلازمين إلى آخر و الذى تقدم هو توقف العلم بذى السبب على سببه و أما ما لا سبب له فإنما يعلم ثبوته من طريق الملازمات العامه كما حقق فى صناعه البرهان.

فكون الشئ مستقلا عن شئ آخر و لا صنع له فيه و كونه مغايرا لذلك و خارجا عنه صفتان عامتان متلازمتان لا سبب لهما بل الملازمه ذاتيه كسائر موضوعات الحكمة الإلهيه و وجود المحسوس فى الخارج من النفس من مصاديق هاتين المتلازمتين ينتقل العقل من أحدهما إلى الآخر و هذا كما أن الملازمه بين الشئ و بين ثبوته لنفسه ذاتيه و ثبوت هذا الشئ و لنفسه من مصاديقه و العلم به لا يتوقف على سبب.

فقد ظهر مما تقدم أن البحث عن المطلوب إنما يفيد العلم به بالسلوك إليه عن طريق سببه إن كان ذا سبب أو من طريق الملازمات العامه إن كان

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٢]

ص: ١١٧١

مما لا سبب له و أما السلوك إلى العله من طريق المعلول فلا يفيد علما البته.

### الفصل الرابع عشر فى أن العلوم ليست بذاتيه للنفس

قيل إن ما تناله النفس من العلوم ذاتيه لها موجوده فيها بالفعل فى بدء كينوتتها و لما أورد عليهم أن ذلك ينافى الجهل المشهود من الإنسان ببعض العلوم و الحاجه فى فعليتها إلى الاكتساب أجابوا بأنها ذاتيه فطريه لها لكن اشتغال النفس بتدبير البدن أغفلها علومها و شغلها عن التوجه إليها.

وفيه أن نحو وجود النفس بما أنها نفس أنها صوره مدبره للبدن فتدبير البدن ذاتى لها حيثما فرضت نفسا فلا يثول الجمع بين ذاتيه العلوم لها و بين شاغليه تدبير البدن لها عن علومها إلا إلى المناقضه.

نعم يتجه هذا القول بناء على ما نسب إلى؟ أفلاطون أن النفوس قديمه زمانا و العلوم ذاتيه لها و قد سنع لها التعلق التدبيرى بالأبدان فأنساها التدبير علومها المرتكزه فى ذواتها.

لكنه فاسد بما تحقق فى علم النفس من حدث النفوس بحدوث الأبدان على ما هو المشهور أو بحركه جواهر الأبدان بعد حدوثها و ربما وجه القول بقدمها بأن المراد به قدم نشأتها العقلية المتقدمه على نشأتها النفسانيه لكن لا يثبت بذلك أيضا أن حصول العلم بالذكر لا بالانتقال الفكرى من الأسباب إلى المسببات أو من بعض اللوازم العامه إلى بعض آخر كما تقدم.

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٣]

ص: ١١٧٢



## الفصل الخامس عشر فى انقسامات آخر للعلم

٢٦٤ قال فى؟ الأسفار ما ملخصه أن العلم عندنا نفس الوجود غير المادى و الوجود ليس فى نفسه طبيعه كليه جنسيه أو نوعيه حتى ينقسم بالفصول إلى الأنواع أو بالمشخصات إلى الأشخاص أو بالقيود العرضيه إلى الأصناف بل كل علم هو به شخصيه بسيطه غير مندرجه تحت معنى كلى ذاتى.

فتقسيم العلم باعتبار عين تقسيم المعلوم لاتحاده مع المعلوم اتحاد الوجود مع الماهيه فعلى هذا نقول إن من العلم ما هو واجب الوجود بذاته و هو علم الأول تعالى بذاته الذى هو عين ذاته بلا ماهيه و منه ما هو ممكن الوجود بذاته و هو علم جميع ما عداه و ينقسم إلى ما هو جوهر كعلوم الجواهر العقلية بذواتها و إلى ما هو عرض و هو فى المشهور جميع العلوم الحصوليه المكتسبه لقيامها بالذهن عندهم و عندنا العلم العرضى هو صفات المعلومات التى تحضر صورها عند النفس و قد بينا أن العلم عقليا كان أو خياليا ليس بحلول المعلومات فى العقل أو النفس بل على نحو المثول بين يدي العالم و اتحاد النفس بها.

قسمه أخرى قالوا من العلم ما هو فعلى و منه ما هو انفعالى و منه ما ليس بفعلى و لا انفعالى أما العلم الفعلى فكعلم البارى تعالى بما عدا ذاته و علم سائر العلل بمعلولاتها و أما العلم الانفعالى فكعلم ما عدا البارى تعالى بما ليس بمعلول له مما لا يحصل إلا بانفعال ما و تغير ما للعالم و بالجملة بارتسام صور تحدث فى ذات النفس أو آلاتها و العلم الذى ليس بفعلى و لا انفعالى فكعلم الذوات العاقله بأنفسها و بالأمر التى لا تغيب

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٤]

ص: ١١٧٣

عنها وقد يكون علم واحد فعليا من وجه و انفعاليا من وجه كالعلوم الحادثة التي لها آثار خارجيه كتأثير الأوهام فى المواد الخارجيه.

وقال أيضا إن العلم يقع على مصاديقه بالتشكيك كالوجود فيختلف بالشده و الضعف و الأوليه و خلافهما و الأقدميه و غيرها فإن العلم بذات الأول تعالى و هو علمه تعالى بذاته الذى هو عين ذاته أولى فى كونه علما من العلم بغيره و هو أقدم العلوم لكونه سبب سائر العلوم و هو أشدها جلاء و أقوى ظهورا فى ذاته.

و أما خفاؤه علينا فلما علمت من أنه لغايه ظهوره و ضعف بصائرننا عن إدراكه فجهه خفائه هى بعينها جهه وضوحه و جلائه.

و هكذا كل علم بحقيقه عله بالقياس إلى العلم بحقيقه معلولها و كذا العلم بحقيقه كل جوهر هو أشد من العلم بحقيقه كل عرض و هو أولى و أقدم من العلم بحقيقه العرض القائم بذلك الجوهر لكونه عله لها لا بحقيقه سائر الأعراض غير القائم به.

و أما إطلاق العلم على الفعل و الانفعال و الإضافه كالتعليم و التعلم و العالميه فعلى سبيل الاشتراك أو التجوز انتهى ج ٣ ص ٣٨٢.

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٥]

ص: ١١٧٤

[شماره صفحه واقعی : ۲۶۶]

ص: ۱۱۷۵

## المرحلة الثانية عشر : فى ما يتعلق بالواجب الوجود عز اسمه من المباحث

### اشاره

و هى فى الحقيقه مسائل متعلقه بمرحله الوجود و الإمكان أفردوا للكلام فيها مرحله مستقله اهتماما بها و اعتناء بشرافه موضوعها و فيها أربعة و عشرون فصلا

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٧]

ص: ١١٧٤

## الفصل الأول فى إثبات الوجود الواجبى

البراهين الداله على وجوده تعالى كثره متكاثره و أوثقها و أمثنها هو البرهان المتضمن للسلوك إليه من ناحيه الوجود و قد سموه برهان الصديقين لما أنهم يعرفونه تعالى به لا بغيره و هو كما ستقف عليه برهان إنى يسلك فيه من لازم من لوازم الوجود إلى لازم آخر.

و قد قرر بغير واحد من التقرير و أوجز ما قيل إن حقيقه الوجود إما واجبه و إما تستلزمها فإذن الواجب بالذات موجود و هو المطلوب.

و فى معناه ما قرر بالبناء على أصله الوجود أن حقيقه الوجود التى هى عين الأعيان و حاق الواقع حقيقه مرسله يمتنع عليها العدم إذ كل مقابل غير قابل لمقابله و الحقيقه المرسله التى يمتنع عليها العدم واجبه الوجود بالذات فحقيقه الوجود الكذائيه واجبه بالذات و هو المطلوب.

فإن قلت امتناع العدم على الوجود لا يوجب كونه واجبا بالذات و إلا كان وجود كل ممكن واجبا بالذات لمناقضته عدمه فكان الممكن واجبا و هو ممكن هذا خلف.

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٨]

ص: ١١٧٧

قلت هذا فى الوجودات الممكنة و هى محدوده بحدود ماهويه لا تتعداها فينتزع عدمها مما وراء حدودها و هو المراد بقولهم كل ممكن فهو زوج تركيبى و أما حقيقه الوجود المرسله التى هى الأصله لا أصيل غيرها فلا حد يحددها و لا قيد يقيددها فهى بسيطه صرفه تمنع العدم و تناقضه بالذات و هو الوجود بالذات.

و قرر؟ صدر المتألهين قده البرهان على وجه آخر حيث قال ٢٦٩ و تقريره أن الوجود كما مر حقيقه عينيه واحده بسيطه لا اختلاف بين أفرادها لذاتها إلا بالكمال و النقص و الشده و الضعف أو بأمور زائده كما فى أفراد ماهيه نوعيه و غايه كمالها ما لا أتم منه و هو الذى لا يكون متعلقا بغيره و لا يتصور ما هو أتم منه إذ كل ناقص متعلق بغيره مفتقر إلى تمامه و قد تبين فيما سبق أن التمام قبل النقص و الفعل قبل القوه و الوجود قبل العدم و بين أيضا أن تمام الشئ ء هو الشئ ء و ما يفضل عليه.

فإذن الوجود إما مستغن عن غيره و إما مفتقر بالذات إلى غيره و الأول هو واجب الوجود و هو صرف الوجود الذى لا أتم منه و لا- يشوبه عدم و لا- نقص و الثانى هو ما سواه من أفعاله و آثاره و لا قوام لما سواه إلا به لما مر أن حقيقه الوجود لا نقص لها و إنما يلحقه النقص لأجل المعلوليه و ذلك لأن المعلول لا يمكن أن يكون فى فضيله الوجود مساويا لعلته فلو لم يكن الوجود مجعولا ذا قاهر يوجده و يحصله كما يقتضيه لا يتصور أن يكون له نحو من القصور لأن حقيقه الوجود كما علمت بسيطه لا حد لها و لا- تعين إلا- محض الفعلية و الحصول و إلا- لكان فيه تركيب أو له ماهيه غير الوجوديه و قد مر أيضا أن الوجود إذا كان معلولا كان مجعولا بنفسه جعلًا بسيطًا و كان ذاته بذاته مفتقرا إلى جاعل و هو متعلق الجوهر و الذات بجاعله.

فإذن قد ثبت و اتضح أن الوجود إما تام الحقيقه واجب الهويه و إما مفتقر الذات إليه متعلق الجوهر به و على أى القسمين يثبت و يتبين أن

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٩]

ص: ١١٧٨

وجود واجب الوجود غنى الهويه عما سواه و هذا هو ما أردناه انتهى؟ الأسفار ج ٦ ص ١٦.

## الفصل الثانى فى بعض آخر مما أقيم على وجود الواجب تعالى من البراهين

### إشاره

من البراهين عليه أنه لا-ريب أن هناك موجودا ما فإن كان هو أو شىء منه واجبا بالذات فهو المطلوب و إن لم يكن واجبا بالذات و هو موجود فهو ممكن بالذات بالضروره فرجح وجوده على عدمه بأمر خارج من ذاته و هو العله و إلا كان مرجحا بنفسه فكان واجبا بالذات و قد فرض ممكنا هذا خلف و علتة إما ممكنه مثله أو واجبه بالذات و على الثانى يثبت المطلوب و على الأول ينقل الكلام إلى علتة و هلم جرا فإما أن يدور أو يتسلسل و هما محالان أو ينتهى إلى عله غير معلوله هى الواجب بالذات و هو المطلوب.

و اعترض عليه بأنه ليس بيانا برهانيا مفيدا لليقين فإن البرهان إنما يفيد اليقين إذا كان السلوك فيه من العله إلى المعلول و هو البرهان اللمى و أما البرهان الإنى السلوك فيه من المعلول إلى العله فلا يفيد يقينا كما بين فى المنطق و لما كان الواجب تعالى عله لكل ما سواه غير معلول لشىء بوجه كان السلوك إلى إثبات وجوده من أى شىء كان سلوكا من المعلول إلى العله غير مفيد لليقين و قد سلك فى هذا البيان من الموجود الممكن الذى هو معلوله إلى إثبات وجوده.

و الجواب عنه أن برهان الإن لا ينحصر فيما يسلك فيه من المعلول إلى العله

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٠]

ص: ١١٧٩

و هو لا- يفيد اليقين بل ربما يسلك فيه من بعض اللوازم العامه التي للموجودات المطلقه إلى بعض آخر و هو يفيد اليقين كما بينه؟ الشيخ في كتاب البرهان من منطلق؟ الشفاء.

و قد سلك في البرهان السابق من حال لازمه لمفهوم موجود ما و هو مساوق للموجود من حيث هو موجود إلى حال لازمه أخرى له و هو أن من مصاديقه وجود عله غير معلوله يجب وجودها لذاتها.

فقد تبين بذلك أن البيان المذكور برهان إنى مفيد لليقين كسائر البراهين الموضوعه في الفلسفه لبيان خواص الموجود من حيث هو موجود المساويه للموجود العام.

### تنبيه

محصل البيان السابق أن تحقق موجود ما ملازم لترجح وجوده إما لذاته فيكون واجبا بالذات أو لغيره و ينتهى إلى ما ترجح بذاته و إلا دار أو تسلسل و هما مستحيلان و يمكن تبديل ترجح الوجود من وجوب الوجود فيكون سلوكا إنيا من مسلك آخر.

تقريره أنه لا- ريب أن هناك موجودا ما و كل موجود فإنه واجب لأن الشىء ما لم يجب لم يوجد فإن كان هو أو شىء منه واجبا لذاته فهو المطلوب و إن كان واجبا لغيره و هو عله الموجوده الواجبه فعليته إما واجبه لذاتها فهو و إما واجبه لغيرها فننقل الكلام إلى عله عله و هلم جرا فإما أن يدور أو يتسلسل أو ينتهى إلى واجب لذاته و الشقان الأولان مستحيلان و الثالث هو المطلوب.

برهان آخر أقامه الطبيعيون من طريق الحركة و التغير تقريره أنه قد ثبت فيما تقدم فى مباحث القوه و الفعل أن المحرك غير المتحرك فلكل

[شماره صفحه واقعى : ٢٧١]

ص: ١١٨٠



متحرك محرك غيره و لو كان المحرك متحركا فله محرك أيضا غيره و لا محاله ينتهى إلى سلسله المحركات إلى محرك غير متحرك دفعا للدور و التسلسل و هو لبراءته من المادة و القوه و تنزهه عن التغير و التبدل و ثباته فى وجوده واجب الوجود بالذات أو ينتهى إليه فى سلسله عله.

برهان آخر أقامه الطبيعيون أيضا من طريق النفس الإنسانيه تقريره أن النفس الإنسانيه مجردة عن المادة ذاتا حادثه بما هى نفس بحدوث البدن لامتناع التمايز بدون الأبدان و استحاله التناسخ كما بين فى محله فهى ممكنه مفتقره إلى عله غير جسم و لا جسمانيه أما عدم كونها جسما فلأنها لو كانت جسما كان كل جسم ذا نفس و ليس كذلك و أما عدم كونها جسمانيه فلأنها لو كانت جسمانيه سواء كانت نفسا أخرى أو صوره جسميه أو عرضا جسمانيا كان تأثيرها بتوسط الوضع و لا وضع للنفس مع كونها مجردة على أن النفس لتجردها أقوى تجورها و أشرف وجودا من كل جسم و جسمانى و لا معنى لعله الأضعف الأخص للأقوى الأشرف.

فالسبب الموجد للنفس أمر وراء عالم الطبيعه و هو الواجب تعالى بلا واسطه أو بواسطه علل مترتبه تنتهى إليه.

برهان آخر للمتكلمين من طريق الحدوث تقريره أن الأجسام لا- تخلو عن الحركة و السكون و هما حادثان و ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فالأجسام كلها حادثه و كل حادث مفتقر إلى محدث فمحدثها أمر غير جسم و لا جسمانى و هو الواجب تعالى دفعا للدور و التسلسل.

و الحججه غير تامه فإن المقدمه القائله إن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث لا بينه و لا مبينه و تغير أعراض الجوهر عندهم غير ملازم لتغير الجوهر الذى هو موضوعها نعم لو بنى على الحركة الجوهرية تمت المقدمه و نجحت الحججه و هذه الحججه كما ترى كالحجج الثلاث السابقه مبنيه على تناهى العلل و انتهائها إلى عله غير معلوله هو الواجب تعالى.

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٢]

ص: ١١٨١

## الفصل الثالث فى أن الواجب لذاته لا ماهيه له

وقد تقدمت المساله فى مرحله الوجوب والإمكان و تبين هناك أن كل ما له ماهيه فهو ممكن و ينعكس إلى أن ما ليس بممكن فلا ماهيه له فالواجب بالذات لا ماهيه له و كذا الممتنع بالذات.

و أوردنا هناك أيضا الحججه المشهوره التى أقاموها لنفى الماهيه عن الواجب تعالى و تقدس و هى أنه لو كانت للواجب تعالى ماهيه وراء وجوده كانت فى ذاتها لا موجوده و لا معدومه فتحتاج فى تلبسها بالوجود إلى سبب و السبب إما ذاتها أو أمر خارج منها و كلا الشقين محال أما كون ذاتها سببا لوجودها فلأن السبب متقدم على مسببه وجودا بالضروره فيلزم تقدمها بوجودها على وجودها و هو محال و أما كون غيرها سببا لوجودها فلأنه يستلزم معلوليه الواجب بالذات لذلك الغير فيكون ممكنا و قد فرض واجبا بالذات هذا خلف فكون الواجب بالذات ذا ماهيه وراء وجوده محال و هو المطلوب.

و هذه حججه برهانيه تامه لا- غبار عليها و نقضها بالماهيه الموجوده التى للممكنات بتقريب أن فرض كون الماهيه المفروضه للواجب عله فاعليه لوجودها لو اقتضى تقدم الماهيه على وجودها المعلول لها لزم نظيره فى الماهيات الموجوده للممكنات فإن ماهيه الممكن قابله لوجوده و القابل كالفاعل فى وجوب تقدمه على ما يستند إليه غير مستقيم لأن وجوب تقدم القابل على مقبوله بالوجود إنما هو فى القابل الذى هو عله ماديه فهى المتقدمه على معلولها الذى هو المجموع من الصوره و الماده و ماهيه الممكن ليست عله ماديه بالنسبه إلى وجوده و لا بالنسبه إلى الماهيه الموجوده و إنما قابليتها اعتبار

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٣]

ص: ١١٨٢

عقلى منشؤه تحليل العقل الممكن إلى الماهية و وجود و اتخاذ الماهية موضوعه و الوجود محمولاً لها و بالجملة ليست الماهية  
عنه قابليه للوجود لكن لو فرضت عنه فاعليه لوجودها كانت عنه حقيقه واجبه التقدم حقيقه فإن الحاجه إلى عنه الوجود حاجه  
حقيقه تستتبع عنه حقيقه بخلاف الحاجه إلى قابل ماهوى يقبل الوجود فإنها اعتبار عقلى و الماهية فى الحقيقه عارضه للوجود  
لا معروضه لها.

حجه أخرى و هى أن الوجود إذا كان زائدا على الماهية تقع الماهية لا- محاله تحت إحدى المقولات و هى لا- محاله مقوله  
الجوهر دون مقولات الأعراض سواء انحصرت المقولات فى عدد معين مشهور أو غير مشهور أو زادت عليه لأن الأعراض أيا ما  
كانت قائمه بغيرها.

فإذا كانت الماهية المفروضه تحت مقوله الجوهر فلا بد أن يتخصص بفصل بعد اشتراكها مع غيرها من الأنواع الجوهرية فتحتاج  
إلى المخصص و أيضا لا- شبهه فى حاجه بعض الأنواع الجوهرية إلى المخصص و المرجح و إذا صح الإمكان على بعض ما  
تحت الجنس من الأنواع صح على الجنس فالجائز على بعض الأنواع التى تحت الجنس جائز على الجنس و الممتنع أو الواجب  
على الجنس ممتنع أو واجب على كل نوع تحته فلو دخل واجب الوجود تعالى تحت المقوله لزم فيه جهه إمكانية باعتبار الجنس  
فلم يكن واجبا بل ممكنا هذا خلف و إذا استحال دخول الماهية المفروضه تحت مقوله الجوهر استحال كون الواجب ذا ماهية و  
هو المطلوب.

و قد تبين مما تقدم أن ضروره الوجود و وجوبه فى الواجب تعالى أزليه هى منتزعه من حاق الذات التى هى وجود لا ماهية له.

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٤]

ص: ١١٨٣

## الفصل الرابع فى أن الواجب تعالى بسيط غير مركب من أجزاء خارجيه و لا ذهنيه

و قد تقدم أن الواجب تعالى لا ماهيه له فليس له حد و إذ لا حد له فلا أجزاء حديه له من الجنس و الفصل و إذ لا جنس و لا فصل له فلا أجزاء خارجيه له من المادة و الصوره الخارجيتين لأن المادة هى الجنس بشرط لا و الصوره هى الفصل بشرط لا و كذا لا- أجزاء ذهنيه له من المادة و الصوره العقليتين و هما الجنس و الفصل المأخوذان بشرط لا- فى البسائط الخارجيه كالأعراض و بالجمله لا أجزاء حديه له من الجنس و الفصل و لا خارجيه من المادة و الصوره الخارجيتين و لا ذهنيه عقليه من المادة و الصوره العقليتين.

برهان آخر لو كان له جزء لكان متقدما عليه فى الوجود و توقف الواجب عليه فى الوجود ضروره تقدم الجزء على الكل فى الوجود و توقف الكل فيه عليه و مسبقه الواجب و توقفه على غيره و هو واجب الوجود محال برهان آخر لو تركبت ذات الواجب تعالى من أجزاء لم يخل إما أن يكون جميع الأجزاء واجبات بذواتها و إما أن يكون بعضها واجبا بالذات و بعضها ممكنا و إما أن يكون جميعها ممكنات.

و الأول محال إذ لو كانت الأجزاء واجبات بذواتها كان بينها إمكان بالقياس كما تقدم و هو يناهى كونها أجزاء حقيقه لمركب حقيقى ذى وحده حقيقه إذ من الواجب فى التركيب أن يحصل بين الأجزاء تعلق

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٥]

ص: ١١٨٤

ذاتي يحصل به أمر جديد وراء المجموع له أثر وراء آثار كل واحد من الأجزاء و الثاني محال للزوم افتقار الواجب بالذات إلى الممكن على أن لا يزمه دخول الماهيه في حقيقه الواجب لما تقدم في مرحله الوجود و الإمكان أن كل ممكن فله ماهيه و الثالث أيضا محال بمثل ما تقدم.

و هذه البراهين غير كافيه في نفى الأجزاء المقداريه كما قالوا لأنها أجزاء بالقوه لا بالفعل كما تقدم في بحث الكم من مرحله الجواهر و الأعراض و قد قيل في نفيها أنه لو كان للواجب جزء مقدارى فهو إما ممكن فيلزم أن يخالف الجزء المقدارى كله في الحقيقه و هو محال و إما واجب فيلزم أن يكون الواجب بالذات غير موجود بالفعل بل بالقوه و هو محال.

ثم إن من التركيب ما يتصف به الشئ بهويته الوجوديه من السلوب و هو منفى عن الواجب بالذات تعالى و تقدس.

بيان ذلك أن كل هويه صح أن يسلب عنها شئ بالنظر إلى حد وجودها فهي متحصله من إيجاب و سلب كالإنسان مثلا هو إنسان و ليس بفرس في حاق وجوده و كل ما كان كذلك فهو مركب من إيجاب هو ثبوت نفسه له و سلب هو نفى غيره عنه ضروره مغايره الحثيتين فكل هويه يسلب عنها شئ فهي مركبه و معنى دخول النفي في هويه وجوديه و الوجود مناقض للعدم نقض وجودى في وجود مقيس إلى وجود آخر و يتحقق بذلك مراتب التشكيك في حقيقه الوجود و خصوصياتها و تنعكس النتيجة بعكس النقيض إلى أن كل ذات بسيطه الحقيقه فإنها لا يسلب عنها كمال وجودى.

و الواجب بالذات وجود بحث لا سبيل للعدم إلى ذاته و لا يسلب عنه كمال وجودى لأن كل كمال وجودى ممكن فإنه معلول مفاض من عله و العلل منتهيه إلى الواجب بالذات و معطى الشئ لا يكون فاقد له فله تعالى كل كمال وجودى من غير أن يداخله عدم فالحقيقه الواجبيه بسيطه بحث فلا يسلب عنها شئ و هو المطلوب.

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٦]

ص: ١١٨٥

فإن قيل إن له تعالى صفات سلبيه بالبرهان ككونه ليس بجسم و لا جسمانى و لا بجوهر و لا بعرض.

قلنا الصفات السلبيه راجعه إلى سلب النقائص و الأعدام و سلب السلب و وجود و سلب النقص كمال و وجود كما قيل.

فإن قيل لانزم ما تقدم من البيان صحه الحمل بينه تعالى و بين كل موجود و كمال و جودى و لازمه عينيه الواجب و الممكن تعالى الله عن ذلك و هو خلاف الضروره.

قلنا كلا- و لو حمل الوجودات الممكنه عليه تعالى حملا- شائعا صدقت عليه بكتلتا جهتى إيجابها و سلبها و حيثى كمالها و نقصها اللتين تركبت ذواتها منها فكانت ذات الواجب مركبه و قد فرضت بسيطه الحقيقه هذا خلف بل وجدانه تعالى بحقيقته البسيطه كمال كل موجود وجدانه له بنحو أعلى و أشرف من قبيل وجدان العله كمال المعلول مع ما بينهما من المباينه الموجهه لامتناع الحمل.

و هذا هو المراد بقولهم بسيط الحقيقه كل الأشياء و الحمل حمل الحقيقه و الرقيقه دون الحمل الشائع.

و قد تبين بما تقدم أن الواجب لذاته تمام كل شىء.

### **الفصل الخامس فى توحيد الواجب لذاته و أنه لا شريك له فى وجوب الوجود**

قد تبين فى الفصول السابقه أن ذات الواجب لذاته عين الوجود الذى

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٧]

ص: ١١٨٦

لا ماهيه له و لا جزء عدمى فيه فهو صرف الوجود و صرف الشىء واحد بالوحده الحقه التى لا تتثنى و لا تتكرر إذ لا تتحقق كثره إلا بتميز آحادها باختصاص كل منها بمعنى لا يوجد فى غيره و هو ينافى الصرافه فكل ما فرضت له ثانيا عاد أولا فالواجب لذاته واحد لذاته كما أنه موجود بذاته واجب لذاته و هو المطلوب و لعل هذا هو مراد؟ الشيخ بقوله فى؟ التعليقات ٢٧٨ وجود الواجب عين هويته فكونه موجودا عين كونه هو فلا يوجد وجود الواجب لذاته لغيره انتهى.

برهان آخر لو تعدد الواجب بالذات كأن يفرض واجبان بالذات و كان وجوب الوجود مشتركا بينهما و كان تميزهما بأمر وراء المعنى المشترك بينهما فإن كان داخلا- فى الذات لزم التركب و هو ينافى وجوب الوجود و إن كان خارجا منها كان عرضيا معللا- فإن كان معلولا للذات كانت الذات متقدمه على تميزها بالوجود و لا ذات قبل التميز فهو محال و إن كان معلولا لغيره كانت الذات مفتقره فى تميزها إلى غيرها و هو محال فتعدد واجب الوجود على جميع تقاديره محال.

و أورد عليه الشبهه المنسوبه إلى؟ ابن كمونه و فى؟ الأسفار إن أول من ذكرها؟ شيخ الإشراق فى؟ المطارحات ثم ذكرها؟ ابن كمونه و هو من شراح كلامه فى بعض مصنفاة و اشتهرت باسمه بأنه لم لا يجوز أن يكون هناك ماهيتان بسيطتان مجهولتا الكنه متباينتان بتمام الذات و يكون قول الوجود عليهما قولا عرضيا.

و هذه الشبهه كما تجرى على القول بأصالة الماهيه المنسوبه إلى؟ الإشراقيين تجرى على القول بأصالة الوجود و كون الوجودات حقائق بسيطه متباينه بتمام الذات المنسوب إلى؟ المشائين و الحجه مبنيه على أصالة الوجود و كونه حقيقه واحده مشككه ذات مراتب مختلفه.

و أجيب عن الشبهه بأنها مبنيه على انتزاع مفهوم واحد من مصاديق

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٨]

ص: ١١٨٧

كثيره متباينه بما هي كثيره متباينه و هو محال.

برهان آخر لو تعدد الواجب بالذات و كان هناك واجبان بالذات مثلا- كان بينهما الإمكان بالقياس من غير أن يكون بينهما علاقه ذاتيه لزوميه لأنها لا تتحقق بين الشئيين ألا مع كون أحدهما عله و الآخر معلولا أو كونهما معلولين لعله ثالثه و المعلوليه تنافى وجوب الوجود بالذات.

فإذن لكل واحد منهما حظ من الوجود و مرتبه من الكمال ليس للآخر فذات كل منهما بذاته واجد لشيء من الوجود و فاقد لشيء منه و قد تقدم أنه تركب مستحيل على الواجب بالذات.

برهان آخر ٢٧٩ ذكره؟ الفارابي في؟ الفصوص وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد و إلا لكان معلولا.

و لعل المراد أنه لو تعدد الواجب بالذات لم يكن الكثيره مقتضى ذاته لاستلزامه أن لا يوجد له مصداق إذ كل ما فرض مصداقا له كان كثيرا و الكثير لا- يتحقق إلا بأحد و إذ لا واحد مصداقا له فلا كثير و إذ لا كثير فلا مصداق له و المفروض أنه واجب بالذات.

فبقى أن تكون الكثيره مقتضى غيره و هو محال لاستلزامه الافتقار إلى الغير الذي لا يجمع الوجوب الذاتى.

### **الفصل السادس فى توحيد الواجب لذاته فى ربوبيته و أنه لا رب سواه**

الفحص البالغ و التدبر الدقيق العلمى يعطى أن أجزاء عالمنا المشهود و هو عالم الطبيعه مرتبطه ببعضها ببعض من أجزائها العلويه و السفليه و أفعالها و انفعالاتها و الحوادث المترتبه على ذلك فلا تجد خلالها موجودا لا يرتبط بغيره

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٩]

ص: ١١٨٨



فى كينونته و تأثيره و تأثيره و قد تقدم فى مباحث الحركة الجوهرية ما يتأيد به ذلك.

فلكل حادث من كينونه أو فعل أو انفعال استناد إلى مجموع العالم و يستنتج من ذلك أن بين أجزاء العالم نوعاً من الوحدة و النظام الواسع الجارى فيه واحد فهذا أصل.

ثم إن المتحصل مما تقدم من المباحث و ما سيأتى أن هذا العالم المادى معلول لعالم نورى مجرد عن المادة متقدس عن القوة و أن بين العلة و المعلول سنخيه وجوديه بها يحكى المعلول بما له من الكمال الوجودى بحسب مرتبته الكمال الوجودى المتحقق فى العلة بنحو أعلى و أشرف و الحكم جار إن كان هناك علل عقلية مجردة بعضها فوق بعض حتى ينتهى إلى الواجب لذاته جل ذكره.

و يستنتج من ذلك أن فوق هذا النظام الجارى فى العالم المشهود نظاماً عقلياً نورياً مسانخاً له هو مبدأ هذا النظام و ينتهى إلى نظام ربانى فى علمه تعالى هو مبدأ الكل و هذا أيضاً أصل.

و من الضرورى أيضاً أن علة علة الشئ علة لذلك الشئ ع و أن معلول معلول الشئ ع معلول لذلك الشئ ع و إذ كانت العلل تنتهى إلى الواجب تعالى فكل موجود كيفما فرض فهو أثره و ليس فى العين إلا وجود جواهر و آثارها و النسب و الروابط التى بينها و لا مستقل فى وجوده إلا الواجب بالذات و لا مفيض للوجود إلا هو.

فقد تبين بما تقدم أن الواجب تعالى هو المجرى لهذا النظام الجارى فى نشأتنا المشهوده و المدير بهذا التدبير العام المظل على أجزاء العالم و كذا النظمات العقلية النورية التى فوق هذا النظام و بحذائه على ما يليق بحال كل منها حسب ما له من مرتبه الوجود فالواجب لذاته رب للعالم مدبر لأمره بالإيجاد بعد الإيجاد و ليس للعلل المتوسطة إلا أنها مسخره للتوسط من غير

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٠]

ص: ١١٨٩

استقلال و هو المطلوب فمن المحال أن يكون في العالم رب غيره لا واحد و لا كثير.

على أنه لو فرض كثرة الأرباب المدبرين لأمر العالم كما يقول به الوثنيه أدى ذلك إلى المحال من جهة أخرى و هي فساد النظام بيان ذلك أن الكثرة لا تتحقق إلا بالآحاد و لا آحاد إلا مع تميز البعض من البعض و لا يتم تميز إلا باشتغال كل واحد من آحاد الكثرة على جهة ذاته يفقدها الواحد الآخر فيغير بذلك الآخر و يتميزان كل ذلك بالضرورة و السنخيه بين الفاعل و فعله تقضى بظهور المغايره بين الفاعلين حسب ما بين الفاعلين فلو كان هناك أرباب متفرقون سواء اجتمعوا على فعل واحد أو كان لكل جهة من جهات النظام العالمى العام رب مستقل فى ربوبيته كرب السماء و الأرض و رب الإنسان و غير ذلك أدى ذلك إلى فساد النظام و التدافع بين أجزائه و وحده النظام و التلازم المستمر بين أجزائه تدفعه.

فإن قيل إحكام النظام و إتقانه العجيب الحاكم بين أجزائه يشهد أن التدبير الجارى تدبير عن علم و الأصول الحكيمه القاضيه باستناد العالم المشهود إلى علل مجردة عالمه يؤيد ذلك فهب أن الأرباب المفروضين متكثره الذوات و متغايرتها و يؤدى ذلك بالطبع إلى اختلاف الأفعال و تدافعها لكن من الجائز أن يتواطأوا على التسالم و هم عقلاء و يتوافقوا على التلاؤم رعايه لمصلحه النظام الواحد و تحفظا على بقائه.

قلت لا- ريب أن العلوم التى يبنى عليها العقلاء أعمالهم صور علميه و قوانين كلييه مأخوذه من النظام الخارجى الجارى فى العالم فللنظام الخارجى نوع تقدم على تلك الصور العلميه و القوانين الكليه و هى تابعه له ثم هذا النظام الخارجى بوجوده الخارجى فعل أولئك الأرباب المفروضين و من المستحيل أن يتأثر الفاعل فى فعله عن الصور العلميه المنتزعه عن فعله المتأخره عن الفعل.

[شماره صفحه واقعى : ٢٨١]

ص: ١١٩٠

فإن قيل هب أن الأرباب المفروضين الفاعلين للنظام الخارجى لا يتبعون فى فعلهم الصور العلميه المنتزعه عن الفعل و هى علوم ذهنيه حصوليه تابعه للمعلوم لكن الأرباب المفروضين فواعل علميه لهم علم بفعلهم فى مرتبه ذواتهم قبل الفعل فلم لا يجوز تواطؤهم على التسالم و توافقهم على التلاؤم فى العلم قبل الفعل.

قلت علم الفاعل العلمى بفعله قبل الإيجاد كما سيجى ء و قد تقدمت الإشاره إليه علم حضورى ملا-كه وجدان العله كمال المعلول بنحو أعلى و أشرف و السنخيه بين العله و معلولها و فرض تواطؤ الأرباب و توافقهم فى مرتبه هذا المعنى من العلم إلغاء منهم لما فى وجوداتهم من التكثر و التغير و قد فرض أن وجوداتهم متكثره متغيره هذا خلف.

### **الفصل السابع فى أن الواجب بالذات لا مشارك له فى شى ء من المفاهيم من حيث المصداق**

المشاركه بين شيئين و أزيد إنما تتم فيما إذا كانا متغايرين متمايزين و كان هناك مفهوم واحد يتصفان به كزيد و عمرو المتحددين فى الإنسانيه و الإنسان و الفرس المتحددين فى الحيوانيه فهى وحده فى كثره و لا- تتحقق الكثره إلا- بأحاد متغايره متمايزه كل منها مشتمل على ما يسلب به عنه غيره من الأحاد فكل من المتشاركين مركب من النفى و الإثبات بحسب الوجود و إذ كان وجود الواجب بالذات حقيقه الوجود البسيط لا سبيل للتركيب إليه و لا مجال للنفى فيه فلا يشاركه شى ء فى معنى من المعانى.

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٢]

ص: ١١٩١

و أيضا المفهوم المشترك فيه إما شىء من الماهيات أو ما يرجع إليها فلا سبيل للماهيات الباطلة الذوات إلى حقيقه الواجب بالذات التي هي حقه محضه فلا مجانس للواجب بالذات إذ لا جنس له ولا مماثل له إذ لا نوع له ولا مشابه له إذ لا كيف له ولا مساوى له إذ لا- كم له ولا- مطابق له إذ لا وضع له ولا محاذى له إذ لا أين له ولا مناسب له إذ لا إضافه لذاته و الصفات الإضافيه الزائده على الذات كالخلق و الرزق و الإحياء و الإماتة و غيرها منتزعه من مقام الفعل كما سيأتى إن شاء الله تعالى.

على أن الصفات الإضافيه ترجع جميعا إلى القيوميه و إذ لا- موجد و لا- مؤثر سواه فلا مشارك له فى القيوميه و أما شىء من المفاهيم المنتزعه من الوجود فالذى للواجب بالذات منها أعلى المراتب غير المتناهى شده الذى لا يخالطه نقص و لا عدم و الذى لغيره بعض مراتب الحقيقه المشككه غير الخالى من نقص و تركيب فلا مشاركه.

و أما حمل بعض المفاهيم على الواجب بالذات و غيره كالوجود المحمول باشتراكه المعنوى عليه و على غيره مع الغض عن خصوصيه المصداق و كذا سائر صفات الواجب بمفاهيمها فحسب كالعلم و الحياه و الرحمه مع الغض عن الخصوصيات الإمكانيه فليس من الاشتراك المبحوث عنه فى شىء .

### **الفصل الثامن فى صفات الواجب بالذات على وجه كلى و انقسامها**

قد تقدم أن الوجود الواجبى لا يسلب عنه كمال وجودى قط فما فى الوجود من كمال كالعلم و القدره فالوجود الواجبى واجد له بنحو أعلى و أشرف و هو محمول عليه على ما يليق بساحه عزته و كبريائه و هذا هو المراد

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٣]

ص: ١١٩٢

بالاتصاف.

ثم إن الصفه تنقسم انقساماً أولياً إلى ثبوتيه تفيد معنى إيجابياً كالعلم و القدره و سلبيه تفيد معنى سلبياً و لا يكون إلا سلب سلب الكمال فيرجع إلى إيجاب الكمال لأن نفى النفي إثبات كقولنا من ليس بجاهل و من ليس بعاجز الراجعين إلى العالم و القادر و أما سلب الكمال فقد اتضح في المباحث السابقه أن لا سبيل لسلب شىء من الكمال إليه تعالى فالصفات السلبيه راجعه بالحقيقه إلى الصفات الثبوتيه.

و الصفات الثبوتيه تنقسم إلى حقيقه كالحى و إضافيه كالعالميه و القادريه و الحقيقه تنقسم إلى حقيقه محضه كالحى و حقيقه ذات إضافه كالخالق و الرازق.

و من وجه آخر تنقسم الصفات إلى صفات الذات و هى التى يكفى فى انتزاعها فرض الذات فحسب و صفات الفعل و هى التى يتوقف انتزاعها على فرض الغير و إذ لا موجود غيره تعالى إلا فعله فالصفات الفعليه هى المنتزعه من مقام الفعل.

### **الفصل التاسع فى الصفات الذاتيه و أنها عين الذات المتعاليه**

اختلف كلمات الباحثين فى الصفات الذاتيه المنتزعه عن الذات الواجبه المقطوعه النظر عما عداها على أقوال.

الأول أنها عين الذات المتعاليه و كل واحده منها عين الأخرى و هو منسوب إلى الحكماء.

الثانى أنها معان زائده على الذات لازمه لها فهى قديمه بقدمها و هو

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٤]

ص: ١١٩٣

منسوب إلى؟ الأشاعره.

الثالث أنها زائده على الذات حادثه على ما نسب إلى؟ الكراميه.

الرابع أن معنى اتصاف الذات بها كون الفعل الصادر منها فعل من تلبس بالصفه فمعنى كون الذات المتعالیه عالمه أن الفعل الصادر منها متقن محكم ذو غايه عقلائیة كما يفعل العالم و معنى كونها قادره أن الفعل الصادر منها كفعل القادر فالذات نائبه مناب الصفات.

و ربما يظهر من بعضهم الميل إلى قول آخر و هو أن معنى إثبات الصفات نفی ما يقابلها فمعنى إثبات الحياه و العلم و القدره مثلا نفی الموت و الجهل و العجز.

و يظهر من بعضهم أن الصفات الذاتیه عين الذات لكنها جميعا بمعنى واحد و الألفاظ مترادفه.

و الحق هو القول الأول و ذلك لما تحقق أن الواجب بالذات عله تامه ينتهى إليه كل موجود ممكن بلا واسطه أو بواسطه أو وسائط بمعنى أن الحقیقیه الواجبيه هی العله بعینها و تحقق أيضا أن كل کمال وجودی فی المعلول فعلته فی مقام علیته واجده له بنحو أعلى و أشرف فللواجب بالذات كل کمال وجودی مفروض على أنه وجود صرف لا- يخالطه عدم و تحقق أن وجوده صرف بسيط واحد بالوحده الحقه فليس فی ذاته تعدد جهه و لا- تغاير حیثیه فكل کمال وجوده مفروض فيه عين ذاته و عين الكمال الآخر المفروض له فالصفات الذاتیه التي للواجب بالذات كثيره مختلفه مفهوما واحده عينا و مصداقا و هو المطلوب.

و قول بعضهم أن عله الإيجاد هی إرادته الواجب بالذات دون ذاته المتعالیه كلام لا محصل له فإن الإراده المذكوره عند هذا القائل إن كانت صفه ذاتیه هی عين الذات كان إسناد الإيجاد إليها عين إسناده إلى الذات المتعالیه فإسناده إليها و نفيه عن الذات تناقض ظاهر و إن كانت صفه

[شماره صفحه واقعی : ۲۸۵]

ص: ۱۱۹۴

فعلية منتزعه من مقام الفعل كان الفعل متقدما عليها فكان إسناد إيجاد الفعل إليها قولاً بتقدم المعلول على العله و هو محال.

على أن نسبه العليه إلى إرادته الواجب بالذات و نفيها عن الذات تقضى بالمغايره بين الواجب و إرادته فهذه الإراده إما مستغنيه عن العله فلازمه أن تكون واجبه الوجود و لازمه تعدد الواجب و هو محال و إما مفتقره إلى العله فإن كانت علتها الواجب كانت الإراده عله للعالم و الواجب عله لها و عله العله عله فالواجب عله العالم و إن كانت علتها غير الواجب و لم ينته إليه استلزم واجبا آخر تنتهى إليه و هو محال.

و أما القول الثانى المنسوب إلى؟ الأشاعره و هو أن هذه الصفات و هى على ما عدوها سبع الحياه و العلم و القدره و السمع و البصر و الإراده و الكلام زائده على الذات لازمه لها قديمه بقدمها.

ففيه أن هذه الصفات إن كانت فى وجودها مستغنيه عن العله قائمه بنفسها كان هناك واجبات ثمان هى الذات و الصفات السبع و براهين وحدانيه الواجب تبطله و تحيله و إن كانت فى وجودها مفتقره إلى عله فإن كانت علتها هى الذات كانت الذات عله متقدمه عليها فياضه لها و هى فاقده لها و هو محال و إن كانت علتها غير الذات كانت واجبه بالغير و ينتهى وجوبها بالغير إلى واجب آخر غير الواجب المتصف بها و براهين وحدانيه الواجب بالذات تبطله أيضا و أيضا كان لانزم ذلك حاجه الواجب بالذات فى اتصافه بصفات الكمال إلى غيره و الحاجه كيفما كانت تنافى وجوب الوجود بالذات.

و أيضا لازمه فقدان الواجب فى ذاته صفات الكمال و قد تقدم أنه صرف الوجود الذى لا يفقد شيئا من الكمال الوجودى.

و أما القول الثالث المنسوب إلى؟ الكراميه و هو كون هذه الصفات زائده حادثه ففيه أن لازمه إمكانها و احتياجها إلى العله و علتها إما هى الذات و

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٤]

ص: ١١٩٥

لازمه أن تفيض الذات لنفسها ما هي فاقده له و قد تحقق استحالته و أما غير الذات و لازمه تحقق جهه إمكانيه فيها و انسلا بكمالات وجوديه عنها و قد تحقق استحالته.

و أما القول الرابع المنسوب إلى؟ المعتزله و هو نيابه الذات عن الصفات ففيه أن لازمه فقدان الذات للكمال و هي فياضه لكل كمال و هو محال.

و بهذا يبطل أيضا ما قيل إن معنى الصفات الذاتيه الثبوتيه سلب مقابلاتها فمعنى الحياه و العلم و القدره نفى الموت و نفى الجهل و نفى العجز.

و أما ما قيل من كون هذه الصفات عين الذات و هي مترادفه بمعنى واحد فكأنه من اشتباه المفهوم بالمصداق فالذى يثبت البرهان أن مصداقها واحد و أما المفاهيم فمتغايره لا تتحد أصلا على أن اللغه و العرف يكذبان الترادف.

### **الفصل العاشر في الصفات الفعلية و أنها زائده على الذات**

لا ريب أن للواجب بالذات صفات فعلية مضافه إلى غيره كالخالق و الرازق و المعطى و الجواد و الغفور و الرحيم إلى غير ذلك و هي كثيره جدا يجمعها صفه القيوم.

و لما كانت مضافه إلى غيره تعالى كانت متوقفه في تحققها إلى تحقق الغير المضاف إليه و حيث كان كل غير مفروض معلولا للذات المتعالیه متأخرا عنها كانت الصفه المتوقفه عليه متأخره عن الذات زائده عليها فهي منتزعه من مقام الفعل منسوبه إلى الذات المتعالیه.

فالموجود الإمكانى مثلا له وجود لا بنفسه بل بغيره فإذا اعتبر بالنظر إلى

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٧]

ص: ١١٩٦



نفسه كان وجودا و إذا اعتبر بالنظر إلى غيره كان إيجادا منه و صدق عليه أنه موجد له ثم إن وجوده باعتبارات مختلفه إبداع و خلق و صنع و نعمه و رحمه فيصدق على موجه أنه مبدع خالق صانع منعم رحيم.

ثم إن الشئ الذي هو موجهه إذا كان مما لوجوده بقاء ما فإن بين يديه ما يديم به بقاءه و يرفع به جهات نقصه و حاجته إذا اعتبر في نفسه انتزع منه أنه رزق يرتزق به و إذا اعتبر من حيث إنه لا بنفسه بل بغيره الذي هو علته الفياضه له صدق على ذلك الغير أنه رازق له ثم صدق على الرزق أنه عطيه و نعمه و موهبه و جود و كرم بعنايات أخر مختلفه و صدق على الرازق أنه معط منعم و هاب جواد كريم إلى غير ذلك و على هذا القياس سائر الصفات الفعلية المتكثرة بتكثر جهات الكمال في الوجود.

و هذه الصفات الفعلية صادقه عليه تعالى صدقا حقيقيا لكن لا من حيث خصوصيات حدودها و تأخرها عن الذات المتعالیه حتى يلزم التغير فيه تعالى و تقدس و تركب ذاته من حيثيات متغايره كثيره بل من حيث إن لها أصلا في الذات ينبعث عنه كل كمال و خير فهو تعالى بحيث يقوم به كل كمال ممكن في موطنه الخاص به.

فهو تعالى بحيث إذا أمكن شئ كان مرادا له و إذا أراد شيئا أوجده و إذا أوجده رباه و إذا رباه أكمله و هكذا فللواجب تعالى وجوبه و قدمه و للأشياء إمكانها و حدودها.

## الفصل الحادى عشر فى علمه تعالى

قد تحقق فيما تقدم أن لكل مجرد علما بذاته لحضور ذاته المجرده عن الماده

[شماره صفحه واقعى : ۲۸۸]

ص: ۱۱۹۷

لذاته و ليس العلم إلا حضور شىء لشىء و الواجب تعالى منزه عن المادة و القوه فذاته معلومه لذاته.

و قد تقدم أيضا أن ذاته المتعالیه حقيقه الوجود البسيط الواحد بالوحده الحقه الذى لا يداخله نقص و لا عدم فلا كمال وجوديا فى تفاصيل الخلقه بنظامها الوجودى إلا و هى واجده له بنحو أعلى و أشرف غير متميز بعضها من بعض لمكان الصرافه و البساطه فما سواه من شىء فهو معلوم له تعالى فى مرتبه ذاته المتعالیه علما تفصيليا فى عين الإجمال و إجماليا فى عين التفصيل.

و قد تقدم أيضا أن ما سواه من الموجودات معاليل له منتهيه إليه بلا واسطه أو بواسطه أو وسائط قائمه الذوات به قيام الرابط بالمستقل حاضره عنده بوجوداتها غير محجوبه عنه فهى معلومه له فى مرتبه وجوداتها علما حضوريا أما المجرده منها فبأنفسها و أما الماديه فبصورها المجرده.

فتبين بما مر أن للواجب تعالى علما بذاته فى مرتبه ذاته و هو عين ذاته و أن له تعالى علما بما سوى ذاته من الموجودات فى مرتبه ذاته و هو المسمى بالعلم قبل الإيجاد و أنه علم إجمالى فى عين الكشف التفصيلى و أن له تعالى علما تفصيليا بما سوى ذاته من الموجودات فى مرتبه ذواتها خارجا من الذات المتعالیه و هو العلم بعد الإيجاد و أن علمه حضوره كيفما صور فهذه خمس مسائل.

و يتفرع على ذلك أن كل علم متقرر فى مراتب الممكنات من العلل المجرده العقليه و المثاليه فإنه علم له تعالى.

و يتفرع أيضا أنه سميع بصير كما أنه علیم خبير لما أن حقيقه السمع و البصر هى العلم بالمسموعات و العلم بالمبصرات من مطلق العلم و له تعالى كل علم.

و للباحثين فى علمه تعالى اختلاف كثير حتى أنكروه بعضهم من أصله و

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٩]

ص: ١١٩٨

هو محجوج بما قام على ذلك من البرهان.

و للمثبتين مذاهب شتى أحدها أن له تعالى علما بذاته دون معلولاتها لأن الذات المتعالیه أزيه و كل معلول حادث.

و فيه أن العلم بالمعلول فى الأزل لا- يستوجب كونه موجودا فى الأزل بوجوده الخاص به على أن مبنى على انحصار العلم الحضورى فى علم الشئ بنفسه و أن ما دون ذلك حصولى تابع للمعلوم و هو ممنوع بما تقدم إثباته من أن للعله المجرده علما حضوريا بمعلولها المجرد و قد قام البرهان على أن له تعالى علما حضوريا بمعلولاته قبل الإيجاد فى مرتبه الذات و علما حضوريا بها بعد الإيجاد فى مرتبه المعلولات.

الثانى ما ينسب إلى؟ أفلا-طون أن علمه تعالى التفصيلى هو العقول المجرده و المثل الإلهيه التى تجتمع فيها كمالات الأنواع تفصيلا.

و فيه أن ذلك من العلم بعد الإيجاد و هو فى مرتبه وجوداتها الممكنه و انحصار علمه تعالى التفصيلى بالأشياء فيها يستلزم خلو الذات المتعالیه فى ذاتها عن الكمال العلمى و هو وجود صرف لا يشذ عنه كمال من الكمالات الوجوديه.

الثالث ما ينسب إلى؟ فرفوريوس أن علمه تعالى بالاتحاد مع المعلوم.

و فيه أن ذلك إنما يكفى لبيان تحقق العلم و أن ذلك باتحاد العاقل مع المعقول لا بالعروض و نحوه و لا يكفى لبيان ثبوت العلم بالأشياء قبل الإيجاد أو بعده. الرابع ما ينسب إلى؟ شيخ الإشراق و تبعه جمع ممن بعده من المحققين أن الأشياء أعم من المجردات و الماديات حاضره بوجودها العينى له تعالى غير غائبه و لا محجوبه عنه و هو علمه التفصيلى بالأشياء بعد الإيجاد فله تعالى علم إجمالى بها بتبع علمه بذاته.

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٠]

ص: ١١٩٩

و فيه أولا- أن قوله بحضور الماديات له تعالى ممنوع فالماديه لا تجماع الحضور على ما بين في مباحث العاقل و المعقول و ثانيا أن قصر العلم التفصيلي بالأشياء في مرتبه وجوداتها يوجب خلو الذات المتعالیه الفياضه لكل كمال تفصيلي في الأشياء عن تفصيلها و هي وجود صرف جامع لكل كمال وجودي بنحو أعلى و أشرف.

الخامس ما ينسب إلى؟ الملطى أنه تعالى يعلم العقل الأول و هو الصادر الأول بحضوره عنده و يعلم سائر الأشياء مما دون العقل الأول بارتسام صورها في العقل الأول.

و فيه أنه يرد عليه ما يرد على القول السابق من لزوم خلو الذات المتعالیه عن الكمال و هي واجده لكل كمال على أنه قد تقدم في مباحث العاقل و المعقول أن العقول المجرده لا علم ارتساميا حصوليا لها.

السادس قول بعضهم إن ذاته المتعالیه علم تفصيلي بالمعلول الأول و إجمالي بما دونه و ذات المعلول الأول علم تفصيلي بالمعلول الثاني و إجمالي بما دونه و على هذا القياس.

و فيه محذور خلو الذات المتعالیه عن كمال العلم بما دون المعلول الأول و هي وجود صرف لا يسلب عنه كمال.

السابع ما ينسب إلى أكثر المتأخرين أن له تعالى علما تفصيليا بذاته و هو علم إجمالي بالأشياء قبل الإيجاد و أما علمه التفصيلي بالأشياء فهو بعد وجودها لأن العلم تابع للمعلوم و لا معلوم قبل الوجود العيني.

و فيه خلو الذات المتعالیه عن الكمال العلمي كما في الوجوه السابقه على أن فيه إثبات العلم الارتسامي الحصولي في الوجود المجرد المحض.

الثامن ما ينسب إلى؟ المشائين أن له تعالى علما حضوريا بذاته المتعالیه و علما تفصيليا حصوليا بالأشياء قبل إيجادها بحضور ماهياتها على النظام الموجود في الخارج لذاته تعالى لا على وجه الدخول بعينه أو جزئيه بل على

[شماره صفحه واقعی : ۲۹۱]

ص: ۱۲۰۰

نحو قيامها بها بالثبوت الذهني على وجه الكليه بمعنى عدم تغير العلم بتغير المعلوم على ما اصطلاح عليه في مباحث العلم فهو علم عنائي يستتبع فيه حصول المعلوم علما حصوله عينا.

و فيه أولا- ما في سابقه من محذور خلو الذات عن الكمال و ثانيا ما في سابقه أيضا من محذور ثبوت العلم الحصولي فيما هو مجرد ذاتا و فعلا- و ثالثا أن لا يزمه ثبوت وجود ذهني من غير عيني يقاس إليه و لا يزمه أن يعود وجودا آخر عينا للماهيه قبل وجودها الخاص بها و هو منفصل الوجود عنه تعالى و يرجع بالدقه إلى القول الثاني المنسوب إلى؟ أفلاطون.

و اعلم أن أكثر المتكلمين على هذا القول و إن طعنوا فيه من حيث عدده العلم قبل الإيجاد كليا زعما منهم أن المراد بالكلية ما اصطلاح عليه في مبحث الكلي و الجزئي من المنطق و ذلك أنهم اختاروا أن العلم التفصيلي قبل الإيجاد حصولي و أنه على حاله قبل وجود الأشياء و بعد وجودها من غير تغيير.

التاسع قول؟ المعتزله إن للماهيات ثبوتا عينيا في العدم و هو الذي تعلق به علمه تعالى قبل الإيجاد.

و فيه أنه قد تقدم بطلان القول بثبوت المعدومات.

العاشر ما نسب إلى؟ الصوفيه أن للماهيات ثبوتا علميا يتبع الأسماء و الصفات هو الذي تعلق به علمه تعالى قبل الإيجاد.

و فيه أن أصله الوجود و اعتباريه الماهيه تنفى أي ثبوت مفروض للماهيات قبل ثبوتها العيني الخاص بها.

## الفصل الثاني عشر في العناية و القضاء و القدر

ذكروا أن من مراتب علمه تعالى العناية و القضاء و القدر لصدق كل

[شماره صفحه واقعي : ٢٩٢]

ص: ١٢٠١

منها بمفهومه الخاص على خصوصيه من خصوصيات علمه تعالى.

أما العناية و هى كون الصوره العلميه علمه موجه للمعلوم الذى هو الفعل فإن علمه التفصيلى بالأشياء و هو عين ذاته علمه لوجودها بما له من الخصوصيات المعلومه فله تعالى عناية بخلقه.

و أما القضاء فهو بمفهومه المعروف جعل النسبه التى بين موضوع و محموله ضروريه موجه فقول القاضى مثلا فى قضائه فيما إذا تخاصم زيد و عمرو فى مال أو حق و رفعا إليه الخصومه و النزاع و ألقيا إليه حجتهما المال لزيد و الحق لعمرو إثبات المالكيه لزيد و إثبات الحق لعمرو إثباتا ضروريا يرتفع به التزلزل و التردد الذى أوجده التخاصم و النزاع قبل القضاء و فصل الخصومه و بالجملة قضاء القاضى إيجابه الأمر إيجابا علميا يتبعه إيجابه الخارجى اعتبارا.

و إذا أخذ هذا المعنى حقيقيا بالتحليل غير اعتبارى انطبق عن الوجوب الذى يتلبس به الموجودات الممكنه من حيث نسبتها إلى عللها التامه فإن الشىء ما لم يجب لم يوجد و هذا الوجوب الغيرى من حيث نسبتته إلى العله التامه إيجاب و لا شىء فى سلسله الوجود الإمكانى إلا و هو واجب موجب بالغير و العلل تنتهى إلى الواجب بالذات فهو العله الموجه لها و لمعلولاتها.

و إذ كانت الموجودات الممكنه بما لها من النظام الأحسن فى مرتبه وجوداتها العينيه علما فعليا للواجب تعالى فما فيها من الإيجاب قضاء منه تعالى و فوقه العلم الذاتى منه المنكشف له به كل شىء على ما هو عليه فى الأعيان على التفصيل بنحو أعلى و أشرف.

فالقضاء قضاء ذاتى خارج من العالم و قضاء فعلى داخلى فيه و من هنا يظهر ضعف ما نسب إلى المشهور أن القضاء هو ما عند المفارقات العقلية من العلم بالموجودات الممكنه بما لها من النظام.

و كذا ما ذهب إليه؟ صدر المتألهين ره أن القضاء هو العلم الذاتى المتعلق

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٣]

ص: ١٢٠٢

بتفاصيل الخلقه ٢٩٤ قال فى؟ الأسفار و أما القضاء فهو عندهم عباره عن وجود الصور العقليه لجميع الموجودات فائضه عنه تعالى على سبيل الإبداع دفعه بلا زمان لكونها عندهم من جملة العالم و من أفعال الله المباينه ذواتها لذاته و عندنا صور علميه لازمه لذاته بلا جعل و لا تأثير و تأثر و ليست من أجزاء العالم إذ ليست لها حيثه عدميه و لا إمكانات واقعيه فالقضاء الربانى و هو صورته علم الله قديم بالذات باق ببقاء الله انتهى ج ٦ ص ٢٩٢.

و ينبغى أن يحمل قوله صور علميه لازمه لذاته على العلم الذاتى الذى لا ينفك عن الذات و إلا فلو كانت لازمه خارجه كانت من العالم و لم تكن قديمه بالذات كما صرح بذلك على أنها لو كانت حضوريه انطبقت على قول؟ أفلاطون فى العلم و هو ره لا يرتضيه و لو كانت حصوليه انطبقت على قول؟ المشائين و هو ره لا يرتضيه أيضا.

و وجه الضعف فى القولين أن صدق القضاء بمفهومه على إحدى المرتبتين من العلم أعنى العلم الذاتى و العلم الفعلى لا ينفى صدقه على الأخرى فالحق أن القضاء قضاء ان ذاتى و فعلى كما تقدم بيانه.

و أما القدر فهو ما يلحق الشىء من كميته أو حد فى صفاته و آثاره و التقدير تعيين ما يلحقه من الصفات و الآثار تعيينا علميا يتبعه العمل على حسب ما تسعه الأسباب و الأدوات الموجوده كما أن الخياط يقدر ما يخطه من اللباس على الثوب الذى بين يديه ثم يخطط على ما قدر و البناء يقدر ما يريد من البناء على القاعه من الأرض على حسب ما تسعه و تعين عليه الأسباب و الأدوات الموجوده عنده ثم يبنى البناء على طبق ما قدر لأسباب متجدده توجب عليه ذلك فالتقدير بالنسبه إلى الشىء المقدر كالعالم الذى يقرب به الشىء يحد به الشىء بحد أو حدود لا يتعداها.

و إذا أخذ هذا المعنى بالتحليل حقيقيا انطبق على الحدود التى تلحق

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٤]

ص: ١٢٠٣

الموجودات الماديه من ناحيه عللها الناقصه بما لها من الصور العلميه فى النشأه التى فوقها فإن لكل واحده من العلل الناقصه بما فيها من الحثيات المختلفه أثرا فى المعلول يخصص إطلاقه فى صفته و أثره فإذا تم التخصيص بتمام العله التامه حصل له التعین و التشخص بالوجود الذى تقتضيه العله التامه فللإنسان مثلا خاصه الرؤيه لكن لا بكل وجوده بل من طريق بدنه و لا يبدنه كله بل بعضو منه مستقر فى وجهه فلا يرى إلا- ما يواجهه و لا- كل ما يواجهه بل الجسم و لا كل جسم بل الكثيف من لأجسام ذا اللون و لا نفس الجسم بل سطحه و لا كل سطوحه بل السطح المحاذى و لا فى كل وضع و لا فى كل حال و لا فى كل مكان و لا- فى كل زمان فلئن أحصيت الشرائط الحافه حول رؤيه واحده شخصيه ألفت جما غفيرا لا يحيط به الإحصاء و ما هى إلا حدود ألحقها بها العلل الناقصه التى تحد الرؤيه المذكوره بما توضع فيها من أثر و منها ما يمنعه الموانع من التأثير.

و هذه الحدود جهات وجوديه تلازمها سلوب كما تبين آنفا و لها صور علميه فى نشأه المثل التى فوق نشأه ماده تتقدر بها صفات الأشياء و آثارها فلا سبيل لشيء منها إلا إلى صفة أو أثر هداه إليه التقدير.

فإن قلت لازم هذا البيان كون الإنسان مجبرا غير مختار فى أفعاله قلت كلا فإن الاختيار أحد الشرائط التى يحد بها فعل الإنسان و قد فصلنا القول فى دفع هذه الشبهه فى مباحث الوجود و فى مباحث العله و المعلول.

فإن قلت هلا عمتم القول فى القدر و هو ضرب الحدود للشيء من حيث صفاته و آثاره فى علم سابق يتبعه العين حتى يعمم الماهيات الإمكانيه فإن الماهيات أيضا حدود لموضوعاتها تتميز من غيرها و تلازمها سلوب لا تتعدها و قد تقدم أن كل ذى ماهيه فهو ممكن و أن الممكن مركب الذات من الإيجاب و السلب فيعم القدر كل ممكن سواء كان عقلا

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٥]

ص: ١٢٠٤



مجردا أو مثلا معلقا أو طبيعه ماديه و يكون العلم السابق الذى يتقدر به الشىء علما ذاتيا.

و بالجمله يكون القدر بحسب العين هو التعين المنتزع من الوجود العيني و التقدير هو التعيين العلمى الذى يتبعه العين كما أن المقضى هو الوجوب المنتزع من الوجود العيني و القضاء هو الإيجاب العلمى الذى يستتبعه سواء كان من حيث الماهيه و الذات أو من حيث الصفات و الآثار.

قلت كون الماهيه حدا ذاتيا للممكن لا ريب فيه لكنهم راعوا فى بحث القدر ظاهر مفهومه و هو الحد الذى يلحق الشىء فى فيما هو موضوع له من الصفات و الآثار دون أصل الذات فلا يعم ما وراء الطبائع التى لها تعلق ما بالماده.

و غرضهم من عقد هذا البحث بيان أن الممكن ليس مرخى العنان فيما يلحق به من الصفات و الآثار مستقلا عن الواجب تعالى فيما يتصف به أو يفعل بل الأمر فى ذلك إليه تعالى فلا يقع إلا ما قدره و هذا قريب المعنى من قولهم عله الشىء عله لذلك الشىء.

كما أن غرضهم من بحث القضاء بيان أن الممكن لا- يقع إلا- بوجوب غيرى ينتهى إليه فى علم سابق و هو قريب المعنى من قولهم الشىء ما لم يجب لم يوجد.

### الفصل الثالث عشر فى قدرته تعالى

إن من المعانى التى نعتها من الكمالات الوجوديه قدره و لا تكون إلا فى الفعل دون الانفعال فلا نعد انفعال الشىء عن غيره شديدا كان أو

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٦]

ص: ١٢٠٥

ضعيفا قدره و لا فى كل فعل بل فى الفعل الذى لفاعله علم به فلا نسمى مبدئيه الفواعل الطبيعیه العادمه للشعور قدره لها و لا فى كل فعل لفاعله علم به بل فى الفعل العلمى الذى يبعث العلم به فاعله على الفعل فليست مبدئيه الإنسان مثلا لأفعاله الطبيعیه البدنيه قدره و إن كان له علم بها بل الفعل الذى يعلم الفاعل أنه خير له من حيث إنه هذا الفاعل بأن يتصوره و يصدق أنه خير له من حيث إنه هذا الفاعل.

و لانزم العلم بكون الفعل خيرا للفاعل أن يكون كامالا- له يقتضيه بنفسه فإن خير كل نوع هو الكمال المترتب عليه و الطبيعیه النوعيه هى المبدأ المتقضى له و إذا فرض أنه عالم بكونه خيرا له و كامالا يقتضيه انبعث الفاعل إليه بذاته لا بإيجاب مقتضى غيره و تحميلة عليه فلا قدره مع الإيجاب و القادر مختار بمعنى أن الفعل إنما يتعين له بتعيين منه لا بتعيين من غيره.

ثم إذا تم العلم بكون الفعل خيرا أعقب ذلك شوقا من الفاعل إلى الفعل فالخير محبوب مطلقا مشتاق إليه إذا فقد و هذا الشوق كيفيه نفسانيه غير العلم السابق قطعاً و أعقب ذلك الإراده و هى كيفيه نفسانيه غير العلم السابق و غير الشوق قطعاً و بتحققها يتحقق الفعل الذى هو تحريك العضلات بواسطه القوه العامله المنبثه فيها.

هذا ما يكشف البحث عن القدره التى عندنا من القيود التى فيها و هى المبدئيه للفعل و العلم بأنه خير للفاعل علما يلازم كونه مختارا فى فعله و الشوق إلى الفعل و الإراده له و قد تحقق أن كل كمال وجودى فى الوجود فإنه موجود للواجب تعالى فى حد ذاته فهو تعالى عين القدره الواجبيه لكن لا سبيل لتطرق الشوق عليه لكونه كيفيه نفسانيه تلازم الفقد و الفقد يلازم النقص و هو تعالى منزّه عن كل نقص و عدم.

و كذلك الإراده التى هى كيفيه نفسانيه غير العلم و الشوق فإنها ماهيه ممكنه و الواجب تعالى منزّه عن الماهيه و الإمكان.

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٧]

ص: ١٢٠٦

على أن الإرادة بهذا المعنى هي مع المراد إذا كان من الأمور الكائنه الفاسده لا توجد قبله و لا تبقى بعده فاتصاف الواجب تعالى بها مستلزم لتغير الموصوف و هو محال.

فتحصل أن القدره المجرده عن النواقص و الأعدام هي كون الشىء مبدأ فاعليا للفعل عن علم بكونه خيرا و اختيارا فى ترجيحه و الواجب تعالى مبدأ فاعلى لكل موجود بذاته له علم بالنظام الأصلح فى الأشياء بذاته و هو مختار فى فعله بذاته إذ لا مؤثر غيره يؤثر فيه فهو تعالى قادر بذاته و ما أوردناه من البيان يجرى فى العقول المجرده أيضا.

فإن قلت ما سلكتموه من الطريق لإثبات القدره للواجب تعالى خلو عن إثبات الإراده بما هي إرادته له و الذى ذكره فى تعريف القدره بأنها كون الشىء بحيث إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل يتضمن إثبات الإراده صفه ذاتيه للواجب مقومه للقدره غير أنهم فسروا الإراده الواجبيه بأنها علم بالنظام الأصلح.

قلت ما ذكره فى معنى القدره يرجع إلى ما أوردناه فى معناها المتضمن للقيود الثلاثه المبدئيه و العلم و الاختيار فما ذكره فى معنى قدرته تعالى حق و إنما الشأن كل الشأن فى أخذهم علمه تعالى مصداقا للإرادته و لا سبيل إلى إثبات ذلك فهو أشبه بالتسميه.

فإن قلت من الجائز أن يكون لوجود واحد ما بحسب نشأته المختلفه ماهيات مختلفه و مراتب متفاوته كالعلم الذى إذا تعلق بالخارج منا هو كيف نفسانى و إذا تعلق بنفوسنا جوهر نفسانى و علم العقل بذاته جوهر عقلى و علم الواجب بذاته واجب بالذات و علم الممكن بذاته ممكن بالذات فكون الإراده التى فىنا كيفا نفسانيا لا يدفع كون إرادته الواجب لفعله هو علمه الذاتى.

ثم إن من المسلم أن الفاعل المختار لا يفعل ما يفعل إلا بإرادته و مشيه

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٨]

ص: ١٢٠٧

و الواجب تعالى فاعل مختار فله إرادته لفعله لكن الإرادة التي فينا و هي الكيف النفساني غير متحققه هناك و ليس هناك إلا العلم و ما يلزمه من الاختيار فعلمه تعالى هو إرادته فهو تعالى يريد بما أنه عالم بعلمه الذي هو عين ذاته.

قلت الذي نتسلمه أن الفاعل المختار من الحيوان لا يفعل ما يفعل إلا عن علم بمصلحه الفعل و إرادته بمعنى الكيف النفساني و أن الواجب تعالى لا يفعل ما يفعل إلا عن علم بمصلحه الفعل و أما أن هذا العلم الذي هناك وجوده و إرادته و المشيه و إن لم يكن ماهيته هي الكيف النفساني فغير مسلم نعم لنا أن نتترع الإرادة من مقام الفعل كسائر الصفات الفعلية كما تقدمت الإشارة إليه في البحث عن صفات الفعل و سيجي ء.

و بالجمله لا دليل على صدق مفهوم الإرادة على علم الواجب تعالى بالنظام الأصح فإن المراد بمفهومها إما هو الذي عندنا فهو كيفيه نفسانيه مغايره للعلم و إما مفهوم آخر يقبل الصدق على العلم بأن الفعل خير فلا نعرف للإرادة مفهومها كذلك و لذا قدمنا أن القول بأن علم الواجب تعالى بالنظام الأحسن إرادته منه أشبه بالتسميه.

و لا- ينبغي أن يقاس الإرادة بالعلم الذي يقال إنه كيفيه نفسانيه ثم يجرد عن الماهيه و يجعل حيثيه وجوديه عامه موجوده للواجب تعالى و صفا ذاتيا هو عين الذات و ذلك لأننا لو سلمنا أن بعض مصاديق العلم و هو العلم الحصولي كيف نفساني فبعض آخر من مصاديقه و هو العلم الحضورى جوهر أو غير ذلك و قد تحقق أن المفهوم الصادق على أكثر من مقوله واحده وصف وجودى غير مندرج تحت مقوله منتزع عن الوجود بما هو وجود فللعلم معنى جامع يهدى إليه التحليل و هو حضور شى ء لشى ء.

فإن قلت لو كانت الإرادة لا- يعرف لها معنى إلا- الكيفيه النفسانيه التي في الحيوان فما بالها تتترع من مقام الفعل و لا كيفيه نفسانيه هناك فهو

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٩]

ص: ١٢٠٨

الشاهد على أن لها معنى أوسع من الكيفيه النفسانيه و أنها صفة وجوديه كالعلم.

قلت اللفظ كما يطلق و يراد به معناه الحقيقي كذلك يطلق و يراد به لوازم المعنى الحقيقي و آثاره المتفرعه عليه توسعا و الصفات المنتزعه من مقام الفعل لما كانت قائمه بالفعل حادثه بحدوث الفعل متأخره بالذات عن الذات القديمه بالذات استحال أن يتصف به الذات الواجبه بالذات سواء كان الاتصاف بنحو العينيه أو بنحو العروض كما تبين فى ما تقدم إلا أن يراد بها لوازم المعنى الحقيقي و آثاره المتفرعه عليه توسعا فالرحمه مثلا فيما عندنا تأثر و انفعال نفسانى من مشاهد مسكين محتاج إلى كمال كالعافيه و الصحه و البقاء و يترتب عليه أن يرفع الراحم حاجته و فاقته فهى صفة محموده كماله و يستحيل عليه تعالى التأثر و الانفعال فلا يتصف بحقيقه معناها لكن تنتزع من ارتفاع الحاجه و التلبس بالغنى مثلا أنها رحمه لأنه من لوازمها و إذ كان رحمه لها نسبه إليه تعالى اشتق منه صفة الرحيم صفة فعل له تعالى و الأمر على هذا القياس.

و الإراده المنسوبه إليه تعالى منها منتزعه من مقام الفعل إما من نفس الفعل الذى يوجد فى الخارج فهو إرادته ثم إيجاب ثم وجوب ثم إيجاد ثم وجود و إما من حضور العله التامه للفعل كما يقال عند مشاهدته جمع الفاعل أسباب الفعل ليفعل أنه يريد كذا فعلا.

#### **الفصل الرابع عشر فى أن الواجب تعالى مبدأ لكل ممكن موجود و هو المبحث المعنون عنه بشمول إرادته للأفعال**

#### **إشاره**

الذى حققته الأصول الماضيه هو أن الأصيل من كل شىء وجوده و

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٠]

ص: ١٢٠٩

أن الموجود ينقسم إلى واجب بالذات وغيره و أن ما سوى الواجب بالذات سواء كان جوهرًا أو عرضًا و بعبارة أخرى سواء كان ذاتًا أو صفة أو فعلاً له ماهية ممكنة بالذات متساوية النسبة إلى الوجود و العدم و أن ما شأنه ذلك يحتاج في تلبسه بأحد الطرفين من الوجود و العدم إلى مرجح يعين ذلك و يوجبه و هو العلة الموجبه فما من موجود مكن إلا و هو محتاج في وجوده حدوثًا و بقاءً إلى عله توجب وجوده و توجد واجبه بالذات أو منتهيه إلى الواجب بالذات و عله عله الشئ ء عله لذلك الشئ ء .

فما من شئ ء ممكن موجود سوى الواجب بالذات حتى الأفعال الاختيارية إلا و هو فعل الواجب بالذات معلول له بلا واسطه أو بواسطه أو وسائط.

و من طريق آخر قد تبين في مباحث العله و المعلول أن وجود المعلول بالنسبه إلى العله وجود رابط غير مستقل متقوم بوجود العله فالوجودات الإمكانية كائنه ما كانت روابط بالنسبه إلى وجود الواجب بالذات غير مستقلة منه محاطه له بمعنى ما ليس بخارج فما في الوجود إلا ذات واحده مستقلة به تتقوم هذه الروابط و تستقل فالذوات و ما لها من الصفات و الأفعال أفعال له .

فهو تعالى فاعل قريب لكل فعل و لفاعله و أما الاستقلال المترأى من كل عله إمكانية بالنسبه إلى معلولها فهو الاستقلال الواجبي الذي لا استقلال دونه بالحقيقه .

و لا منافاه بين كونه تعالى فاعلاً قريباً كما يفيد هذا البرهان و بين كونه فاعلاً بعيداً كما يفيد البرهان السابق المبني على ترتب العلل و كون عله عله الشئ ء عله لذلك الشئ ء فإن لزوم البعد مقتضى اعتبار النفسيه لوجود ماهيات العلل و المعلولات على ما يفيد النظر البدوي و القرب هو الذي يفيد النظر الدقيق .

[شماره صفحه واقعی : ۳۰۱]

ص : ۱۲۱۰

و من الواضح أن لا تدافع بين استناد الفعل إلى الفاعل الواجب بالذات و الفاعل الذى هو موضوعه كالإنسان مثلا فإن الفاعليه طوليه لا عرضيه.

و ذهب جمع من المتكلمين و هم؟ المعتزله و من تبعهم إلى أن الأفعال الاختياريه مخلوقه للإنسان ليس للواجب تعالى فيها شأن بل الذى له أن يقدر الإنسان على الفعل بأن يخلق له الأسباب التى يقدر بها على الفعل كالقوى و الجوارح التى يتوصل بها إلى الفعل باختياره الذى يصحح له الفعل و الترك فله أن يترك الفعل و لو أراد الوجب و أن يأتى بالفعل و لو كرهه الوجب و لا صنع للواجب فى فعله.

على أن الفعل لو كان مخلوقا للواجب تعالى كان هو الفاعل له دون الإنسان فلم يكن معنى لتكليفه بالأمر و النهى و لا للوعد و الوعيد و لا لاستحقاق الثواب و العقاب على الطاعه و المعصيه و لا فعل و لا ترك للإنسان على أن كونه تعالى فاعلا للأفعال الاختياريه و فيها أنواع القبائح و الشرور كالكفر و الجحود و أقسام المعاصى و الذنوب ينافى تنزهه ساحه العظمه و الكبرياء عما لا يليق بها.

و يدفعه أن الأفعال الاختياريه أمور ممكنه و ضروره العقل قاضيه أن الماهيه الممكنه متساويه النسبه إلى الوجود و العدم لا تخرج من حاق الوسط إلى أحد الطرفين إلا بمرجح يوجب لها ذلك و هو العله الموجهه و الفاعل من العلل و لا معنى لتساوى نسبه الفاعل التام الفاعليه التى معه بقيه أجزاء العله التامه إلى الفعل و الترك بل هو موجب للفعل و هذا الوجوب الغيرى منته إلى الواجب بالذات فهو العله الأولى للفعل و العله الأولى عله للمعلول الأخير لأن عله عله الشىء عله لذلك الشىء فهذه أصول ثابتة مبينه فى الأبحاث السابقه و المستفاد منها أن للفعل نسبه إلى الواجب تعالى بالإيجاد و إلى الإنسان مثلا بأنه فاعل مسخر هو فى عين عليته معلول و فاعليه الواجب تعالى فى طول

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٢]

ص: ١٢١١

فاعليه الإنسان لا فى عرضه حتى تتدافعا و لا تجتمعا.

و أما تعلق الإراده الواجبيه بالفعل مع كون الإنسان مختارا فيه فإنما تعلق الإراده الواجبيه بأن يفعل الإنسان باختياره فعلا كذا و كذا لا بالفعل من غير تقييد بالاختيار فلا يلغو الاختيار و لا يبطل أثر الإراده الإنسانيه.

على أن خروج الأفعال الاختياريه عن سعه القدره الواجبيه حتى يريد فلا يكون و يكره فيكون تقييد فى القدره المطلقه التى هى عين ذات الواجب و البرهان يدفعه.

على أن البرهان قائم على أن الإيجاد و جعل الوجود خاصه للواجب تعالى لا شريك له فيه و نعم ما قال؟ صدر المتألهين قدس سره فى مثل المقام ٣٠٣ و لا- شبهه فى أن مذهب من جعل أفراد الناس كلهم خالقين لأفعالهم مستقلين فى إيجادها أشنع من مذهب من جعل الأصنام و الكواكب شفعاء عند الله انتهى ج ٦ ص ٣٧٠.

و أما قولهم أن كون الفعل الاختيارى مخلوقا للواجب تعالى لا يجمع توجيه التكليف إلى الإنسان بالأمر و النهى و لا الوعد و الوعيد على الفعل و الترك و لا استحقاق الثواب و العقاب و ليس له فعل و لا هو فاعل.

فيدفعه أنه إنما يتم لو كان انتساب الفعل إلى الواجب تعالى لا يجمع انتسابه إلى الإنسان و قد عرفت أن الفاعليه طوليه و للفعل انتساب إلى الواجب بالفعل بمعنى الإيجاد و إلى الإنسان المختار بمعنى قيام العرض بموضوعه.

و أما قولهم إن كون أفعال الإنسان الاختياريه مخلوقه للواجب تعالى و فيها أنواع الشرور و المعاصى و القبائح ينافى طهاره ساحته تعالى عن كل نقص و شين.

فيدفعه أن الشرور الموجوده فى العالم على ما سيتضح ليست إلا أمورا فيها خير كثير و شر قليل و دخول شرها القليل فى الوجود بتبع خيرها الكثير فالشر

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٣]

ص: ١٢١٢



مقصود بالقصد الثانى و لم يتعلق القصد الأول إلا بالخير.

على أنه سيتضح أيضا أن الوجود من حيث إنه وجود خير لا غير و إنما الشرور ملحقه ببعض الوجودات فالذى يفيضه الواجب من الفعل وجوده الخير بذاته الطاهره فى نفسه و ما يلازمه من النقص و العدم لوازم تميزه فى وجوده و التميزات الوجوديه لولاها لفسد نظام الوجود فكان فى ترك الشر القليل بطلان الخير الكثير الذى فى أجزاء النظام.

و ذهب جمع آخر من المتكلمين و هم؟ الأشاعره و من تبعهم إلى أن كل ما هو موجود غير الواجب بالذات من ذات أو صفه أو فعل فهو بإرادته الواجب بالذات من غير واسطه فالكل أفعاله و هو الفاعل لا غير.

و لازم ذلك أولا ارتفاع العليه و المعلوليه من بين الأشياء و كون استتباع الأسباب للمسببات لمجرد العاده أى إن عاده الله جرت على الإتيان بالمسببات عقيب الأسباب من غير تأثير من الأسباب فى المسببات و لا توقف من المسببات على الأسباب.

و ثانيا كون الأفعال التى تعد أفعالا اختياريه أفعالا جبريه لا تأثير لإرادته فواعلها و لا لاختيارهم فيها.

و يدفعه أن انتساب الفعل إلى الواجب تعالى بالإيجاد لا ينافى انتسابه إلى غيره من الوسائط و الانتساب طولى لا عرضى كما تقدم توضيحه و حقيقه وساطه الوسائط ترجع إلى تقييد وجود المسبب بقيود مخصصه لوجوده فإن ارتباط الموجودات بعضها ببعض عرضا و طولا يجعل الجميع واحدا يتقيد بعض أجزائه ببعض فى وجوده فإفاضه واحد منها إنما يتم بإفاضه الكل فليست الإفاضه إلا واحده ينال كل منها ما فى وسعه أن يناله.

و أما إنكار العليه و المعلوليه بين الأشياء فيكفى فى دفعه ما تقدم فى مرحله العله و المعلول من البرهان على ذلك على أنه لو لم يكن بين الأشياء شىء من رابطة التأثير و التأثر و كان ما نجده منها بين الأشياء باطلا لا حقيقه

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٤]

ص: ١٢١٣

له لم يكن لنا سبيل إلى إثبات فاعل لها وراءها و هو الواجب الفاعل للكل.

و أما القول بالجبر و إنكار الاختيار فى الأفعال بتقريب أن فاعليه الواجب بالذات و تعلق إرادته بالفعل المسمى اختياريًا يجعل الفعل واجب التحقق ضرورى الوقوع و لا معنى لكون الفعل الضرورى الوجود اختياريًا للإنسان له أن يفعل و يترك و لا لكون إرادته مؤثره فى الفعل.

يدفعه أن فاعليته تعالى طولىه لا تنافى فاعليه غيره أيضا إذا كانت طولىه و إرادته إنما تعلقت بالفعل بوصف أنه اختياري فأراد أن يفعل الإنسان باختياره و إرادته فعلا كذا و كذا فالفعل الاختياري واجب التحقق بوصف أنه اختياري.

و استدلال بعضهم على الجبر فى الأفعال بأنه فعل المعصيه معلوم للواجب تعالى فهو واجب التحقق ضرورى الوقوع إذ لو لم يقع كان علمه جهلا و هو محال فالفعل ضرورى و لا يجامع ضروره الوقوع اختياريه الفعل.

و يعارضه أن فعل المعصيه معلوم للواجب تعالى بخصوصيه وقوعه و هو أنه صادر عن الإنسان باختياره فهو بخصوصيه كونه اختياريًا واجب التحقق ضرورى الوقوع إذ لو لم يقع كان علمه تعالى جهلا و هو محال فالفعل بما أنه اختياري ضرورى التحقق.

## تنبيه

استدلالهم على الجبر فى الأفعال بتعلق علم الواجب تعالى بها و تعيين وقوعها بذلك استناد منهم فى الحقيقه إلى القضاء العلمى الذى يحتم ما يتعلق به من الأمور و أما الإراده التى هى صفه ثبوتيه زائده على الذات عندهم فإنهم لا يرونها مبدأ للفعل موجبا له زعما منهم أن وجوب الفعل يجعل

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٥]

ص: ١٢١٤

الفاعل موجبا بفتح الجيم و الواجب تعالى فاعل مختار بل شأن الإرادة أن يرجح الفعل بالأولويه من غير وجوب فللإرادة أن يخصص أى طرف من طرفى الفعل تعلقت به.

و هذه آراء سخيغه تبين بطلانها بما تقدم بيانه من الأصول الماضيه فالوجوب الذى يلحق المعلول وجوب غيرى متترع من وجوده الذى أفاضته علته و هو أثرها فلو عاد هذا الوجوب و أثر فى العله بجعلها موجبة فى فاعليته لزم كون المتأخر وجودا من حيث هو متأخر متقدما على المتقدم وجودا من حيث هو متقدم و هو محال.

على أن الفاعل المختار لو عاد موجبا بالفتح بسبب وجوب الفعل لم يكن فى ذلك فرق بين أن يستند وجوب المعلول إلى علم سابق و قضاء متقدم أو إلى إيجاب الفاعل للفعل الذى هو مفاد قولنا الشىء ما لم يجب لم يوجد.

و أيضا قد ظهر مما تقدم أن الترجيح بالأولويه مرجعه إلى عدم حاجه الممكن فى تعيين أحد طرفى الوجود و العدم إلى المرجح لبقاء الطرف المرجوح على حد الجواز مع وجود الأولويه فى الطرف الراجح و عدم انقطاع السؤال بلم بعد.

و أيضا الترجيح بالإرادة مع فرض استواء نسبتها إلى طرفى الفعل و الترك مرجعه إلى عدم الحاجه إلى المرجح.

### الفصل الخامس عشر فى حياته تعالى

الحياء فيما عندنا من أقسام الحيوان كون الشىء بحيث يدرك و يفعل و الإدراك العام فى الحيوان كله هو الإدراك الحسى الزائد عن الذات و الفعل

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٦]

ص: ١٢١٥

فعل محدود عن علم به و إدراك فالعلم و القدره من لوازم الحياه و ليسا بها لأننا نجوز مفارقة العلم الحياه و كذا مفارقة القدره الحياه فى بعض الأحيان فالحياه التى فى الحيوان مبدأ وجودى يترتب عليه العلم و القدره.

و إذ كان الشىء الذى له علم و قدره زائدان على ذاته حيا و حياته كمالا وجوديا له فمن كان علمه و قدرته عين ذاته و له كل كمال و كل الكمال فهو أحق بأن يسمى حيا و هو الواجب بالذات تعالى فهو تعالى حى بذاته و حياته كونه بحيث يعلم و يقدر و علمه بكل شىء من ذاته و قدرته مبدئيته لكل شىء سواه بذاته.

## الفصل السادس عشر فى الإراده و الكلام

عدوهما فى المشهور من الصفات الذاتيه للواجب تعالى أما الإراده فقد تقدم القول فيها فى البحث عن القدره و أما الكلام فقد قيل إن الكلام فى عرفنا لفظ دال بالدلاله الوضعيه على ما فى الضمير فهو موجود اعتبارى يدل عند العارف بالوضع بدلاله وضعيه اعتباريه على ما فى ذهن المتكلم و لذلك يعد وجودا لفظيا للمعنى الذهنى اعتبارا كما يعد المعنى الذهنى وجودا ذهنيا و مصداقه الخارجى وجودا خارجيا للشىء.

فلو كان هناك موجود حقيقى دال على شىء دلالة حقيقه غير اعتباريه كالأثر الدال على المؤثر و المعلول الدال بما فيه من الكمال الوجودى على ما فى علته من الكمال بنحو أعلى و أشرف كان أحق بأن يسمى كلاما لأصالة وجودها و قوه دلالتها.

و لو كان هناك موجود بسيط الذات من كل وجه له كل كمال

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٧]

ص: ١٢١٦

فى الوجود بنحو أعلى و أشرف يكشف بتفاصيل صفاته التى هى عين ذاته المقدسه عن إجمال ذاته كالواجب تعالى فهو كلام يدل بذاته على ذاته و الإجمال فيه عين التفصيل.

أقول فيه تحليل الكلام و إرجاع حقيقته معناه إلى نحو من معنى القدره فلا ضروره تدعو إلى أفراده من القدره على أن جميع المعانى الوجوديه و إن كانت متوغله فى الماديه محفوفه بالأعدام و النقائص يمكن أن تعود بالتحليل و حذف النقائص و الأعدام إلى صفه من صفاته الذاتيه.

فإن قلت هذا جار فى السمع و البصر فهما وجهان من وجوه العلم مع أنهما أفرادا من القدره و عدا صفتين من الصفات الذاتيه.

ت ذلك لورودهما فى الكتاب و السنه و أما الكلام فلم يرد منه فى الكتاب الكريم إلا ما كان صفه للفاعل.

### **الفصل السابع عشر فى العنايه الإلهيه بخلقه و أن النظام الكونى فى غايه ما يمكن من الحسن و الإتيان**

الفاعل العلمى الذى لعلمه دخل فى تمام عليته الموجه إذا كان ناقصا فى نفسه مستكملا بفعله فهو بحيث كلما قويت الحاجه إلى الكمال الذى يتوخاه بفعله زاد اهتمامه بالفعال و أمعن فى إتيان الفعل بحيث يتضمن جميع الخصوصيات الممكنه للناظر فى إتيان صنعه و استقصاء منافعه بخلاف ما لو كان الكمال المطلوب بالفعال حقيرا غير ضرورى عند الناظر جائز الإهمال فى منافعه و هذا المعنى هو المسمى بالعنايه.

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٨]

ص: ١٢١٧

و الواجب تعالى غنى الذات له كل كمال فى الوجود فلا- يستكمل بشىء من فعله و كل موجود فعله و لا غاية له فى أفعاله خارجه من ذاته لكن لما كان له علم ذاتى بكل شىء ممكن يستقر فيه و علمه الذى هو عين ذاته علمه لما سواه فيقع فعله على ما علم من غير إهمال فى شىء مما علم من خصوصياته و الكل معلوم فله تعالى عنايه بخلقه.

و المشهود من النظام العام الجارى فى الخلق و النظام الخاص الجارى فى كل نوع و النظم و الترتيب الذى هو مستقر فى أشخاص الأنواع يصدق ذلك فإذا تأملنا فى شىء من ذلك وجدنا مصالح و منافع فى خلقه نقضى منها عجا و كلما أمعنا و تعمقنا فيه بدت لنا منافع جديدة و روابط عجيبة تدهش اللب و تكشف عن دقه الأمر و إتقان الصنع.

و ما تقدم من البيان جار فى العلل العاليه و العقول المجرده التى ذواتها تامه و وجوداتها كامله منزهه عن القوه و الاستعداد فليس صدور أفعالها منها لغرض و غايه تعود إليها من أفعالها و لم تكن حاصله لها قبل الفعل لفرض تمام ذواتها فغايتها فى فعلها ذواتها التى هى أطلال لذات الواجب تعالى و بالحقيقه غايتها فى فعلها الواجب عز اسمه.

و يظهر مما تقدم أن النظام الجارى فى الخلقه أتقن نظام و أحكمه لأنه رقيقه العلم الذى لا سبيل للضعف و الفتور إليه بوجه من الوجوه.

توضيحه أن عوالم الوجود الكليه على ما سبقت إليها الإشاره ثلاثه عوالم لا- رابع لها عقلا فإنها إما وجود فيه وصمه القوه و الاستعداد لا اجتماع لكمالاته الأولى و الثانويه الممكنه فى أول كينونته و إما وجود تجتمع كمالاته الأولى و الثانويه الممكنه فى أول كينونته فلا- يتصور فيه طرو شىء من الكمال بعد ما لم يكن و الأول عالم الماده و القوه و الثانى إما أن يكون مجردا من الماده دون آثارها من كيف و كم و سائر الأعراض الطاريه للأجسام الماديه و إما أن يكون عاريا من الماده و آثار الماده جميعا و الأول

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٩]

ص: ١٢١٨

عالم المثال و الثانى عالم العقل.

فالعالم الكليه ثلاثه و هى مترتبه من حيث شده الوجود و ضعفه و هو ترتب طولى بالعليه و المعلوليه فمرتبه الوجود العقلى معلوله للواجب تعالى بلا واسطه و عله متوسطه لما دونها من المثال و مرتبه المثال معلوله للعقل و عله لمرتبه ماده و الماديات و قد تقدمت إلى ذلك إشاره و سيجى ء توضيحه.

فمرتبه الوجود العقلى أعلى مراتب الوجود الإمكانى و أقربها من الواجب تعالى و النوع العقلى منحصر فى فرد فالوجود العقلى بما له من النظام ظل للنظام الربانى الذى فى العالم الربوبى الذى فيه كل جمال و كمال.

فالنظام العقلى أحسن نظام ممكن و أتقنه ثم النظام المثالى الذى هو ظل للنظام العقلى ثم النظام المادى الذى هو ظل للمثال فالنظام العالمى العام أحسن نظام ممكن و أتقنه

### **الفصل الثامن عشر فى الخير و الشر و دخول الشر فى القضاء الإلهى**

الخير ما يطلبه و يقصده و يحبه كل شى ء و يتوجه إليه كل شى ء بطبعه و إذا تردد الأمر بين أشياء فالمختار خيرها فلا يكون إلا كمالا و جوديا يتوقف عليه وجود الشى ء كالعله بالنسبه إلى معلولها أو كمالا أولا هو وجود الشى ء بنفسه أو كمالا ثانيا يستكمل الشى ء به و يزول به عنه نقص و الشر يقابله فهو عدم ذات أو عدم كمال ذات.

و الدليل على أن الشر عدم ذات أو عدم كمال ذات أن الشر لو كان أمرا و جوديا لكان إما شرا لنفسه أو شرا لغيره و الأول محال إذ لو اقتضى الشى ء عدم نفسه لم يوجد من رأس و الشى ء لا يقتضى عدم نفسه و لا عدم شى ء

[شماره صفحه واقعى : ٣١٠]

ص: ١٢١٩

من كمالاته الثانيه لما بينه و بينها من الرابطه الوجوديه و العنايه الإلهيه أيضا توجب إيصال كل شىء إلى كماله.

و الثاني أيضا محال لأن كون الشر و المفروض أنه وجودى شرا لغيره إما بكونه معدما لذات ذلك الغير أو معدما لشىء من كمالاته أو بعدم أعدامه لا لذاته و لا لشىء من كمالاته و الأول و الثاني غير جائزين فإن الشر حينئذ يكون هو عدم ذلك الشىء أو عدم شىء من كمالاته دون الشىء المعدم المفروض و هذا خلف.

و الثالث أيضا غير جائز فإنه إذا لم يعدم شيئاً لا ذاتاً و لا كمال ذات فليس يجوز عده شرا فالعلم الضرورى حاصل بأن ما لا يوجب عدم شىء و لا عدم كماله فإنه لا يكون شرا له لعدم استضراره به فالشر كيفما فرض ليس بوجودى و هو المطلوب.

و يصدق ذلك التأمل الوافى فى موارد الشر من الحوادث فإن الإمعان فى أطرافها يهدى إلى أن الشر الواقع عدم ذات أو عدم كمال ذات كما إذا قتل رجل رجلاً بالسيف صبراً فالضرب المؤثر الذى تصداه القاتل كمال له و ليس بشر و حده السياف و كونه قطاعاً كمال له و ليس بشر و انفعال عنق المقتول و لبيته كمال لبدنه و ليس بشر و هكذا فليس الشر إلا زهاق الروح و بطلان الحياه و هو عدمى.

و تبين بما مر أن ما يعد من الوجودات شرا بسبب الاستضرار به هو شر بالعرض كالقاتل و السياف فى المثال المذكور.

فإن قلت إن الألم من الإدراك غير تفرق الاتصال الحاصل بالقطع مثلاً و هو أمر وجودى بالوجدان و ينتقض به قولهم إن الشر بالذات عدمى اللهم إلا أن يراد به أن منشأ الشريه عدمى و إن كان بعض الشر وجودياً.

قلت أجاب عنه؟ صدر المتألهين قدس سره بأن الألم إدراك المنافى العدمى كتفرق الاتصال و نحوه بالعلم الحضورى الذى يحضر فيه المعلوم

[شماره صفحه واقعى : ٣١١]

ص: ١٢٢٠



بوجوده الخارجى عند العالم لا- بالعلم الحصىلى الذى يحضر فى المعلوم عند العالم بصورة مأخوذه منه لا بوجوده الخارجى فليس عند الألم أمران تفرق الاتصال مثلا و الصورة الحاصله منه بل حضور ذلك الأمر المنافى هو الألم بعينه فهو و إن كان نحوا من الإدراك لكنه من أفراد العدم و هو و إن كان نحوا من العدم لكن له ثبوت على حد ثبوت أعدام الملكات كالعنى و النقص و غير ذلك و الحاصل أن النفس لكونها صورة الإنسان الأخيرة التى بحذاء الفصل الأخير جامعه لجميع كمالات النوع واجده لعامه القوى البدنيه و غيرها تفرق الاتصال الذى هو آفه و ارده على الحاسه تدرك النفس عنده فقدها كمال تلك القوى التى وردت عليها الآفه فى مرتبه النفس جامعه لا فى مرتبه البدن الماديه.

ثم إن الشر لما كان هو عدم ذات أو عدم كمال ذات كان من الواجب أن تكون الذات التى يصيبه العدم قابله له كالجواهر الماديه التى تقبل العدم بزوال صورتها التى هى تمام فعليتها النوعيه و أن تكون الذات التى ينعدم كمالها بإصابه الشر قابله لفقد الكمال أى أن يكون العدم عدما طاريا لها لا لازما لذاتها كالأعدام و النقائص اللازمه للماهيات الإمكانيه فإن هذا النوع من الأعدام متترع من مرتبه الوجود وحده.

و بهذا تبين أن عالم التجرد التام لا شر فيه إذ لا سبيل للعدم إلى ذواتها الثابته بإثبات مبدئها و لا سبيل لعروض الأعدام المنافيه لكمالاتها التى تقتضيها و هى موجوده لها فى بدء وجودها.

فمجال الشر و مداره هو عالم الماده التى تتنازع فيه الأضداد و تتمانع فيه مختلف الأسباب و تجرى فيه الحركات الجوهرية و العرضيه التى يلازمها التغير من ذات إلى ذات و من كمال إلى كمال.

و الشرور من لوازم وجود الماده القابله للصور المختلفه و الكمالات المتنوعه المتخالفه غير أنها كيفما كانت مغلوبه للخيرات حقيره فى جنبها إذا قيست إليها

[شماره صفحه واقعى : ٣١٢]

ص: ١٢٢١

و ذلك أن الأشياء كما نقل عن؟ المعلم الأول من حيث الخيرات و الشرور المنتسبه إليها على خمسة أقسام إما خير محض و إما شر محض و إما خيراها غالب و إما شرها غالب و إما متساويه الخير و الشر و الموجود من الأقسام الخمسه قسمان هما الأول الذى هو خير محض و هو الواجب تعالى الذى يجب وجوده و له كل كمال وجودى و هو كل الكمال و يلحق به المجردات التامه و الثالث الذى خيره غالب فإن العنايه الإلهيه توجب وجوده لأن فى ترك الخير الكثير شرا كثيرا.

و أما الأقسام الثلاثه الباقيه فالشر المحض هو العدم المحض الذى هو بطلان صرف لا سبيل إلى وجوده و ما شره غالب و ما خيره و شره متساويان تأباهما العنايه الإلهيه التى نظمت نظام الوجود على أحسن ما يمكن و أتقنه.

و أنت إذا تأملت أى جزء من أجزاء الكون وجدته أنه لو لم يقع على ما وقع عليه بطل بذلك النظام الكونى المرتبط بعض أطرافه ببعض من أصله و كفى بذلك شرا غالبا فى تركه خير غالب.

و إذ تبين أن الشرور القليله التى تلحق الأشياء من لوازم الخيرات الكثيره التى لها فالقصد و الإراده تتعلق بالخيرات بالأصالة و بالشرور اللازمه لها بالتبع و بالقصد الثانى.

و من هنا يظهر أن الشرور داخله فى القضاء الإلهى بالقصد الثانى و إن شئت قلت بالعرض نظرا إلى أن الشرور أعدام لا يتعلق بها قصد بالذات.

### **الفصل التاسع عشر فى ترتيب أفعاله و هو نظام الخلقه**

قد اتضح بالأبحاث السابقه أن للوجود الإمكانى و هو فعله تعالى

[شماره صفحه واقعى : ٣١٣]

ص: ١٢٢٢

انقسامات منها انقسامه إلى مادي و مجرد و انقسام المجرد إلى مجرد عقلي و مجرد مثالي و أشرنا هناك إلى أن عوالم الوجود الكليه ثلاثه-عالم التجرد التام العقلي و عالم المثال و عالم الماده و الماديات فالعالم العقلي مجرد تام ذاتا و فعلا عن الماده و آثارها و عالم المثال مجرد عن الماده دون آثارها من الأشكال و الأبعاد و الأوضاع و غيرها ففي هذا العالم أشياح متمثله فى صفه الأجسام التى فى عالم الماده و الطبيعه فى نظام شبيه بنظامها الذى فى عالم الماده و إنما الفرق بينه و بين النظام المادى أن تعقب بعض المثاليات لبعض بالترتب الوجودى لا- بتغير صورته أو حال إلى صورته أو حال أخرى بالخروج من القوه إلى الفعل بالحركه كما هو الحال فى عالم الماده فحال الصور المثاليه فيما ذكرناه من ترتب بعضها على بعض حال صورته الحركه و التغير فى الخيال و العلم مجرد مطلقا فالتمثيل من الحركه علم بالحركه لا حركه فى العلم و علم بالتغير لا تغير فى العلم.

و عالم الماده لا يخلو ما فيها من الموجودات من تعلق ما بالماده و تستوعبه الحركه و التغير جوهرية كانت أو عرضيه.

و إذ كان الوجود بحقيقته الأصيله حقيقه مشككه ذات مراتب مختلفه فى الشده و الضعف و الشرف و الخسه تتقوم كل مرتبه منها بما فوقها و يتوقف عليها بهويتها يستنتج من ذلك أولا أن العوالم الثلاثه مترتبه وجودا بالسبق و اللحقو فعالم العقل قبل عالم المثال و عالم المثال قبل عالم الماده وجودا و ذلك لأن الفعلية المحضه التى لا يشوبها قوه و لا يخالطها استعداد أقوى و أشد وجودا مما هو بالقوه محضا كالهولى الأولى أو يشوبه القوه و يخالطه الاستعداد كالتبائع الماديه فعالم العقل و المثال يسبقان عالم الماده.

ثم العقل المفارق أقل حدودا و أوسع وجودا و أبسط ذاتا من المثال الذى تصاحبه آثار الماده و إن خلا عن الماده و من المعلوم أن الوجود كلما كان

[شماره صفحه واقعى : ٣١٤]

ص: ١٢٢٣

أقل حدوداً و أوسع و أبسط كانت مرتبته من حقيقه الوجود المشككه أقدم و أسبق و أعلى و من أعلى المراتب التي هي مبدأ الكل أقرب فعالم العقل أقدم و أسبق وجوداً من عالم المثال.

و ثانياً أن الترتيب المذكور بين العوالم الثلاثة ترتيب على لمكان السبق و التوقف الذي بينها فعالم العقل عله لعالم المثال و عالم المثال عله مفيضه لعالم المادة.

و ثالثاً أن العوالم الثلاثة متطابقه متوافقه نظاماً بما يليق بكل منها وجوداً و ذلك لما تقدم أن كل عله مشتمله على كمال معلولها بنحو أعلى و أشرف ففي عالم المثال نظام مثالي يضاهى نظام عالم المادة و هو أشرف منه و في عالم العقل ما يطابق نظام المثال لكنه موجود بنحو أبسط و أشرف و أجمل منه و يطابقه النظام الرباني الذي في العلم الربوبي.

و رابعاً أنه ما من موجود ممكن مادي أو مجرد علوي أو سفلي إلا هو آيه للواجب تعالى من جميع الوجوه يحكى بما عنده من الكمال الوجودي كمال الواجب تعالى.

### **الفصل العشرون في العالم العقلي و نظامه و كيفيه حصول الكثره فيه**

قد تحقق في مباحث العله و المعلول أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد و لما كان الواجب تعالى واحداً بسيطاً من كل وجه لا يتسرب إليه جهه كثره لا عقلية و لا خارجيه واجداً لكل كمال وجودي وجدانا تفصيلياً في

[شماره صفحه واقعي : ٣١٥]

ص: ١٢٢٤

عين الإجمال لا- يفيض إلا- وجودا واحدا بسيطا له كل كمال وجودى لمكان المسانحه بين العله و المعلول له الفعلية التامه من كل جهه و التنزه عن القوه و الاستعداد.

غير أنه وجود ظلى للوجود الواجب فقير إليه متقوم به غير مستقل دونه فيلزمه النقص الذاتى و المحدوديه الإمكانيه التى تتعين بها مرتبتها فى الوجود و يلزمها الماهيه الإمكانيه و الموجود الذى هذه صفتها عقل مجرد ذاتا و فعلا متأخر الوجود عن الواجب تعالى من غير واسطه متقدم فى مرتبه الوجود على سائر المراتب الوجوديه.

ثم إن الماهيه لا- تتكثر أفرادها إلا بمقارنه الماده و الوجه فيه أن الكثره إما أن تكون عين الماهيه أو جزأها أو خارجه منها لازمه لها أو خارجه منها مفارقه لها و على التقادير الثلاثه الأول لا يوجد للماهيه فرد إذ كلما وجد فرد لها كان من الواجب أن يكون كثيرا و و كل كثير مؤلف من آحاد و الواحد منها وجب أن يكون كثيرا لكونه مصداقا للماهيه و هذا الكثير أيضا مؤلف من آحاد و هلم جرا فيتسلسل و لا ينتهى إلى واحد فلا يتحقق كثير فلا يوجد للماهيه فرد.

فمن الواجب أن تكون الكثره الأفراديه أمرا خارجا من الماهيه مفارقا لها و لحوق المفارق يحتاج إلى ماده فكل ماهيه كثير الأفراد فهى ماديه و ينعكس عكس النقيض إلى أن كل ماهيه غير ماديه و هى المجرده وجودا لا تتكثر تكثرا أفراديا أى أن كل مجرد فنوعه منحصر فى فرد و هو المطلوب نعم يمكن الكثره الأفراديه فى العقل المجرد فيما لو استكملت أفراد من نوع مادي كالإنسان بالسلوك الذاتى و الحركه الجوهرية من نشأه الماده و الإمكان إلى نشأه التجرد و الفعلية الصرفيه فيستصحب التميز الفردى الذى كان لها عند كونها فى أول وجودها فى نشأه الماده و القوه.

فتبين أن الصادر الأول الذى يصدر من الواجب تعالى عقل واحد هو

[شماره صفحه واقعى : ٣١٦]

ص: ١٢٢٥

أشرف موجود ممكن و أنه نوع منحصر فى فرد و إذ كان أشرف و أقدم فى الوجود فهو عله لما دونه و واسطه فى الإيجاد و أن فيه أكثر من جهه واحده تصح صدور الكثير منه لكن الجهات الكثيره التى فيه لا تبلغ حدا يصح به صدور ما دون النشأ العقليه بما فيه من الكثره البالغه فمن الواجب أن يترتب صدور العقول نزولا إلى حد يحصل فيه من الجهات عدد يكافئ الكثره التى فى النشأ التى بعد العقل.

و تتصور هذه الكثره على أحد وجهين إما طولا و إما عرضا فالأول و هو حصول الكثره طولا أن يوجد عقل ثم عقل و هكذا و كلما وجد عقل زادت جهه أو جهات حتى ينتهى إلى عقل تتحقق به جهات من الكثره يفى بصدور النشأ التى بعد نشأ العقل فهناك أنواع متباينه من العقول كل منها منحصر فى فرد و هى مترتبه نزولا كل عال أشد و أشرف مما هو بعده و عله فاعله تام الفاعليه له لما أن إمكانه الذاتى كاف فى صدوره و آخر هذه العقول عله فاعله للنشأ التى بعد نشأ العقل و هذا الوجه هو الذى يميل إليه؟ المشاءون فيما صوروه من العقول العشره و نسبوا إلى آخرها المسمى عندهم بالعقل الفعال إيجاد عالم الطبيعه.

و الثانى و هو حصول الكثره عرضا بأن ينتهى العقول الطويله إلى عقول عرضيه لا- عليه و لا- معلوليه بينها هى بحداء الأنواع الماديه يدبر كل منها ما بحدائه من النوع المادى و بها توجد الأنواع التى فى عالم الطبيعه و ينتظم نظامه و تسمى هذه العقول أرباب الأنواع و المثل الأفلاطونيه.

و هذا الوجه هو الذى يميل إليه؟ الإشراقيون و ذهب إليه؟ شيخ الإشراق و اختاره؟ صدر المتألهين قدس سره و استدل عليه بوجوه أحدها أن القوى النباتيه من الغاذه و الناميه و المولده أعراض حاله فى جسم موضوعها متغيره بتغيره متحلله بتحله فاقده للعلم و الإدراك فمن المحال أن تكون هى المبادئ الموجده لهذه التراكيب العجيبه التى لموضوعاتها

[شماره صفحه واقعى : ٣١٧]

ص: ١٢٢٦

و الأفعال المختلفه و الأشكال و التخاطيط الحسنه الجميله التى فيها مع ما فيها من النظام الدقيق المتقن المحير للعقول فليس إلا أن هناك جوهرًا عقليًا مجردًا يعنى بها و يدبر أمرها و يهديها إلى غاياتها فى الوجود.

و فيه أن هذا الدليل لو تم دل على أن هذه الأعمال العجيبه و النظام الجارى فيها تنتهى إلى جوهر عقلى ذى علم و أما قيامه بجوهر عقلى مباشرًا - واسطه بينه و بين الجسم النباتى فلا فمن الجائز أن ينسب ما نسبوه إلى هذا الجوهر العقلى إلى الصوره الجوهرية التى بها يتحقق نوعه النوع و فوقها العقل الفعال الذى هو آخر سلسله العقول الطولية.

الثانى أن الأنواع الطبيعىه الماديه بما لها من النظام الجارى فيها دائما ليست موجوده عن اتفاق فالأمر الاتفاقى لا يكون دائما و لا أكثريا فلهذه الأنواع علل حقيقيه و ليست هى التى يزعمونها من الأمزجه و نحوها إذ لا دليل يدل على ذلك بل العله الحقيقيه التى يستند إليها كل منها جوهر عقلى مجرد و مثال كلى يعنى به و يوجد و يدبر أمره و المراد بكليته استواء نسبه إلى جميع الأفراد الماديه التى تسوقها من القوه إلى الفعل لا جواز صدقه على كثيرين.

و فيه أن أفعال كل نوع و آثاره مستنده إلى صورته النوعيه و لو لا ذلك لم يتميز نوع جوهره من نوع آخر مثله و الدليل على الصوره النوعيه الآثار المختلفه بكل نوع التى تحتاج إلى ما تقوم به و تستند إليه فيكون مبدأ قريبا لها.

الثالث أن ذلك مما تقتضيه قاعده إمكان الأشرف و هى قاعده مبرهن عليها فإذا وجد ممكن هو أحسن وجودا من ممكن آخر و جب أن يكون الممكن الذى هو أشرف منه موجودا قبله و لا - ريب أن الإنسان الذى هو بالفعل فى جميع الكمالات الإنسانيه مثلا - أشرف وجودا من الإنسان المادى الذى هو بالقوه بالنسبه إلى أكثر الكمالات الإنسانيه فوجود الإنسان المادى دليل على وجود مثاله العقلى قبله و كذلك الأفراد الماديه لكل نوع مادى وجودها دليل

[شماره صفحه واقعى : ٣١٨]

ص: ١٢٢٧

على وجود رب نوعها قبلها و هو فرد من النوع مجرد فى أول وجوده له فعلية فى جميع كمالات النوع مخرج لسائر الأفراد من القوه إلى الفعل مدير لها.

و فيه أن جريان قاعده إمكان الأشرف مشروط بكون الأخص و الأشرف داخلين تحت ماهيه نوعيه واحده حتى يدل وجود الأخص فى الخارج على إمكان الأشرف بحسب ماهيته و مجرد صدق مفهوم على شىء لا يدل على كون ذلك الشىء فردا لذلك المفهوم حقيقه كما أن كل عله موجوده واجده لجميع كمالات المعلول التى بها ذلك المعلول هو هو و لا يجب مع ذلك أن يكون عله كل شىء متحده الماهيه مع معلولها.

فكون الكمال الذى به الإنسان إنسان مثلا موجودا لشىء و انطباقه عليه لا يكشف عن كونه فردا لماهيه الإنسان لمجرد كونه واجدا لذلك.

و بعبارة أخرى صدق مفهوم الإنسان على الإنسان الكلى الذى نعقله لا يدل على كون معقولنا فردا للماهيه النوعيه الإنسانيه لم لا يجوز أن يكون واحدا من العقول الطويله التى هى فى سلسله علل الإنسان القريبه أو البعيده لوجدانه كمال الإنسان و غيره من الأنواع و الحمل على هذا حمل الحقيقه و الرقيقه دون الشائع.

و أما لو لم يشترط فى جريان القاعده كون الأخص و الأشرف داخلين تحت ماهيه واحده نوعيه فالإشكال أوقع.

تنبيه قاعده إمكان الأشرف و مفادها أن الممكن الأشرف يجب أن يكون أقدم فى مراتب الوجود من الممكن الأخص فلا بد أن يكون الممكن الذى هو أشرف منه قد وجد قبله قد اعتنى بأمرها جمع من الحكماء و بنوا عليها عده من المسائل.

[شماره صفحه واقعى : ٣١٩]

ص: ١٢٢٨



وقد قرر الاستدلال عليها؟ صدر المتألهين قدس سره بأن الممكن الأخص إذا وجد عن البارى جل ذكره وجب أن يكون الممكن الأشرف قد وجد قبله و إلا فإن جاز أن يوجد معه وجب أن يوجد عن الواجب لذاته فى مرتبه واحده لذات واحده من جهه واحده شيان و هو محال و إن جاز أن يوجد بعد الأخص و بواسطه لزم كون المعلول أشرف من علته و أقدم و هو محال و إن لم يجز أن يوجد لا قبل الأخص و لا معه و لا بعده مع أنه ممكن بالإمكان الوقوعى الذى هو كون الشىء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال فلو فرض وجوده و ليس بصادر عن الواجب لذاته و لا عن شىء من معلولاته و هو على إمكانه فبالضروره وجوده يستدعى جهه مقتضيه له أشرف مما عليه الواجب لذاته فيلزم أن يكون الممكن المفروض يستدعى بإمكانه عله موجه أعلى و أشرف من الواجب لذاته و هو محال لأن الواجب لذاته فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى شده فالمطلوب ثابت.

و يمكن الاستدلال بما هو أوضح من ذلك فإن الشرافه و الخسه المذكورتين وصفان للوجود مرجعهما إلى الشده و الضعف بحسب مرتبه الوجود فيرجعان إلى العليه و المعلوليه مآلهما إلى كون الشىء مستقلا موجودا فى نفسه و كونه رابطا قائما بغيره موجدا فى غيره فكل مرتبه من مراتب الوجود متقومه بما فوقها قائمه به و أخص منه و مقومه لما دونها مستقله بالنسبه إليه و أشرف منه.

فلو فرض ممكنان أشرف و أخص وجودا كان من الواجب أن يوجد الأشرف قبل الأخص قبله وجوديه و إلا- كان الأخص مستقلا غير رابط و لا متقوم بالأشرف و قد فرض رابطا متقوما به هذا خلف.

و المستفاد من الحجتين أولا- أن كل كمال وجودى هو أخص من كمال آخر وجودى فالأشرف منهما موجود قبل الأخص و الأشد منهما قبل الأضعف كالمرتبتين من الوجود المختلفتين شده و ضعفا و إن اختلفتا ماهيه نظير العقليين الأول و الثانى.

[شماره صفحه واقعى : ۳۲۰]

ص: ۱۲۲۹

و أما إذ كان الأخص فردا ماديا لماهيه فإنما تفيد القاعده أن الكمال الذى هو مسانخ له و أشد منه موجود قبله من غير أن تفيد أن ذلك الكمال الأشد فرد لماهيه الأخص لجواز أن يكون جهه من جهات الكمال الكثيره فى عله كثيره الجهات كالإنسان مثلا له فرد مادى ذو كمال أخص و فوqe كمال إنسانى مجرد من جميع الجهات أشرف منه لكن لا يلزم منه أن يكون إنسانا بالحمل الشائع لجواز أن يكون جهه من جهات الكمال الذى فى علته الفاعله فينتج عمل الحقيقه و الرقيقه.

نعم تجرى القاعده فى الغايات العاليه المجرده التى لبعض الأنواع المتعلقه بالماده كالإنسان لقيام البرهان على ثبوتها لذويها بالحمل الشائع إذا لم تصادف شيئا من الموانع الطبيعیه.

و ثانيا أن القاعده إنما تجرى فيما وراء الماديات و عالم الحركات من المجردات التى لا يزاحم مقتضياتها مزاحم و لا يمانعها ممانع و أما الماديات فمجرد اقتضاء المقتضى فيها و إمكان الماهيه لا يكفى فى إمكان وقوعها بل ربما يعوقها عائق.

فلا يرد أن القاعده لو كانت حقه استلزمت بلوغ كل فرد مادى كالفرد من الإنسان غايه كمالها العقلى و الخيالى لكونها أشرف من الوجود الذى هو بالقوه مع أن أكثر الأفراد محرومون عن الكمال الغائى ممنوعون عن الوجود النهائى.

## الفصل الحادى و العشرون فى عالم المثال

و يسمى أيضا البرزخ لتوسطه بين العالم العقلى و عالم الماده و الطبيعه

[شماره صفحه واقعى : ٣٢١]

ص: ١٢٣٠

و هو كما ظهر مما تقدم مرتبه من الوجود مجردة عن المادة دون آثارها من الكم و الكيف و الوضع و نحوها من الأعراض و العله الموجوده له هو آخر العقول الطويله المسمى عقلا فعلا عند؟ المشائين و بعض العقول العرضيه عند؟ الإشراقين.

و فيه أمثله الصور الجوهرية التي هي جهات الكثره في العقل المفيض لهذا العالم المتمثل بعضها لبعض بهيئات مختلفه من غير أن يفسد اختلاف الهيئات الوحده الشخصيه التي لجوهره مثال ذلك أن جمعا كثيرا من أفراد الإنسان مثلا يتصورون بعض من لم يروه من الماضين و إنما سمعوا اسمه و شيئا من سيرته كل منهم يمثل في نفسه بهيئه مناسبه لما يقدره عليه بما عنده من صفته و إن غايرت الهيئه التي له عند غيره.

و لهذه النكته قسموا المثل إلى خيال منفصل قائم بنفسه مستقل عن النفوس الجزئيه المتخيله و خيال متصل قائم بالنفوس الجزئيه المتخيله.

على أن في متخيلات النفوس صوراً جزافيه لا تناسب فعل الحكيم و فيها نسبة إلى دعايات المتخيله.

## الفصل الثاني و العشرون في العالم المادي

و هو العالم المحسوس أحسن مراتب الوجود و يتميز عن العالمين عالم العقل و عالم المثل يتعلق الصور فيه ذاتا و فعلا أو فعلا بالماده و توقفها على الاستعداد.

فما للأنواع التي فيها من الكمالات هي في أول الوجود بالقوه ثم يخرج إلى الفعلية بالتدرج و ربما عاقها من كمالها عائق فالعلل فيها متراحمه

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٢]

ص: ١٢٣١

وقد عثرت الأبحاث العلميه الطبيعیه و الرياضیه إلى هذه الأيام على شىء كثير من أجزاء هذا العالم و النسب التى بينها و النظام الجارى فيها و لعل ما هو مجهول منها أكثر مما هو معلوم.

وقد تبين فى الأبحاث السابقه أن عالم الماده بما بين أجزائه من الارتباط و الاتصال واحد سيال فى ذاته متحرك فى جوهره و يشايعه فى ذلك الأعراض و الغايه التى تنتهى إليها هذه الحركه العامه هى التجرد على ما تقدمت الإشارة إليه فى مرحله القوه و الفعل.

و إذ كان هذا العالم حركه و متحركا فى جوهره سيلانا و سيالا فى وجوده و كانت هويته عين التجدد و التغير لا شيئا يطرأ عليه التجدد و التغير صح ارتباطه بالعله الثابته التى تنزهه عن التجدد و التغير.

فالجاعل الثابت الوجود جعل ما هو فى ذاته متجدد متغير لا أنه جعل الشىء متجددا متغيرا و بذلك يرتفع إشكال استناد المتغير إلى الثابت و ارتباط الحادث بالقديم.

### الفصل الثالث والعشرون فى حدوث العالم

قد تحقق فيما تقدم من مباحث القدم و الحدوث أن كل ماهيه ممكنه موجوده مسبقه الوجود بعدم ذاتى فهى حادثه حدوثا ذاتيا و العدم السابق على وجودها بحده منتزع عن علتها الموجد له فهى مسبقه الوجود بوجود علتها متأخره عنها.

و إذ كان المبدأ الأول لكل وجود إمكانى سواء كان ماديا أو مجردا

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٣]

ص: ١٢٣٢

عقليا أو غير عقلى هو الواجب لذاته تعالى فكل ممكن موجود حادث ذاتا بالنسبه إليه و مجموع الممكنات المسمى بعالم الإمكان و بما سوى البارى تعالى ليس شيئا وراء أجزائه فحكمه حكم أجزائه فالعالم بجميع أجزائه حادث ذاتا مسبقا للوجود بوجود الواجب لذاته.

ثم أنا لو أغمضنا عن الماهيات و قصرنا النظر فى الوجود بما أنه الحقيقه الأصيله وجدنا الوجود منقسما إلى واجب لذاته قائم بذاته مستقل فى تحققه و ثبوته و ممكن موجود فى غيره رابط قائم بغيره الذى هو الواجب كان كل وجود إمكاني مسبقا بالوجود الواجبى حادثا هذا النحو من الحدوث و حكم مجموع الوجودات الإمكانيه حكم أجزائه فالمجموع حادث بحدوثه.

ثم إن لعالم الماده و الطبيعه حدوثا آخر يخصه و هو الحدوث الزمانى تقريره أنه قد تقدم فى مباحث القوه و الفعل أن عالم الماده متحرك بجوهره و ما يلحق به من الأعراض سيال وجودا متجدد بالهويه سالك بذاته من النقص إلى الكمال متحول من القوه منقسم إلى حدود كل حد منها فعليه لسابقه قوه للاحقه ثم لو قسم هذا الحد بعينه كان كلما حدث بالانقسام حد كان فعليه لسابقه قوه للاحقه.

و إن هذه الحركة العامه ترسم امتدادا كليا كلما فرض منه قطعه انقسمت إلى قبل و بعد و كذا كل قبل منه و بعد ينقسمان إلى قبل و بعد من غير وقوف على حد ما ذكر فى الحركة التى ترسمه و إنما الفرق بين الامتدادين أن الذى للحركه مبهم و الذى لهذا الامتداد العارض لها متعين نظير الفرق بين الجسم الطبيعى و الجسم التعليمى.

و هذا الامتداد الذى يرسمه جوهر العالم بحركته هو الزمان العام الذى به تتقدر الحركات و تتعين النسب بين الحوادث الطبيعیه بالطول و القصر و القبليه و البعديه و قبليته هى كونه قوه للفعليه التى تليه و بعديته هى كونه فعليه للقوه التى تليه.

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٤]

ص: ١٢٣٣

فكل قطعه من قطعات هذه الحركة العامه الممتده أخذناها وجدناها مسبوقة بعدم زمانى لكونها فعلية مسبوقة بقوه فهى حادثه بحدوث زمانى و مجموع هذه القطعات و الأجزاء ليس إلا نفس القطعات و الأجزاء فحكمه حكمها و هو حادث زمانى بحدوثها الزمانى فعالم ماده و الطبيعه حادث حدوثا زمانيا هذا.

و أما ما صوره المتكلمون فى حدوث العالم يعنى ما سوى البارى سبحانه زمانا بالبناء على استحاله القدم الزمانى فى الممكن و محصله أن الوجودات الإمكانيه منقطعه من طرف البدايه فلا موجود قبلها إلا الواجب تعالى و الزمان ذاهب من الجانبين إلى غير النهايه و صدره خال عن العالم و ذيله مشغول به ظرف له.

ففيه أن الزمان نفسه موجود ممكن مخلوق للواجب تعالى فليجعل من العالم الذى هو فعله تعالى و عند ذاك ليس وراء الواجب و فعله أمر آخر فلا قبل حتى يستقر فيه عدم العالم استقرار المظروف فى ظرفه.

على أن القول بلا- تناهى الزمان أولا- و آخرنا يناقض قولهم باستحاله القديم الزمانى مضافا إلى أن الزمان كم عارض للحركة القائم بالجسم و عدم تناهيه يلازم عدم تناهى الأجسام و حركاتها و هو قدم العالم المناقض لقولهم بحدوثه.

و قد تفصى بعضهم عن إشكال لزوم كون الزمان لا واجبا و لا معلولا للواجب بأن الزمان أمر اعتبارى لا بأس بالقول بكونه لا واجبا و لا معلولا للواجب.

و فيه أنه يستوى حينئذ القول بحدوث العالم و قدمه زمانا إذ لا حقيقه للزمان.

و تفصى عنه آخرون بأن الزمان انتزاعى منتزع من الوجود الواجبى تعالى عن ذلك.

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٥]

ص: ١٢٣٤

و اعترض عليه بأن لازمه عروض التغير للذات الواجبيه.

و أجب عنه بأن لا نسلم وجوب المطابقه بين المتزع و المتزع عنه و أنت خير بأنه التزام بالسفسطه.

### الفصل الرابع و العشرون فى دوام الفيض

قد تبين فى الأبحاث السابقه أن قدرته تعالى هى مبدئيه للإيجاد و عليته لما سواه و هى عين الذات المتعالیه و لازم ذلك دوام الفيض و استمرار الرحمه و عدم انقطاع العطيه.

و لا يلزم من ذلك دوام عالم الطبيعه لأن المجموع ليس شيئاً وراء الأجزاء و كل جزء حادث مسبق بالعدم و لا تكرر فى وجود العالم على ما يراه القائلون بالأدوار و الأكوار لعدم الدليل عليه.

و ما قيل إن الأفلاك و الأجرام العلويه دائمه الوجود بأشخاصها و كذلك كليات العناصر و الأنواع الأصلية الماديه دائمه الوجود نظراً إلى أن عللها مفارقه آبيه عن التغير.

يدفعه عدم دليل يدل على كون هذه العلل تامه منحصره غير متوقفه فى تأثيرها على شرائط و معدات مجهوله لنا تختلف معلولاتها باختلافها فلا تتشابه الخلقه فى أدوارها.

على أن القول بالأفلاك و الأ-جرام غير القابله للتغير و غير ذلك كانت أصولاً موضوعه من الهيئه و الطبيعيات القديمتين و قد انفسخ اليوم هذه الآراء.

تم الكتاب و الحمد لله فى سادس محرم الحرام من سنه ألف و ثلاثمائه و خمس و تسعين من الهجره النبويه و الصلاه على محمد و آله.

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٤]

ص: ١٢٣٥

اصول الحديث و احكامه فى علم الدرايه

اشاره

سرشناسه : سبحانى تبريزى، جعفر، ۱۳۰۸ -

عنوان و نام پديدآور : اصول الحديث و احكامه فى علم الدرايه/ تاليف جعفر سبحانى.

مشخصات نشر : قم : جماعه المدرسين فى الحوزه العلميه بقم، موسسه النشر الاسلامى، ۱۴۲۶ق.= ۱۳۸۴.

مشخصات ظاهرى : ۲۷۲ ص.

موضوع : حديث -- علم الدرايه

رده بندي كنگره : ۱۰۹BP/س ۲ الف ۶ ۱۳۸۴

رده بندي ديويى : ۲۹۷/۲۶۴

شماره كتابشناسى ملي : ۱۱۴۴۱۰۳

ص : ۱

اشاره

[شماره صفحه واقعى : ۱]

ص : ۱۲۳۶



[شماره صفحه واقعی : ۲]

ص: ۱۲۳۷

[شماره صفحه واقعی : ۳]

ص: ۱۲۳۸

[شماره صفحه واقعی : ۴]

ص: ۱۲۳۹

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى تواترت نعمائهُ وتسلسلت واستفاضت آلاؤهُ، والصلاه والسلام على سيّد المرسلين، وخاتم النبيين محمد وآله الطيبين الطاهرين صلاه موصوله لامقطوعه إلى يوم الدين.

أما بعد: فلما كان علم الحديث من أشرف العلوم وأوثقها وأكثرها نفعاً، لاتّصاله بالله ورسله وخلفائه، عكف المسلمون \_ وفى طليعتهم الشيعة الإماميه \_ على تدوينه وترصيفه و من ثمّ نقله إلى الأجيال، وبذلك أرسوا قواعد الشريعة، و أضفوا عليها سمه الخلود والدوام.

فقاموا بتدوين علوم الحديث خدمه للسنة، فألّفوا \_ أولاً \_ كتباً حول غريبه ومعضلاته، وبينوا مشاكله وغرائبه.

كما ألّفوا \_ ثانياً \_ كتباً ورسائل فى علم رجال الحديث، الكافل لتمييز الثقة من غيره، ومقبول الروايه من مردودها.

ثم عزّزه بعلم ثالث، باسم: علم الدرايه، الذى يبحث عن العوارض الطارئه على الحديث من ناحيه السند والمتن وكيفيته تحمّله وآداب نقله.

إلى غير ذلك من العلوم التى قاموا بتدوينها خدمه للسنة النبويه

[شماره صفحه واقعى : ٥]

ص: ١٢٤٠

وأحاديث العترة الطاهرة.

وقد قمنا بتأليف كتاب حول الرجال باسم «كليات في علم الرجال» حافلاً ببيان قواعده الكليّة التي لاغنى للمستنبط عن التعرّف عليها، وقد تجاوز \_ بحمد الله \_ وذوق أهل العصر ومشاعرهم، فصار محور الدراسة في الحوزه العلميّه.

وقد طلب منّي غير واحد من الفضلاء أن أردفه بكتاب ثان في علم الدرايه، فنزلت عند رغبتهم، فوضعت هذا الكتاب على ضوء كتاب «البدايه» للشهيد الثاني \_ بعد ما ألقى محاضرات على أساسه \_ واقتفيت أثره في أكثر المباحث، مكتفياً بالمهمّات من المسائل، ضارباً الصفح عن غيرها، محرّراً بعبارات واضحة، بعيداً عن الإيجاز والإطناب، وعن التعقيد والإغلاق، وسمّيته «أصول الحديث وأحكامه» عسى أن يجعله سبحانه ذخراً ليوم المعاد، يوم تلتفّ الساق بالساق.

قم \_ مؤسسه الإمام الصادق (عليه السلام)

جعفر السبحاني

[شماره صفحه واقعى : ٤]

ص: ١٢٤١

اشاره

١. أوّل من أَلّف فى علم الدرايه

٢. تعريف علم الدرايه

٣. ماهو موضوعه ومسائله وغايته؟

٤. فى تبيين بعض المصطلحات الرائجه:

السند، المتن، السنّه، الحديث، الخبر، الأثر، والحديث القدسى.

[شماره صفحه واقعى : ٧]

ص: ١٢٤٢

[شماره صفحه واقعی : ۸]

ص: ۱۲۴۳

إن كتابنا هذا يشتمل على مقدمه وفصول.

أما المقدمة ففي بيان أمور:

### الأول: أول من ألف في علم الدرايه

١\_ إن أول من ألف من أصحابنا في علم الدرايه هـ \_ كما هو المشهور \_ هو جمال الدين أحمد بن موسى بن جعفر بن طاووس المتوفى عام ٦٧٣هـ، وهو والد عبد الكريم بن أحمد بن موسى ابن طاووس، المتوفى عام ٦٩٣هـ، وأستاذ العلامة الحلبي (ت ٧٢٦هـ)، وابن داود الحلبي (ت ٧٠٧هـ) وهو واضح للاصطلاح الجديد للإماميه في تقسم الأحاديث \_ كما سيوافيك بيانه، فالرجل من محققى علم الرجال والدرايه، حتى أن كتابه «حل الإشكال» مصدر لما جاء به العلامة الحلبي في خلاصته، وابن داود في رجاله، وصاحب المعالم في التحرير الطاوسى، وله كتب أخرى تناهز الاثنى والثمانين مجلّـداً. (١)

[شماره صفحه واقعى : ٩]

ص: ١٢٤٤

---

١- راجع فى ترجمته: الطهرانى: الأنوار الساطعه فى المائه السابعه، ص ١٣ و ١٤.



نعم السيد ابن طاووس هو أول من ألف حسب ما عثرنا عليه ويمكن أن قد سبقه أعلام آخرون لم نقف عليهم.

نعم ذكر السيد الصدر: إنّ أول من ألف في درايه الحديث من الشيعة هو أبو عبد الله الحاكم النيسابوري الإمامي الشيعي، قال في كشف الظنون في باب حرف الميم ما نصّه:

«معرفة علوم الحديث أول من تصدى له الحاكم أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحافظ النيسابوري المتوفى سنة ٤٠٥هـ، وهو في خمسه أجزاء ومشمّل على خمسين نوعاً، وتبعه في ذلك ابن الصلاح، فذكر من أنواع الحديث خمسه وستين نوعاً» (١).

أقول: لو كان الملا-ك في القضاء على كون الحاكم النيسابوري شيعياً، إمامياً، هو كتابه المستدرك \_ الذي استدرك فيه أحاديث كثيرة فات ذكرها البخاري ومسلم مع وجود شروطهما فيها \_ فالحاكم شيعي بالمعنى الأعم، أي بمعنى أنّه مبغض لخصوم عليّ، ومحبّ لأهل بيته، حتى أنّه ألف كتاب «فضائل فاطمه الزهراء» (عليها السلام) واستدرك على الشيخين أحاديث كثيرة تعد من أصول فضائل الإمام كحديث الغدير وحديث الطير المشويّ، ولا- يظهر من ثانيا الكتاب تقديم عليّ (عليه السلام) على الخلفاء في الخلافة والولاية، وأنّه كان منصوصاً عليه من قبل النبي لقياده الأُمّة بعده، وعلى ذلك فهو شيعي بمعنى أنّه محبّ لعليّ ومبغض لأعدائه، لا أنّه شيعي بمعنى

[شماره صفحه واقعي : ١٠]

ص: ١٢٤٥

---

١- السيد حسن الصدر: تأسيس الشيعة، ص ٢٩٤. و توجد منه نسخه في مكتبه اياصوفيا في استنبول برقم ٤٠٤٤ (لاحظ ريحانه الأدب لشيخنا المدرّس: ٥/ ٢٧٨)، قد طبع أيضاً عام ١٩٣٧م في القاهره بتقديم الدكتور السيد معظم حسين (راجع علم الحديث، ص ١٠٠، كما في درايه الحديث للأستاذ كاظم مديرشانهجي، ص ١٨).

تقديمه على غيره في الخلافة والولاية، والافتاء في الأصول والفروع بأئمة أهل البيت (عليهم السلام).

ولو كان الملايك في القضاء على الحاكم في ذلك المجال ما ذكره أصحاب المعاجم في حقه، فلا شك أنه مرمى بالتشيع، ومتهم به عند بعضهم، فقد نقل الذهبي في «تذكرة الحفاظ» عن ابن طاهر أنه قال: كان الحاكم يظهر التسنن في التقديم والخلافه. (١)

وقد عدّ الشيخ الحرّ العاملي، كتاب تاريخ نيسابور من كتب الشيعة في آخر الوسائل وقال: إنّه من تأليف الحاكم (٢)، كما عدّه ابن شهر آشوب في معالم العلماء من مؤلّفي الشيعة وذكر له كتاب الأمالي وكتاب مناقب الرضا (عليه السلام) (٣)، وعقد صاحب الرياض له ترجمه في القسم المختص بعلماء الشيعة (٤).

ولأجل عدم وضوح الحال لا يصحّ لنا عدّه ممّن ألف من الشيعة في هذا المضمّار فضلاً عن كونه أوّل المؤلّفين فيه، فالقدر المتيقّن أنّ أوّل من ألف هو أحمد بن طاووس الحلّي، وإليك ما ألف بعده إلى القرن الحادي عشر.

٢- علي بن عبد الحميد الحسيني الذي يروى عنه الشهيد الأوّل (ت ٧٨٦هـ) وأبو العباس أحمد بن فهد (٧٥٧ \_ ٨٤١هـ)، صاحب عدّه الداعي، فله كتاب شرح أصول درايه الحديث نسبه إليه السيد الصدر في

[شماره صفحه واقعي : ١١]

ص: ١٢٤٦

١- الذهبي: تذكرة الحفاظ: ٢/١٠٤٥ برقم ٩٦١.

٢- الحر العاملي: وسائل الشيعة: ٢٠/٤٨، ولم ينسبه إلى الحاكم بل ذكر اسم الكتاب مصدراً لكتابه، وإنّه من الكتب التي روى عنها مع الواسطه.

٣- ابن شهر آشوب: معالم العلماء: ص ١٣٣ برقم ٩٠٣.

٤- عبد الله الأفندي: رياض العلماء: ٥/٤٧٧ ويصرّح بأنّ ما عنوانه ابن شهر آشوب، هو هذا.

٣\_ الشيخ الشهيد زين الدين العاملي (٩١١ \_ ٩٦٦هـ) وهو \_ قدس الله سره \_ قد بذل جهده في ذلك العلم وألّف كتباً ثلاثه:

أ \_ البدايه في علم الدرايه.

ب \_ شرح البدايه، وقد فرغ منه عام ٩٥٩هـ\_ وقد طبع هذا الكتاب تكراراً، وطبع أخيراً باسم «الرعايه في علم الدرايه» محققه(٢)، وأضفى محقق الكتاب عليه ثوباً جديداً وعلّق عليه تعليقات نافعه رفعته وجعلته في مستوى عالٍ \_ شكر الله مساعيه \_.

ج \_ غنيه القاصدين في معرفه اصطلاحات المحدثين، ألمح إليه في خاتمه شرح البدايه، وقال: ومن أراد الاستقصاء فيها مع ذكر الأمثله الموضحه لمطالبه فعليه بكتابنا «غنيه القاصدين في معرفه اصطلاحات المحدثين» فإنه قد بلغ في ذلك الغايه.(٣)

٤\_ الشيخ حسين بن عبد الصمد العاملي (٩١٨ - ٩٨٤هـ)، فله «وصول الأخبار إلى أصول الأخبار» الذي طبع مرتين و المره الثانيه طبع محققاً.

٥\_ الشيخ حسن بن زين الدين (ت ١٠١٠هـ) المعروف بصاحب المعالم، فله أشواط في علمي الرجال والدرايه، فألّف «التحرير الطاوسي»

[شماره صفحه واقعي : ١٢]

ص : ١٢٤٧

١- تأسيس الشيعة، ص ٢٩٥.

٢- أثبت محقق الكتاب ومصححه أنه الاسم الواقعي للكتاب، لاحظ ص ١٦٨ \_ لذلك آثرناه عند التسميه.

٣- الشهيد الثاني: الرعايه في علم الدرايه: ص ٤٠٤.

و«منتقى الجمان» وفي كلا الكتابين من أصول علم الدرايه شيء كثير.

٦\_ بهاء الدين العاملي (٩٥٣ \_ ١٠٣٠هـ) فله «الوجيزه» في علم الدرايه، وهو المتن الذي كان محور الدراسه طيله أعوام، وقد شرحه السيد حسن الصدر وأسماه بنهايه الدرايه، وهو مطبوع، وله أكثر من خمسه شروح كمانعرف، ولشيخنا بهاء الدين العاملي كتابا «الحبل المتين ومشرق الشمسين» وقد أدرج فيهما بعض ما يمت إلى علم الدرايه بصله.

٧\_ السيد المحقق المعروف بـ «ميرداماد» (ت ١٠٤١هـ) فقد أودع في كتابه «الرواشح السماويه» كثيراً من مسائل علم الدرايه وأورد في مقدمته مصطلحات ذلك العلم.

هذه هي الكتب المؤلفه إلى نهايه القرن العاشر أو بقليل بعده، ثم توالى التأليف بعد هؤلاء بين أصحابنا الإماميه، فألفوا كتباً ورسائل بين مختصر، ومتوسط، ومبسوط، ذكر أسماءها شيخنا المجيز الطهراني في ذريعته، وقد طبع قليل منها (١).

هذا وقد قام لفيف من المحققين بتأليف كتب قيمه في العصر الحاضر، فيها بُغيه الطالب وضالّه المحدث، ونشير إلى كتابين قيمين منها:

١\_ نهايه الدرايه في شرح الوجيزه، لبهاء الدين العاملي، تأليف السيد حسن الصدر، (٢٧٢ \_ ١٣٥٤هـ) فرغ منه عام ١٣١٤هـ، وطبع في الهند أولاً عام ١٣٢٤هـ. هذا ما ذكره شيخنا في الذريعه وطبع أخيراً في إيران طبعه محققه.

[شماره صفحه واقعى : ١٣]

ص: ١٢٤٨

١- الطهراني: الذريعه: ٨/٥٤ و ٥٥.

٢- مقباس الهدايه فى علم الدرايه، للعلامه الشيخ عبد الله المامقانى (١٢٩٠-١٣٥١هـ) مؤلف تنقيح المقال فى علم الرجال. طبع فى النجف عام ١٣٤٥هـ.

ثم طبع فى آخر المجلد الثالث من كتاب الرجال مع إضافات وزيادات من المصنّف طاب ثراه.

### الثانى: تعريف علم الدرايه:

الدرايه فى اللغه بمعنى العلم والأطلاع، ولعلّها أخصّ من مطلق العلم، وهى عبارته عن العلم بدقّه وإمعان، قال سبحانه: (وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ) (لقمان/٣٤)، وقال سبحانه: (مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ..) (الشورى/٥٢).

وفى الإصطلاح عبارته عن العلم الذى يبحث فيه عن متن الحديث وسنده وطرقه، من صحيحها وسقيمها وعليلها، وما يحتاج إليه ليعرف المقبول منه من المردود. (١)

وعرّفه شيخنا بهاء الدين العاملى فى وجيزته «بأنّه: علم يبحث فيه عن سند الحديث ومتمنه وكيفيته تحمّله وآداب نقله» (٢).

وثانى التعريفين أولى من أوّلهما، لاشتماله على كيفيته التحمّل وآداب نقل الحديث، وهما من مسائل هذا العلم أو من توابعه.

ولك أن تعرّفه بالنحو الثانى: «هو العلم الباحث عن الحالات العارضه

[شماره صفحه واقعى : ١٤]

ص: ١٢٤٩

١- الشهيد الثانى: شرح البدايه، ص ٤٥، وقد سبق منّا أنّها طبعت باسم الرعايه فى علم الدرايه.

٢- بهاء الدين العاملى: الوجيزه: ص ١.

على الحديث من جانب السند أو المتن».

والمراد من السند، طريق الحديث جملة واحده لا آحاد رواه الحديث على وجه التفصيل، وإتّما يبحث عن الأحوال العارضة على الآحاد في علم الرجال، وأمّا في علم الدرايه فإنّما يبحث عن الأحوال العارضة على الحديث أو على السند بما أنّه طريق للحديث، والطريق هو المجموع لا كل واحد من الأفراد، ولأجل التوضيح نقول:

الأحوال العارضة على الحديث باعتبار طريقه، مثل ما يقال: إن كان رجال السند ثقات إماميين فالحديث صحيح، وإن كانوا ثقات غير إماميين جميعهم أو واحداً منهم فالحديث موثّق، وإن كانوا إماميين ممدوحين فالحديث حسن، وإلّا فالحديث ضعيف، فهذه هي الأحوال العارضة على الحديث من جانب السند كلها يبحث عنها في علم الدرايه.

ونظير ذلك الأحوال العارضة على الحديث من جانب المتن، مثل تقسيمه إلى النصّ والظاهر، أو المجلد والمبين، أو المحكم والمتشابه، أو المضطرب وغيره، فهذه المحمولات هي الأحوال العارضة للحديث من جانب المتن، وكل هذه العوارض هي من مسائل هذا العلم.

و ممّا ذكر يظهر النظر فيما ذكره شيخنا الطهراني في تعريف علم الدرايه فقال: «هو العلم الباحث عن الأحوال والعوارض اللاحقه لسند الحديث أي الطريق إلى متنه، المتألّف ذلك الطريق من عدّه أشخاص مرتّبين في التناقل، يتلقّى الأوّل منهم متن الحديث عمّن يرويه له، ثمّ ينقله عنه لمن بعده حتى يصل المتن إلينا بذلك الطريق، فإنّ نفس السند المتألّف من هؤلاء المتناقلين، تعرضه حالات مختلفه مؤثّره في اعتبار السند وعدمه، مثل كونه

[شماره صفحه واقعى : ١٥]

ص: ١٢٥٠

متّصلاً ومنقطعاً، مسنداً ومرسلاً، معنعناً، مسلسلاً، عالياً، قريباً، صحيحاً، حسناً، موثقاً، ضعيفاً، إلى غير ذلك من العوارض التي لها مدخلية في اعتبار السند وعدمه، فعلم درايه الحديث كافل للبحث عن تلك العوارض»(١).

ولقد أجاد فيما أفاد، لكنّه خصّ العوارض اللاحقه للحديث بجانب السند، وقد عرفت أنّها تعرض تاره من ناحيه السند، وأخرى من ناحيه المتن وإن كان الغالب هو الأوّل.

وبذلك يظهر الفرق بين علمى الرجال والدرايه، فإنّ علم الرجال يبحث عن آحاد رواه السند على وجه التفصيل جرحاً وتعديلاً، ووثاقه وضعفاً، كما يبحث عن طبقه الراوى، وتمييزه عن مشتركاته فى الاسم، وهذا بخلاف علم الدرايه، فإنّه يبحث عن الأحوال الطارئه على الحديث باعتبار مجموع السند أو المتن.

وبعبارة أخرى: البحث عن الأحوال الشخصيه التي تعرض لأجزاء السند وأعضائه أى الأشخاص المرتبين فى التناقل، المعبر عنه مـ بـ: الرواه، والمزايا التي توجد فى كلّ واحد منهم من المدح والذم، وغير ذلك ممّا لها الدخّل فى جواز القبول عنهم وعدمه، فهو موكول إلى علم الرجال وهو فنّ آخر .

وبذلك يظهر ضعف ما ربّما يقال: من أنّ علم الرجال يبحث عن السند، والدرايه عن المتن، أو غير ذلك من المميّزات، أو أنّ كليهما يبحثان عن سند الحديث لكنّ جهه البحث تختلف، فالدرايه تبحث عن أحوال نفس السند، وعلم الرجال يبحث عن أحوال أجزائه، وأعضائه التي يتألّف

[شماره صفحه واقعى : ١٦]

ص: ١٢٥١

١- الطهرانى: الذريعه: ٨/٥٤.

منها السند(١)، لاحظ وتأمل فإنّ كلامه صحيح في غالب مسائل علم الدرايه لا في جميعها كما عرفت .

### الثالث: في موضوعه ومسائله وغايته:

قد ظهر من التعريف السابق أنّ موضوع هذا العلم هو سند الحديث ومنتنه، وإن شئت قلت: هو الحديث باعتبار اشتماله على السند والمنتن، فإنّ موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه وحالاته، والحالات الطارئه على الموضوع في هذا العلم كونه صحيحاً أو ضعيفاً، أو كونه محكماً أو متشابهاً، إلى غير ذلك من الطوارىء. نعم اتّصاف الحديث بهذه الحالات أمّا باعتبار سنده وطريقه، أو منتنه ومضمونه، وقد عرفت التوضيح.

وبذلك علّمت مسائله، فنفس تلك الأحوال ونظائرها من مسائله، فالكل يعرض الحديث أمّا من ناحيه السند أو من ناحيه المتن.

وأما غايته فربّما يقال: إنّ غايه هذا العلم هي معرفه الاصطلاحات المتوقّفه عليها معرفه كلمات الأصحاب، واستنباط الأحكام، وتمييز المقبول من الأخبار ليعمل به، عن المردود ليجنب عنه.(٢)

والظاهر أنّ معرفه الإصطلاحات وكلمات الأصحاب غايه ثانويّه تترتّب على ذلك العلم، والغايه الأولى الحقيقيه هي ما جاء في آخر كلامه، وهي تمييز الروايات المعتره عن غيرها كما هي الغايه في علم الرجال أيضاً، غير أنّ الوصول إليها في علم الرجال يتحقّق بمعرفه آحاد رجال الحديث،

[شماره صفحه واقعى : ١٧]

ص: ١٢٥٢

١- الطهرانى الذريعه: ٨/٥٤.

٢- عبد الله المامقانى: مقياس الهدايه في علم الدرايه: ص ٤.



ولكنه في علم الدراية يتحقق بالتعرف على ما يطرأ على الحديث من الطوارئ من جانب السند أو المتن، فكلا العلمين يخدمان علم الحديث ليعرف الإنسان الحجه ويميزها عن غيرها، والمقبول عن المردود.

#### الرابع: في معرفه بعض الاصطلاحات الرائجه:

إن من الاصطلاحات الرائجه في هذا الفن هو: السند، والمتن، والسنة، والحديث، والخبر، والأثر، وما شابه ذلك فلا بأس بتوضيحها وإن كانت واضحة إجمالاً:

١\_ السند: هو طريق المتن، والمراد هنا مجموع من رووه واحداً عن واحد حتى يصل إلى صاحبه، وهو مأخوذ من قولهم فلان سند أي يستند إليه في الأمور، ويعتمد عليه، فسمي الطريق سناً لاعتماد المحدثين والفقهاء في صحه الحديث وضعفه على ذلك.

وأما الإسناد، فهو ذكر طريقه حتى يرتفع إلى صاحبه.

وقد يطلق «الإسناد» على «السند» ويقال إسناد هذا الحديث صحيح أو ضعيف. (١)

٢\_ المتن: هو في الأصل ما اكتنف الصلب، و متن كل شى ما يتقوم به ذلك الشىء ويتقوى به، كما أن الإنسان يتقوم بالظهر، ويتقوى به، وفي الاصطلاح «لفظ الحديث الذى يتقوم به معناه، وهو مقول النبى، أو الأئمه المعصومين» (٢).

[شماره صفحه واقعى : ١٨]

ص: ١٢٥٣

---

١- حسين بن عبد الصمد العاملى: وصول الأخبار إلى أصول الأخبار: ص ٩٠.

٢- الشهيد الثانى: الرعايه فى علم الدرايه: ص ٥٢.

٣\_ السنّه: فى اللغه هى الطريقه المحموده أو الإسم منها، وفى الاصطلاح نفس قول المعصوم أو فعله أو تقريره، و بهذا المعنى ليس له إلا قسم واحد وهو الصحيح المصون عن الكذب والخطأ.

٤\_ الحديث: هو كلام يحكى قول المعصوم أو فعله أو تقريره، وبهذا الاعتبار ينقسم إلى الصحيح ومقابله، وبهذا علم أنّ ما لا ينتهى إلى المعصوم ليس حديثاً، وأمّا العامّه فافتوا فيه بالانتهاء إلى النبىّ (صلى الله عليه وآله وسلم) أو أحد الصحابه و التابعين. ولأجل التمييز بين القسمين ربّما يسمّون ما ينتهى إلى الصحابه و التابعين بالأثر.

٥\_ الخبر: وهو فى اصطلاح المحدّثين يرادف الحديث، وربّما يطلق فى كثير من العلوم ويراد ما يقابل الإنشاء. ثم توصيف المحدّث بالأخبارى إنّما هو بالمعنى الأوّل \_ أى من يمارس الخبر والحديث ويتّخذ مهنة \_.

وربّما يستعمل الأخبارى فى مقابل الأصولى، وذلك لأنّه لا يعتمد على بعض الأصول التى يعتمد عليها الأصولى، وعلى ضوء ذلك فتقسيم الفقهاء إلى الأخبارى والأصولى بهذا الملاك لا بالملاك الأوّل \_ أى من يمارس الخبر والحديث ويشغله \_.

ويظهر من العلامه (١) وجود هذا الاصطلاح (الأخبارى فى مقابل الأصولى) فى عصره .

[شماره صفحه واقعى : ١٩]

ص: ١٢٥٤

---

١- العلامه الحلى، النهايه فى الأصول (مخطوط) نقله عنه فى المعالم عند البحث عن حجّيه الخبر الواحد فى ضمن الدليل الثالث، و إليك نصّ عبارته: أمّا الإماميه فالأخباريون منهم لم يعوّلوا فى أصول الدين وفروعه، إلا على أخبار الآحاد المرويّه عن الأئمّه (عليهم السلام)، والأصوليون منهم كأبى جعفر الطوسى وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد.

وأما الأثر: فربّما يخصّص بما ورد عن غير المعصوم من الصحابي أو التابعي، وربّما يستعمل مرادفاً للحديث وهو الأكثر.

٦\_ الحديث القدسي: هو كلام الله المنزل \_ لا على وجه الإعجاز \_ ، الذي حكاه أحد الأنبياء أو أحد الأوصياء، مثل ما روى أنّ الله تعالى قال: «الصوم لى وأنا أجرى به»، ومن الفوارق بينه وبين القرآن: أنّ القرآن هو المنزّل للتحدّي والإعجاز بخلاف الحديث القدسي.

إذ كان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) يلقي أحياناً على أصحابه مواعظ يحكيها عن ربّه عزّ وجلّ ولم يكن وحياً منزلاً حتى يسمّوها بالقرآن، ولا قولاً صريحاً يسنده (صلى الله عليه وآله وسلم) إسناداً مباشراً حتى يسمّوها حديثاً، وإنّما كانت أحاديث يحرص النبيّ على تصديرها بعبارته تدلّ على نسبتها إلى الله لكي يشير إلى أنّ عمله الأوحد فيها، حكايتها عن الله بأسلوب يختلف اختلافاً ظاهراً عن أسلوب القرآن، ولكنّ فيه \_ مع ذلك \_ نفحة من عالم القدس ونوراً من عالم الغيب، وهيبه من ذى الجلال والاكرام، تلك هي الأحاديث القدسيّة التي تسمّى أيضاً: إلهيّة، وربّانية.

مثلاً أخرج مسلم في صحيحه عن أبي ذر (رضى الله عنه) عن النبيّ (صلى الله عليه وآله وسلم) \_ فيما يرويه عن الله عزّ وجلّ \_ :  
«يا عبادى إنّى حرّمت الظلم على نفسى وجعلته بينكم محرّماً فلا تظالموا...»(١).

إذا عرفت هذه الأمور فلندخل فى صلب الموضوع ونبحث عن أمّهات المسائل و ذلك فى فصول:

[شماره صفحه واقعى : ٢٠]

ص: ١٢٥٥

---

١- مسلم: الصحيح ج ٨ كتاب البرّ، الباب ١٥، الحديث ١. وقد ألف الشيخ الحرّ العاملى كتاباً باسم «الجواهر السنيه فى الأحاديث القدسيّة»

### إشاره

١. تقسيم الخبر إلى المتواتر والآحاد.
٢. تعريف الخبر المتواتر.
٣. إمكان وقوعه وحصول العلم به.
٤. كيفية العلم الحاصل بالتواتر وأنه ضرورى أو نظرى.
٥. شروط الخبر المتواتر.
٦. أقل عدد يتحقق به التواتر.
٧. تقسيم المتواتر إلى اللفظى والمعنوى.
٨. تقسيم آخر للتواتر.
٩. التواتر التفصيلى والإجمالى.
١٠. تقسيم خبر الواحد إلى المستفيض والعزيز والغريب.
١١. تقسيم خر الواحد إلى المحفوف بالقرائن وعدمه.

[شماره صفحه واقعى : ٢١]

ص: ١٢٥٦

[شماره صفحه واقعی : ۲۲]

ص: ۱۲۵۷

إشاره

الخبر ينقسم إلى:

الخبر معلوم الصدق ضروره أو نظراً.

أو معلوم الكذب كذلك.

أو ما لا يُعلم صدقه ولا كذبه.

والقسم الأخير إما يظن صدقه، أو كذبه، أو يتساويان.

فهذه أقسام خمس.

والملاك في هذا التقسيم هو مفاد الخبر ومضمونه، وبهذا الاعتبار ينقسم إلى متواتر وآحاد، والخبر المتواتر من أقسام معلوم الصدق دون الآحاد كما سيُتضح، وإليك البحث في كل واحد منهما.

الخبر المتواتر

وفيه مباحث:

المبحث الأول: في حدّ التواتر

«التواتر» في اللغة: هو مجيء الواحد بعد الآخر على وجه الترتيب، ومنه

[شماره صفحه واقعى : ٢٣]

ص: ١٢٥٨

قوله سبحانه: (ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرًا كُلَّمَا جَاءَ أُمَّةٌ رَسُولُهَا كَذَّبُوهُ فَأَتْبَعْنَا بَعْضَهُمْ بَعْضًا وَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ قُبْعًا لِقَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ) (المؤمنون/٤٤).

إنَّ قوله «تترا» مصدر كدعوى و ذكرى و شورى، وهو من المواتره، وهى أن يتبع الخبر الخبر، والكتاب الكتاب، فلا يكون بينهما فصل كثير(١).

و أما فى الإصطلاح فقد عرّف بوجه:

أ \_ خبر جماعه يفيد بنفسه القطع بصدقه(٢).

وإنَّ قوله «بنفسه» يخرج ما أفاده اليقين بمعونه القرائن.

توضيحه: أن القرائن على قسمين:

الأول: القرائن الداخليه، وهى ما لا ينفك الخبر عن جميعها أو بعضها عادة، وهى:

إمّا تتعلّق بحال المخبر ، ككونه موسوماً بالصدق و عدمه.

أو بالسامع ، ككونه خالى الذهن و عدمه.

أو بالمخبر به ، ككونه قريب الوقوع و عدمه.

أو نفس الخبر كالهيات الواردة فى الخبر كاشتماله على نون التأكيد والقسم ونحو ذلك.

الثانى: القرائن الخارجيه الحافه بالخبر، وهذا هو المسمى بالخبر المحفوف بالقرينه، كما إذا جاء المخبر بموت أحد، وقورن بسماع النوح من بيته فذلك ممّا يفيد علمنا بصحته.

قالوا: إنَّ التقييد بقوله ب \_ «نفسه» لإخراج القسم الثانى من الخبر، فإنّه

[شماره صفحه واقعى : ٢٤]

ص: ١٢٥٩

١- الطبرسى: مجمع البيان: ٤/١٠٧.

٢- القمى: قوانين الأصول: ١/٤٢٠.

ليس مفيداً للعلم بنفسه بل بمعونه القرائن.

يلاحظ على هذه التعريف: أنه غير مطرد، لصدقه على ما ليس بمتواتر، كما إذا أخبر ثلاثة بواقعه، وحصل العلم بها من جهه خصوص الواقعة لانصراف الدواعى عن تعمد الكذب فيه وملاحظه مكانه المخبرين، وخلو ذهن السامع من الشبهه، فيلزم أن يكون مثل هذا الخبر متواتراً وليس منه بالضروره.

ب \_ خبر جماعه يؤمن تواطؤهم على الكذب عاده وإن كان للوازم الخبر دخل فى إفاده تلك الكثره العلم(١).

ج \_ جمع بهاء الدين العاملى بين التعريفين وقال: فإن بلغت سلاسله فى كل طبقه حدّاً يؤمن معه تواطؤهم على الكذب فتواتر. ويرسم بأنّه خبر جماعه يفيد بنفسه القطع بصدقه، وإلا فخير آحاد(٢).

ففى هذا التعريف رُكز على الكثره وأنه يجب أن يبلغ عدد المخبرين إلى حدّ من الكثره يمنع عن تواطئهم على الكذب.

يلاحظ عليه: أنّ العلم بامتناع تواطئهم على الكذب أو العلم بعدم تواطئهم عليه لا- يكون دليلاً- على صدق الخبر وعدم تعمد المخبرين الكذب، لأنّ للكذب أسباباً ودواعى أخر غير التواطؤ عليه، فإنّ الحبّ والبغض فى الأفراد ربّما يجرّان إلى التقول على الأفراد بكثره من دون تواطؤ هناك، خصوصاً إذا كانوا أصحاب هوى ودعايه.

وهذه هى القوى الكبرى العالميه التى تلعب أيديها تحت الستار فى

[شماره صفحه واقعى : ٢٥]

ص: ١٢٦٠

١- المحقق القمى: قوانين الأصول: ١/ ٤٢١.

٢- بهاء الدين العاملى: الوجيزه: ص ٢.



مجال الإعلام العالمى، فربما تنطق جماعه كثيره فى أرجاء مختلفه بكلام واحد بإشاره من السلطات، من دون أن يطلع واحد منهم على الآخر. فمجرد علمه بعدم التواطؤ لا يكفى فى رفع الشك فى تعمد الكذب، إلا أنه يكفى التواطؤ بين أصحاب السياسه فى البلدان و إن لم يكن التواطؤ موجوداً فى دونها.

فالأولى أن يضاف إلى التعريف قولنا: يُؤمن معه من تعمد الكذب، ويحرز ذلك بكثرة المخبرين ووثاقتهم، أو كون الموضوع (1) مصروفاً عنه دواعى الكذب أو غير ذلك.

ولنتصر على ما ذكرناه فى تعريفه، و فيه مباحث شريفه و مفضله، وهى بعلم الأصول أحرى و أولى.

### المبحث الثانى: فى إمكان وقوعه وحصول العلم به:

لا يشك ذو مسكه فى إمكانه و وقوعه. قال الغزالي: لا يستريب عاقل فى أن فى الدنيا بلده تسمى بغداد و إن لم يدخلها، ولا يشك فى وجود الأنبياء، والمخالف إنما هو بعض الهنود المعروفين بـ «سمينه» الذين حصروا العلوم فى الحواس وأنكروا هذا.

[شماره صفحه واقعى : ٢٤]

ص: ١٢٤١

١- ولقد وقف بعضهم على هذه النكته و إن كانت عبارته ناقصه. قال الغزالي: «شرط قوم: أن لا يكونوا محمولين بالسيف على الإخبار»، ثم ردّ عليه بقوله: وهو فاسد، لأنهم إن حملوا على الكذب لم يحصل العلم لفقد الشرط وهو الإخبار عن علم ضرورى. والظاهر أن الغزالي لم يقف على مغزى الكلام، لأنّ البحث فيما إذا احتمل حملهم على السيف بالكذب لا ما إذا علم حملهم عليه، فلا يرد قوله عليهم، لأنهم إن حملوا على الكذب لم يحصل العلم.

هذا ما يذكره القدماء في إثبات إمكانه ووقوعه، وأمّا اليوم فنحن نسمع من أجهزة الإعلام العالميّه، أخباراً كثيره علميّه واجتماعيّه وسياسيّه، نجزم بصحّه قسم خاصّ منها وهي ما إذا كانت بعيده عن إطار دواعي الكذب فيها.

وكلّ إنسان منّا ربّما يواجه الخبر المتواتر طيله عمره، خصوصاً في أوّل الشهور وآخرها، فرّبما تتقاطر الأخبار من بلدان نائيه من مختلف الطبقات، تحكى عن رؤيه الهلال في الليله المعينه، فيحصل العلم للقلوب السليمه، البعيده عن الزيغ والانحراف.

ثمّ إنّ المحقّق القمّي اعترض على الإستدلال المعروف \_ أعنى الجزم بوجود البلدان النائيه كالهند والصين والأمم الخاليه كقوم فرعون وقوم موسى \_ بأنّ العلم هنا ليس من جهه التواتر لأننا لانسمع إلاّ من أهل عصرنا، وهم لم يرووا لنا ذلك عن سلفهم أصلاً، فضلاً عن عدد يحصل به التواتر، وهكذا، بل حصول العلم من جهه أنّ أهل العصر مجمعون على ذلك قاطبه، أمّا بالتصريح أو بظهور أنّ سكوتهم مبنيّ على عدم بطلان هذا النقل (١).

ويلاحظ عليه: أنّا إذا وجدنا أهل زماننا متفقين على الإخبار صريحاً أو التزاماً بوقوع واقعه مثلاً في سالف الزمان، فرّبما نقطع بملاحظه العاده في تلك الوقعه أنّ اتّفاقهم على ذلك لا يكون إلاّ عن اتّفاق مثله على الأخبار بذلك، إلى أن تنتهي السلسله إلى المشاهدين الذين نقطع بمقتضى العاده في تلك الوقعه بلوغهم درجه التواتر، فيكون علمنا بالوقعه مستنداً إلى التواتر المتأخّر، الكاشف عن التواتر المتقدّم المعلوم لنا بطريق الحس (٢).

[شماره صفحه واقعي : ٢٧]

ص: ١٢٤٢

١- المحقّق القمّي: قوانين الأصول: ١/٤٢١.

٢- محمّد حسين الاصفهاني: الفصول في الأصول: ص ٢٧٠ \_ ٢٧١.

وعلى كل تقدير ، فسواء صحَّ ذلك الكلام أم لم يصحَّ، فالمثال غير عزيز.

ثم إنَّ للمنكرين شبهات واهيه ربّما تبلغ سنّاً لا- حازه لنقلها، ذكر بعضها الغزالي كما ذكر أكثرها صاحب المعالم في مقدّمته والمحقّق القمّي في القوانين(١).

### المبحث الثالث: في كَيْفِيَةِ الْعِلْمِ الْحَاصِلِ بِالتَّوَاتُرِ:

هل العلم الحاصل من التواتر علم ضروريّ \_ كما هو المشهور \_، أو نظريّ كما نقل عن الكعبي وأبي الحسين البصري، والجويني، وإمام الحرمين؟ أو لا ضروري ولا نظري بل هناك واسطه بينهما؟ كما نقل عن الغزالي (وإن كان كلامه لا يؤيد تلك النسبه)؟ أو التوقّف فيه \_ كما نسب إلى السيد المرتضى \_؟ أو التفصيل بين الاخبار عن البلدان وأمثالها فضروري وإلا فنظري \_ كما نسب إلى الشيخ في العده، واختاره المحقق القمّي \_؟ أقوال:

احتجّ المشهور بوجوه:

١ \_ لو كان نظرياً لتوقّف على توسط المقدمتين واللازم منتف لأننا نعلم علماً قطعياً بالمتواترات، مثل وجود مكّه والهند وغيرهما مع انتفاء ذلك.

٢ \_ لو كان نظرياً لما حصل لمن لا قدره له على النظر، كالعوام

[شماره صفحه واقعي : ٢٨]

ص: ١٢٦٣

---

١- الشيخ حسن: معالم الأصول: ص ١٧٧، المحقق القمّي: قوانين الأصول: ج ١، ص ٤٢١، وشبهاتهم لا تهدف إلى أمر واحد بل بعضها يهدف إلى إنكار حصول العلم من التواتر، وبعضها يهدف إلى إنكار كون العلم الحاصل من التواتر ضرورياً.

٣\_ لو كان نظرياً للزم أن لا يعلمه من ترك النظر عمداً، إذ كل علم نظري فإن العالم به يجد نفسه أولاً شاكاً ثم طالباً، ونحن لا نجد أنفسنا طالبين لوجود مكّه (١).

احتجّ القائل بكونه نظرياً بأنه لو كان ضرورياً لما احتاج إلى توسط المقدمتين، والتالي باطل لأنه يتوقف على العلم بأن المخبر به محسوس، وأن هذه الجماعه لا يتواطون على الكذب.

وقد ناقش كل من الطرفين أدله الآخر، والكلام الحاسم للخلاف هو أن يقال:

إنه إن أريد من الضروري ما لا يحتاج إلى مقدمه من المقدمات على وجه الإجمال والتفصيل، فالعلم الحاصل من الخبر المتواتر ليس بضروري، لعدم استغنائه عن بعض المقدمات الإجماليه المخزونه في الذهن، ولكنه لو كان هذا هو ملاك العلم الضروري، فقلماً يتفق أن يتصف خبر بالضروري حتى قولنا الكل أعظم من الجزء، فإن التصديق بذلك متوقف على القول بأن الكل يشتمل على الجزء وغيره، وما هو كذلك فهو أعظم.

وإن أريد من الضروري ما هو أعم من ذلك وما يتوقف حصول العلم فيه على بعض المقدمات المخزونه في الذهن أو المترتبه فيه بالسرعه والإجمال، فالعلم الحاصل من التواتر ضروري، ولعله إلى ذلك يشير كلام الغزالي لا إلى القول بالواسطه. قال:

[شماره صفحه واقعى : ٢٩]

ص: ١٢٦٤

فإن عنيتم بكونه نظرياً، أنّ مجرد قول المخبر لا يفيد العلم، ما لم تنتظم في النفس مقدّمتان:

إحدهما: أنّ هؤلاء مع اختلاف أحوالهم و تباين أغراضهم، ومع كثرتهم على حال لا يجمعهم على الكذب جامع، ولا يتفقون إلا على الصدق.

وثانيهما: أنّهم اتفقوا على الإخبار عن الواقعه فينتى العلم بالصدق على مجموع المقدمتين، فهذا مسلّم، ولا بدّ أن تشعر النفس بهاتين المقدمتين حتّى يحصل لها العلم والتصديق، وإن لم تشكّل في النفس هذه المقدمات بلفظ منظوم، فقد شعرت به حتّى حصل التصديق، وإن لم يشعر بشعورها... (١).

والحاصل أنّ الميزان في كون العلم نظرياً هو حاجه القضييه إلى الإمعان، والدقّه والفكر والنظر، والاستدلال والبرهنه، وأمّا ما يحصل بعد الاخبار بسرعه»\_ وإن كان معتمداً على قضايا مسلّمه في الذهن من دون استشعار بها وبالاعتماد عليها\_ فهو ضروري.

### المبحث الرابع: في شروط التواتر:

إنّ القوم ذكروا شروطاً للتواتر، ولكنّها ليست على نسق واحد، بل هي

[شماره صفحه واقعي : ٣٠]

ص: ١٢٦٥

١- ذكر صاحب الفصول: إنّ ما يتوقّف عليه العلم هو المقدمه الثانيه وهي اتفاقهم على الإخبار عن هذه الواقعه، وأمّا المقدمه الأولى أعني لا يجمعهم على الكذب جامع فهو عين النتيجة أو في مرتبتها، فلا يتوقف العلم بها عليه، وليس مجرد إمكان تأليف قياس ينتج المطلوب ملاكاً لكون النتيجة نظريه بل لا بدّ معه من كونه مستفاداً منها، وإلاّ لأمكن تأليفه في كل ضروري، كقولنا الكل مشتمل على الجزء وزياده.

[شماره صفحه واقعی : ۳۱]

ص: ۱۲۶۶

واكتفى المحقق القمى بكون الباقيين عالمين وإن كان بعضهم ظانين.

يلاحظ على القولين: أنه إذا صار كل واحد مبدءاً لحصول درجه من الظن، فربما يحصل العلم، لأن العلم لا يحصل فى التواتر دفعه واحده، بل الخبر الأول يوجد ظناً ما، ثم يدعمه الثانى، والثالث إلى أن يتحوّل إلى العلم.

وأما القسم الثانى، أعنى: ما هو شرط لحصول العلم منها:

فقالوا: يشترط كون السامع غير عالم بما أخبره، لاستحاله تحصيل الحاصل، كما يشترط أن لا يكون قد سبق بشبهه أو تقليد إلى إعتقاد نفى موجب الخبر، ذكره السيد المرتضى، وبذلك يجاب عن كل من خالف الإسلام ومذهب الإماميه فى إنكارهم حصول العلم بما تواتر من معجزات النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) والنص على الوصى، وكذلك كل من أشرب قلبه حبّ خلاف ما اقتضاه المتواتر، فلا يحصل له العلم إلا مع تخليه عما شغله عن ذلك إلا نادراً (1).

وقد ذكر الغزالي فى خاتمه بحثه بأنه قد ذكر القوم للتواتر شروطاً أخر وهى فاسده وهى عبارته عن:

١ \_ أن لا يحصرهم عدد ولا يحويهم بلد.

٢ \_ أن تختلف أنسابهم فلا يكونون بنى أب واحد، وتختلف أوطانهم.

٣ \_ أن يكونوا أولياء مؤمنين.

٤ \_ أن لا يكونوا محمولين بالسيف على الإخبار.

[شماره صفحه واقعى : ٣٢]

ص: ١٢٦٧

---

١- المحقق القمى: قوانين الأصول: ١/٤٢٥ \_ ٤٢٦، السيد المرتضى: الذريعة: ٢/٤٩١.

٥ \_ أن يكون الإمام المعصوم في جملة المخبرين، قال: شرطه الروافض، ثم أورد على الأخير أن هذا يوجب العلم باخبار الرسول عن جبرئيل لأنه معصوم، فأى حجه إلى إخبار غيره؟ ويجب أن لا- يحصل العلم بنقلهم على التواتر النص على علي (رض) إذ ليس فيهم معصوم(١).

و ممّا يؤخذ عليه هنا: أنه تقول على الشيعة وليس في كتبهم أثر من هذا الشرط، ولو شرطوه، فإنما شرطه بعضهم في حجّيه الإجماع على فتوى نظريه مستنبطه من الكتاب والسنة، وأين هذا من الخبر المتواتر عن أمر محسوس؟ وكم للقوم في كتبهم من تقولات على الشيعة، وهم يكتبون كل شيء عنهم ولا يعرفون عنهم إلا الشيء الضئيل.

### المبحث الخامس: في أقل عدد التواتر:

اختلفوا في أقل عدد يتحقق معه التواتر، والحق أنه لا يشترط فيه عدد، فالمقياس هو إخبار جماعه يؤمن من تعمدهم الكذب وهو يختلف و يتخلف باختلاف الموارد، فربّ مورد يكفي فيه عدد إذا كان الموضوع بعيداً عن الهوى والكذب، وربّ موضوع لا يكفي فيه ذلك العدد، وبذلك يظهر أنّ تقديره بالخمسة أو العشرة أو العشرين أو الأربعين أو السبعين لأساس له.(٢)

[شماره صفحه واقعي : ٣٣]

ص: ١٢٤٨

١- الغزالي: المستصفى: ١/١٣٩-١٤٠.

٢- و إليك الأقوال: ١ \_ فعن القاضي أبي بكر الباقلاني: «يشترط أن يكونوا أزيد من أربعة، لعدم إفاده خبر الأربعة العدول الصادقين العلم، كما هو الحال في البيّنه على الزنا وغيرها، و توقف في الخمسة لعدم اطراد الدليل المذكور فيها».



وختاماً: ذكر النووى (١) فى مبحث المتواتر: «ولا يذكره المحدثون، وهو قليل لا يكاد يوجد فى رواياتهم، وهو مانقله من يحصل العلم بصدقهم ضروره عن مثلهم من أوله إلى آخره، وحديث «من كذب على متعمداً فليتبوأ مقعده من النار» متواتر لاحديث «إنما الأعمال بالنيات» (٢).

[شماره صفحه واقعى : ٣٤]

ص: ١٢٦٩

١- و فى غلاف المطبوع «النواوى» و لعل لرعايه السمع فى الاسم و إلا هو يحيى بن شرف بن حرى الخراهى الشافعى النووى شيخ الإسلام محى الدين أبو زكريا ولد فى «نوى» فنسب إليها: النووى و هى بلده بحوران ٦٣١هـ \_ ٦٧٦هـ . لاحظ طبقات الشافعيه للسبكي ٥/١٦٥، النجوم الزاهره ٧/٢٧٨، الأعلام ٩/١٨٥، أسماء الرجال الناقلين عن الشافعى: ٦٨، طبقات النحاه و اللغويين: ٥٢٩، معجم المؤلفين ١٣/٢٠٢.

٢- النووى: التقريب والتيسير: ٢/١٥٩ \_ ١٦٠ مع شرحه: تدريب الراوى.

## تقسيم المتواتر إلى اللفظي والمعنوي:

المتواتر على قسمين: لفظي ومعنوي.

فالأول: ما إذا اتحدت ألفاظ المخبرين في أخبارهم، كقوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «إنما الأعمال بالتيات» على القول بتواتره، وقوله: «من كنت مولاه فعلى مولاه»، وقوله: «إني تارك فيكم الثقلين» والفرق بين الأول وبين الثاني والثالث أن تمام الحديث في الأول متواتر، وفي الثاني والثالث بعضه، لوجود اختلاف في النقل في سائر ألفاظهما الذي لم نذكره.

والثاني: ما إذا تعددت ألفاظ المخبرين ولكن اشتمل كل منها على معنى مشترك بينها بالتضمن أو الالتزام وحصل العلم بذلك القدر المشترك بسبب كثرة الأخبار.

ثم إن اختلافهم في ألفاظ الحديث ربما يكون في واقعه واحده، كما إذا قال رجل: «ضرب زيد عمراً باليد»، وقال آخر: «ضربه بالدره»، وقال الثالث: «ضربه بالعصا»، وقال رابع: «ضربه بالرجل» إلى غير ذلك، فالكل يتضمن صدور الضرب، وأخرى في وقائع متعدده كما في الأخبار الواردة في بطوله على (عليه السلام) في غزواته التي تدل بالدلالة الالتزامية على شجاعته وبطولته.

## تقسيم آخر للتواتر:

ثم إن المحقق القمي قسم التواتر إلى أقسام لا بأس بنقلها إجمالاً:

١ \_ أن تتواتر الأخبار باللفظ الواحد سواء كان المتواتر تمام الحديث أو

[شماره صفحه واقعي : ٣٥]

ص: ١٢٧٠

بعضه.

٢ \_ أن تتواتر بلفظين مترادفين أو ألفاظ مترادفه، مثل ما إذا ورد: «الهرّ طاهر» و «السنور طاهر» و «الهرّ نظيف».

٣ \_ أن تتواتر الأخبار بدلالاتها على معنى مستقلّ وإن كانت دلالة بعضها بالمفهوم والأخرى بالمنطوق وإن اختلفت ألفاظها، كما إذا ورد: «الماء القليل ينجس بالملاقاه»، و ورد: «الأنقص من الكر ينجس بالملاقاه»، وفي ثالث: «إذا كان الماء قدر كَر لم ينجسه شيء» فيدلّ الكلّ على نجاسه الماء القليل بملاقاه النجاسه.

ومثله ما إذا ورد: «لاتشرب سؤر الكلب إلا أن يكون حوضاً كبيراً يستسقى منه الماء»، وورد أيضاً قوله حين سئل عن التوضؤ في ماء دخلته الدجاجة التي وطأت العذره: «إلا أن يكون الماء كثيراً» فينتزع من الكلّ انفعال الماء القليل.

٤ \_ أن تتواتر بدلاله تضمّنيه على شيء، ويكون المدلول التضمّنى قدرأً مشتركاً بين تلك الآحاد، كما في المثال الذي عرفته من صدور الضرب من زيد.

٥ \_ أن تتواتر الأخبار بدلاله التزاميه، ويكون ذلك قدرأً مشتركاً بينها ، مثل ما إذا نهانا الشارع عن التوضؤ من مطلق الماء القليل إذا لاقته العذره، وعن الشرب منه إذا ولغ فيه الكلب، وعن الإغتسال منه إذا لاقته الميتة، فالكلّ يدلّ على نجاسه الماء القليل بذلك.

٦ \_ أن تتكاثر الأخبار بذكر أشياء تكون لوازم لمزوم واحد(١)، مثل

[شماره صفحه واقعي : ٣٦]

ص: ١٢٧١

١- و في المصدر تكون ملزومات للآزم، والصحيح ما ذكرناه، تبه عليه المحقق السيد علي القزويني.

الأخبار الواردة في غزوات على (عليه السلام).

ثم إنّه \_ قدس سرّه \_ فصل في ذلك بما لا حاجة لذكره (١).

ولا يخفى أنّ ما ذكره من تقسيم التواتر، إنّما يرجع إلى مطلق التواتر لا خصوص التواتر المعنوي كما صرح به المحقق المامقاني (٢)، لوضوح أنّ القسم الأوّل والثاني من أقسام التواتر اللفظي.

### التواتر التفصيلي والاجمالي:

ثم إنّ هناك تقسيماً آخر ربّما يعتبر عنه بالتواتر الإجمالي والتفصيلي، أمّا الثاني فقد عرفته، وأمّا الأوّل فهو إذا ما وردت أخبار متضافره تبلغ حدّ التواتر في موضوع واحد تختلف دلالتها سعه وضيقتاً، ولكن يوجد بينها قدر مشترك يتفق الجميع عليه، فيؤخذ به، ومثّل لذلك بالأخبار الواردة حول حجّيه خبر الواحد، فقد اختلفت مضامينها من حيث كثره الشرائط وقتلتها، فيؤخذ بالأخصّ دلالة لكونه المتفق عليه وهو خبر العدل الإمامي الضابط الذي عدّله اثنان، وليس مخالفاً للكتاب والسنة، وذلك لأننا نعلم بصدور واحد من هذه الأخبار حول حجّيه خبر الواحد، غير أنّنا لا نعرفه، فالصادر إمّا الأعمّ مضموناً أو الأخصّ أو المتوسط بينهما، وعلى كل تقدير فقد صدر منهم الأخصّ مضموناً باستقلاله أو في ضمن واحد منهما.

ثم إذا وجدنا بين هذه الأخبار روايه تجمع هذه الشروط، أي كان روايتها

[شماره صفحه واقعي : ٣٧]

ص: ١٢٧٢

١- المحقق القمي: قوانين الأصول: ١/٤٢٦\_ ٤٢٧.

٢- عبد الله المامقاني: مقباس الهدايه: ص ١٦، قال: وربّما صوّر بعض المحققين التواتر المعنوي على وجوه.

عدولاً إمامين صدقهم العدلان، فيعمل بمضمون خبرهم، وربما يكون مضمون خبرهم حجّيه مطلق قول الثقة و إن لم يكن عدلاً إمامياً مصدقاً بعدلين، وربما يكون مضمونه غيره.

وقد عالجتنا الموضوع بهذا الترتيب في أبحاثنا الأصولية حيث وقفنا على خبر اتفق الكلّ على حجّيه مثله بأن يكون جامعاً لكلّ الشرائط من حيث السند، ثم أخذنا بمضمونه كائناً ما كان.

هذا كلّه حول التواتر بأقسامه. بقى الكلام في المستفيض و خبر الواحد.

## المستفيض والعزیز والغريب

### المستفيض والعزیز والغريب (١)

إذا كان المتواتر هو الخبر المفيد بنفسه العلم، فكلّ خبر لم يبلغ إلى هذا الحدّ فهو خبر واحد، غير أنّه إذا تجاوز عدد رواته عن ثلاثه فهو مستفيض، وما لا يرويه أقلّ من اثنين عن اثنين فهو عزيز \_ سَمِيَ عزيزاً لقلّه و جوده، وأصبح عزيزاً لكونه قوياً.

وأما الخبر الذى انفرد واحد بروايته (أى موضع وقع التفرد فى السند) فهو غريب وإن تعددت الطرق إليه، أو تعددت الطرق منه، وفسره المحقق

[شماره صفحه واقعى : ٣٨]

ص: ١٢٧٣

١- ذكره الشهيد فى المقام، كما ذكره فى الفصل المختصّ ببيان ما تشترك فيه الأقسام الأربعة. ولعلّ وجه التكرار أنّ الغرض تعلق فى المقام ببيان درجات خبر الواحد، فلامحيص من بيانه لأنّ من درجاته: المستفيض، والعزیز، والغريب، ولكن الغرض فى البحث الآتى تعلق بتبيين ما هو المقبول و المرفوض ببيان ما تشترك فيه الأقسام الأربعة أو بعضها فى الصفات والأحكام، ومن صفات خبر الواحد بأقسامه الأربعة كونه غريباً، كسائر صفاته من كونه مسنداً، متصلاً، مرفوعاً و..... فاقترضت تلك المناسبه تكراره.

الداماد (ت ١٠٤٠هـ) بالروايه التي يرويها راو واحد في الطبقة الأولى، واثنان في الطبقات اللاحقه (١).

ثم إن كان الإنفراد في أصل سنده فهو الفرد المطلق وإلا فالفرد النسبي لأن التفرد حصل بالنسبه إلى شخص معين، مثال الأخير:

إذا روى الكليني تاره عن طريق أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسن ابن محبوب، وأخرى عن طريق علي بن مهزيار، عن الحسن بن محبوب، وثالثه عن طريق إبراهيم بن هاشم عنه، فهذا الخبر غريب لأن الحسن بن محبوب الذي انتهت إليه المسانيد راو واحد، سواء نقل هو عن واحد أيضاً أو نقل عن الكثير، وبذلك ظهر معنى قولنا «وإن تعدد الطريق إليه ومنه».

### تقسيم خبر الواحد إلى المحفوف بالقرينه وعدمه:

الخبر الذي لم يبلغ حد التواتر تاره يكون مجرداً عن القرائن فلا يفيد العلم غالباً، وأخرى يكون محفوفاً بها كما إذا أخبر شخص بموت زيد، ثم ارتفع النياح من بيته وتقاطر الناس إلى منزله، فهو يفيد القطع واليقين، وقد كثر النقاش في إفادته اليقين بما لا يرجع إلى محصل، و كأن المناقشين بعداء عن الأحوال الاجتماعيه التي تطرأ علينا كل يوم، فكم من خبر تؤيده القرائن فيصبح خيراً ملموساً لا يشك فيه أحد.

إلى هنا خرجنا ببيان أقسام الخبر من حيث هو خبر، فحان حين بيان أصوله التي يدور عليها قبوله ورفضه، وهي الأربعة المعروفه.

[شماره صفحه واقعي : ٣٩]

ص: ١٢٧٤

١- المحقق الداماد: الرواشح السماويه ص ١٣٠.

وذلك بيان مقدّمه وهى: أنّ الخبر المنقول لا يخرج عن كونه مقبولاً أو مردوداً أو مشتبهاً، فما اجتمعت فيه شرائط الحجّيه فهو المقبول، وأمّا ما لمتجتمع فيه شرائطها فإمّا أن يعلم فقدانه لها فهو مردود، وما لم يحرز حاله فهو المشتبه، وفي الحقيقه هذا القسم الأخير ملحق بالمردود.

ثم إنهم اختلفوا فى سعه الحجّيه وضيقها، فمنهم من يعمل بالصحيح الأعلانيّ، و آخر يعمل بالصحيح فقط ، أو هو مع الحسن فقط، ومنهم من يعمل بهما وبالموثق، ولذلك يجب علينا تبين مفاهيمها وحقائقها حتى يتميّز كلّ قسم عن مقابله، والمعروف أنّ أحمد ابن طاووس (ت ٦٧٣هـ) هو واضع ذلك الإصطلاح، قال صاحب المعالم: «ولا يكاد يعلم وجود هذا الإصطلاح قبل زمن العلامه إلّا من السيد جمال الدين ابن طاووس \_ رحمه الله\_»<sup>(١)</sup> ومنهم من ينسب التقسيم إلى العلامه، والحق إنّ هذا التقسيم على وجه الإجمال كان موجوداً بين محدثي العامه، فالحديث عندهم إمّا صحيح أو غير صحيح، غير أنّ التقسيم على وجه التبريع وتبيين خصوصيّه كلّ قسم منها حدث من زمان السيد ابن طاووس ودعمه تلميذاه: العلامه الحلّي وابن داود، وهذا يدفعنا إلى أفراد فصل لهذا.

نعم توجد بعض المصطلحات فى كلمات الشيخ الصدوق و السيد المرتضى فى الذريعه، والطوسى فى العده، و لعلها صارت ذريعه للسيد ابن طاووس للقيام بهذا التقسيم.

[شماره صفحه واقعى : ٤٠]

ص: ١٢٧٥

إشاره

١. في بيان أصول الحديث الأربعة: الصحيح، الحسن، الموثق، الضعيف.
٢. ما هو السبب لهذا التقسيم؟
٣. في تعريف الصحيح.
٤. التوسع في اطلاق الصحيح.
٥. اعتبار عدم الشذوذ والعلّه في الصحيح. وعدمه.
٦. تقسيم الصحيح والحسن إلى أقسام ثلاثه: الأعلى والأوسط والأدنى.
٧. ما هو الحجّه من الأقسام الأربعة.

[شماره صفحه واقعى : ٤١]

ص: ١٢٧٦



[شماره صفحه واقعی : ۴۲]

ص: ۱۲۷۷

اصطلاح المتأخرون من أصحابنا على تقسيم خبر الواحد باعتبار اختلاف أحوال رواته إلى الأقسام الأربعة المشهوره وهى: الصحيح، والحسن، والموثق، والضعيف. فيقع الكلام فى عدّه جهات:

### الجهه الأولى: لماذا أحدثوا هذه المصطلحات؟

المعروف أنه لم يكن من تلك المصطلحات أثر بين أصحابنا، وإنما حدثت فى أثناء القرن السابع، وقد عرفت حقيقه الحال، واللازم بيان ما هو الدافع إلى اصطناعها، فقد أشبع بهاء الدين العاملى الكلام فى ذلك فنحن نأتى به برّمته، يقول:

«هذا الاصطلاح لم يكن معروفاً بين قدمائنا \_ قدس الله أرواحهم \_ كما هو ظاهر لمن مارس كلامهم. بل كان المتعارف بينهم اطلاق الصحيح على كل حديث اعتضد بما يقتضى اعتمادهم عليه، أو اقترن بما يوجب الوثوق به، والركون إليه، وذلك لأمر:

منها: وجود الخبر فى كثير من الأصول الأربعمائه التى نقلوها عن

[شماره صفحه واقعى : ٤٣]

مشايخهم بطرقهم المتصلة بأصحاب العصمه \_ صلوات الله عليهم \_ وكانت متداوله لديهم في تلك الأعصار، مشتهره فيما بينهم اشتهار الشمس في رابعه النهار.

ومنها: تكرر في أصل أو أصلين منها فصاعداً بطرق مختلفه وأسائيد عديده معتبره.

ومنها: وجوده في أصل معروف الانتساب إلى أحد الجماعه الذين أجمعوا على تصديقهم كزراره، ومحمد بن مسلم، والفضيل بن يسار، أو على تصحيح ما يصح عنهم كصفوان بن يحيى، ويونس بن عبد الرحمان، وأحمد بن محمد ابن أبي نصر، أو على العمل بروايتهم كعمّار الساباطى ونظرائه ممن عدّهم شيخ الطائفه في كتاب العدّه كما نقله عنه المحقّق في بحث التراوح من المعتبر (١).

ومنها: اندراجه في الكتب التى عرضت على أحد الأئمّه \_ عليهم صلوات الله \_ فأثنوا على مؤلّفها ككتاب عبيد الله الحلبي الذى عرض على الصادق \_ عليه السّلام \_ ، وكتاب يونس بن عبد الرحمان، والفضل بن شاذان المعروفين على العسكري \_ عليه السّلام \_.

ومنها: أخذه من أحد الكتب التى شاع بين سلفهم الوثوق بها والاعتماد عليها سواء كان مؤلّفوها من الفرقة الناجيه الإماميه ككتاب الصلاه لحرير بن عبد الله السجستاني وكتب بنى سعيد وعلى بن مهزيار، ومن غير الإماميه ككتاب حفص بن غياث القاضى، وحسين بن عبيد الله السعدى، وكتاب القبله لعلى بن الحسن الطاطرى.

وقد جرى رئيس المحدّثين محمد بن بابويه \_ قدّس سره \_ على متعارف

[شماره صفحه واقعى : ٤٤]

ص: ١٢٧٩

١- المحقّق الحلّى \_ أبو القاسم \_ : المعتبر: ١/٦٠.

المتقدمين فى إطلاق الصحيح على ما يركن إليه ويعتمد عليه، فحكم بصحة جميع ما أورده من الأحاديث فى كتاب من لا يحضره الفقيه، وذكر أنه استخرجها من كتب مشهوره عليها المعول وإليها المرجع.

وكثير من تلك الأحاديث بمعزل عن الاندراج فى الصحيح على مصطلح المتأخرين، ومنخرط فى سلك الحسان والموثقات بل الضعاف، وقد سلك على هذا المنوال جماعه من أعلام علماء الرجال، فحكموا بصحة حديث بعض الرواه \_ غير الإماميين \_ كعلى بن محمد بن رباح وغيره لما لاح لهم من القرائن المقتضيه الوثوق بهم، والاعتماد عليهم، وإن لم يكونوا فى عداد الجماعه الذين انعقد الإجماع على تصحيح ما يصح عنهم.

والذى بعث المتأخرين \_ نور الله مراقدهم \_ على العدول عن متعارف القدماء ووضع ذلك الاصطلاح الجديد، هو أنه لما طالت المدّه بينهم وبين الصدر السالف، وآل الحال إلى اندارس بعض كتب الأصول المعتمده لتسلط حكام الجور والضلال والخوف من اظهارها واستنساخها، وانضم إلى ذلك اجتماع ما وصل إليهم من كتب الأصول، فى الأصول المشهوره فى هذا الزمان (الكتب الأربعة) فالتبست الأحاديث المأخوذه من الأصول المعتمده، بالمأخوذه من غير المعتمده، واشتهت المتكثرة فى كتب الأصول بغير المتكثرة، وخفى عليهم \_ قدس الله أسرارهم \_ كثير من تلك الأمور التى كانت سبب وثوق القدماء بكثير من الأحاديث، ولم يمكنهم الجرى على أثرهم فى تمييز ما يعتمد عليه مما لا يركن إليه، فاحتاجوا إلى قانون تتميز به الأحاديث المعتمده عن غيرها والموثوق بها عما سواها.

فقرّروا لنا \_ شكر الله سعيهم \_ ذلك الاصطلاح الجديد، وقرّبوا إلينا البعيد،

[شماره صفحه واقعى : ٤٥]

ص: ١٢٨٠

ووصفوا الأحاديث الواردة في كتبهم الاستدلاليه بما اقتضاه ذلك الاصطلاح من الصحه والحسن والتوثيق.

و أول من سلك هذا الطريق من علمائنا المتأخرين شيخنا العلامة جمال الحق والدين الحسن بن المطهر الحلبي (١).

ثم إنهم - أعلى الله مقامهم - ربما يسلكون طريقه القدماء في بعض الأحيان، فيصفون مراسيل بعض المشاهير كابن أبي عمير وصفوان بن يحيى بالصحه لما شاع من أنهم لا يرسلون إلا عمن يثقون بصدقه، بل يصفون بعض الأحاديث - التي في سندها من يعتقدون أنه فطحي أو ناووسي - بالصحه، نظراً إلى اندراجه فيمن أجمعوا على تصحيح ما يصح عنهم.

و على هذا جرى العلامه - قدس الله روحه - في المختلف حيث قال في مسأله ظهور فسق إمام الجماعه: إن حديث عبدالله بن بكير صحيح، وفي الخلاصه حيث قال: إن طريق الصدوق إلى أبي الأنصاري صحيح و إن كان في طريقه أبان بن عثمان مستنداً في الكتابين إلى إجماع العصابه على تصحيح ما يصح عنه.

وقد جرى شيخنا الشهيد الثاني - طاب ثراه - على هذا المنوال أيضاً ، كما وصف في بحث الرده من شرح الشرائع حديث الحسن بن محبوب عن غير واحد بالصحه.

و أمثال ذلك في كلامهم كثير ، فلا تغفل « (٢).

[شماره صفحه واقعي : ٤٤]

ص: ١٢٨١

---

١- الصحيح إن واضح ذلك الاصطلاح هو السيد جمال الدين بن طاووس المتوفى عام ٨٧٣هـ ، وقد عرفت تنصيب صاحب المنتقى لذلك.

٢- بهاء الدين العاملي: مشرق الشمسيين: ص ٣ و ٤.

وقال صاحب المعالم: إنَّ القدماء لا علم لهم بهذا الاصطلاح قطعاً لاستغنائهم عنه في الغالب بكثرة القرائن الدالّة على صدق الخبر وإن اشتمل طريقه على ضعف، فلم يكن للصحيح كثير مزيّه توجب له التميّز باصطلاح أو غيره، فلما اندرست تلك الآثار، واستقلّت الأسانيد بالأخبار، اضطر المتأخرون إلى تمييز الخالي من الريب فاصطلحوا على ما قدّمنا بيانه، ولا يكاد يعلم وجود هذا الاصطلاح قبل زمان العلامه إلاّ من جهة السيد جمال الدين ابن طاووس \_ رحمه الله \_ (١).

أقول: إنَّ التقسيم الصحيح بين القدماء كان هو تقسيمه إلى الصحيح والضعيف والمقبول وغير المقبول (٢).

وأما هذا التقسيم الرباعيّ فيمكن أن يكون مأخوذاً ممّا ورد في كتب قدمائنا كالشيخ الصدوق، و السيد المرتضى في ذريعتهم، و الشيخ الطوسي في عدّته، كما يمكن أن يكون مأخوذاً من التقسيم الثلاثيّ الراجح بين أهل الحديث من أهل السنّه، فإنّ الحديث عندهم إمّا صحيح وإمّا حسن وإمّا ضعيف (٣)، ولكل تعريف نذكره في محلّه، وقد اتفقوا على أنّ مبدأ توصيف الحديث بالحسن هو الترمذى صاحب السنن (٤) المتوفّى عام ٢٨٠هـ.

[شماره صفحه واقعی : ٤٧]

ص: ١٢٨٢

١- الحسن بن زين الدين العاملي: منتقى الجمان ١/١٣.

٢- نعم نقل النووى أنّ البغوى قسّم الأحاديث إلى حسان وصحاح، مريداً بالصحاح ما فى الصحيحين، وبالحسان ما فى السنن، ولكنه تقسيم نسبى، لا يراد منه تقسيم جميع الأخبار إليهما، بل تقسيم كتابه الخاص باسم المصايح إليهما، الذى جمع فيه ما فى الصحاح والسنن. لاحظ: التقريب والتيسير: ١/١٣٢. ولا يخفى ما للترمذى فى سننه من اصطلاحات خاصّه فيها الحسن و غيره.

٣- النووى: التقريب والتيسير: ١/٤٢، المطبوع مع شرحه باسم تدريب الراوى للسيوطى.

٤- المصدر نفسه: ص ١٣٣.

نعم التقسيم الرباعي باسم الموثق مع الثلاثة من مبتكرات علمائنا في القرن السابع كما علمت.

## الجهة الثانية: في تعريف الأقسام الأربعة حتى يتميز كل قسم عن الآخر.

### تعريف الشهيد الأول:

١ \_ الصحيح: ما اتصلت روايته إلى المعصوم بعدل إمامي.

٢ \_ الحسن: ما رواه الممدوح من غير نصّ على عدالته.

٣ \_ الموثق: ما رواه من نصّ على توثيقه مع فساد عقيدته، ويسمى القوي.

٤ \_ والضعيف: ما يقابل الثلاثة (١).

وأما أهل الحديث من السنّه فعرفوا «الصحيح» بأنّه:

«ما اتصل سنده بالعدول الضابطين من غير شذوذ ولا عله».

وقالوا: إنّ أوّل مصنّف في الصحيح المجرد صحيح البخاري ثمّ مسلم، وإذا قيل: صحيح، فهذا معناه لا أنّه مقطوع به (٢)، فإذا

قيل: غير صحيح، فمعناه لم يصحّ إسناده. ثمّ عزّفوا الحسن بأنّه: «هو ما عرف مخرجه

[شماره صفحه واقعي : ٤٨]

ص: ١٢٨٣

- 
- ١- محمّد بن مكي \_ الشهيد الأوّل \_ الذكرى: ص ٤، وقد ذكرنا ملخص كلامه وحذفنا ما لا صلة له بنفس المصطلحات، وسيوافيك ما حذفنا منه في بحث مفرد، وتقسيم الخبر إلى الموثق من خواص علمائنا والعامة يدخلونه في قسم الصحيح كما تبه عليه والد شيخنا البهائي في «وصول الاخبار إلى أصول الأخبار» ص ٩٧.
- ٢- وإن كانوا عملاً يعاملوه معاملة المقطوع به لو كان في الصحيحين.

واشتهر رجاله، ويقبله أكثر العلماء، واستعمله عامه الفقهاء»<sup>(١)</sup>.

وعرّفه بعض آخر بأنّه: «هو ما اتّصل سنده بنقل عدل خفيف الضبط وسلم من الشذوذ والعلّه»، والفرق بين الحسن والصحيح على هذا التعريف هو: أنّ العدل في الأوّل خفيف الضبط وفي الثاني تامّه<sup>(٢)</sup>.

وعرّفوا الضعيف بأنّه ما لم يجمع فيه صفة الصحيح أو الحسن، ويتفاوت ضعفه كصحة الصحيح<sup>(٣)</sup>.

إذا وقفت على تعريفات الفريقين فلنرجع إلى تحليل تعريف الصحيح عن طريق أصحابنا، فنقول:

أورد الشهيد الثاني على تعريف الصحيح بأنّ إطلاق الاتّصال بالعدل الإمامي يتناول الحاصل في بعض الطبقات وليس بصحيح قطعاً، حيث قال: فإنّ اتّصاله بالعدل المذكور لا يلزم أن يكون في جميع الطبقات بحسب إطلاق اللفظ، وإن كان ذلك مراداً<sup>(٤)</sup>.

توضيحه: أنّه لو اتّصلت الرواية في آخرها بعدل إمامي بالإمام لصدق أنّه اتصلت روايته إلى المعصوم بعدل إمامي مع أنّه لا يطلق عليه الصحيح، بل يجب أن يكون جميع روايته متّصين بهذا الوصف.

وأورد على تعريف الحسن والموثّق، بأنّه يشمل ما كان في طريقه واحد كذلك، وإن كان الباقي ضعيفاً، فضلاً عن غيره.

[شماره صفحه واقعي : ٤٩]

ص: ١٢٨٤

١- النووى: التقريب والتيسير: ١/٤٣ و ١٢٢ و ١٤٤.

٢- القاسمى \_ جمال الدين \_ : قواعد التحديث: ص ٥٩.

٣- النووى: التقريب والتيسير: ١/١٤٤.

٤- زين الدين العاملى: الرعايه فى علم الدرايه: ص ٧٧ \_ ٧٨.



أضف إليه: أنه لم يقيد الحسن بكون الممدوح إمامياً مع أنه مراد.

### تعريف الشهيد الثاني:

الصحيح: ما اتصل سنده إلى المعصوم بنقل العدل الإمامي عن مثله في جميع الطبقات وإن اعتراه شذوذ.

الحسن: ما اتصل سنده كذلك بإمامي ممدوح بلا معارضة ذمّ مقبول، من غير نصّ على عدالته في جميع مراتبه أو بعضها مع كون الباقي بصفه رجال الصحيح.

الموثق: ما دخل في طريقه من نصّ الأصحاب على توثيقه، مع فساد عقيدته، ولم يشتمل باقيه على ضعف.

الضعيف: ما لا تجتمع فيه شروط أحد الثلاثة (١).

### مناقشه صاحب المعالم كلام الشهيدين:

إنّ صاحب المعالم ناقش كلامهما بالبيان التالي:

١ \_ يرد على الوالد (الشهيد الثاني): أنّ قيد العدالة مغن عن التقييد بالإمامي، لأنّ فاسد المذهب لا يتّصف بالعدالة حقيقة، كيف والعدالة حقيقة عرفيّة في معنى معروف لا يجامع فساد العقيدة قطعاً، وأدعاء والدي \_ رحمه الله \_ في بعض كتبه توقّف صدق وصف الفسق بفعل المعاصي المخصوصه على اعتقاد الفاعل كونها معصيه، عجيب، ولم أقف للشهيد

[شماره صفحه واقعي : ٥٠]

ص: ١٢٨٥

١- زين الدين العاملي: الرعايه في علم الدرايه: ص ٧٧ \_ ٨٦.

(الأول) على ما يقتضى موافقه الوالد عليه ليكون التفاته أيضاً إليها، فلا ندرى إلى أى اعتبار نظر.

٢\_ ويرد عليهما (الشهيدين): أنّ الضبط شرط فى قبول خبر الواحد، فلا وجه لعدم التعرّض له فى التعريف، وقد ذكره العامه فى تعريفهم وسيأتى حكايته، ولوالدى\_رحمه الله\_ كلام فى بيان أوصاف الراوى يتّبه على المقتضى لتركه، فإنّه لمّا ذكر وصف الضبط قال: وفى الحقيقه اعتبار العداله يغنى عن هذا، لأنّ العدل لايجازف ما ليس بمضبوط على الوجه المعتبر، فذكره تأكيد أو جرى على العاده \_ إلى أنقال \_:

وفى هذا الكلام نظر ظاهر، فإنّ منع العداله من المجازفه التى ذكرها لا ريب فيه، وليس المطلوب بشرط الضبط الأمن منها، بل المقصود منه السلامه من غلبه السهو والغفله الموجهه لوقوع الخلل على سبيل الخطأ، كما حقّق فى الأصول، وحينئذ فلا بدّ من ذكره. غايه الأمر أنّ القدر المعتبر منه يتفاوت بالنظر إلى أنواع الروايه، فما يعتبر فى الروايه من الكتاب قليل، بالنسبه إلى ما يعتبر فى الروايه من الحفظ(١).

### ما هو المراد من الإمامي؟

المراد من الإمامي هو: المعتقد بإمامه إمام عصره، وإن لم يعتقد بإمامه من يأتى بعده لجهله بشخصه واسمه، فتخرج الفطحيه والواقفيه واضرابهما، فإنّهم لم يعتقدوا بإمامه إمام عصرهم، فالفطحيه جنحوا إلى إمامه عبد الله الأفطح، والواقفيه توقّفوا على الإمام الكاظم وهكذا، ولو فسّرنا الإمامي

[شماره صفحه واقعى : ٥١]

ص: ١٢٨٦

١- الحسن بن زين الدين : منتقى الجمان: ١/٥ \_ ٦.

بإمامه الأئمة الاثنى عشر، تخرج كثير من الأخبار الصحيحه عن تلك الضابطه، لأنّ الشيعة فى تلك الظروف لم تكن واقفه على أسماء الأئمة وخصوصياتهم وإن كان الخواص منهم عارفين بها.

### التوسّع فى اطلاق الصحيح:

قال الشهيد الأوّل: وقد يطلق الصحيح على سليم الطريق من الطعن وإن اعتراه إرسال أو قطع (١).

وقال الشهيد الثانى: وقد يطلق الصحيح عندنا على سليم الطريق من الطعن بما ينافى الأمرين، وهما: كون الراوى \_ باتّصال \_ عدلاً إمامياً، وإن اعتراه مع ذلك الطريق السالم إرسال أو قطع.

وبهذا الاعتبار يقولون كثيراً: روى ابن أبى عمير فى الصحيح كذا أو فى صحيحه كذا، مع كون روايته المنقوله كذلك مرسله.

ومثله وقع لهم فى المقطوع كثيراً .

وبالجملة، يطلقون الصحيح على ما كان رجال طريقه المذكورون فيه عدولاً إماميين ، وإن اشتمل على أمر آخر بعد ذلك حتّى أطلقوا الصحيح على بعض الأحاديث المرويّه عن غير إماميّ بسبب صحّحه السند إليه، وقالوا فى صحيحه فلان: وجدناها صحيحه بمن عداه.

وفى الخلاصه: إنّ طريق الفقيه إلى معاويه بن ميسره (٢)، وإلى عائذ

[شماره صفحه واقعى : ٥٢]

ص: ١٢٨٧

١- محمّد بن مكّى \_ الشهيد الأوّل \_ الذكرى: ص ٤.

٢- ابن شريح بن الحارث الكندى القاضى. روى عن أبى عبد الله \_ عليه السلام \_ .

الأحمسى (١)، وإلى خالد بن نجیح (٢)، وإلى عبد الأعلى مولى آل سام (٣) صحیح مع أنّ الثلاثة الأول لم ينصّ عليهم بتوثيق ولا غيره والرابع لم يوثق، وكذلك نقلوا الإجماع على تصحيح ما يصحّ عن أبان بن عثمان (٤) مع كونه فطحياً (٥).

### يلاحظ عليه بأمور:

١ \_ لو صحّ ما ذكر من الاصطلاح الأخير، لزم نقض الغرض من التقسيم، فإنّ الغايه منه هو تمييز الصحيح عن غيره، فلو أطلق على ما ليس بصحيح حقيقه كما إذا اشتمل آخر السند على الإرسال أو على راو مجهول، لغى التقسيم وانتفت الغايه وحصلت التعميه لكثير من المحدثين، ولا أظنّ أحداً يرضى بذلك، ولأجل الصيانه للغرض المطلوب، يجب أن لا يوصف السند أو المتن بالصّحّه إلاّ إذا كان جميع السند صحيحاً.

٢ \_ إنّ ما استشهد به على وجود الاصطلاح الثانى «من أنّهم يقولون روى ابن أبى عمير فى الصحيح كذا أو فى صحيحته كذا مع كون روايته المنقوله كذلك مرسله أو مقطوعه» ممّا لم يُعثر عليه كما اعترف به ولده فى منتقى الجمان (٦)، وإنّما يقال: روى الشيخ أو غيره فى الصحيح عن ابن أبى عمير، وبين الصورتين فرق واضح، فإنّ الموصوف بالصّحّه طريق الشيخ إلى

[شماره صفحه واقعى : ٥٣]

ص: ١٢٨٨

- ١- من أصحاب الصادق \_ عليه السلام \_ .
- ٢- من أصحاب الصادق \_ عليه السلام \_ .
- ٣- من أصحاب الصادق \_ عليه السلام \_ .
- ٤- من أصحاب الصادق \_ عليه السلام \_ .
- ٥- الشهيد الثانى: الرعايه فى علم الدرايه: ص ٧٩ \_ ٨٠.
- ٦- الحسن بن زين الدين: منتقى الجمان: ١/١٤.

ابن أبي عمير دون ابن أبي عمير ولا من بعده، ولو دخل ابن أبي عمير فإنما هو لقرينه خارجيه، ولكن العبارة غير داله عليه، واما حال من بعد ابن أبي عمير فالعبارة ساكتة عنه، وهذا بخلاف ما إذا قيل: روى ابن أبي عمير في الصحيح، فالصحة تقع فيها و صفاً لمجموع الطريق من ابن أبي عمير ومن بعده مع اشماله على موجب الضعف، وما هذا إلا تليس وتعميه.

٣\_ إن ما استشهد به بما جاء في الخلاصه من أن طريق الفقيه إلى معاوية بن ميسره، وعائذ الأحمسى، وخالد بن نجیح، وعبد الأعلى، صحيح، مع أن الثلاثة الأول لم ينص عليهم بتوثيق والرابع ضعيف، غير تام، لأن الصحة وصف للطريق إلى هؤلاء، فالمفروض أنه صحيح، وأما نفس هؤلاء فخارج عن مدلول الكلام.

٤\_ كما أن ما استشهد به على وجود الاصطلاح الثانى: «من أنهم نقلوا الإجماع على تصحيح ما يصح عن أبان بن عثمان مع كونه فطحياً» غير تام، لأن هذه العبارة للكششى، وهو الناقل لهذا الإجماع ومعقده وهو تلميذ العياشى، ومعاصر للكلىنى، فلا يدل إطلاقه الصحيح على روايه الفطحى، نقضاً لضابطه لأنه من القدماء، والاصطلاح للمتأخرين ولم يكن للقدماء علم به لاستنادهم فيه غالباً على القرائن الداله على صدق الخبر وإن اشمط طريقه على ضعف.

٥\_ ثم إن صاحب المعالم اعتذر عن إطلاق الصحيح على ما ليس بصحيح واقعاً، بوجهين:

الأول: «إن بعض المتقدمين من المتأخرين أطلق الصحيح على ما فيه

[شماره صفحه واقعى : ٥٤]

ص : ١٢٨٩

إرسال أو قطع، نظراً منه إلى ما اشتهر بينهم في قبول المراسيل التي لا يروى مرسلها إلا عن ثقه، لم ير إرسالها منافياً لوصف الصّحّه» (١).

وعلى ضوء ذلك كانت الروايه صحيحه واقعاً غير صحيحه ظاهراً، فلا يكون الاصطلاح الثاني مناقضاً للأول، حيث إنّه كان مختصاً بروايات المشايخ الذين التزموا على أن لا يرووا إلا عن ثقه، فإذا أرسلوا، كشف \_ ببركه هذه الضابطه \_ أنّ المحذوف كان ثقه.

الثاني: إنّ جمعاً من الأصحاب توهموا القطع في أخبار كثيره وليست بمقطوعه، فربّما اتفق وصف بعضها بالصّحّه في كلام من لم يشاركهم في توهم القطع، ورأى ذلك من لم يتفطن للوجه فيه فحسبه اصطلاحاً واستعمله على غير وجهه، ثم زيد عليه استعماله فيما إذا اشتمل على ضعف ظاهر من حيث مشاركته للإرسال والقطع في منافاه الصّحّه بمعناها الأصلي، فإذا لم يمنع وجود ذينك المنافيين [الإرسال والقطع] من إطلاق الصحيح في الاستعمال الطارئ، فكذا ما جاء في معانها، وجرى هذا الاستعمال بين المتأخرين وضيعوا به الاصطلاح (٢).

والعجب من السيد الصدر في شرح الوجيزه حيث ادّعى أنّ توصيف روايه ابن أبي عمير بالصّحّه حسب مصطلح القدماء لا المتأخرين، مع أنّ كلام ال (٣) شهيد صريح في خلافه وأنّ توصيفها بالصّحّه حسب اصطلاح المتأخرين.

[شماره صفحه واقعي : ٥٥]

ص : ١٢٩٠

- ١- الحسن بن زين الدين: منتقى الجمان: ١/١٢.
- ٢- الحسن بن زين الدين: منتقى الجمان: ١/١٢.
- ٣- السيد حسن الصدر، نهاية الدرايه.

ثم إنّ الشهيد الثاني بعد ما فسّر الصحيح بما عرفت، قال: وإن اعتراه شذوذ. على خلاف ما اصطلاح عليه العامّة من تعريفه حيث اعتبروا سلامته من الشذوذ، وقالوا في تعريفه: ما اتصل سنده بنقل العدل الضابط عن مثله وسلم عن شذوذ و علّه (١).

أقول: المراد من الشاذّ - كما عرّفه هو في ثانيا الكتاب - مارواه الراوى الثقة مخالفاً لمارواه الجمهور أى الأكثر، سمى شاذاً باعتبار ما قابله فإنّه مشهور (٢).

و عرف المعلّل بقوله: ما فيه من أسباب خفيّه غامضه قادحه في نفس الأمر، وظاهره السلامه منها، بل الصحّح، وإنّما يتمكن من معرفه ذلك أهل الخبره بطريق الحديث، و متونه، ومراتب الرواه الضابطه لذلك، وأهل الفهم الثاقب في ذلك (٣).

هذا، مع أنّ الظاهر لزوم التفريق بين الشذوذ والعلّه، فالشذوذ غير مانع عن اتّصاف الخبر بالصحّح، وإن كان غير حجّه، و ذلك لأنّ الشذوذ بالتفسير الذى عرفته (ما روى الناس خلافه) لا ينافى الصحّح.

نعم وجود الروايه المخالفه يوجب الدخول في باب التعارض و طلب المرجّح، و الظاهر أنّ روايه الأ-كثر من جمله المرجّحات، فيطرح الشاذ بهذا الإعتبار، وهو أمر خارج عن الجبهه التى قلنا إنّها مناط وصف الصحه .

[شماره صفحه واقعى : ٥٦]

ص: ١٢٩١

١- الشهيد الثاني: الرعايه في علم الدرايه: ص ١١٥.

٢- الشهيد الثاني: الرعايه في علم الدرايه: ص ٧٨.

٣- المصدر نفسه: ص ١٤١.

وأما العلة، فالظاهر أنها تنافي توصيف الخبر بالصحة، وذلك لأنّ فرض غلبه الظن بوجود الخلل أو تساوى احتمالى وجوده وعدمه ينافى الجزم بذلك، فحينئذ يقوى اعتبار انتفاء العلة فى مفهوم الصحة.

والذى يدعم ذلك ما ذكره نفس الشهيد فى باب الحديث المعلل حيث قال:

و يستعان على إدراكها \_ أى العلل المذكوره \_ بتفرد الراوى بذلك الطريق، أو المتن الذى تظهر عليه قرائن العلة \_ أى المرض و النقص \_ وبمخالفة غيره له فى ذلك، مع انضمام قرائن تنبه العارف على تلك العلة من إرسال فى الموصول، أو وقف فى المرفوع، أو دخول حديث فى حديث، أو وهم واهم، أو غير ذلك من أسباب العلة للحديث بحيث يغلب على الظن ذلك و لا يبلغ اليقين، وإلا \_ لحقه بحكم ما يتيقن من إرسال أو غيره، فيحكم به أو يتردد فى ثبوت تلك العلة، من غير ترجيح يوجب الظن فيتوقف (١).

قد عرفت فيما مضى أنه ربّما يعبر عن الموثق بالقوى، قال والد بهاء الدين العاملى: وقد يراد بالقوى مروى الإمامى غير الممدوح ولا المذموم، أو مروى المشهور فى التقدّم غير الموثق، والأوّل (كونه مرادفًا للموثق) هو المتعارف بين الفقهاء (٢).

أما إطلاق القوى على الموثق فلأجل قوه الظن بجانبه بسبب توثيق

[شماره صفحه واقعى : ٥٧]

ص : ١٢٩٢

١- الشهيد الثانى: الرعايه فى علم الدرايه:ص١٤١.

٢- حسين بن عبد الصمد العاملى: وصول الأخبار إلى أصول الأخبار: ص٩٨.



رواته، ولكن الأليق حصر إطلاقه على المعنى الثاني، وعندئذ يكون قسماً خامساً خارجاً عن الأقسام الأربعة، و يمكن أن يكون من أقسام الضعيف إذا قلنا بعموميه الضعيف لمن لم يرد فيه مدح ولا ذم، وأما إذا خصصناه بمن ورد فيه الذم فيكون قسماً خامساً.

### النتيجة تابعه لأحسن المقدمات:

إذا كان الرواه حسب الصفات على نسق واحد، فالتوصيف حسب صفات الكل، وأما إذا كانوا مختلفين في الصفات كما إذا كان واحد منهم إمامياً ممدوحاً لاموصوفاً بالوثاقه والعدالته وإن كانت البقيه كذلك، فالنتيجة تابعه لأخسها، فيوصف بالحسن دون الصحيح وهكذا في غيره.

### الخبر الصحيح واضطراب الحديث:

قال الشهيد الثاني: إن اضطراب الحديث يلحق الخبر الصحيح بالضعيف.

أقول: إن الاضطراب تاره يقع في السند وأخرى في المتن.

أما الأول: بأن يرويه الراوى تاره عن أبيه عن جده، وتاره عن جده بلا واسطه، وثالثه عن ثالث غيرهما، كما اتفق ذلك في روايه أمر النبي بالخط للمصلى ستره حيث لا يجد العصا(1).

[شماره صفحه واقعى : ٥٨]

ص: ١٢٩٣

١- روى أبو داود، عن أبي هريره: إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: إذا صلى أحدكم فليجعل تلقاء وجهه شيئاً، فإن لم يجد فليصب عصا، فإن لم يكن معه عصا فليخط خطاً ثم لا يضربه مامراً أمامه (أبو داود: السنن ج ١ كتاب الصلاة، باب الخط إذا لم يجد عصا، ص ١٨٣ \_ ١٨٤)، وقد ذكر صاحب المعالم اضطراب السند في منتقى الجمان، لاحظ: ج ١/٩، وللوقوف على كيفية الاضطراب راجع سند الروايه في كتاب: الرعايه في علم الدرايه، قسم التعليق.

وأما الثاني: كاعتبار الدم عند اشتباهه بالقرحه بخروجه من الجانب الأيمن فيكون حيضاً، أو بالعكس، فرواه في الكافي (ج ٣، ص ٩٤) بالأول وكذا في التهذيب في كثير من النسخ، وفي بعضها بالثاني واختلفت الفتوى بسبب ذلك حتى من الفقيه الواحد (١).

هذا هو حقيقه الاضطراب، ولكنّه هل يمنع عن التوصيف بالصّحّه، أو يسقطه عن الحجّيه وإن كان صحيحاً؟ فله وجهان، الأقرب هو الأول، لأنّ الاضطراب في السند أو المتن يدلّ على عدم كون الراوى ضابطاً، وقد عرفت اشتراط الضبط في توصيف الخبر بالصّحّه.

### تقسيم الصحيح إلى ثلاثة أقسام:

إنّ جمعاً قد قسّموا الصحيح إلى ثلاثة أقسام: أعلى وأوسط و أدنى.

فالأعلى: ما كان اتّصاف الجميع بالصّحه بالعلم أو بشهادة عدلين أو في البعض بالأوّل وفي البعض الآخر بالثاني.

والأوسط: ما كان اتّصاف الجميع بما ذكر بقول عدل يفيد الظنّ المعتمد، أو كان اتّصاف البعض به بأحد الطرق المزبوره في الأعلى، والبعض الآخر بقول البعض المفيد للظنّ المعتمد.

والأدنى: ما كان اتّصاف الجميع بالصّحه بالظنّ الإجتهادي، وكذا إذا كان صحّه بعرضه بذلك والبعض الآخر بالظنّ المعتمد أو العلم أو شهادة عدلين.

[شماره صفحه واقعي: ٥٩]

ص: ١٢٩٤

١- الشهيد الثاني: الرعايه في علم الدرايه: ص ١٤٧ و ١٤٨ وسيوافيك تفصيله في محلّه.

وربما يقال: إنَّ كلاً من الحسن والموثَّق يقسَّم إلى أعلى وأوسط وأدنى، على نحو ما مرَّ في الصحيح.

### ما هو الحجَّه من الأقسام الأربعة؟

اختلفت كلمات فقهاءنا في حجَّيه خبر الواحد، فذهب السيد المرتضى إلى عدم جواز العمل به، و على ذلك تنتفى فائده التقسيم، لأنَّه مقدَّمه للعمل، وهو يرفض خبر الواحد على الإطلاق.

وأما على القول بجواز العمل به \_ كما هو الحق، فمنهم من خصَّه بالصحيح، ومنهم من أضاف الحسن، ومنهم من أضاف الموثَّق، ومنهم من أضاف الضعيف على بعض الوجوه. والسعه والضيق في هذا المجال تابعان لدلاله ما استدل به على حجَّيه خبر الواحد، فمن خصَّ نتيجته الأدلَّه بحجَّيه قول العدل فخصَّ العمل بالصحيح، وأما من قال بعموميه النتيجة فأضاف إليها الموثَّق، إلى غير ذلك ممَّا يمكن أن يكون وجهاً لهذا الاختلاف.

وقد اخترنا في أبحاثنا الأصوليه أنَّه لا- دليل على حجَّيه خبر الواحد إلا- سيره العقلاء التي أمضاها الشارع، و هي كانت بمراة ومسمعه، والسيره كما تدلَّ على حجَّيه قول الثقة كذلك تدلَّ على حجَّيه كلَّ خبر حصل الوثوق بصدوره عن المعصوم، سواء أحرزت وثاقته أم لم تحرز، بل إحراز وثاقه الراوى مقدَّمه لحصول الوثوق بصدور الخبر، هذا هو المختار، وليس المراد من الوثوق هو الوثوق الشخصى بل النوعى \_ كما سيظهر \_ ، و على ذلك فيعمل بالصحيح والموثَّق، وأما العمل بالحسن والضعيف فهو رهن حصول الوثوق بصدوره، ولأجل ذلك ربَّما يكون تضافر الحديث، وإن كان حسناً أو ضعيفاً

[شماره صفحه واقعى : ٤٠]

ص: ١٢٩٥

سبباً لحصول الوثوق .

وهذا هو الداعي لضبط الأخبار جميعاً، صحيحها وموثقتها و حسنها وضعيفها، ولا يجوز لنا حذف الضعيف في جمع الأحاديث، إذ ربّما تحصل هناك قرائن على صدقه، و ربما يؤيد بعضه بعضاً، و يشد بعضه بعضاً، و ربّما يتراءى من قيام بعض الجدد بتأليف كتب حول الصحاح كالصحيح من الكافي، فهو خطأ محض، خصوصاً إذا كان تمييز الصحيح عن غيره مبتئياً على الإجتهد الشخصي والذوق الخاص، غير مبتن على منهج معروف بين العلماء، وأى تفريق بنى على هذا المنهج يؤدي إلى ضياع كثير من الأخبار التي يشد بعضها بعضاً و يحصل للفقيه الوثوق الكامل بصدق الحديث.

وسيوافيك توضيح أكثر عند البحث عن شرائط قبول الروايه.

[شماره صفحه واقعى : ٤١]

ص: ١٢٩٦

[شماره صفحه واقعی : ۶۲]

ص: ۱۲۹۷

## الفصل الثالث : فيما تشترك فيه الأقسام الأربعة

### إشاره

١. المسند
٢. المتّصل
٣. المرفوع
٤. المعنعن
٥. المعلق
٦. المفرد
٧. المدرج
٨. المشهور
٩. الغريب
١٠. الغريب لفظاً
١١. المتّفق عليه
١٢. المصحّف
١٣. العالى سنداً
١٤. الشاذّ
١٥. المسلسل
١٦. المزيد
١٧. المختلف
١٨. الناسخ والمنسوخ

١٩. المقبول

٢٠. المعبر

٢١. المكاتب

٢٢. المحكم

٢٣. المتشابه

٢٤. المشتبه والمقلوب

٢٥. المشترك

[شماره صفحه واقعي : ٦٣]

ص: ١٢٩٨

٢٦. المؤلف والمختلف

٢٧. المدبج وروايه الاقران

٢٨. روايه الأكابر عن الأصاغر

٢٩. السابق واللاحق

٣٠. المطروح

٣١. المتروك

٣٢. المشكل

٣٣. النص

٣٤. الظاهر

٣٥. المؤول

٣٦. المجمل

٣٧. المبيّن

[شماره صفحه واقعي : ٦٤]

ص: ١٢٩٩



إشارة

قد عرفت المعاني الأربعة التي هي أصول علم الحديث و بقيت هنا أقسام.

منها: ما تشترك فيها الأقسام الأربعة جميعاً.

ومنها: ما يختص ببعضها \_ وقد ذكر الشهيد من جملة المشترك ثمانية عشر نوعاً ومن المختص ثمانية \_ ونحن نذكر من المشترك سبعة وثلاثين نوعاً ومن المختص بالضعيف أربعة عشر نوعاً.

و إن هذا التقسيم منها ما يرجع إلى السند خاصه كالمسند و المتصل و المرفوع وغيرها.

و منها: ما يرجع إلى المتن خاصه، كالنص والظاهر و المؤول و... ماشاكلها.

و منها: ما يرجع لهما معاً، كالمتروك و المطروح... فتدبر.

وإليك الكلام في المشترك أولاً ثم المختص.

١ \_ المسند:

الخبر المسند اصطلاحاً : ما اتصل سنده من أوله إلى آخره ولم يسقط منه أحد، سواء أكان المروي عنه معصوماً أم غيره، و يطلق عليه المتصل

[شماره صفحه واقعي : ٦٥]

ص: ١٣٠٠

والموصول، ويقابله المنقطع.

وفى مصطلح علم الدراية ما اتصل سنده مرفوعاً من راويها إلى منتهاه إلى المعصوم، والعامه لا تستعمله إلا فيما اتصل بالنبي (1) لانحصار المعصوم \_ حسب زعمهم \_ فيه، وعندنا: ما اتصل بالمعصوم نبيّاً كان أو إماماً من الأئمة المعصومين (عليهم السلام).

## ٢ \_ المتّصل:

المتّصل : ما اتصل إسناده إلى المعصوم أو غيره، وكان كلّ واحد من رواته قد سمعه ممّن فوقه أو ما هو فى معنى السماع كالإجازة والمناولة، فالمتّصل فى الحقيقة هو المسند لكن لَمّا خصّ المسند بما اتصل بالمعصوم اصطلاحاً فى الأعمّ بلفظ المتّصل أو الموصول.

قال النووى: المتّصل ويسمى الموصول، وهو: ما اتصل اسناده مرفوعاً كان (إلى المعصوم) أو موقوفاً على من كان (٢).

وبذلك يعلم أنّ النسبه بين المتّصل و المسند بالمعنى المصطلح عموم وخصوص مطلق، وقد قيل غير ذلك.

## ٣ \_ المرفوع :

### اشاره

وفيه اصطلاحان:

أ \_ يطلق على ما أُضيف إلى المعصوم من قول بأن يقول فى الروايه أنه (عليه السلام)

[شماره صفحه واقعى : ٦٦]

ص: ١٣٠١

---

١- النووى: التقريب والتيسير: ١/١٤٧، نقلاً عن الخطيب البغدادي.

٢- النووى: التقريب والتيسير: ١/١٤٩.

قال كذا، أو فعل بأن يقول فعل كذا، أو تقريراً بأن يقول فعل فلان بحضرتة كذا ولم ينكره عليه، فإنه يكون قد أقره عليه، و أولى منه ما لو صرح بالتقرير.

قال والد بهاء الدين العاملي: وهو ما أضيف إلى النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أو أحد الأئمة (عليهم السلام) من أي الأقسام كان متصلاً كان أو منقطعاً، قولاً كان أو فعلاً أو تقريراً (١)، فمقوم المرفوع إضافته إلى المعصوم سواء كان له اسناد أو لا، وعلى فرض وجوده كان كاملاً أو ناقصاً، ولأجل ذلك ينقسم المرفوع إلى المتصل وإلى غيره. قال الشهيد: سواء كان إسناده متصلاً بالمعصوم أم منقطعاً بترك بعض الرواه أو إبهامه، أو روايه بعض رجال سنده عن لميلقه.

وعلى هذا فالمرفوع في مقابل الموقوف، فإن أضيف إلى المعصوم بإسناد أولاً فهو مرفوع، وإذا أضيف إلى صاحب المعصوم بإسناد أو لا فهو موقوف، فالملاك في التسميه هو الإضافه إلى المعصوم أو مصاحبه سواء أكان مسنداً أم لا.

وقال النووي: المرفوع هو ما أضيف إلى النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) خاصة، لا يقع مطلقه على غيره، متصلاً كان أم منقطعاً (٢).

### ب \_ وقد يطلق على ما أضيف إلى المعصوم بإسناد منقطع، قال والد الشيخ بهاء الدين العاملي:

واعلم أن من المرفوع قول الراوي يرفعه أو ينميه [ينسبه] أو يبلغ به إلى قول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أو أحد الأئمة عليهم السلام، فمثل هذا

[شماره صفحه واقعي: ٦٧]

ص: ١٣٠٢

١- حسين بن عبد الصمد: وصول الأختيار: ص ١٠٣.

٢- التقریب والتيسير: ١/١٤٩.

يقال له الآن: مرفوع، وإن كان منقطعاً أو مرسلًا أو معلقاً (١) بالنسبة إلينا الآن (٢).

وكان سيد الطائفة المحقق البروجردى، يقول: المرفوع ما اشتمل على لفظ الرفع، مثلاً إذا روى الكليني وقال: علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير يرفعه إلى الصادق (عليه السلام) فهو مرفوع.

ولكن الحديث في الواقع يمكن أن يكون متصلاً بالنسبة إلى محمد بن يعقوب، أو علي بن إبراهيم إلا أن أحد الشخصين حذف السند فقطعه وعبر مكانه لفظه «رفعه».

#### ٤\_ المعنعن:

هو الخبر الذي جاء في سنده كلمة «ع\_ن».

توضيح ذلك: أن الكليني تارة يقول: علي بن إبراهيم عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن ابن أذينة، وأخرى يقول: حدثني علي بن إبراهيم، قال: حدثني إبراهيم بن هاشم، قال: حدثني ابن أبي عمير، قال: حدثني ابن أذينة عن الصادق \_ عليها السلام \_ .

والمنعن هو القسم الأول لاستفاده الراوى فى إبداء اتصال السند بهذا الحرف دون غيره.

وهل هو من قبيل المرسل حتى يتبين اتصاله بغيره؟ لأن العنعنة أعم من الاتصال لغيره، أو من قبيل المتصل؟ قال الشهيد: الصحيح إنه من قبيل

[شماره صفحه واقعى : ٤٨]

ص: ١٣٠٣

١- سيوافيك تفسير هذه المصطلحات الثلاثة.

٢- حسين بن عبد الصمد: وصول الأخبار ص ١٠٤.

المتصل (بشرطين):

أ\_ إذا أمكن اللقاء، أى ملاقاه الراوى بالعننه لمن روى عنه.

ب\_ مع براءته من التدليس أى بأن لا يكون معروفاً به، وإلا لم يكف اللقاء، لأن من عرف بالتدليس قد يتجوّز فى العننه مع عدم الإتصال.

لاشك أن(1)لاحظ: مقباس الهدايه فى علم الدرايه: ص ٣٨.

## ٥\_ المعلق:

المعلق: مأخوذ من تعليق الجدار أو الطلاق، وهو ما حذف من مبدأ إسناده واحد أو أكثر كما إذا روى الشيخ عن الكلينى وقال: محمد بن يعقوب، عن على بن إبراهيم، عن أبيه... ومن المعلوم أنّ الشيخ لا ينقل عن الكلينى بلا واسطه، إنّما ينقل عنه بالسند التالى مثلاً يقول: الشيخ المفيد، عن جعفر بن قولويه، عن الكلينى.

إنّ جُلّ روايات الشيخ فى كتابى التهذيب والاستبصار روايات معلقه، ومثله الصدوق فى الفقيه لأنهما أخذتا الروايات من الأصول والكتب، و ذكرا طريقتهما إلى أصحابهما فى المشيخه، فربّما يحذفان من مبدأ سند الحديث أكثر

[شماره صفحه واقعى : ٦٩]

ص: ١٣٠٤

١- الشهيد الثانى (زين الدين العاملى): الرعايه فى علم الدرايه: ص ٩٩ § العبارة ظاهره فى الاتصال وإن لم يكن نصياً فيه، فهو يفيد أنهلقى المروى عنه وأخذه منه فلا يحتاج إلى إحراز اللقاء، بلالمانعهو إحراز عدم اللقاء، وأما الأمن من التدليس فتكفى وثاقه الراوى، وبذلك يظهر أنه من قبيل المتصل لا من قبيل المرسل والمنقطع

من اثنين.

ولكن المعلق لا يخرج عن الصحيح إذا عرف المحذوف ، وعلم أنه عادل، وأما إذا لم يعرف القائل، أو عرف ولم تعلم عدالته فيلحق بالضعيف(١).

وأما التعليق في الكافي فقليل جداً، لأنه التزم بذكر جميع السند، نعم قد يحذف صدر السند في خبر بقربنه الخبر الذي قبله، مثلاً يقول: « على بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن منصور بن يونس».

ويقول في الخبر الثاني: «ابن أبي عمير، عن الحسن بن عطيه، عن عمر بن زيد»(٢).

فقد حذف صدر السند اعتماداً على السند المتقدم، ولأجل ذلك لو نقل المحدث الحديث الثاني من الكافي يجب أن يخرج عن التعليق ويذكر تمام السند، لأن الكليني إنما حذفه اعتماداً على الخبر السابق.

وإلى ذلك يشير صاحب المعالم ويقول: أعلم أنه اتفق لبعض الأصحاب توهم الانقطاع في جملة من أسانيد الكافي، لغفلتهم عن ملاحظه بنائه في كثير منها على طرق سابقه، وهي طريقه معروفه بين القدماء.

والعجب أن الشيخ \_ رحمه الله \_ ربّما غفل عن مراعاتها فأورد الأسناد من

[شماره صفحه واقعي : ٧٠]

ص: ١٣٠٥

١- إنَّ عدم التعلُّق من الصفات المشتركة بين الأقسام الأربعة، لأجل أنه ربّما يعرف المحذوف من أوّل السند، كتعليق الشيخ والصدوق في التهذيب والفقهاء. لأنهما ذكرا طريقهما إلى أصحاب الكتب، التي أخذوا الحديث منها، والحقّ أنّ مثل هذا، متصلاً، لا- معلق، فالأزم تخصيص المعلق، بالمحذوف غير المعلوم من أوّل السند، وعلى ذلك يختصّ بالخبر الضعيف. ولأجل ذلك تأتي به في الفصل الآتي المنعقد لبيان صفات الخبر الضعيف.

٢- الكليني: الكافي: ٢/٩٦ \_ حديث ١٦ و ١٧.

الكافي بصورته و وصله بطرقه عن الكليني من غير ذكر للواسطه المتروكه، فيصير الاسناد في روايه الشيخ له منقطعاً ولكن مراجعه الكافي تفيد وصله، ومنشأ التوهم الذي أشرنا إليه فقد الممارسه المطلقه على التزام تلك الطريقه (١).

## ٦\_ المفرد:

وهو الخبر الذي ينفرد بنقله إما راو واحد أو نحله واحده، أو أهل بلد خاص (٢).

فالأوّل : مثل ما رواه أبو بكر عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم): «نحن معاشر الأنبياء لانورّث ديناراً و لا درهماً، ما تركناه صدقه» فقد تفرد بروايته أبو بكر ولم يروه عن النبي غيره.

و نظيره في رواياتنا ما تفرد بنقله أحمد بن هلال أبو جعفر العبرتائي (٣) ومثله ما تفرد بنقله الحسن بن الحسين اللؤلؤي (٤).

والثاني: ما تفرد به الفطحيه، فهناك روايات كثيره بهذا السند: «أحمد بن الحسن بن علي بن فضال عن عمرو بن سعيد، عن مصدق بن صدقه، عن

[شماره صفحه واقعي : ٧١]

ص: ١٣٠٦

١- الحسن بن زين الدين: منتقى الجمان: ١/٢٤ - ٢٥.

٢- والفرق بين الغريب والمفرد هو أنّ الأوّل جزء من الثاني لاختصاص الغريب بما إذا رواه راو واحد فقط، بخلاف المفرد فإنّه يعمّ القسمين الآخرين المذكورين في المتن.

٣- ولد عام ١٨٠ وتوفي ٢٦٧، قال الشيخ: كان مغالياً متّهماً في دينه، وقد روى أكثر أصول أصحابنا، لاحظ رجال النجاشي: ١/٢١٨ برقم ١٩٧، و ج ٢/ ٢٤٣ برقم ٩٤٠.

٤- وهو غير ما عنوانه النجاشي: ١ برقم ٨٢، بل هو ما استثناه ابن الوليد من رجال كتاب نواذر الحكمه، لاحظ رجال النجاشي: ٢/٢٤٣ برقم ٩٤٠.

عمّار الساباطي»، وهؤلاء كلّهم فطحيّته.

والثالث: كما إذا تفرّد بنقله أهل بلد معيّن كمكّه والبصره والكوفه.

ثم إنّ الحديث المفرد ليس مرادفاً للشاذّ وإنّما يوصف بالشاذّ إذا أعرض عنه الأصحاب، أو كان مخالفاً للكتاب والسنة القطعيه.

## ٧\_ المُدرَج :

وهو ما أدرج فيه كلام بعض الرواه فيظنّ أنّه من الحديث، وهو على أقسام يجمعها، ادراج الراوى أمراً في الحديث، والإدراج إمّا أن يكون في السند أو في المتن، وإليك بيانهما.

أ\_ أن يكون عنده متنان بإسنادين فينقلهما بسند واحد.

ب\_ أن يسمع حديثاً واحداً من جماعه مختلفين في سنده بأن رواه بعضهم بسند و رواه غيره بغيره .

ج\_ أو يسمع حديثاً واحداً من جماعه مختلفين في متنه مع اتفاقهم على سنده. فيدرج روايتهم جميعاً على الاتفاق في المتن أو السند ولا يذكر الاختلاف.

وقال الشهيد: وتعمّد كل واحد من الأقسام الثلاثة حرام(١).

## ٨\_ المشهـور :

وهو ما شاع عند أهل الحديث خاصّه دون غيرهم، بأن نقله منهم رواه كثيرون، ولا يعرف هذا القسم إلاّ أهل الصناعه.

[شماره صفحه واقعى : ٧٢]

ص: ١٣٠٧

---

١- زين الدين العاملي: الرعايه في علم الدرايه: ص ١٠٤، والنووى: التقريب والتيسير: ١/٢٣١.



أو ما كان مشهوراً عند المحدثين وغيرهم، كحديث «إنما الأعمال بالنيات» الذي هو من الروايات المشهورة بين المحدثين و  
المفسرين والفقهاء والعرفاء.

وأمّا إذا كان مشهوراً عند غير المحدثين ولا أصل له، فهو داخل في الضعيف، وهذا كالنبويات المعروفة في كتب العبادات و  
المعاملات من الفقه، أعنى قوله:

أ \_ إقرار العقلاء على أنفسهم جائز.

ب \_ لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفسه.

ج \_ الصلاة لا تترك بحال.

إلى غير ذلك من الأحاديث المشهورة التي هي مراسيل معروفة، ولا- سند لها، نعم ورد في ذيل صحيحه زراره في حقّ  
المستحاضه أنّ أبا جعفر قال: ... وإلاّ فهي مستحاضه تصنع مثل النفساء سواء، ثمّ تصلّى ولا تدع الصلاة على حال، فإنّ النبي  
(صلى الله عليه وآله وسلم) قال: « الصلاة عماد دينكم» (١)، فجرد الحديث من الروايه وحرّف وصار كما سمعت (٢).

وهل لمجرد شهره الروايه \_ مع كونها مسنده \_ قيمه في مقام الإفتاء، أو أنّه يشترط أن يضمّ إليها عمل المحدثين والمفتين؟ وإلاّ  
فلو نقلوا بلا إفتاء على مضمونها فهو يورث شكّاً في صحتها، بل يوجب \_ على التحقيق \_ خروجها عن الحجّيه، وفيه بحث طويل  
وقد استوفيناها في البحوث الأصوليه من قسم حجّيه الشهره.

[شماره صفحه واقعى : ٧٣]

ص: ١٣٠٨

١- الحر العاملي: وسائل الشيعه: ٢، الباب ١ من أبواب الاستحاضه الحديث ٥.

٢- لاحظ: الرعايه في علم الدرايه \_ قسم التعليق: ص ١٠٥.

قد عرفت معنى الغريب وهو المتفرد في الرواية، وله أقسام نذكرها:

أ \_ الغريب اسناداً و متناً، وهو ما تفرد بروايه متنه واحد من الرواه، ويليق أن يوصف بالغريب المطلق أى الفريد من الجهتين: السند والمتن.

ب \_ الغريب اسناداً خاصه لا- متناً : و عرفه الشهيد بقوله: كحديث يعرف متنه عن جماعه من الصحابه مثلاً... إذا انفرد واحد بروايته عن آخر غيرهم (٢).

وإن شئت قلت: إذا اشتهرت الروايه عن جماعه معينه من الصحابه، ولكن نقله الراوى بسند آخر لا ينتهى إلى تلك الجماعه، بل عن صحابى غير معروف بنقلها.

وهذا ما يسمّى بأنه غريب من هذا الوجه أى من هذا الطريق، وقد أكثر الترمذى فى سننه، وابن الجوزى فى كتاب الموضوعات من هذا التعبير.

ج \_ ما تفرد واحد بروايه متنه، ثم يرويه عنه جماعه كثيره، فيشتهر نقله عن المتفرد، فيعبّر عنه للتمييز عن سائر الأقسام بالغريب المشهور، لاتصافه بالغرابه فى طرفه الأول ، وبالشهره فى طرفه الآخر ، واليه يشير الشهيد بقوله: «أو غريب متناً لا اسناداً بالنسبه إلى أحد طرفى الاسناد» فإن اسناده متّصف بالغرابه فى طرفه الأول وبالشهره فى طرفه الآخر، وحديث: «إنما الأعمال بالنيات» من هذا الباب، غريب فى طرفه الأول لأنه ممّا تفرد به من الصحابه

[شماره صفحه واقعى : ٧٤]

ص: ١٣٠٩

١- مَرَّ وجه التكرار وقد ذكره الشهيد فى هذا المقام مستوفياً ، كما و أجمله فى المقام السالف.

٢- زين الدين العاملى: الرعايه فى علم الدرايه: ص ١٠٧.

عمر، مشهور في طرفه الآخر .

و الحديث قد ورد في طرقنا عن أئمتنا (عليهم السلام) عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) (١).

وقد يطلق الغريب على غير المتداول في الألسنة والكتب المعروفة ويخص ذلك باسم الشاذ، ولكن الاصطلاح جرى على تسميه الشاذ في مقابل الغريب، فإن الشاذ ما يكون في مقابله روايه مشهوره بخلاف الغريب (٢).

## ١٠ \_ الغريب لفظاً أ:

وهو في عرف الرواه والمحدثين عبارته عن الحديث المشتمل منته على لفظ غامض بعيد عن الفهم، لقله استعماله في الشائع من اللغة.

هذا، وإن فهم الحديث الغريب لفظاً جزءاً من علوم الحديث، لانتشار اللغة وقله تمييز معاني الألفاظ الغريبه، فربما ظهر معنى مناسب للمراد، والمقصود في الواقع غيره مما لم يصل إليه.

وقد صنّف فيه جماعه من العلماء، وأول من صنّف فيه هو: النَّضْر بن شَمَيْل، أو أبو عُبَيْدَة مَعْمَر بن الْمُثَنَّى، و بعدهما أبو عُبَيْد القاسم بن سلام، ثم ابن قتيبه، ثم الخطّابي، فهذه أمّهاته.

ثمّ تبعهم غيرهم بزوائد وفوائد كابن الأثير، فأنّه قد بلغ «بنهايته» النهايه، ثم الزمخشري، ففاق في «الفائق» كلّ غايه، ثم الهروي، فزاد في «غريبه» غريب

[شماره صفحه واقعي : ٧٥]

ص: ١٣١٠

١- الحر العاملي: الوسائل: ١/٣٥، الباب ٥ من أبواب مقدّمه العبادات، الحديث ١٠.

٢- الأنسب ذكر قسم «الغريب لفظاً» في المقام ذيلاً لمطلق الغريب كما فعلناه، ولكن الشهيد عنوانه مستقلاًّ وفصل بينهما بذكر بعض الأقسام.

القرآن مع الحديث. هذا ما لدى السنه الذى ذكره الشهيد، و أما عند الشيعة فمن ألف فيه:

١. هو الشيخ الصدوق محمد بن على بن بابويه (المتوفى سنة ٣٨١)، ألف ما أسماه بـ «معانى الأخبار».

٢. الشيخ الجليل فخر الدين محمد النجفى الطريحي (المتوفى عام ١٠٨٥) فألف ما أسماه بـ «غريب الحديث» وهو مطبوع منتشر.

٣. ثم أردفه بكتاب آخر اسماه مجمع البحرين لغريب القرآن والحديث.

٤. العلامة الحجة نادره عصره السيد محمود الطباطبائي (المتوفى عام ١٣١٠). (١)

## ١١ \_ المتَّفَق عليه :

إذا اتَّفَق المحدثان أو أزيد على نقل خبر يطلق عليه «المتَّفَق عليه» كما إذا اتَّفَق البخارى ومسلم على نقل روايه أو اتَّفَق الثلاثة كما إذا اتَّفَق معهما النسائي أو الترمذى على نقله، فيطلق عليه «المتَّفَق عليه».

قال النووى: وإذا قالوا صحيح متَّفَق عليه، أو على صحته فمرادهم اتفاق الشيخين (٢).

ومثله ما إذا نقل فضلاء أصحاب الإمام روايه واحده عن الإمام الصادق أو أبى جعفر الباقر \_ (عليهما السلام)، كزراره بن أعين، ومحمّد بن مسلم، وبريد بن معاويه وأمثالهم، فيطلق عليها روايه الفضلاء أو المتَّفَق عليها بين أصحاب الإمام الصادق (عليه السلام).

[شماره صفحه واقعى : ٧٦]

ص: ١٣١١

١- وقد رأيت جزئين كبيرين من هذا الكتاب عند بعض أحفاده عندما جاء بهما إلى قم المشرفه ليقوم المحقق البروجردى بطبعهما، وكانت الظروف قاسيه فلم يتحقق أمله. عسى أن يعث الله أهل الخير إلى نشرهما. وكانت النسخه بيد حجة الإسلام السيد على أصغر المعروف بشيخ الإسلام رحمه الله .

٢- التّقریب والتّيسير: ١/١٠٤.

ومثله ما إذا اتَّفَق الكلينى والصدوق على نقل روايه بسند واحد أو بسندين ، وأعلى منها ما إذا اتَّفَق المشايخ الثلاثة على نقلها كالكلينى والصدوق والشيخ الطوسى، فإنَّ للاتَّفَاق مزيّه واضحه لا تنكر.

## ١٢\_ المصحف:

التصحيف: هو التغيير، يقال: تصحفت عليه الصحيفة أى غيرت عليه فيها الكلمه، ومنه: تصحف القارئ أى أخطأ فى القراءه، فإنَّ الخطأ رهن التغيير.

ثم التصحيف يقع تاره فى السند، وأخرى فى المتن، و ثالثه فيهما، فمن الأوّل تصحيف بريد بـ «يزيد» وتصحيف «حريز» بـ «جرير» وتصحيف «مراجم» بـ «مزاحم»، والتصحيف فى الإسناد غير قليل. قال الشهيد: قد صحف العلامه فى كتب الرجال كثيراً من الأسماء، ومن أراد الوقوف عليها فليطالع «الخلاصه» له، و«إيضاح الاشتباه فى أسماء الرواه» له أيضاً، وينظر ما بينهما من الاختلاف، وقد نبه الشيخ تقى الدين بن داود على كثير من ذلك (١).

ومن التغيير فى المتن قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «من صام رمضان وأتبعه ستاً من شوال» فقد صحف فقري «وأتبعه شيئاً».

ثم إنَّ منشأ التصحيف إمّا البصر، أو السمع.

أمّا الأوّل: فيحصل فيما إذا تقاربت الحروف، كما عرفت من الأمثله.

[شماره صفحه واقعى : ٧٧]

ص: ١٣١٢

---

١- زين الدين (الشهيد الثانى): الرعايه فى علم الدرايه: ص ١٠٩-١١٠.

وأما الثاني: فإنّما يحصل إذا كانت الكلمتان متشابهتين عند السمع كما في تصحيف عاصم الأحول، بواصل الأحدب فإنّ ذلك لا يشتهه في الكتابه على البصر.

ثم إنّ بعضهم خصّ اسم المصحّف بما غيّرت فيه النقط مع الحفاظ على الشكل، كما تقدم.

وأما ما لوغيّر فيه الشكل \_ هيئه الكلمه \_ مع بقاء الحروف، فسماه بالمُحرّف، كما في قولهم جبّه البرد، جُنّه البرد، فلو قرئت كلتا الكلمتين (البرّد \_ البرّد) على نسق واحد إمّا بضم الباء أو بفتحها فهو محرّف، ومثله «الجاهل إمّا مفرط أو مفرط» فلو قرئ «المفرط» على نسق واحد إمّا بالتخفيف أو بالتشديد فهو محرّف (١).

### ١٣ \_ العالی سنداً:

وعرّف بقليل الواسطه مع اتّصاله إلى المعصوم، قال النووي: الإسناد خصيصه لهذه الأئمّه وسنّه بالغه مؤكّده، وطلب العلو فيها سنّه، ولهذا استحبّت الرحله، ثم ذكر أقسامه حسب منهجه (٢).

لا شكّ أنّه كلّما قلّت الوسائط في نقل الخبر، قلّ الخطأ والاشتباه، وعلى العكس كلّما كثرت الوسائط زاد احتمال الخطأ، ولأجل ذلك يعدّ علوّ الاسناد وقله الوسائط من مرجّحات الخبر ومزاياه، وقد كان طلب علوّ

[شماره صفحه واقعی : ٧٨]

ص: ١٣١٣

١- الخطيب القزويني: تلخيص المفتاح: ٢/١٩٤، مع شرح سعد الدين \_ طبع المكتبه المحموديه الأنزهر \_ وعبد الله المامقاني: مقباس الهدايه: ص ٤٣.

٢- النووي: التقريب والتيسير: ٢/١٤٥ \_ ١٤٧.

الاسناد سنّه عند أكثر السلف، وكانوا يرحلون إلى المشايخ في أقصى البلاد لأجل ذلك، حتى أنّ جماعه من أصحابنا الإماميه دوّنوا الأحاديث العاليه باسم «قرب الإسناد»، منهم الثقة الجليل عبد الله بن جعفر الحميري (1).

وفي الوقت نفسه ربّما ينعكس الحال فيما إذا كان قلّه الوسائط على خلاف المتعارف كما إذا روى المتأخر عن شيخ متقدّم يبعد أنّه أدركه ولاقاه وأخذ منه الحديث، وفيما إذا وجدت مزّيّه في الجانب المقابل كأن يكون الرواه أوثق وأحفظ وأضبط من عالي الإسناد.

وبما أنّ الخبر العالي الإسناد اكتسب في أوساط المحدثين مكانه، صار مطمحناً للمدلسين، فرّبما يروون الحديث بوسائط قليله حتى يكتسب قيمه بين المحدثين مع أنّ الراوى لم يدرك المروى عنه.

[شماره صفحه واقعى : ٧٩]

ص: ١٣١٤

---

١- وقد ذكر شيخنا الجليل في موسوعته الذريعه إلى تصانيف الشيعه: ما سمى باسم «قرب الإسناد» وإليك نصّه بتلخيص منّا: ١  
\_ قرب الإسناد لأبى الحسين الكرخى ابن معمر، حكاه الشيخ في الفهرست عن ابن النديم.

فهذه الوجوه تدفعنا إلى التثبت والتبيين، حتى لا نغترّ بقله الوسائط.

وأما أقسامه:

١ \_ أعلاها وأشرفها هو قرب الإسناد من المعصوم بالنسبه إلى سند آخر يُروى به ذلك الحديث بعينه بوسائط كثيره وهو العلوّ المطلق، فإن اتفق مع ذلك أن يكون سنده صحيحاً ولم يرجح غيره عليه بما تقدّم، فهو الغايه القصوى.

٢ \_ ثم بعد هذه المرتبه فى العلوّ، قرب الإسناد لا- بالنسبه إلى المعصوم بل إلى أحد أئمه الحديث، كـ«حسين بن سعيد الأهوازي»(١)، مؤلف كتاب الثلاثين، ومحمد بن أحمد بن يحيى الأشعري(٢)، مؤلف نواذر الحكمة، والكليني والصدوق والشيخ وأضرابهم.

٣ \_ ما يتقدّم زمان سماع أحد الراويين فى الإسنادين على زمان سماع الآخر، وإن اتفقا فى العدد الواقع فى الإسناد، أو فى عدم الواسطه بأن كانا قد رويَا عن واحد فى زمانين مختلفين. فأولهما سماعاً أعلى من الآخر لقرب زمانه من المعصوم بالنسبه إلى الآخر، والعلوّ بهذين المعنيين، يعبر عنه بـ: العلوّ النسبى.

٤ \_ وزاد بعضهم للعلوّ معنى رابعاً وهو تقدّم وفاه راوى أحد السندين

[شماره صفحه واقعى : ٨٠]

ص: ١٣١٥

١- من أصحاب الإمام الرضا والجواد والهادى \_ عليهم السلام \_ ، كوفى انتقل إلى الأهواز ثم إلى قم فتوفى فيها يروى عن عدّه مثل صفوان بن يحيى (ت ٢١٠هـ) وحمّاد بن عيسى (ت ٢٠٩هـ).

٢- وهو ممّن لم يرو عنهم \_ عليهم السلام \_ توفى حوالى ٢٩٣هـ، فلو روى أحد الراويين عن الحسين بن سعيد، والآخر عن الأشعري، فلأول مزيه علوّ السند.



المتساويين في العدد على من في طبقته من راوى السند الآخر، فإن المتقدم عال بالنسبه إلى المتأخر (١).

هذه هي الصور الأربعة التي وردت في كتب الدرايه، ولكن الاهتمام بعلو الاسناد لأجل كونها أقرب إلى الواقع، وليس هذا الملاك موجوداً في جميع الصور، وإنما الموجود في بعضها يظهر بالتأمل (٢)، وهذا ما يعبر عنه بـ: العلو المعنوي، وليس هو مراداً في هذا المقام.

و يقابل هذا العالی سنداً \_ تعريفاً وتحديداً، و شروطاً و أقساماً \_ النازل سنداً، و قدعدّوه قسمًا برأسه.

وكان الأنسب في المقام ذكر بعض الأقسام مثل روايه الأقران أو الميديج أو روايه الأكابر عن الأصاغر، وسيجيئ في محلها تبعاً للشهيد.

#### ١٤\_ الشاذ:

وهو ما رواه الثقة مخالفاً لما رواه المشهور، ويقال للطرف الراجح: المحفوظ أيضاً، هذا فيما إذا كان الراوى ثقة، ولو كان غير ثقة فهو منكر.

واختلفت الأقوال في قبول الشاذ، فمنهم من قبله نظراً إلى كون راويه ثقة، فيرجع في مقام العلاج إلى قواعد التعارض.

[شماره صفحه واقعى : ٨١]

ص: ١٣١٦

١- زين الدين العاملى: الرعايه في علم الدرايه: ص ١١٥، عبد الله المامقانى: مقباس الهدايه: ص ٤٤.

٢- ثم إنهم ذكروا لعلو الإسناد صوراً مختلفه من «الموافقه» و «الإبدال» و «المساواه» و «المصافحه» لا- طائل تحتها، ولعلها غير موجوده في رواياتنا، توجد أمثلتها ذكرناها في محلها، ومن أراد التفصيل فليرجع إلى «مقباس الهدايه ٤٤، من مؤلفات أصحابنا، وشرح النخبه لابن حجر العسقلانى (ت ٨٥٢): ص ٥١، وتدريب الراوى لجلال الدين السيوطى (ت ٩١١): ٢/١٥٠».

ومنهم من ردّه نظراً إلى شذوذه، وقوه الظنّ بصحة جانب المشهور.

والمختار ، أنّ الشاذّ المخالف للمشهور المفتى به عند القدماء ليس بحجّه، وإن كان صحيحاً، وقد أقمنا برهانه عند البحث عن حجّيه خبر الواحد، واستظهرناها من مقبوله عمر بن حنظله وغيرها، فلاحظ. فالشذوذ لا ينافي الصحة وإن كان ينافي الحجّيه.

## ١٥\_المسلسل:

وهو عبارته عمّا تتابع رجال أسناده على صفه أو حاله، فتارة يتّصف بهما الرواه وأخرى الروايه، وإليك بيان كلا القسمين:

أمّا في الراوى، فكقيام كل منهم حين الروايه، أو الاتّكاء أو المشى أو الجلوس أو نحو ذلك ممّا يُعدّ من اتّحاد الرواه في فعل حال نقل الروايه. وربّما يجتمع القول والفعل فيهم، كما إذا قال: صافحني فلان وروى لي، قال: صافحني فلان وروى لي، فاجتمع فيه قولٌ، أعنى: «صافحني» مع فعل، أعنى: نفس المصافحه، ونظير ذلك ما إذا قال كلّ واحد: لَقَمَني فلان بيده لقمه وروى لي، قال: لَقَمَني فلان بيده وروى لي... إلى آخر الأسناد.

ومن التسلسل بصفات الراوى، اتّفاق أسماء الرواه كالمسلسل بالمحمدين أو الأحمدين أو أسماء آبائهم أو كناهم أو أنسابهم أو ألقابهم أو صناعاتهم أو حرفهم.

وأما التسلسل في الروايه كما إذا اتّحدت صيغ الأداء في جميع السند، كما إذا قال الجميع: سمعت فلاناً أو أخبر فلان، أو أخبر فلان والله، أو أشهد بالله لسمعت فلاناً.

[شماره صفحه واقعى : ٨٢]

ص: ١٣١٧

ومن التسلسل ما يتعلّق بالزمان، كسماع جميع آحاد السند في يوم الخميس أو يوم العيد.

و منه ما يتعلّق بالمكان كسماع كلّ عن صاحبه في المسجد أو المدرسه أو البلد الفلاني.

وقد يقع التسلسل في معظم السند دون جميعه، ويقال للأوّل: المسلسل التّام، مقابل الثّاني الذي هو ناقص أو في بعض السند.

ومن نماذج المسلسل في روايات أصحابنا الإماميّة: ما نقله الصدوق في الخصال عن الإمام الرضا (عليه السلام) بالنحو التالي: حدّثني أبي: موسى بن جعفر، قال: حدّثني أبي: جعفر بن محمّد، قال: حدّثني أبي: محمّد بن علي، قال: حدّثني أبي: علي بن الحسين، قال: حدّثني أبي: الحسين، قال: حدّثني أخي: الحسن بن علي، قال: حدّثني أبي: علي بن أبي طالب، قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): «خلقت أنا وعليّ من نور واحد» (١).

وقد يكون التسلسل في الحديث من جهات شتّى لا تخفى على القارئ الكريم.

قال الشهيد:

والتسلسل ليس له مدخل في قبول الحديث وعدمه وإتّما هو فنّ من فنون الروايه ، وضروب المحافظه عليها والاهتمام بها. وفضيلته اشتماله على مزيد الضبط، والحرص على أداء الحديث بحاله التي اتّفقت بها من النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وأفضله ما دلّ على اتّصال السماع لأنّه أعلى مراتب الروايه. وقلّما

[شماره صفحه واقعي : ٨٣]

ص: ١٣١٨

١- الصدوق: الخصال: ص ٣١.

تسلم المسلسلات عن ضعف في الوصف بالتسلسل، فقد طعن في وصف كثير منها في أصل\_اللمتن(١).

وقال والد بهاء الدين العاملي: وقد اعتنى العامه بهذا القسم وقل أن يسلم لهم منه شيء إلا بتدليس أو تجوز أو كذب يزنون به مجالسهم وأحوالهم، وهو مع ندره اتفاقه عديم الجدوى(٢).

## ١٦\_ المزيد:

وهو المشتمل على زياده في المتن أو السند، ليست في غيره، أما المتن، فبأن يروى فيه كلمه زائده تتضمن معنى لا يستفاد من غيره، وأما السند، فبأن يرويه بعضهم بإسناد مشتمل على ثلاثة رجال معينين مثلاً، فيرويه المزيدي بأربعة يتخلل الرابع بين الثلاثة، فالأول هو المزيدي في المتن، والثاني هو المزيدي في الإسناد.

أما الزيادة في المتن فهي مقبولة إذا وقعت الزيادة من الثقة، لأن ذلك لا يزيد على نقل حديث مستقل حيث لا يقع المزيدي منافياً لما رواه غيره من الثقات(٣).

نعم لو أوجبت الزيادة صيروره الروايتين متضادتين تعاملان معامله المتعارضتين أو المختلفتين.

وأما الزيادة في السند، فهي كما إذا أسنده المزيدي وأرسله الآخرون، أو

[شماره صفحه واقعی : ٨٤]

ص: ١٣١٩

١- زين الدين العاملي: الرعايه في علم الدرايه: ص ١٢٠.

٢- الشيخ حسين العاملي: وصول الأخبار إلى أصول الأخبار: ص ١٠١، ولاحظ مقباس الهدايه: ص ٤٧.

٣- زين الدين العاملي: الرعايه في علم الدرايه: ص ١٢١.

وصله وقطعه الآخرون، أو رفعه إلى المعصوم ولكن الآخرين وقفوه على من دونه، و هي مقبولة إذا كان الراوى ثقه لعدم المنافاه إذ يجوز اطلاع المسند والموصِل والرافع على ما لم يطلع عليه غيره أو تحريره لما لم يحزره الآخرون، فهو كالزيادة غير المنافية فتقبل، ولو احتمل كون النقص من باب السهو، فيقدّم المزيد أيضاً وذلك لأنه إذا دار الأمر بين الزيادة والنقيصه، فالنقيصه أولى، لأنّ النقيصه السهوِيّه ليست ببعيده عن الإنسان الذى خلق ضعيفاً، بخلاف الزيادة السهوِيّه التى هي أقلّ بالنسبه إليها.

قال والد شيخنا بهاء الدين العاملى: «وأما النقص فبأن يروى الرجل عن آخر وعلم أنه لم يلحقه أو لحقه ولم يرو عنه، فيكون الحديث مرسلأ أو منقطعاً، وإنما يتفطن له المتضلع بمعرفة الرجال ومراتبهم ونسبه بعضهم إلى بعض، ومما يعين على ذلك معرفة أصحاب الأئمه واحداً واحداً ومن لحق من رواه الأئمه ومن لم يلحقهم(١).

## ١٧\_المختلف:

إنّما يوصف الحديث بالمختلف إذا قيس إلى غيره فعندئذ، تتجلى إحدى النسب الأربعة، فتارة تكون النسبه بينهما التساوى، وأخرى التباين، وثالثه العموم والخصوص مطلقاً، ورابعه العموم والخصوص من وجه(٢).

[شماره صفحه واقعى : ٨٥]

ص: ١٣٢٠

١- الشيخ حسين العاملى: وصول الأختيار: ص ١١٧.

٢- ومن أمثله ما روى: إذا بلغ الماء قَلْتين لم يحمل خَبثاً. و ما روى: خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شىء إلا ما غيّر لونه أو طعمه أو ريحه، فإنّ الأوّل ظاهر فى طهاره القلتين تغيراً أم لا، والثانى ظاهر فى طهاره غير المتغيّر سواء كان قَلْتين أو أقل.

والمراد من المختلف هو غير القسم الأوّل. وعرفه الشهيد بقوله: أنيوجد حديثان متضادان في المعنى ظاهراً سواء تضاداً واقعاً، كأن لا يمكن التوفيق بينهما بوجه، أو ظاهراً فقط كأن يمكن الجمع بينهما، فالمختلفان في اصطلاح الدرايه هما المتعارضان في اصطلاح الأصوليين، والمتوافقان خلافه. وقد ورد التعبير بالاختلاف عن التعارض في أكثر روايات الباب (١).

وأما ما هي الوظيفة تجاه الخبرين المختلفين، فقد قرّر في علم الأصول في مبحث التعادل والترجيح فلا نطيل الكلام فيه. وأوّل من جمع من أصحابنا الأخبار المختلفه هو الشيخ الطوسي (٣٨٥ \_ ٤٦٠هـ) فقد ألف كتاب الإستبصار في ذلك المضمّار، وقد ذكر النجاشي والشيخ الطوسي رسائل للأصحاب في اختلاف الحديث (٢).

قال النووي: «معرفة مختلف الحديث وحكمه، فن من أهم الأنواع، ويضطر إلى معرفته جميع العلماء من الطوائف، وهو أن يأتي حديثان متضادان في المعنى، فيؤقّق بينهما أو يرجّح أحدهما، وصنّف فيه الإمام الشافعيّ ولم يقصد استيفاءه، بل ذكر جملة يتبها على طريقه.

ثم صنّف فيه ابن قتيبه، فأتى بأشياء حسنه وأشياء غير حسنه وترك

[شماره صفحه واقعي : ٨٦]

ص: ١٣٢١

١- الحر العاملي: الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١، ٥، ١١، ٢١، ٢٩، ٣٠، ٣٤، ٣٦، ٤٠، ٤٨، ولم يرد لفظ التعارض إلا في مرفوعه زراره التي رواها ابن أبي جمهور مرسلًا عن العلامه، وهو رفعها إلى زراره، ونقلها الأنصاري بطولها في رساله التعادل والترجيح.

٢- النجاشي: الرجال: ص ٢٠٧ برقم ٨٨٨ في ترجمه ابن أبي عمير، الطوسي: الفهرست: ٢١١ برقم ٨١٠ في ترجمه يونس بن عبد الرحمن، وكتاب اختلاف الحديث ومسائله عن أبي الحسن موسى بن جعفر (عليه السلام).

## ١٨ \_ الناسخ والمنسوخ:

ورد النسخ في اللغة لمعان منها: الإزاله والنقل، وفي الإصطلاح: رفع الحكم السابق بدليل مثله على وجه لولاه لكان ثابتاً. والنسخ وإن كان رافعاً للحكم السابق ظاهراً إلا أنه في الشرع بيان لانتهاه أمده، و إلا استلزم البداء وهو ممتنع في حقه سبحانه. ثم إن اليهود منعوا إمكانه والبعض الآخر منع وقوعه، والنظر الموضوعى إلى تاريخ الشرائع السالفه والشريعته المقدسه الإسلاميه يدل بوضوح على وقوعه فضلاً عن إمكانه. اتفقوا على نسخ القرآن بالقرآن وبالسنة القطعية، وإنما اختلفوا في جوازه بخبر الواحد إلا أنهم لم يختلفوا في نسخ السنة بمثلها. إنما الكلام في طريق معرفه الناسخ والمنسوخ، فذكر الشهيد الطرق التاليه:

١ \_ النص من النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) كقوله: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور، فزوروها».

٢ \_ نقل الصحابي مثل: «كان آخر الأمرين من رسول الله ترك الوضوء مما مسّت النار».

٣ \_ التاريخ، فإن المتأخر منهما يكون ناسخاً للمتقدم.

٤ \_ الإجماع، كحديث قتل شارب الخمر في المزة الرابعة، نسخه الإجماع

[شماره صفحه واقعى : ٨٧]

ص: ١٣٢٢

على خلافه، حيث لا يتخلل الحدّ (١).

نعم لا يثبت النسخ بقول مطلق الصحابي و إنما يشترط فيه كل ما يشترط في حجّيه خبر الواحد، وأمّا ثبوته بالتأريخ فيشترط ثبوت تأخر الثاني عن الأوّل بالدليل، وقد ورد في أحاديث أهل البيت \_ عليهم السلام \_ ما يؤيد ذلك:

روى محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قلت له ما بال أقوام يروون عن فلان، عن فلان، عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) لا يتهمون بالكذب، فيجىء منكم خلافه؟ قال (عليه السلام): «إنّ الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن» (٢).

و روى منصور بن حازم، قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) اخبرني عن أصحاب محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) صدقوا على محمد أم كذبوا؟ قال (عليه السلام): بل صدقوا، قلت: فما بالهم اختلفوا؟ قال (عليه السلام): «أما تعلم أنّ الرجل كان يأتي رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فيسأله عن المسأله فيجيبه فيها بالجواب، ثم يجيبه بعد ذلك ما ينسخ ذلك الجواب، فنسخت الأحاديث بعضها بعضاً» (٣).

وعلى كل تقدير، فالحديث المتأخر الصادر عن الأئمة ليس ناسخاً، بل كاشف عن الناسخ الوارد على لسان النبي، لانقطاع الوحي بعد رحله الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) (٤).

[شماره صفحه واقعى : ٨٨]

ص: ١٣٢٣

١- النووى: التقريب و التيسير: ١٧٠/٢ و ١٧٢، الشهيد الثانى: الرعايه فى علم الدرايه: ص ١٢٨، والقسم الرابع من أقسام تقييد إطلاق الخبر بالإجماع وليس نسخاً.

٢- الكلينى: الكافى: ١/٦٥.

٣- الكلينى: الكافى: ١/٦٥.

٤- قال أمير المؤمنين (عليه السلام) عند تغسيل رسول الله و تجهيزه: بأبى أنت و أمى يا رسول الله، لقد انقطع بموتك ما لم ينقطع بموت غيرك من النبوه و الأنباء و أخبار السماء. نهج البلاغه: الخطبه ٢٣٥.



هو الحديث الذي تلقاه الأصحاب بالقبول والعمل بمضمونه، وهل هو من الأقسام المشتركة بين الصحيح وغيره، أو لا؟ الظاهر هو الثاني، لأنَّ الصحيح لا ينقسم إلى المقبول وغير المقبول، بل هو مقبول مطلقاً عند الأكثر، أو إذا لم يكن شاذاً على ما هو التحقيق، أو لم تكن فيه علة \_ كما عليه جمهور أهل السنه \_ وأما الضعيف فينقسم إلى المقبول ومقابله.

نعم يمكن جعله من الأقسام المشتركة بين الصحيح وغيره، و من الطوارئ عليهما جميعاً إذا خصصنا جواز العمل بالصحيح ولم يعمّ الموثق والحسن، فعندئذ تنقسم الأقسام الثلاثة إلى المقبول و عدمه.

والمثال الواضح للمقبول هو حديث عمر بن حنظله الوارد في حال المتخاصمين من أصحابنا الذي رواه المشايخ الثلاثة في جوامعهم (١) وإليك سنده:

«محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن عيسى، عن صفوان بن يحيى، عن داود بن الحصين، عن عمر بن حنظله، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحا كما إلى السلطان وإلى القضاء، أيحل ذلك؟» (٢).

قد تلقاه الأصحاب بالقبول في باب القضاء وعليه المدار في ذلك

[شماره صفحه واقعى : ٨٩]

ص: ١٣٢٤

١- الكليني: الكافي: ١/٦٧ الحديث ١٠، الصدوق: الفقيه: ٢/٥، الشيخ الطوسي: التهذيب: ١/٣٠١ الحديث ٥٢.

٢- الحرّ العاملي: وسائل الشيعه: ١٨/٩٨ \_ الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

الباب، وقد ورد في طريقه ثلاثة أشخاص:

١ \_ محمد بن عيسى اليقطيني، ضعّفه ابن الوليد عند استثنائه ٢٧ شخصاً من رجال نواذر الحكمة، وقد ثبت وثاقته و إنّ تضعيفه موهون.

٢ \_ د(١) اود بن الحصين، وهو كوفي ثقة، و إنّ ضعّفه الشهيد الثاني في درايته.

٣ \_ عمر بن حنظله، لم ينصّ الأصحاب فيه بجرح ولا تعديل، قال الشهيد: لكن أمره عندي سهل لأنني حققت توثيقه من محلّ آخر و إنّ كانوا قد أهملوه (٢).

قال صاحب المعالم: ومن عجيب ما اتفق لوالدي \_ رحمه الله \_ في هذا الباب أنّه قال في شرح بدايه الدرايه: إنّ عمر بن حنظله لم ينصّ الأصحاب عليه بتعديل ولا جرح، ولكنّه حقّق توثيقه من محلّ آخر، وجدت بخطه \_ رحمه الله \_ في بعض مفردات فوائده ماصورته:

عمر بن حنظله غير مذكـور بجرح ولا-تع-ديل، ولكنّ الأقوى عندي أنّه ثقة لقول الصادق (عليه السلام) في حديث الوقت: «إذا لا يكذب علينا».

والحال أنّ الحديث الذي أشار إليه ضعيف الطريق، فتعلّقه به في هذا

[شماره صفحه واقعي : ٩٠]

ص: ١٣٢٥

١- النجاشي: الرجال: ٢ برقم ٩٣٩ ونقل عن أبي العباس بن نوح أنّه صدّق ابن الوليد في جميع من استثناه إلّا في محمد بن عيسى فقال: فلا أدري ما رابه فيه لأنّه كان على ظاهر العدالة و الثقة.

٢- الشهيد الثاني: الرعايه في علم الدرايه: ص ١٣١.

[شماره صفحه واقعی : ۹۱]

ص: ۱۳۲۶

وهو الحديث الحاكي عن كتابه المعصوم (عليه السلام) سواء كتبه ابتداء لبيان حكم أو غيره أو في مقام الجواب، وعممه بعضهم إلى ما إذا كان بغير خطه مع كون الإملاء منه.

## ٢٢ و ٢٣ \_ المحكم والمتشابه:

فالمحكم ما علم المراد به من ظاهره من غير قرينه تقترن به ولا دلالة تدل على المراد به لوضوحه، وأما المتشابه فقد يكون في المتن، وقد يكون في السند، فالمتشابه متنأ هو ما كان للفظه معنى غير راجح، وإن شئت قلت: ما علم المراد به لقرينه ودلاله، والمتشابه سندا ما اتفقت أسماء سنده خطأ ونطقاً، و اختلفت أسماء آبائهم نطقاً مع الإئتلاف خطأ كمحمد بن عقيل، فإن عقيلاً يقرأ بفتح العين تاره و بضمها أخرى، فبفتح العين اسم للنيسابوري و بضمها اسم للفريابي، وقد يتفقان في الاسم واسم الأب ويختلفان في اسم الجد أو في اللقب، فالأول كأحمد بن محمد بن خالد وأحمد ابن محمد بن عيسى، فالأول هو البرقي المتوفى عام ٢٧٤هـ، والثاني أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري رئيس القميين، وأما الإختلاف في اللقب مثل أحمد ابن محمد بن عيسى الأسدي وأحمد بن محمد بن عيسى القسري، وربما يطلق على هذا القسم المتفق و المفترق أو المؤلف والمختلف (١).

[شماره صفحه واقعی : ٩٢]

ص: ١٣٢٧

## ٢٤\_ المشتبه المقلوب:

وهو اسم للسند الذى يقع الإشتباه فيه فى الذهن لا- فى الخطّ، ويتفق ذلك فى الرواه المتشابهين فى الاسم بأن يكون اسم أحد الراويين كاسم أب الآخر خطأً و لفظاً، و اسم الآخر كاسم أب الأوّل كذلك، و ذلك مثل أحمد ابن محمد بن يحيى، المشتبه ب\_ محمد بن أحمد بن يحيى، فإنّ الأوّل هو أحمد بن محمد بن يحيى العطار القمى والثانى هو محمد بن أحمد بن يحيى صاحب نواذر الحكمه، وأمثله كثيره.

## ٢٥\_ المش\_ترك:

وهو ماكان أحد رجاله أو أكثرها مشتركاً بين الثقه وغيره، و لابد من الرجوع الى تمييز المشتركات، والتمييز يحصل بقرائن الزمان، وأخرى بالراوى، وثالثه بالمروى عنه، وأحسن ما ألف فى هذا الباب هو كتاب تمييز المشتركات للكاظمى، و هناك طريق آخر لتمييز المشتركات و هو ممارسه الأسانيد حتى يتعرّف المحدث على الطبقات و عندئذ يتعرف على الراوى المشترك وتحصل عنده ملكه التمييز بسهولة.

والطريق الأوّل تقليدى، والثانى اجتهادى وهو الذى سلكه سيد المحققين البروجردى \_قدس سره \_ .

## ٢٦\_ المؤلف والمختلف:

ومجموعهما اسم لسند اتفق فيه اسمان فما زاد خطأً واختلفاً نطقاً سواء

[شماره صفحه واقعى : ٩٣]

ص: ١٣٢٨

أكان مرجع الاختلاف إلى النقط أم الشكل، وذكروا لذلك أمثله فمنها جرير وحرير، فالأول اسم لجرير بن عبدالله البجلي الصحابي والثاني اسم لحرير بن عبدالله السجستاني \_الذي يروى عن الصادق (عليه السلام)\_ ومنها الهمداني والهمداني، الأول بسكون الميم والبدال المهملة، والثاني بفتح الميم والذال المعجمه، فالأول نسبه إلى همدان قبيله فى اليمن والثانى اسم لمدينه فى إيران، فمن الأول محمد بن الحسين بن أبى الخطاب، ومحمد بن الأصبح، وسندى بن عيسى، ومحموظ بن نصر وخلق كثير. بل كثير من الرواه منسوبون إلى هذا الاسم، لأنها قبيله صالحه مواليه لأمير المؤمنين (عليه السلام)، ومن الثانى محمد بن يحيى، ومحمد بن الوليد، وعلى بن الفضيل، وإبراهيم بن سليمان، وأحمد بن النضر، وعمرو بن عثمان، و عبدالكريم بن هلال الجعفى.

## ٢٧\_ المدبج وروايه الأقران:

إن الراوى والمروى عنه إن تقارنا فى السن أو فى الإسناد و اللقاء \_ وهو الأخذ من المشايخ \_ فهو النوع الذى يقال: له روايه الأقران، لأنه حينئذ يكون راوياً عن قرينه و ذلك كالشيخ أبى جعفر الطوسى (٣٨٥هـ \_ ٤٦٠هـ) والسيد المرتضى (٣٥٥هـ \_ ٤٣٦هـ)، فإنهما أقران فى طلب العلم والقراءه على الشيخ المفيد، وإن كان السيد متقدماً عليه ميلاداً.

## ٢٨\_ روايه الأكاير عن الأصاغر:

هذا إذا كان المروى عنه دون الراوى فى السن أو فى اللقاء، فروى عمّن دونه فهو النوع المسمى بروايه الأكاير عن الأصاغر، كروايه الصحابي عن

[شماره صفحه واقعى : ٩٤]

ص: ١٣٢٩

التابعي، والتابعي عن تابعي التابعي.

### ٢٩\_ السابق واللاحق:

وهو ما اشترك اثنان في الأخذ عن شيخ و تقدّم موت أحدهما على الآخر . قال الشهيد: وأكثر ما وقفنا عليه في عصرنا من ذلك ستّ وثمانون سنه، فإنّ شيخنا المبرور نور الدين علي بن عبدالعالى الميسى والشيخ الفاضل ناصر بن إبراهيم البويهى الإحسائي، كلاهما يرويان عن الشيخ ظهير الدين ابن محمد بن الحسام، وبين وفاتيهما ما ذكرناه، لأنّ الشيخ ناصر البويهى توفّي سنه اثنتين و خمسين وثمانمائه و شيخنا الميسى توفّي سنه ثمان و ثلاثين وتسعمائه(١).

### ٣٠\_ المطروح:

وهو ما كان مخالفاً للدليل القطعي ولم يقبل التأويل، وربما يتّحد مع الشاذّ في النتيجة و إن لم يتّحدا في الإسم.

### ٣١\_ المتروك:

ما يرويه من يتّهم بالكذب ولا يعرف ذلك الحديث إلا من جهته، ويكون مخالفاً للقواعد المعلومه .

[شماره صفحه واقعى : ٩٥]

ص: ١٣٣٠

---

١- الشهيد الثانى \_ زين الدين\_: الرعايه فى علم الدرايه: ص ٣٦٦.

## ٣٢\_ المشكل:

وهو المشتمل على مطالب غامضه لا يفهمها إلا العارفون(١)، وأمّا إذا اشتمل على ألفاظ غريبه لا يعرف معناها إلا الماهر فهو داخل في الغريب لفظاً.

## ٣٣\_ النَّص:

وهو ما كان صريحاً في الدلالة لا يحتمل إلا معنى واحداً.

## ٣٤\_ الظاهر:

وعرّف بما دلّ على معنى دلّاه ظنيّه راجحه مع احتمال غيره كالألفاظ التي لها معانٍ حقيقيه إذا استعملت بلا قرينه تجوّزاً سواء كانت لغويه أو شرعيه أو غيرها(٢) والظاهر أنّ التعريف ينطبق على المجمال، فإنّ المشترك إذا استعمل بلا قرينه يكون مجملاً، بل الأولى أن يقال: إنّ الظاهر هو ما دون الصريح في الدلالة على المراد، وقد أثبتنا في الأبحاث الأصوليه أنّ الظواهر كالنصوص من أقسام الدلالات القطعيه الكاشفه عن المقاصد الاستعماليه، وأمّا الكشف عن المقاصد الجديّه فليس هو على عاتق اللفظ حتى يتّصف الظاهر بالنسبه إليه بالظنّ، فلاحظ.

[شماره صفحه واقعي : ٩٤]

ص: ١٣٣١

١- وقد ألّف السيد المحقّق عبد الله شبر (ت ١٢٤١)، كتاباً اسماه «مصاييح الأنوار في حلّ مشكلات الاخبار» طبع في جزئين.

٢- عبد الله المامقاني: مقباس الهدايه: ص ٥٧.



## ٣٥\_ الم\_ؤول:

و هو اللفظ المحمول على معناه المرجوح بقريته حاله أو مقالته.

## ٣٦\_ المُجمَل:

وهو ما كان غير ظاهر الدلاله على المقصود، وإن شئت قلت: اللفظ الموضوع الذى لم يتضح معناه. هذا إذا جعلنا الإجمال صفة للمفرد، فربما يقع وصفاً للجمله، فيكون المراد ما لم يتضح المقصود من الكلام فيه.

## ٣٧\_ المُبَيَّن:

وهو خلاف المجمل، وقد أشبع الأصوليون الكلام فى المجمل والمبين بل النص والظاهر وهى من صفات مطلق اللفظ سواء أكان فى الحديث أم فى غيره، وأتصاف الحديث بهما لأجل اشتماله عليه.

هذه هى أسماء الحديث المشتركة بين الصحيح وغيره، فلا بد من الكلام فى الأقسام المختصه بالضعيف مما يدور فى ألسنه المحدثين .

(١)

[شماره صفحه واقعى : ٩٧]

ص: ١٣٣٢

---

١- أخذنا هذه التعاريف الأخيره غير المذكوره فى الرعايه للشهيد من كتاب مقباس الهدايه فى علم الدرايه: ص ٥١ \_ ٥٨.

[شماره صفحه واقعی : ۹۸]

ص: ۱۳۳۳

إشاره

١. الموقوف
٢. المقطوع
٣. المنقطع
٤. المعضل
٥. المعلق
٦. المضمّر
٧. المرسل، حجّيه المرسل، مراسيل الفقيه،
٨. المعلّل
٩. المدّلس
١٠. المضطرب
١١. المقلوب
١٢. المهمل
١٣. المجهول
١٤. الموضوع، ما هو السبب لشيوع الأحاديث الموضوعه، في تعريف الصحابي، عدد الصحابه، المولى.

[شماره صفحه واقعى : ٩٩]

ص: ١٣٣٤

[شماره صفحه واقعی : ۱۰۰]

ص: ۱۳۳۵

١\_ الموقوف :

وهو على قسمين: مطلق ومقيّد، فإن جاء مطلقاً فالمراد ما روى عن مصاحب المعصوم من نبى أو إمام، من قول أو فعل، أو غيرهما، سواء أكان السند متصلأ إلى المصاحب أم منقطعأ، وأما إذا أُخذ من غير المصاحب للمعصوم فلا يستعمل إلا مقيّداً، فيقال وقفه فلان على فلان إذا كان الموقوف عليه غير مصاحب، وقد تقدّم أنه ربّما يطلق الأثر على المروى عن الصحابى كما يطلق الخبر على المرفوع إلى المعصوم، ولكنّه اصطلاح ليس بشائع.

قال النووى: الموقوف هو المروى عن الصحابه قولأ- لهم أو فعلا- أو نحوه، متصلاً كان أو منقطعأ، ويستعمل فى غيرهم مقيّداً، فيقال: وقفه فلان على الزهرى ونحوه، وعند فقهاء خراسان تسميه الموقوف بالأثر والمرفوع بالخبر(١).

وأكثر ما رواه المحدّثون فى تفسير الآيات عن الصحابه موقوف

[شماره صفحه واقعى : ١٠١]

ص: ١٣٣٦

غير مرفوع إلى النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) اللهم إلا إذا كان مبيناً لشأن نزول الآية، فربما يكون مرفوعاً لئباً وإن لم يكن مرفوعاً لفظاً، كقول جابر: كانت اليهود تقول: من أتى امرأته من دبرها في قبلها، جاء الولد أحول، فأنزل الله تعالى: (نساء ٢٢٣) فَاتُوا حَزَنًا لَكُمْ فَاتُوا حَزَنًا لَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ (البقره/٢٢٣) .

فإن مثل هذا يعدّ مرفوعاً، ومثله ما إذا حكى عن أمور غيبية ترجع إلى الحياه الأخروية التي ليس للعقل إليها طريق، فطبع الحال يقتضى أخذه لها عن المعصوم فهو مرفوع لا موقوف، ونظيره ما إذا حكى المصاحب للمعصوم فعله بمرأى ومنظر منه، و يعدّ مرفوعاً، بخلاف ما إذا لم يكن بمرأى و منظر منه، و على كل تقدير فالموقوف ليس بحجّه وإن صحّ سند الحديث إلى الموقوف، لأنّ الحجّه هو قول المعصوم، والمصاحب ليس بمعصوم، وبذلك تعلم قيمه ما روى عن الصحابه حول تفسير الآيات، وقد حشد الطبرى تفسيره بالموقوفات، ومثله السيوطى فقد جمع فى تفسيره أقوال الصحابه حول الآيات .

## ٢\_ المقطوع:

المقطوع يستعمل على ثلاثه أوجه:

أ\_ إذا روى عن التابعى، أى مصاحب مصاحب النبي.

قال النووى: هو الموقوف على التابعى قولاً له أو فعلاً(١).

وبما أنّ المعصوم غير منحصر عندنا فى النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) فيعمّ ما إذا روى عن مصاحب مصاحب الإمام (عليه السلام).

[شماره صفحه واقعى : ١٠٢]

ص: ١٣٣٧

والنسبه بين المقطوع بهذا المعنى والموقوف هو التباين، لاختصاص الثانى بما إذا روى عن مصاحب المعصوم بلا رفع إلى النبى، والأول بما إذا روى عن التابع لمصاحب النبى.

هذا إذا قيس المقطوع إلى الموقوف بالمعنى الأخص، وأما إذا قيس إلى الموقوف بالمعنى الأعم أى الموقوف على غير الصحابى تابعياً كان أو غيره، فالنسبه أخصّ مطلقاً لاختصاصه بالتابعى و شمول الموقوف له و لغيره.

ب \_ وقد يطلق ويراد منه الموقوف بالمعنى الأعم

، أى الموقوف على غير الصحابى، سواء أكان تابعياً أم لا(١).

ج \_ وقد يطلق على ما سقط واحد من أسناده(٢).

### ٣ \_ المنقطع ع:

وقد اضطرب كلامهم فى تفسيره.

فعرّفه النووى بقوله:الصحيح الذى ذهب إليه الفقهاء والخطيب وابن عبد البرّ و غيرهم من المحدثين هو: أنّ المنقطع ما لم يتصل إسناده على أى وجه كان.

وأكثر ما يستعمل فى روايه مَنْ دون التابعى عن الصحابى كمالك بن أنس الفقيه، عن عبد الله بن عمر.

وقيل : هو ما اختلّ منه راو قبل التابعى محذوفاً كان أو مبهماً كرجل .

[شماره صفحه واقعى : ١٠٣]

ص: ١٣٣٨

١- الشهيد الثانى: الرعايه فى علم الدرايه: ص ١٣٥ و ١٣٧.

٢- نفس المصدر، وهذا يعرب عن وجود الفوضى فى اصطلاح الموقوف ونظير ذلك لفظ «المنقطع».

وقيل: هو ماروى عن تابعى أو من دونه قولاً له أو فعلاً (١).

عرّفه الشهيد الثانى بإسقاط شخص واحد من أسناده، وفى موضع آخر: بأنّه يطلق على ماجاء عن التابعين \_ وعلى حسب تعبيرنا \_ تابع مصاحب المعصوم، وعند ذلك يتّحد مع المقطوع بالمعنى الأوّل (٢).

وقسّمه والد شيخنا بهاء الدين العاملى إلى المنقطع بالمعنى الأعمّ (يدخل فيه المعلق والمرسل أيضاً) وإلى المنقطع بالمعنى الأخصّ . قال :

«وهو ما لم يتّصل إسناده إلى معصوم على أىّ وجه كان، وهو ستّه أقسام، لأنّ الحذف إمّا من الأوّل أو من الوسط أو من الآخر ، (والمحذوف) إمّا واحد أو أكثر».

١ \_ ٢ : ما حذف من أوّل إسناده واحد أو أكثر، وهو المعلق، كما تقدّم عند البحث عن الصفات المشتركة.

٣ \_ ٤ : المنقطع بالمعنى الأخصّ: وهو ما حذف من وسط إسناده واحد أو أكثر.

٥ \_ ٦ : المرسل (٣) (وسنبحث عنه مستقلاً).

وعلى ذلك فالمنقطع ما حذف من وسط إسناده واحد أو أكثر، وقال بهاء الدين العاملى: أو سقط من وسطه واحد فمنقطع (٤).

فالمنقطع بالمعنى الأخصّ أعمّ من أن يكون المحذوف واحداً أو أكثر

[شماره صفحه واقعى : ١٠٤]

ص: ١٣٣٩

١- النووى: التقريب و التيسير: ١/١٧١.

٢- الشهيد الثانى: الرعايه فى علم الدرايه: ص ١٣٥.

٣- حسين بن عبد الصمد: وصول الأخبار إلى أصول الأخبار: ص ١٠٥ و ١٠٦.

٤- بهاء الدين العاملى: الوجيزه: ص ٣.



عند والد بهاء الدين العاملي، ولكنه عند ولده يختصّ بما إذا كان المحذوف واحداً، ولعلّه الأولى حتى يتميّز عن المعضل الذي يليه.

#### ٤\_ المعضل:

عرّفه الشهيد بأنّه: ما سقط من سنده أكثر من واحد، قيل: إنّه مأخوذ من قولهم أمر معضل، أى مستغلق شديد (١)، وقال والد بهاء الدين العاملي: ما سقط من إسناده اثنان أو أكثر من الوسط أو الأوّل أو الآخر فهو عبارة عن الأقسام الثلاثة من الستة المذكوره فى المنقطع (٢).

والأولى ما ذكره بهاء الدين العاملي حيث خصّه بسقوط أكثر من واحد من وسط السند فقال: أو فى وسطها واحد فمنقطع أو أكثر فمعضل.

هذا (٣) لاختلاف فى تفسير هذه المصطلحات تعرب عن وجود الفوضى فى وضعها، وإنّ الاختلاف فى الاصطلاح يشوّش ذهن القارئ، ولو اكتفى فى كل واحد بالقدر المتيقّن كان أولى.

#### ٥\_ المُعلّق:

وهو ما حذف من أوّل إسناده واحد فأكثر (٤) على التوالى، ونسب الحديث إلى من فوق المحذوف من رواته، فإن علم المحذوف كما هو الحال

[شماره صفحه واقعى : ١٠٥]

ص: ١٣٤٠

١- الشهيد الثانى: الرعايه فى علم الدرايه: ص ١٣٧.

٢- حسين بن عبد الصمد: وصول الأخبار إلى أصول الأخبار: ص ١٠٨.

٣- بهاء الدين العاملي: الوجيزه: ص ٣.

٤- النووى: التقريب والتيسير: ١/١٨١.

فى أغلب روايات الفقيه و التهذييين فهو من الصفات المشتركة بين الأقسام الأربعة للخبر، و المعلق بهذا المعنى هو الذى ذكرناه فى الفصل الماضى، و أما إذا لم يعلم المحذوف فهو من صفات الخبر الضعيف و هو المقصود فى المقام.

فعلى ذلك فالمصطلحات التالية: ١\_ الموق\_ وف، ٢\_ المقط\_ وع، ٣\_ المنقطع، ٤\_ المعضل، ٥\_ المعلق اصطلاحات متقاربه المعنى، متميزات بأمر جزئيه، فيجب على القارئ ممارسه المتميزات حتى لا يشتبه أحدهما على الآخر، و نكمل تلك الاصطلاحات بسادسها و سابعها، و هما المضمّر و المرسل، و إليك بيانهما:

## ٦\_ المضمّر:

وهو ما يقول فيه الصحابي أو أحد أصحاب الأئمه (عليهم السلام): سألته عن كذا، فقال: كذا، أو أمرنى بكذا، أو ما أشبه ذلك، ولم يسمّ المعصوم، ولا ذكر ما يدل على أنه المراد، وهذا القسم غير معروف بين العامه، و كثيراً ما كان يفعلهُ أصحابنا للتقيه، لعلم المخاطب بالإمام فى ذلك الخطاب (١).

وقال المامقانى: وهو ما يطوى فيه ذكر المعصوم فى ذلك المقام بالضمير الغائب إما لتقيه أو سبق ذكره فى اللفظه أو الكتابه، ثم عرض القطع لداع، كما لو قال: سألته، أو سمعته يقول، أو عنه، أو نحو ذلك (٢).

والمعروف من المضمّرات هى مضمّره سماعه، و ربّما يرى الإضمّار فى أخبار زرارهِ و محمّد بن مسلم، و سبب الإضمّار هو التقيه، ولذلك يعبرون عن

[شماره صفحه واقعى: ١٠٦]

ص: ١٣٤١

١- الشيخ حسين بن عبد الصمد العاملى، وصول الاخيار، ص ١٠١.

٢- عبد الله المامقانى: مقباس الهدايه: ص ٤٧.

الإمام: بالعبد الصالح، والفقير، والشيخ، وأما عروض الإضمار لأجل تقطيع الأخبار بمعنى أن سماعه كتب في صدر سؤالاته اسم الإمام المسؤول، ثم عطف عليه بقيه الأسئلة، قوله: سألته عن كذا، ولمّا قام المحمّدون الثلاثة بجمع الروايات، نقلوها بنفس النصّ الموجود في أصل سماعه من دون أن يصرّحوا بالحقيقه، فهذا أمر بعيد عن المشايخ العارفين بوظيفه التحديث، وأنّ هذا الإضمار بدون التعريف به يوجب سقوط الروايه عن الحجّيه، ولو كان الأمر كذلك كان عليهم التصريح بذلك في دياجه كتبهم، أو قلب الإضمار إلى التصريح كما هو الحال في نظائرها كمضمّرات عبدالله بن جعفر الحميرى في قرب الإسناد، فقد رواها المشايخ في كتبهم مصرّحه.

## ٧\_ المُرسَل:

### إشاره

وهو مأخوذ من إرسال الدائبه، بمعنى رفع القيد والربط عنها، فكأنّ المحمّدث بإسقاط الراوى رفع الربط الذى بين رجال السند بعضهم ببعض، وفتّيره الشهيد بقوله: مارواه عن المعصوم من لم يدركه سواء أكان الراوى تابعياً أم غيره، صغيراً أم كبيراً، وسواء أكان الساقط واحداً أم أكثر، وسواء رواه بغير واسطه بأن قال التابعى: قال رسولاً للهصلّى الله عليه وآله وسلم مثلاً، أو بواسطه نسيها بأن صرّح بذلك أو تركها مع علمه بها، أو أبهما كقوله عن رجل أو بعض أصحابنا أو نحو ذلك، وهذا هو المعنى العام للمرسل المتعارف بين أصحابنا (١).

ولا يخفى أنّ المرسل بهذا الاعتبار يشمل المرفوع بالمعنى الأوّل من

[شماره صفحه واقعى : ١٠٧]

ص: ١٣٤٢

١- الشهيد الثانى: الرعايه فى علم الدرايه: ص ١٣٦.

إطلاقه المتقدمين (١) والموقوف والمعلق والمقطوع والمنقطع والمعضل.

ولأجل ذلك خصّه بعضهم بمعنى آخر حتى يتميز عن غيره، وهو كلّ حديث أسنده التابعى إلى النبى من غير ذكر الواسطه، كما إذا قال سعيد ابن جبير: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وقد أكثر سعيد بن المسيب من قوله قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقد عامل محدثوا العامه مراسيله معامله المسند، فقال إمام الحرمين: والمرسل ما لم يتصل إسناده، فإن كان من مراسيل غير الصحابه فليس بحجّه، إلا مراسيل ابن المسيب، فإنّها فتشت فوجدت مسانيد (٢).

### الآراء فى حجيه المرسل:

١ \_ القبول مطلقاً، نسب إلى محمد بن خالد البرقى والد أحمد مؤلف المحاسن وربما ينسب إلى الثانى، والأول أدرك الرضا والجواد \_ عليهما السلام \_ وتوفى الثانى عام ٢٧٤ هـ أو ٢٨٠ هـ .

٢ \_ عدم القبول، وهو خيره العلامة فى تهذيب الأصول (٣).

٣ \_ القبول إن كان الراوى مّمن عرف أنّه لا يرسل إلا مع عداله الواسطه كمراسيل ابن أبى عمير، وهو قول ثان للعلامه، وخيره القمى فى قوانينه.

٤ \_ إن كان الراوى مّمن عرف أنّه لا يروى إلا عن ثقه فهو مقبول

[شماره صفحه واقعى : ١٠٨]

ص: ١٣٤٣

١- المراد بالإطلاق الأوّل من إطلاقه هو ما سقط من وسط سنده أو آخره واحد أو أكثر مع التصريح بلفظ الرفع كأن يقال: روى

الكلىنى عن على بن إبراهيم، عن أبيه، رفعه إلى أبى عبد الله (عليه السلام).

٢- عبد الله المامقانى: مقباس الهدايه: ص ٦٠، وتعليق الرعايه: ص ١٣٧.

٣- العلامة: التهذيب: ص ٨٢ طبعه طهران عام ١٣٠٨ هـ ق.

مطلقاً، وإلا فيشترط أن لا يكون له معارض من المسانيد الصحيحة، وهو خيره الشيخ الطوسي.

٥\_ التوقف؛ وهو الظاهر من المحقق (١).

٦\_ التفريق بين حذف الواسطة وإسقاطه مع العلم به، وبين ذكره مبهماً، فيقبل في الأولى دون الثانية.

٧\_ تلك الصورة ولكن مع اسنادها إلى المعصوم جزماً؛ كما عليه الصدوق في الفقيه حيث يقول: قال الصادق (عليه السلام) (٢).

استدلّ القائل بالقبول مطلقاً بأنّ روايه العدل عن الأصل المسكوت عنه تعديل له، لأنّه لو روى عن غير العدل ولم يبين حاله لكان ذلك غشاً وهو مناف للعدالة، ولكن ضعفه ظاهر، لأنّه إنّما يتمّ لو انحصر أمر العدل في روايته عن العدل أو عن الموثوق بصدقه وهو ممنوع، وبذلك ظهر دليل المانع مطلقاً. وأمّا دليل الثالث فهو ما ذكر القمّي وقال: «إنّ الإرسال ممّن عرف بأنّه لا يرسل إلاّ عن ثقّه»، كاشف عن اعتماده على صدق الواسطة والوثوق بخبره، ولا ريب أنّ ذلك يفيد ظناً بصدق خبره وهو لا يقصر عن الظنّ الحاصل بصدق خبر الفاسق بعد التثبت.

يلاحظ عليه: أنّه مبني على مبناه من حجّيه مطلق الظنّ، وهو خلاف التحقيق. ثمّ الظنّ في المقيس عليه، أيّ الظنّ بصدق الفاسق بعد التثبت ليس بحجّه ما لم يبلغ درجة التبين والإطمئنان العرفي.

وأما الرابع؛ فضعفه ظاهر بالإمعان في الرد على دليل الثاني.

[شماره صفحه واقعي: ١٠٩]

ص: ١٣٤٤

١- المحقق: المعارج: ص ٩٢ طبعه طهران عام ١٣١٠ هـ - ق.

٢- القمّي: القوانين: ١/٤٧٨، والنوري: المستدرک: ٣/٧١٨.

وأما الخامس؛ فهو كاشف عن تكافؤ الأدلّة في نظر القائل وعدم ترجيح أحد الطرفين على الآخر، والمهم هو السادس والسابع و  
موردهما مراسيل الفقيه، فقد ذهب غير واحد من المحققين إلى حجّيتها فلا بأس بإفاضه الكلام فيه فنقول:

### مراسيل الفقيه:

إنّ كتاب «من لا يحضره الفقيه»: يشتمل على ثلاثه آلاف وتسعمائه وثلاثه عشر حديثاً مسنداً، وعلى ألفين وخمسين حديثاً  
مرسلاً، والمراد من المرسل أعمّ ممّا لم يذكر فيه اسم الراوى بأن قال: روى، أو قال: قال عليه السلام، أو ذكر الراوى، أو صاحب  
الكتاب، ونسى أن يذكر طريقه إليه في المشيخه، وقد أحصى المجلسي الأوّل \_ قدس سره \_ هذا القسم الأخير في شرحه على  
الفقيه فبلغ أزيد من مائه وعشرين رجلاً، وأنّ أخبارهم تزيد على ثلاثائه حديث، فربّما يقال: بحجّيه القسم الثاني أعنى مانسبه  
إلى المعصوم بصوره الجزم وقال: قال الصادق \_ عليها السلام \_ .

قال الفاضل التفرشي: إنّ قول العدل: قال رسول اللّهُ صَلَّى اللّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ يشعر بأذعانه بمضمون الخبر بخلاف ما لو قال  
حدّثني فلان.

وقال السيد بحر العلوم، قيل: إنّ مراسيل الصدوق في الفقيه كمراسيل ابن أبي عمير في الحجّيه و الإعتبار، وإنّ هذه المزّيّه من  
خواصّ هذا الكتاب لا توجد في غيره من كتب الأصحاب.

وقال بهاء الدين العاملی في شرح الفقيه \_ عند قول المصنّف: وقال الصادق جعفر بن محمّد (عليهما السلام): كل ماء طاهر حتى  
تعلم أنّه قدر: هذا

[شماره صفحه واقعی: ۱۱۰]

ص: ۱۳۴۵

الحديث كتابيه من مراسيل المؤلف \_ رحمه الله \_ وهي كثيره في هذا الكتاب، زيد على ثلث الأحاديث المورده فيه، وينبغي أن لا يقصر الإعتماد عليها من الإعتماد على مسانيد من حيث تشريكه على النوعين في كونه ممّا يفتى به ويحكم بصحّته، ويعتقد أنّه حجه بينه وبين ربّه سبحانه، بل ذهب جماعه من الأصوليين إلى ترجيح مرسل العدل على مسانيد محتجّين بأنّ قول العدل: قال رسول اللّهِ صلّى الله عليه وآله وسلّم كذا، يشعر بإذعانه بمضمون الخبر، بخلاف ما لو قال حدّثني فلان عن فلان، أنّه قال صلّى الله عليه وآله وسلّم كذا .

وقال المحقّق الداماد في الرواشح \_ في ردّ من استدل على حجّيه المرسل مطلقاً: بأنّه لو لم يكن الوسط الساقط عدلاً عند المرسل لما ساغ له إسناد الحديث إلى المعصوم ... قال : إنّما يتمّ ذلك إذا كان الإرسال بالإسقاط رأساً والإسناد جزءاً، كما لو قال المرسل: قال النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أو قال الإمام (عليه السلام) ذلك، وذلك مثل قول الصدوق في الفقيه، قال (عليه السلام): الماء يطهر ولا يطهر، إذ مفاده الجزم أو الظنّ بصدور الحديث عن المعصوم فيجب أن تكون الوسائط عدولاً في ظنّه، وإلا كان الحكم الجازم بالإسناد هادماً لجلالته وعدالته.

وقال المحقّق سليمان البحراني في البلغه \_ في جمله كلام له في اعتبار روايات الفقيه: بل رأيت جمعاً من الأصحاب يصفون مراسيله بالصحه، ويقولون: إنّها لا تقصر عن مراسيل ابن أبي عمير، منهم العلّامه في المختلف والشهيد في شرح الإرشاد والسيد المحقّق الداماد .

ولعلّ (1) لتفصيل الأخير أقـ رب .

[شماره صفحه واقعي : ۱۱۱]

ص: ۱۳۴۶

۱- المحدث النوري: مستدرک الوسائل: ۳/۷۱۸.

هذا هو المرسل لدى الشيعة وعليه أهل السنّة أيضاً، فعزّوه بأنّه ما سقط منه الصحابي، كقول نافع: قال رسول اللّهِ صلّى الله عليه وآله وسلّم كذا، أو «فعل كذا»، أو «فعل بحضرتة كذا»، ونحو ذلك (١) وفي الحقيقة إنّ مرفوع التابعي هو المرسل عندهم، وقد عدّوه من أقسام الضعيف، واتّفقوا على أنّه ليس حجّة في الدين، قالوا:

« هذا هو الرأى الذى استقرّ عليه حفاظ الحديث، ونُقّاد الأثر، وتداولوه فى تصانيفهم».

ومع ذلك نرى أنّهم يحتجّون بمراسيل الصحابه، فلا يرونها ضعيفه بحجّه أنّ الصحابي الذى يروى حديثاً لم يتيسّر له سماعه بنفسه من رسول اللّهِ صلّى الله عليه وآله وسلّم غالباً ما تكون روايته له عن صحابي آخر قد تحقّق أخذه عن الرسول، فسقوط الصحابي الآخر من السند لا يضرّ، كما أنّ جهل حاله لا يضعّف الحديث، فثبوت شرف الصحبه له كاف فى تعديله.

وفى الصحيحين من مراسيل الصحابه ما لا يحصى، لأنّ أكثر رواياتهم عن الصحابه، وكلّهم عدول (٢).

يلاحظ عليه: أنّ القول بأنّ الصحابه كلّهم عدول مخالف للذكر الحكيم، والسنّه المتواتره عن النّبى الأكرم (صلّى الله عليه وآله وسلّم) حول أصحابه، فقد كان فى الصحابه منافقون، ومرضى القلوب، والسّماعون لكلّ ناعق و إلى غير ذلك ممّا يجده الإنسان فى الذكر الحكيم. وقد أخبر النّبى الأكرم (صلّى الله عليه وآله وسلّم) بذلك حسب ما رواه البخارى فى صحيحه: أنّ رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم) قال: « بينما أنا قائم على

[شماره صفحه واقعى : ١١٢]

ص: ١٣٤٧

١- القاسمى جمال الدين الشامى: قواعد الحديث: ص ١١٤.

٢- السيوطى: تدريب الراوى: ١/١٧١، صبحى الصالح: علوم الحديث ومصطلحه: ص ١٦٨.



الحوض إذا زمره، حتى إذا عرفتهم، خرج رجل من بينى و بينهم، فقال: هَلُم! فقلت: أين؟ فقال: إلى النار والله، فقلت: ما شأنهم؟ قال: إنهم قد ارتدوا على أديبارهم القهقري، ثم إذا زمره أخرى، حتى إذا عرفتهم، خرج رجل من بينى و بينهم، فقال: هَلُم! فقلت: إلى أين؟ قال: إلى النار والله، قلت: ما شأنهم؟ قال: إنهم قد ارتدوا على أديبارهم، فلا أراه يخلص منهم إلا همل النعم»(١).

إن أهل السنه بنوا مذهبهم فى الأصول والفروع على أقوال الصحابه والتابعين، فأداهم القول بذلك الى تنزيه الصحابه كلهم، وسيوافيك أن عددهم يزيد على مائه ألف، فمعنى ذلك أن رؤيه النبى كانت إكسيراً محوِّلاً لكل إنسان وإن كان فى الدرجه السافله من الدين والخلق و سائر المثل، إلى إنسان عادل مثالى، وهو شىء عجيب، وليس لهم مناص عن ذلك، لأن القول بخلافه يستلزم انهيار المذهب السنى، فأسسوا ذلك الأصل، لصيانته مذهبهم! (٢).

## ٨ \_ المَعْلَل :

### إشاره

وله إطلاقان :

### أحدهما :

ما يختص بالفقهاء وهو ما ذكر فيه عله الحكم، كتعليل حرمه الخمر بالإسكار، و غسل الجمعه برفع روائح الاباط، وهو خارج عن المقصود

[شماره صفحه واقعى : ١١٣]

ص : ١٣٤٨

- ١- الجزرى \_ ابن الأثير \_ : جامع الأصول: ١١ ص ١٢١، و «همل النعم» كناية عن أن الناجى عدد قليل، وقد اكتفينا من الكثير بالقليل، ومن أراد الوقوف على ما لم نذكره فليرجع إلى «جامع الأصول».
- ٢- والحق تصنيف الصحابه إلى أصناف مختلفه بين صالح وطالح، و عادل وغيره.

## وثانيهما:

ما عليه اصطلاح المحدثين، فإنهم يطلقونه على حديث اشتمل على أمر خفى غامض فى متنه أو سنده، و هو فى نفس الأمر قاذح فى اعتباره، مع كون ظاهره السلامه (١) فعندئذ فهو مأخوذ من العله بمعنى المرض، كما أن الإطلاق الأول مأخوذ من العله بمعنى السبب.

و معرفه المعلل وتمييزه من أجل أنواع علوم الحديث وأشرفها و أوثقها. قال الشهيد : وإنما يتمكن من معرفه ذلك أهل الخبره بطريق الحديث ومتونه، ومراتب الرواه الضابطه لذلك، و أهل الفهم الثاقب فى ذلك، ويستعان على إدراكها بتفرد الراوى بذلك الطريق، أو المتن الذى تظهر عليه قرائن العله، وبمخالفه غيره له فى ذلك مع انضمام قرائن تثبه العارف على تلك العله من إرسال فى الموصول، أو وقف فى المرفوع، أو دخول حديث فى حديث، أو وهم واهم أو غير ذلك من الأسباب المعله للحديث، بحيث يغلب على الظن ذلك و لا يبلغ اليقين، و إلا لحقه حكم ما تيقن من إرسال أو غيره.. إلى أن قال: إن هذه العله توجد فى كتاب التهذيب متناً و إسناداً بكثره (٢).

## ٩\_ المدلس:

المدلس \_ بفتح اللام \_ إذا وقع صفه للحديث ، وبكسرہ إذا وقع وصفاً للمحدث، وحاصله إخفاء العيب الموجود فى السند، و هو قسمان:

[شماره صفحه واقعى : ١١٤]

ص : ١٣٤٩

١- النووى: التقريب والتيسير: ١/٢١١.

٢- الشهيد الثانى: الرعايه فى علم الدرايه: ص ١٤١ \_ ١٤٢، ولو صح ما ذكره فى التهذيب لزم عدم جواز العمل بروايته إلا بعد الفحص عن سنده و متنه.

أ \_ أن يروى عمّن لقيه أو عاصره ما لم يسمع منه، على وجه يوهّم أنّه سمعه منه، كأن يقول: قال فلان أو عن فلان، و التقييد باللقاء والمعاصره لإخراج ما لو لم يلقه ولم يعاصره، فإنّ الروايه عنه ليس تدليساً لوجود القرينه وهو عدم التعاصر إذا كان واضحاً.

ب \_ أن لا يسقط شيخه الذي أخبره ولا يوقع التدليس في أول السند، ولكن يسقط من بعده رجلاً ضعيفاً أو صغير السن ليحسن الحديث باسقاطه(١)، هذا إذا لم يذكر ما هو صريح في السماع بلا واسطه، كما إذا قال حدّثنا أو أخبرنا . فإنّه يكون كذباً والمحدّث كذاباً.

ثم إنّ للتدليس قسمًا آخر يسمّى التدليس في الشيوخ، لا في نفس الإسناد، بأن يروى عن شيخ حديثاً سمعه منه، ولكن لا يحبّ معرفه ذلك الشيخ لغرض من الأغراض، فيسمّيه أو يكتّبه باسم أو كنيه غير معروف بهما، و هذا أخفُّ ضرراً من الأول و ربّما يكون معذوراً في ترك التسميه.

وقد عرف سفيان بن عيينه بالتدليس، قال على بن حشرم: كُنّا عند سفيان بن عيينه فقال: قال الزهري كذا، فقيل له: أسمعته منه هذا؟ قال: حدّثني به عبدالرزاق عن معمر عنه، فسفيان قد عاصر الزهري و لقيه، ولكنه لم يأخذ عنه فيصحّ سماعه منه، وإنّما أخذ عن عبد الرزاق وعبدالرزاق أخذ عن معمر ومعمر أخذ عن الزهري، فالتدليس هنا إسقاط سفيان شيخه بإيراده الحديث بصيغه توهم سماعه من الزهري مباشرة(٢).

[شماره صفحه واقعي : ١١٥]

ص: ١٣٥٠

١- النووي: التقريب و التيسير: ١/١٨٦ مع شرحه: تدريب الراوي، وفي الأول «وفي الصحيحين وغيرهما من هذا الضرب كثير كقتاده و السفينين وغيرهم».

٢- صبحي الصالح: علوم الحديث ومصطلحه: ص ١٧٤.

وعلى كل تقدير، فهل يقبل حديث المدلس أم لا؟ فيه تفصيل (١).

إذ لا شك أنّ القسم الأول من التدليس مذموم جداً لما فيه من إيهام اتصال السند مع كونه مقطوعاً حتى قال بعضهم: التدليس أخو الكذب، إنّما الكلام في جرح فاعله بذلك، بمعنى أنّه إذا عرف بالتدليس ثم روى: حدّثنا (في غير ما دلس به) ففي قبوله قولان:

١ \_ لا يقبل مطلقاً، وقيل لا يجرح بذلك بل ما علم فيه التدليس يردّ وما لم يعلم فلا، لأنّ المفروض كونه ثقة بدونّه، والتدليس ليس كذباً بل تمويهاً.

٢ \_ التفصيل، وهو قبول حديثه إن صرح بما يقتضى الإتصال كحدّثنا أو أخبرنا، دون المحتمل للأمرين، كما إذا قال: عن فلان، أو قال فلان، بل حكمه حكم المرسل.

ومرجع هذا التفصيل إلى أنّ التدليس غير قاذح في العدالة ولكن تحصل الريبه في إسناده لأجل الوصف، فلا يحكم باتصال سنده إلا مع إتيانه بلفظ لا يحتمل التدليس بخلاف غيره، فإنّه يحكم على سنده بالاتصال عملاً بالظاهر حيث لا معارض له.

يلاحظ عليه: أنّه إذا كثر التدليس من راو واحد في مظانّ مختلفه، فهذا ربّما يسلب ثقة الإنسان بالراوى، فلأجل ذلك ربّما تكون أدلّه حجّيه الخبر منصرفه عن ذلك، وهذا بخلاف ما إذا قلّ التدليس، فالتفصيل هو المتّبع، لكن بهذا المعنى.

وأما القسم الثانى، فقال الشهيد: إنّ فيه تضييعاً لحقّ المروى عنه

[شماره صفحه واقعى : ١١٦]

ص: ١٣٥١

١- لاحظ الشهيد الثانى: الرعايه فى علم الدرايه: ص ١٤٥، والمامقانى: مقباس الهدايه: ص ٦٦.

وتوعيراً لطريق معرفه حاله فلا- ينبغي للمحدّث فعل ذلك، ونقل: إنّ الحامل لبعضهم على ذلك كان منافره بينهما اقتضته ولم يسع له ترك حديثه صوتاً للدين \_ وقال الشهيد \_ : وهو عذر غير واضح.

ولعلّ الوجه في عدم وضوحه أنّ الخبر لو كان متضمناً لحكم الله، وكانت التعميه بالمروى عنه سبباً لردّ الخبر، فإنّ ذلك ينجزّ إلى إخفاء حكم الله، خصوصاً فيما إذا كان الشيخ ثقه عند الناس(١) ومن حسن الحظّ ندرته وندرته القسم الأوّل في أخبارنا معاصر الإماميه.

## ١٠ \_ المُضطرب:

وهو كلّ حديث اختلف في متنه أو سنده فروى مره على وجهه، وأخرى على وجه آخر مخالف له، سواء أ وقع الاختلاف من راو واحد أم من رواه متعددين أم من المؤلّفين أم من ناسخى الكتب بحيث يشتهبه الواقع.

قال النووى : هو الذى يروى على أوجه مختلفه متقاربه، ويقع فى الإسناد تاره و فى المتن أُخرى، وفيهما من راو واحد أو جماعه(٢).

ثم إنّ الإضطراب يقع تاره فى السند و أُخرى فى المتن، أمّا الأوّل: فبأن يرويه الراوى تاره عن أبيه عن جدّه، و أُخرى عن جدّه بلا واسطه، وثالثه عن ثالث غيرهما.

وأماً الثانى: فبأن يروى حديث بمتنين مختلفين، و مثاله فى رواياتنا خبر اختبار الدم عند اشتباهه بالقرحه، بخروجه من الجانب الأيمن فيكون

[شماره صفحه واقعى : ١١٧]

ص : ١٣٥٢

١- عبد الله المامقانى: مقياس الهدايه: ص ٦٦.

٢- النووى: التقريب والتيسير: ١/٢٢٠.

حيضاً، أو بالعكس، فرواه فى الكافى بالأول(١) ورواه الشيخ \_ على ما فى بعض نسخ التهذيب \_ بالثانى(٢).

والعجب أنّ السيد أحمد ابن طاووس مؤلف « البشرى » سمّاه تدليساً، وهو ليس منه قطعاً. ومن المضطرب قسم لم يذكره علماء الدرايه، وهو أن تكون الروايه غير منسجمه من حيث التعبير عن المرام، بمعنى أنّه قدّم ما حقّه التأخير وأخر ما حقّه التقديم، ولعلّ هذا يرجع إلى عدم ضابطيه الراوى. نجد نظير ذلك الاضطراب فى الرواه البعداء عن العربيه وعن الثقافه المعروفه فى ذلك الزمان.

## ١١ \_ المقلوب:

وهو يتحقّق فيما ورد حديث بطريق معلوم، ولكن ربّما يرويه راو بغير ذلك الطريق، إمّا بمجموع الطريق أو ببعض رجاله بأن يقلب بعض رجاله خاصّه حتّى يكون أجود منه ليرغب فيه(٣).

## ١٢ \_ المهمل:

وهو الحديث المروى بسند فيه راو معنوّن فى كتب الرجال ولكن لم يحكم عليه بشيء من المدح والذم.

[شماره صفحه واقعى : ١١٨]

ص: ١٣٥٣

١- الكلينى: الكافى: ٣/٩٤. قال: فإن خرج الدم من الجانب الأيمن فهو من الحيض، وإن خرج من الجانب الأيسر فهو من القرحة.  
٢- الطوسى: التهذيب: ١/٣٨٥. قال: فإن خرج الدم من الجانب الأيسر فهو من الحيض، وإن خرج من الجانب الأيمن فهو من القرحة.

٣- الشهيد الثانى: الرعايه فى علم الدرايه: ص ١٥٠.

وفسّره المامقاني بقوله: «وهو ما لم يذكر بعض رواته في كتب الرجال ذاتاً أو وصفاً»، والظاهر أنّ القسم الأوّل داخل في المجهول الذي نشير إليه.

### ١٣ \_ المجهول:

وهو ما لم يعنون في كتب الرجال، أو عثون ولكن لم يعرف ذاته وحكم عليه بالجهالة، وعزّفه المامقاني بقوله: «وهو ما ذكر رجاله في كتاب الرجال، ولكن لم يعلم حال البعض أو الكلّ من حيث العقيدة».

ولأجل كون المقصود ما ذكرناه لا ما ذكره انتقد على الشيخ المامقاني اثاره في كتابه تنقيح المقال في علم الرجال من قوله: «مجهول» لا سيّما في فهرس تنقيح المقال، فإنّ الناظر فيه لا يرى إلاّ المجاهيل، مع أنّ المحقّق الداماد عقد الراشحه الثالثه عشره من رواشحه في معنى المجهول وأثبت أنّه لا يجوز إطلاق المجهول الاصطلاحى إلاّ من حكم بجهالته أتمّه علم الرجال، فمع عدم الظفر بشيء من ترجمه أحواله، لا يجوز التسارع على الراوى بالحكم بالجهاله (١) وعليه فالمجهول مختصّ بمن حكم عليه بالجهاله بالحمل الشائع بأنّه لم يعرف رأساً.

إلاّ أن يكون للمحقّق المامقاني اصطلاح خاصّ في المجهول كما ربّما يدعى.

### ١٤ \_ الموضوع:

#### اشاره

وهو المكذوب المختلق المصنوع وهو شرّ الضيعف (٢)، بمعنى أنّ

[شماره صفحه واقعى : ١١٩]

ص: ١٣٥٤

١- الطهراني، الذريعه: ٤/٤٦٦ رقم ٢٠٧٠.

٢- النووى: التقريب والتيسير: ١/٢٣١.

الراوى اختلقه، لا- مطلق حديث الكذوب، فإنَّ الكذوب قد يصدق، ولا تحلَّ روايته للعالم بوضعه، من غير فرق بين الأحكام والمواعظ، إلا بالتصريح بكونه مختلقاً بخلاف غيره من الضعيف، فإنه تجوز روايته مع التصريح بالمصدر إجمالاً أو تفصيلاً.

ثم إنَّ السبب لوضع الحديث لا ينحصر فى أمر أو أمرين، فربّما يكون السبب كسب الشهرة والمكانة بين الناس، وأخرى نصره المذهب، وثالثه التقرب إلى الملوك وأبناء الدنيا، فقد روى أنّ غياث بن إبراهيم دخل على المهديّ بن المنصور، وكان يعجبه الحمام، فروى حديثاً عن النبي أنّه قال: «لا- سبق إلا- فى خفّ أو حافر أو نصل أو جناح»<sup>(١)</sup> إلى غير ذلك من الدوافع إلى الكذب والجعل. بقيت هنا كلمه هي:

### ما هو السبب فى شيوع الأحاديث الموضوعه؟

إنَّ أصحاب الصحاح والسنن صرّحوا بأنهم أخرجوا أحاديثهم من بين أحاديث كثيره هائله، فقد أتى أبو داود فى سننه بأربعه آلاف وثمانمائه حديث، وقال: انتخبته من خمسمائه ألف حديث، ويحتوى صحيح البخارى من الخالص بلا تكرار ألف حديث وسبعمائه وواحد وستين حديثاً، اختاره من زهاء ستمائه ألف حديث، وفى صحيح مسلم أربعه آلاف حديث أصول دون المكزرات، صنّفها من ثلاثمائه ألف حديث، وذكر أحمد بن حنبل فى مسنده ثلاثين ألف حديث، وقد انتخبها من أكثر من

[شماره صفحه واقعى : ١٢٠]

ص: ١٣٥٥

---

١- عبد الله المامقانى: تنقيح المقال فى علم الرجال، حاكياً عن «ربيع الابرار» للزمخشري، و «جامع الأصول» لابن الأثير.



سبعمائيه وخمسين ألف حديث، وكان يحفظ ألف ألف حديث! وكتب أحمد ابن الفرات المتوفى عام ٢٥٨هـ، ألف ألف وخمسمائه ألف حديث، فأخذ من ذلك ثلاثمائه ألف فى التفسير والأحكام والفوائد وغيرها(١).

هذه الكميات الهائله تعرب عن كثره الدسّ والوضع والكذب والتقوّل على رسول الله بعد رحلته، وأنّ أعداء الدين \_ خصوصاً اليهود والنصارى والمستسلمه منهم \_ أدخلوا فى الشريعه الإسلاميه ما ليس منها، وكان لليهود المتظاهرين بالإسلام دور كبير فى بثّ هذه الروايات، كما كان للمتزلّفين إلى أصحاب السلطه دور عظيم.

إنّ المنع عن كتابه الحديث قرابه قرن و نصف، ثم اندفاع العالم الإسلامى فجأه إلى كتابتها أوجد أرضيه صالحه للكذب والوضع، وفسح للأخبار والرهبان التحدّث ببدع يهوديه وسخافات مسيحيه وأساطير مجوسيه إلى أن اغتّر الشّدج من المسلمين، فزعم أحمد بن حنبل أنّ الكرامه هو حفظ ألف ألف حديث، و تخيل البخارى أنّ الفضيله فى حفظ خمسمائه ألف حديث. ومن أمعن فى حياه الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) فى مكّه المعظّمه والمدينه المنوّره وما كان يقوم به من أعباء الرساله، والجهاد ضد المشركين والمنافقين، وعقد المواثيق مع القبائل ورؤساء البلدان، يقف على أنّ الزمان الذى كان للنبي التحدّث فيه، أقلّ بكثير من أن يسعه التحدّث بهذه الأباطيل، بل لا يبلغ لبيان معشارها.

«وقد كانت الكتب قبل تدوين الصحاح مجموعه ممزوجاً فيها الصحيح بغيره، وكانت الآثار فى عصر الصحابه وكبار التابعين غير مدوّنه

[شماره صفحه واقعى : ١٢١]

ص: ١٣٥٦

١- عبد الحسين الأمينى: الغدير: ٥/٢٩٢ \_ ٢٩٣، وقد ذكر مصادر هذه النقول فى كتابه.

ولا- مرتبه، ولأنهم كانوا نهوا أولاً- عن كتابتها - كما ثبت في صحيح مسلم - خشيه اختلاطها بالقرآن، ولأن أكثرهم كان لا يحسن الكتابه، فلمّا انتشر العلماء في الأمصار وكثر الابتداء دوّنت ممزوجه بأقوال الصحابه وفتاوى التابعين وغيرهم، فأول من جمع ذلك ابن جريج بمكّه، و ابن اسحاق أو مالك بالمدينه...»(١).

وقد أشار في كلامه إلى بعض أسباب الجعل، ولم يشر إلى وجود الأخبار والرهبان بين المسلمين الذين أشاعوا الأكاذيب والأباطيل، وصرّح بأنّ التدوين كان في عصر ابن جريج ومن بعده، وهو من محدّثي القرن الثاني في العصر العباسي توفّي عام ١٥٠هـ.

وليس الموضوع مختصّاً بأحاديث أهل السنّه وإن كان الوضع فيها أكثر، فقد وضع الغلاه من فرق الشيعة أحاديث باطله ذكرها أصحاب الرجال في معاجمهم كمحمد بن أبي زينب المعروف بأبي الخطاب، حتّى قال أبو عمرو الكشّي: قال الفضل بن شاذان في بعض كتبه: الكذّابون المشهورون: أبو الخطاب ويونس بن ظبيان، ويزيد الصائغ وأبو سمئيه(٢).

ولأجل تمحيص السنّه النبويّه عن الموضوعات، قام غير واحد من المحقّقين بتأليف كتب حول الموضوعات، فقام الحسن بن محمد المعروف بالصاغانى (٥٧٧ \_ ٥٤٥هـ) بتأليف كتاب أسماه «الدرّ الملتقط في تبين الغلط» كما قام أبو الفرج ابن الجوزى (٥٠٨ \_ ٥٩٧هـ) بذكر أحاديث موضوعه أثبت وضعها، أسماه بـ «كتاب الموضوعات»، كما قام بعدهما

[شماره صفحه واقعى : ١٢٢]

ص: ١٣٥٧

١- السيوطى: تدريب الراوى: ١/ ٦٦.

٢- الشهيد الثانى: الرعايه فى علم الدرايه: ص ١٦٠ مع التعليق.

جلال الدين السيوطى (٨٤٩ \_ ٩١١هـ) فألّف كتابه المعروف بـ «اللئالى المصنوعه فى الأحاديث الموضوعه» وقد طبع فى جزئين.

والعجب أنّ السيوطى يصف الموضوع المختلق على لسان رسول الله باللؤلؤ، وهذا يدل على حرص الرجل على جمع الخبر والأثر، وإن ثبت كذبه ووضعه.

وقام شيخنا المجيز الشيخ محمد تقى التستري \_ دام ظله \_ بتأليف كتاب حول الروايات الدخيله فى كتب أصحاب الإماميه أسماه بـ «الأحاديث الدخيله».

قال النووى: و الواضعون أقسام أعظمهم ضرراً قوم ينسبون إلى الزهد وضعوه حسبه \_ فى زعمهم \_ فقبلت موضوعاتهم ثقه بهم، وجوّزت الكراميه الوضع فى الترغيب والترهيب، ووضعوا الزنادقه جملاً، ومن الموضوع الحديث المروى عن أبى بن كعب فى فضل القرآن سوره سوره، وقد أخطأ من ذكره من المفسرين وقال السيوطى: قيل لأبى عصمه نوح بن أبى مريم: من أين ذلك؟ عن عكرمه؟ عن ابن عباس فى فضائل القرآن سوره سوره؟ وليس عند أصحاب عكرمه هذا، فقال: إننى رأيت الناس قد أعرضوا عن القرآن واشتغلوا بفقّه أبى حنيفه و مغازى ابن إسحاق، فوضعت هذا الحديث حسبه (١).

«ومن أصحاب الأهواء، الفقهاء الذين يتصدّون للدفاع عن مذاهبهم

[شماره صفحه واقعى : ١٢٣]

ص: ١٣٥٨

---

١- السيوطى \_ جلال الدين \_: تدريب الراوى وهو شرح للتقريب والتيسير للنواوى: ١/ ٢٣٨\_٢٤١.

زوراً وبهتاناً فيشحنون كتبهم بالموضوعات سواء اختلقوها بأنفسهم أم اختلقها الوضّاعون خدمه لهم وتأييداً لهوهم، وقد تبلغ بهم الجراه حد الخلط بين أقيستهم وأحاديث الرسول، فيضعون فيها عبارات أقيستهم التي وصلوا إليها باجتهادهم، فغالباً ما يكون هؤلاء الفقهاء من مدرسه الرأى التي تعتنى بالقياس عناية خاصه. قال القرطبي: استجاز بعض فقهاء أهل الرأى نسبة الحكم الذى دلّ عليه القياس الجليّ إلى رسول اللّهُ صَلَّى اللّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، ولهذا ترى كتبهم مشحونه بأحاديث تشهد متونها بأنّها موضوعه، لأنّها تشبه فتاوى الفقهاء، ولأنّهم لا يقيمون لها سنداً»(١).

## اكمال :

إذا وجدت حديثاً بإسناد ضعيف فلك أن تقول : هذا الحديث ضعيف سنداً أو متناً، وليس لك أن تصفه بأنه موضوع، أو مختلق، للفرق الواضح بين المكذوب ومطلق الضعيف، فالمختلق لا يجوز نقله بخلاف الضعيف، وإنّ الأخبار الضعيفه ربّما تكون قرينه لفهم الصحاح كما ربّما يحصل من تراكمها طمئنان بالمضمون... إلى غير ذلك من الفوائد المحرّره فى محلها.

## خاتمه المطاف فى تفسير الصحابه و الموالى:

## اشاره

تكرّر لفظ «الصحابه» فى التقسيمات الرائجه، فالأولى تعريفه وتحديدّه.

[شماره صفحه واقعى : ١٢٤]

ص: ١٣٥٩

١- صبحى الصالح: علوم الحديث ومصطلحه: ص ٢٨٧.

اختلف في حد الصحابي فالمعروف عند المحدثين: إنه كل مسلم رأى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وقال بعضهم: إنه من طالت مجالسته على طريق التبعية.

وعن سعيد بن المسيب: إنه لا يعد صحابياً إلا من أقام مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سنة أو سنتين أو غزا معه غزوه أو غزوتين، فإن صح عنه فضعيف، ومقتضى ذلك أن لا يعد جرير البجلي وشبهه صحابياً ولا خلاف أنهم أصحابه.

ثم تعرف صحبته بالتواتر والاستفاضه، أو قول صحابي أو قوله إذا كان عدلاً.

وأكثر الصحابه حديثاً: أبو هريره ثم ابن عمر، وابن عباس، وجابر بن عبدالله، وأنس بن مالك، وعائشه (١).

قال السيوطي: روى أبو هريره ٥٣٧٤ حديثاً وهو أحفظ الصحابه، وروى عبدالله بن عمر ٢٦٣٠ حديثاً، وروى ابن عباس ٢٦٦٠ حديثاً، وروى جابر بن عبدالله ٢٥٤٠ حديثاً، وروى مالك ٢٢٨٦ حديثاً، وروت عائشه ٢٢١٠ حديثاً.

وقال: وليس في الصحابه من يزيد حديثه على ألف غير هؤلاء إلا أبا سعيد الخدري فإنه روى ٢١٧٠ حديثاً.

ثم قال النووي: وأكثرهم فتياً تروى: ابن عباس.

[شماره صفحه واقعى : ١٢٥]

ص: ١٣٦٠

وعن مسروق قال: انتهى علم الصحابه إلى سته: عمر، و علي، وأبي، وزيد، وأبي الدرداء، و ابن مسعود، ثم انتهى علم السته إلى علي و عبد الله .

ومن الصحابه العبادله وهم: ابن عمر، و ابن عباس، و ابن الزبير، و ابن عمرو بن العاص، و ليس ابن مسعود منهم، و كذا سائر من يسمي عبد الله، و هم نحو مائتين و عشرين(١).

## ٢\_ عدد الصحابه:

قال أبو زرعه الرازي: قبض رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن (١١٤٠٠٠) ممن روى عنه و سمع منه، و اختلف في عدد طبقاتهم باعتبار السبق إلى الإسلام أو الهجره، فجعلهم ابن سعد خمس طبقات، و جعلهم الحاكم اثنتي عشره طبقه(٢).

ولاشك أن علياً صحب النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) منذ نعومه أظفاره إلى أن فارق الحياه وهو في حجر علي (عليه السلام) وهو أحفظ الصحابه وأعلمهم باتفاق من الصحابه و غيرهم، و مع ذلك لا يتجاوز عدد رواياته في كتب أهل السنه عن ٥٠٠ حديث تقريباً(٣). فما هو السبب في قلّه رواياته و كثره روايات أبي هريره الدوسي الذي لم يصاحب النبي إلا ثلاث سنوات و بضعه أشهر؟ نحن لا ندرى ولكن القارئ أدري!!

[شماره صفحه واقعى : ١٢٦]

ص: ١٣٦١

١- السيوطي: تدريب الراوي: ٢/١٩٢.

٢- النووي: التقريب والتيسير مع شرحه: ٢/١٩٤ \_ ١٩٥. و من أراد الوقوف على تلك الطبقات فليرجع إلى شرحه تدريب الراوي.

٣- شرف الدين: أبو هريره.

قد استعملت كلمه «المولى» فى الكتب الرجاليه فنقول:

إن كلمه المولى تستعمل ويراد منها من له ولاء مع غيره لواحد من أقسام الولاء:

١\_ ولاء العتق، يقال مولى فلان ويراد مولى عتاقه و هو الغالب.

٢\_ ولاء الاسلام، كالبخارى مولى الجعفيين لأنّ جدّه كان مجوسياً فأسلم على يد اليمان الجعفى، وكذلك الحسن الماسرجسى مولى عبدالله بن المبارك، كان نصرانياً فأسلم على يديه.

٣\_ ولاء الحلف، كمالك بن أنس وهو وعدّه معه (الاصبحيون) موالى لتيتم قريش بالحلف.

٤\_ ولاء القبيله، كأبى البخترى الطائى التابعى مولى طى، وأبو العالیه الرياحى التابعى مولى امرأه من بنى رياح(١).

٥\_ وقد يطلق ويراد منه غير العرب، و هو أيضاً كثير الاستعمال فى لسان الرجاليين فيقولون: «العرب والموالى».

[شماره صفحه واقعى : ١٢٧]

ص: ١٣٦٢

[شماره صفحه واقعی : ۱۲۸]

ص: ۱۳۶۳



إشاره

شرائد قبول الروايه

١. الإسلام

٢. العقل

٣. البلوغ

٤. الإيمان

٥. العدالة

٦. الضبط

الدلائل الثلاثه على حجّيه خبر الواحد:

بناء العقلاء، آيه النبأ، الأخبار التي تدلّ على حجّيه قول الثقة، إرجاع الناس إلى أشخاص ثقات، ما دلّ على وجوب الرجوع إلى الثقات والصادقين، ما يتضمّن عرض كتب الأصحاب على الإمام وهو يترخّم على الكاتب ويمضى العمل به .

[شماره صفحه واقعي : ١٢٩]

ص: ١٣٦٤

[شماره صفحه واقعی : ۱۳۰]

ص: ۱۳۶۵

أشاره

إنّ معرفه من تقبل روايته و من تردّ من أهمّ مباحث علم الحديث و أتمّها نفعاً، لأنّ بها يحصل التمييز بين الحجّه واللاحجّه، والكافل لها أمران:

١ \_ تبين الضابطه الكليه فى المقام.

٢ \_ تطبيق تلك الضابطه على مواردّها.

والمتكفل لبيان الأمر الأوّل هو علم الدرايه، و للثانى علم الرجال، ولأجل ذلك نبحت هنا عن الضابطه الكليه للحجيه.

أقول: إنهم شرطوا لقبول خبر الواحد فى الراوى شروطاً نأتى بها إجمالاً:

١ \_ الإسلام:

المشهور اعتباره، وقال الشهيد: اتفق أئمه الحديث والأصول الفقيهيه عليه، فلا تقبل روايه الكافر مطلقاً سواء أكان من غير أهل القبله كاليهود والنصارى، أم من أهل القبله كالمجسمه والخوارج والغلاه، وقبول شهاده

[شماره صفحه واقعى : ١٣١]

ص: ١٣٦٦

الذمى (١) فى باب الوصية فى حق المسلم خرج بالدليل (٢).

واستدلوا على ذلك بأنه يجب التثبت عند خبر الفاسق، وهو من خرج عن طاعة الله فيعم الكافر.

## ٢ \_ العقل:

فلا يقبل خبر المجنون، خصوصاً المطبق دون الإدوارى حال إفاقته التامه، وهو مما اتفق عليه عقلاء العالم إذ لا عبره بقوله.

## ٣ \_ البلوغ:

فلا يعتبر خبر الصبى غير المميز، و أمّا المميز ففى قبول خبره قولان، والمشهور عدم القبول.

## ٤ \_ الإيمان:

والمراد به كونه إمامياً اثني عشرياً، واشتراطه هو المشهور (٣) وقد اعتبر هذا الشرط جمع منهم الفاضلان والشهيدان، وصاحبى المعالم (٤) والمدارك، وغيرهم، ومقتضاه عدم جواز العمل بخبر المخالفين ولا سائر فرق الشيعة،

[شماره صفحه واقعى : ١٣٢]

ص: ١٣٦٧

١- لقوله سبحانه: (يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم أو آخران من غيركم إن أنتم ضربتم فى الأرض) (المائدة/١٠٦)، فقد فسرت الروايات قوله (أو آخران من غيركم) بالذمى.

٢- زين الدين العاملى: الرعايه فى علم الدرايه: ص ١٨١ \_ ١٨٢.

٣- حسن بن زين الدين: المعالم: ص ٢٠٠.

٤- المصدر نفسه.

خلافاً للشيخ الطوسي (قدس سره) حيث جَوَز العمل بخبر المخالفين إذا رووا عن أئمتنا (عليهم السلام) إذا لم يكن في روايات الأصحاب ما يخالفه، ولا يعرف لهم قول فيه، لما روى عن الصادق (عليه السلام) أنه قال: إذا نزلت بكم حادثه لا تجدون حكمها فيما روى عننا، فانظروا إلى ما رووه عن عليّ (عليه السلام)، أنه قال: ولأجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث، وغياث بن كلوب، ونوح بن دراج، والسكوني، وغيرهم من العامة عن أئمتنا (عليهم السلام) فيما لم ينكروه، ولم يكن عندهم خلافه.

وأما إذا كان الراوى من فرق الشيعة مثل الفطحيّ، والواقفيّ، والناوسيّه وغيرهم، نظر فيما يرويه، فإن كان هناك قرينه تعضده أو خبر آخر من جهة الموثوقين بهم، وجب العمل به، وإن كان هناك خبر آخر يخالفه من طريق الموثوقين، وجب طرح ما اختصوا بروايته، والعمل بما رواه الثقة. وإن كان ما رووه ليس هناك ما يخالفه ولا يعرف من الطائفة العمل بخلافه، وجب أيضاً العمل به، إذا كان متحرّجاً في روايته، موثقاً في أمانته، وإن كان مخطئاً في أصل الاعتقاد، فلأجل ما قلناه عملت الطائفة بأخبار الفطحيّ، مثل عبد الله بن بكير وغيره، وأخبار الواقفه مثل سماعه بن مهران، وعلى بن أبي حمزه، وعثمان بن عيسى، ومن بعد هؤلاء، وبما رواه بنو فضال وبنو سماعه والباطريون وغيرهم فيما لم يكن عندهم فيه خلافه (1).

أمّا عند أهل السنّه فقال النووي: أجمعت الجماهير من أئمة الحديث والفقّه أنّه يشترط فيه أن يكون عدلاً ضابطاً، بأن يكون مسلماً بالغاً عاقلاً، سليماً من أسباب الفسق وخوارم المروءه، يقظاً حافظاً إن حدث من حفظه،

[شماره صفحه واقعي : ۱۳۳]

ص: ۱۳۶۸

---

۱- الطوسي \_ محمد بن الحسن \_: عدّه الأصول: ۱/۳۷۹ \_ ۳۸۱، طبع مؤسسه آل البيت ۱۴۰۳هـ.

ضابطاً لكتابه إن حدّث منه، عالمًا بما يحيل المعنى إن روى به (١).

## ٥\_ العدالة:

اختلفت الأقوال في مفهومها واشتراطها، فالمشهور أنّها عبارة عن ملكة نفسانيّة راسخه باعثه على ملازمه التقوى، وترك ارتكاب الكبائر وعدم الإصرار على الصغائر، وترك ارتكاب منافيات المروءة (٢) التي يكشف ارتكابها عن قلّه المبالاه بالدين، بحيث لا يوثق منه التحرّز عن الذنوب.

ويستظهر هذا المعنى من روايه عبد الله بن يعفور.

وأما اشتراطها بمعنى عدم قبول روايه غير العدل، فهو المشهور (٣) وخيره المعارج والنهايه والتهديب وغيرها، وقال الشهيدان: «عليه جمهور أئمّه الحديث، وأصول الفقه»، وخالفهم الشيخ في عدّته، وإنّ قول من يوصف بتحرّزه عن الكذب هو الحجّه. قال: فأما من كان مخطئاً في بعض الأفعال أو فاسقاً بأفعال الجوارح وكان ثقّه في روايته، متحرّزاً فيها، فإنّ ذلك لا يوجب ردّ خبره، ويجوز العمل به، لأنّ العدالة المطلوبه في الروايه حاصله فيه، وإنّما الفسق بأفعال الجوارح يمنع من قبول شهادته، وليس بمانع من قبول خبره، ولأجل ذلك قبلت الطائفه أخبار جماعه هذه صفتهم (٤).

[شماره صفحه واقعي : ١٣٤]

ص: ١٣٦٩

- ١- التقريب والتيسير: ١/٢٥٣\_ ٢٥٤.
- ٢- حسن بن زين الدين: المعالم: ص ٢٠١.
- ٣- الطوسي: العده: ص ٣٨٢.
- ٤- نفس المصدر: ص ٣٨٢، وقد ناقشه المحقّق في المعارج ص ٩١، بأننا لم نعلم إلى الآن أنّ الطائفه عملت بأخبار هؤلاء، وتبعه صاحب المعالم في معالمه فلاحظ، والمناقشه في غير محلّها، فإنّ إنكار عمل الطائفه بأخبار غير العدول لا ينطبق على الواقع، و يتّضح ذلك لمن مارس الفقه، وإنكاره من المحقّق عجيب جداً.

والمراد منه أن يكون حافظاً للحديث إن حدث من حفظه، ضابطاً لكتابه، حافظاً له من الغلط والتصحيح والتحريف إن حدث منه، عارفاً بما يختل به المعنى حيث يجوز له ذلك، وقد صرح باشرطه جمع لأنه لا اعتماد ولا وثوق إلا مع الضبط.

هذه الشروط التي اعتبرها القائلون بحجّيه خبر الواحد، وأما المنكرون لها، فهم في فسحة من البحث عنها.

نعم لا تشترط أمور مثل المذكور فتقبل روايه الأثني، ولا الحرّيه فتقبل روايه العبد، ولا البصر فتقبل روايه الأعمى، ولا عدم القرابه فتقبل روايه الولد عن والده وبالعكس، ولا القدره على الكتابه فتقبل روايه الأمّي إذا كان ضابطاً، ولا العلم بالفقه والعربيه إذا كان ضابطاً (١).

### أدله حجّيه خبر الواحد

#### إشاره

ما تعرّف عليه هو خلاصه آراء القوم في من تقبل روايته ومن لا تقبل، ولكنتي أرى أنّ البحث عن كلّ واحد من هذه الشروط ليس بحثاً موضوعياً ولا الأدله القائمه على اشتراطها أو على نفي اشتراطها مقنعه، وإنما يتعرّف حالها إذا درسنا أدله حجّيه خبر الواحد، ودرسنا سعه نطاقها أو ضيقها من حيث النتيجة، فبذلك يعلم مدى صحه اشتراط هذه الشروط، وأنه هل يشترط الجميع أو لا يشترط واحد منها أو يفصل؟

فقول: إنّ أوثق ما استدللّ به على حجّيه خبر الواحد أمور ثلاثه:

أ \_ بناء العقلاء.

ب \_ آيه النبأ من حيث المنطوق والمفهوم والتعليل الوارد فيها.

[شماره صفحه واقعي : ١٣٥]

ص : ١٣٧٠

ج \_ الأخبار التي يستفاد منها حجّيه أخبار الثقات.

فبدراسه هذه الأدلّه والوقوف على نتائجها سعّه وضيّقاً تتعرف حال هذه الشروط إثباتاً ونفيّاً.

### أ \_ بناء العقلاء:

لا يشكّ أنّ من له إلمام بالأُمور الاجتماعيه يرى في أنّ العقلاء قديماً وحديثاً قبل الإسلام وبعده يعملون بخبر الواحد، وإنّ عليه تدور رحى الحياه إذا كان الراوى ثقّه \_ بل بكلّ خبر يحصل الوثوق بصدقه وإن لم يكن الراوى ثقّه \_ من دون التزام على أن يكون الراوى صاحب نحلّه وعقيده أو من طائفه دون طائفه، وإنّما الملاك الوثوق بقوله والوقوف على تحرّزه عن الكذب، والتقول بلا- دليل، وبما أنّ إحراز الوثوق طريق إلى الوثوق بصدور الخبر يعملون بكلّ خبر حصل الوثوق بصدقه، وانطباقه على الواقع. هذه هي سيره العقلاء لا يشكّ فيها من خالطهم، وعلى ذلك بنوا الحضارات والعلاقات الاجتماعيه، ولم يلتزموا بحصول العلم بصدق الراوى كما لم يلتزموا بقيام الخبر المتواتر أو المحفوف بالقرينه، نعم ربّما يحتاطون في عظام الأمور فيتوقّفون عند خبر ثقّه إلى أن يحصلوا العلم بالحقيقه، فإنّ لكلّ أمر شأنًا، وليست جميع الأمور على نسق واحد، فلا تسكن النفس في كبار الأمور على قول أحد الناس وإن كان ثقّه ولا على مطلق حصول الوثوق، بل تتطلّب في بعض الموضوعات شيئاً أزيد من الوثوق بالراوى أو الروايه.

وهذه السيره قد كانت بمرأى ومسمع من النبي الأكرم والأئمّه \_ سلام الله عليهم \_ فلم يردعوا عنها، وهذا أقوى حجّه على حجّيه قول الثقه أو الخبر

[شماره صفحه واقعى : ١٣٦]

ص: ١٣٧١



وقد كانت حياه النبي و الوصى، وحياه سائر الأئمه مشحونه بالعمل بقول الثقه، وبعث الثقات إلى الأكناف، وكان رسول الله قد بعث سفراء إلى الملوك والسلاطين، وقد حمل كل واحد رساله من ساحته، وبعث دعاه إلى الأطراف لتعليم القرآن، كما بعث عيوناً وجواسيس للتطلع على حركات العدو العسكريه... إلى غير ذلك من الموارد التي كان النبي فيها يعمل بأقوالهم إذا كانوا ثقات، ولم يكن عمله بذلك إلا لأجل سيره جاريه بين العقلاء وهو منهم، وقد جرى على تلك السيره وأمضاها، وإن قيد بعض الموضوعات بقيام عدلين، أو قيدها بكون الراوى رجلاً لا امرأه... إلى غير ذلك من ألوان التقييد للسيره.

نعم هناك روايات وآيات ربّما يتوهم أنّها رادعه عن السيره، والتوهم في غير محلّه، وكفانا في إفاضه القول فيها ما حققه الأصحاب في كتبهم الأصوليه حول حجّيه خبر الواحد، فلا نطيل.

### ب \_ آيه النبأ وسعه دلالتها:

إنّ أهم ما استدللّ به على حجّيه خبر الواحد هو قوله سبحانه: (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ) (الحجرات/٦). سواء أقلنا إنّ لصدر الآيه مفهوم الوصف أم الشرط، أم قلنا بعدمه لعدم حجّيه مفهوم الوصف، خصوصاً إذا كان غير معتمد على موصوف، وسواء قلنا بأنّ القضييه الشرطيه سيقّت لتحقق الموضوع، أو قلنا إنّ القضييه الشرطيه إنّما تتضمّن مفهوماً إذا تقدّم الجزاء

[شماره صفحه واقعى : ١٣٧]

وتأخر الشرط لا في غيره كما في المقام.

أقول : سواء أقلنا بهذا أم ذاك فإن ذيل الآيه يحدّد الموضوع ويشخص التكليف في مجال العمل بأخبار الأحاد ويبيّن أنّ الممنوع هو العمل بالخبر الذي يصدق عليه أنّه عمل جاهلي لا عقلائي، ويترتب عليه قوله: (أَنْ تُصَيِّبُوا قَوْمًا بِجَهَالِهِ فَتُصَبِّحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ) .

فيجب علينا التركيز على تحديد الجهالة في الآيه:

إنّ الجهل قد يطلق ويراد منه ضد العلم كما هو الشائع، وقد يطلق ويراد منه ضد العقل، قال سبحانه: (أِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا) (النساء / ١٧).

وقال سبحانه: ( كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ) (الانعام / ٥٤).

وقال سبحانه: ( ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ عَمِلُوا السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَحِيمٌ ) (النحل / ١١٩). فإنّ الجهالة في هذه الآيات ليست بمعنى ضد العلم، بل المراد هو العمل الجارى على غير النظام الصحيح وكلّ ما كان كذلك فهو عمل جاهلي. قال سبحانه: (قَالُوا اتَّخَذْنَا هُزُوءًا قَالِ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ) (البقره / ٦٧). فجعل فعل الهزو جهلاً، وعلى ذلك جاء حديث جنود العقل و جنود الجهل في الكافي (١)، فما في اللسان (٢) من تفسير الجهالة بقوله «أن

[شماره صفحه واقعى : ١٣٨]

ص: ١٣٧٣

١- الكليني: الكافي: ١/٢٠ برقم ١٤.

٢- ابن منظور: لسان العرب: ١١/١٢٩، ماده «جهل» .

تفعل فعلاً- بغير العلم» ليس تفسيراً كاملاً، والصحيح أن يقال: كل عمل صدر عن خفه و طيش، كما هو المراد في الآيات المتقدمة، ومنه الحديث: «من استجهل مؤمناً فعليه إثم» أى من حمله على شىء ليس من خلقه فيغضبه فإنما إثمه على من أحوجه إلى ذلك(1)، ومنه تسميه الفتره بين المسيح و النبى الأكرم بالجاهليته لبعدها عن الأخلاق المحموده والسيره الحسنه، و لأجل المبالغه فى ذلك يقولون: الجاهليته الجهلاء مثل قولهم: ليله ليلاء، وورد فى الحديث: «إنك امرؤ فيك جاهليته» أى فيك طيش و خفه.

كل ذلك يصدنا عن تفسير الآية بمطلق عدم العلم، وإنما المراد هو العمل الجارى على غير النظام الذى يستحسنه الطبع، وتدعو إليه الفطره، ويشجع عليه العقلاء.

وعلى ضوء ذلك فالعمل بالخبر الذى يتسم بأنه عمل عقلائي وأنه جار على النظام المطلوب، فالآيه غير ناهيه عنه بل داعيه إلى العمل به.

ومن المعلوم أن العمل بالخبر الذى يورث الإطمئنان و سكون النفس يعدّ عملاً عقلائياً، خصوصاً إذا لم يكن الموضوع من جلائل الأمور التى تحتاج إلى تثبت و تفحص أكثر، كالنفوس و الأعراض العامه، فالعمل بخبر الثقة، أى المتحرز عن الكذب، أو العمل بخبر تسكن النفس إليه، و يحصل الوثوق بصدقه، عمل عقلائي لا عمل جاهلي .

ولو سلّمنا \_ تبعاً للسان العرب \_: أن الجهاله هى مطلق غير العلم، والتعليل بصدد النهى عن كل عمل بغيره، فنقول: إن الإطمئنان العرفى وإن كان ظناً حسب التحديد المنطقى، ولكنّه علم فى نظر العرف، فهو على طرف

[شماره صفحه واقعى : ١٣٩]

ص: ١٣٧٤

١- ابن الاثير: النهايه: ١/٣٢٢ ماده «جهل».

النقيض ممّا جاء في الآية: (ولا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) (الاسراء/٣٦).

وقد أوضحنا في مبحث الاستصحاب: أنّ اليقين الوارد في رواياته، ليس هو اليقين المنطقي أى الاعتقاد الجازم المطابق للواقع \_ بل المراد هو الحجّة الشرعيّة وإن لم تصل إلى هذا الحدّ، فعلى ذلك فكلمة يورث الاطمئنان عند العقلاء بصدق الخبر بحيث تسكن النفس إليه فهو عمل بالعلم فلا يشمل التعليل سواء أكان مسلماً أم كافراً، مؤمناً أم فاسقاً، إمامياً أم غير إمامي، اللهم إلا أن يدلّ دليل قطعي على عدم حجّيه قول الكافر سواء أكان من غير أهل القبلة كاليهود والنصارى أم منهم ولكن كان محكوماً بالكفر كالمجسيّ مه والغلاة، نعم خروج الكافر عن السيره الموجوده بين العقلاء بدليل شرعي ليس بأمر بعيد، إذ لم يعهد من الفقهاء والمحدّثين العمل بقول الكافر إلا في باب الإيضاء وشهادة الذمّي على الذمّي ونظائره.

**ج \_ الأخبار التي يستفاد منها حجّيه أخبار الثقات:**

**إشارة**

لقد تضافرت الروايات من أئمة أهل البيت (عليهم السلام) بل تواترت على جواز العمل بقول الثقة أو الصادق، وهي على حدّ لا يمكن إنكار استفاضتها بل تواترها، وهذا واضح لمن رجع إلى مظانّها، وقد جمعها سيد الطائفة المحقّق البروجردى في «جامع أحاديث الشيعة» ولا يسعنا نقل أكثرها فكيف جميعها، فقد أورد في ذلك المقام ١١٦ حديثاً، ولكننا نقتطف بعضها ومن أراد التوسّع فليرجع إليه، وهي على أقسام:

[شماره صفحه واقعي : ١٤٠]

ص: ١٣٧٥

## أ\_ إرجاع الناس إلى أشخاص ثقات:

١ \_ روى عبدالله بن أبي يعفور قال: قلت لأبي عبدالله \_ عليه السلام \_ : إنّه ليس كلّ ساعه ألقاك ويمكن القدوم، يجيء الرجل من أصحابنا فيسألني وليس عندي كلّ ما يسألني عنه. قال \_ عليه السلام \_ : فما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي؟ فأنه قد سمع من أبي وكان عنده مرضياً وجيهاً (١).

٢ \_ روى المفضل بن عمر قال: سمعت أبا عبدالله \_ عليه السلام \_ يوماً وقد دخل عليه الفيض بن المختار فذكر له آية من كتاب الله عزوجل \_ إلى أن قال له \_ : فإذا أردت حديثاً فعليك بهذا الجالس \_ وأوماً إلى رجل من أصحابه \_ فسألت أصحابنا عنه، فقالوا: زراره بن أعين (٢).

٣ \_ و روى يونس بن يعقوب، قال: كُنّا عند أبي عبدالله، فقال: أما لكم من مفرع؟ أما لكم من مستراح تستريحون إليه؟ ما يمنعكم من الحارث ابن مغيرة البصري؟ (٣).

٤ \_ و روى علي بن المسيب قال: قلت للرضا (عليه السلام): شقتي بعيدة ولست أصل إليك في كل وقت، فعمّن آخذ معالم ديني؟ فقال: من زكريا بن آدم القمي المأمون على الدين والدنيا (٤).

٥ \_ روى عبدالعزيز بن المهدي: قال: سألت الرضا (عليه السلام) فقلت: إنّي لا ألقاك في كل وقت فممن آخذ معالم ديني؟ قال: خذ عن يونس بن

[شماره صفحه واقعي : ١٤١]

ص: ١٣٧٦

١- الكشّي: الرجال / ١٤٥/ برقم ٦٧، طبع الأعلمی.

٢- الكشّي: الرجال / ١٢٣/ برقم ٦٢.

٣- المصدر نفسه : ص ٢٨٧ برقم ١٦٨.

٤- المصدر نفسه : ص ٤٩٦ برقم ٤٨٧.

٦ \_ روى محمد بن عيسى قال: وجدت الحسن بن علي بن يقطين (يحدث) بذلك أيضاً، قال: قلت لأبي الحسن الرضا (عليه السلام): جعلت فداك إني لا أكاد أصل إليك أسألك عن كل ما أحتاج إليه من معالم ديني، أفيونس بن عبدالرحمن ثقة آخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني؟ فقال: نعم(٢).

٧ \_ روى الكليني، عن عبدالله بن جعفر الحميري، قال: اجتمعت أنا والشيخ أبو عمرو \_ رحمه الله \_ عند أحمد بن إسحاق، فغمزني أحمد بن إسحاق أن أسأله عن الخلف \_ إلى أن قال \_ : وقد أخبرني أبو علي أحمد بن إسحاق عن أبي الحسن \_ عليه السلام \_ ، قال: سألته وقلت: من أعامل أو عمّن آخذ، و قول من أقبل؟ فقال له: العمرى ثقتي فما أدى إليك عنّي فعنّي يؤدّي، وما قال لك عنّي فعنّي يقول، فاسمع له وأطع، فإنه الثقة المأمون.

وأخبرني أبو علي أنه سأل أبا محمد (عليه السلام) عن مثل ذلك، فقال له: العمرى وابنه ثقتان، فما أديا إليك عنّي و فعنّي يؤديان، وما قال لك فعنّي يقولان، فاسمع لهما وأطعهما فإنهما الثقتان المأمونان، فهذا قول إمامين قد مضيا فيك(٣).

٨ \_ روى الكليني، عن إسحاق بن يعقوب، قال سألت محمد بن عثمان العمرى أن يوصل لي كتاباً قد سألت فيه عن مسائل أشكلت عليّ، فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان \_ عجل الله تعالى فرجه الشريف \_ :

[شماره صفحه واقعی : ١٤٢]

ص: ١٣٧٧

١- الكشي: الرجال، ص ٤٠٩ برقم ٣٥١.

٢- المصدر نفسه : ص ٤١٤ برقم ٣٥١.

٣- الكليني: الكافي: ١/٣٣٠.

وأما محمد بن عثمان العمري فرضى الله عنه و عن أبيه من قبل، فإنه ثقتي و كتابه كتابي(١).

٩\_ روى أبو حماد الرازي، يقول : دخلت على علي بن محمد (عليه السلام) بـ «سرّ من رأى» فسألته عن أشياء من الحلال و الحرام، فأجابني فيها، فلمّا ودّعته قال لى: يا حماد! إذا أشكل عليك شىء من أمر دينك بناحيتك فسل عنه عبد العظيم بن عبد الله الحسنى وقرأه منى السلام(٢). والاستدلال به لأجل اشتهاه بالوثاقه، وما أمر الإمام بالرجوع إليه إلا لأجلها.

### ب \_ ما دلّ على وجوب الرجوع إلى الثقات والصادقين:

١٠\_ روى الكشى، عن القاسم بن علاء، عن صاحب الزمان \_ عجل الله فرجه \_ أنه قال: لا عذر لأحد من موالينا فى التشكيك فيما روى عنّا ثقاتنا، قد عرفوا بأننا نفاوضهم بسرّنا ونحمله إياه إليهم، وعرفنا ما يكون من ذلك إن شاء الله تعالى (٣).

١١\_ و روى البرقى، عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: حديث فى حلال و حرام تأخذه من صادق خير من الدنيا، من ذهب أو فضه(٤).

١٢\_ و روى المفيد، عن ميسر بن عبدالعزيز قال: قال أبو عبد الله \_ عليه السلام \_ : حديث يأخذه صادق عن صادق خير من الدنيا وما فيها.(٥)

[شماره صفحه واقعى : ١٤٣]

ص : ١٣٧٨

١- الصدوق: كمال الدين: ص ٤٨٥ باب ذكر التوقيعات.

٢- السيد البروجردى: جامع أحاديث الشيعة: ١/٢٢٤ برقم ٣٢٢.

٣- الكشى: الرجال : ص ٤٥٠ برقم ٤١٣ طبع الأعلمى.

٤- البرقى: المحاسن: ١/٢٢٩ برقم ١٦٦.

٥- المفيد: الاختصاص: ص ٦١.

١٣ \_ و روى البرقى، عن جابر، عن أبى جعفر (عليه السلام) قال: قال لى: يا جابر! واللّه لحديث تصيبه من صادق فى حلال أو حرام خير لك ممّا طلعت عليه الشمس حتى تغرب (١).

### ج \_ ما يتضمّن عرض كتب الأصحاب على الإمام وهو يسترحم على الكاتب ويمضى العمل به:

١٤ \_ روى أحمد بن أبى خلف، عن أبى جعفر (عليه السلام) قال: كنت مريضاً، فدخل علىّ أبو جعفر (عليه السلام) يعودنى عند مرضى، فإذا عند رأسى كتاب «يوم وليله» فجعل يتصفّح ورقه حتى أتى عليه من أوّله إلى آخره وجعل يقول: رحم الله يونس، رحم الله يونس، رحم الله يونس (٢).

١٥ \_ روى أبو هاشم الجعفرى، قال: عرضت علىّ أبى محمد صاحب العسكر (عليه السلام)، كتاب «يوم وليله» ليونس، فقال لى: تصنيف من هذا؟ فقلت: تصنيف يونس آل يقطين، فقال: أعطاه الله بكل حرف نوراً يوم القيامة (٣).

١٦ \_ روى محمد بن إبراهيم الوراق السمرقندى فى حديث:.. خرجت إلى سرّ من رأى ومعى كتاب «يوم وليله» (٤) فدخلت على أبى محمد (عليه السلام) وأرأيت ذلك الكتاب، فقلت له: جعلت فداك إنى رأيت أن تنظر فيه، فلمّا نظر فيه و تصفّحه ورقه بعد ورقه، فقال: هذا صحيح ينبغى أن

[شماره صفحه واقعى : ١٤٤]

ص: ١٣٧٩

١- البرقى: المحاسن: ١/٢٢٧.

٢- الكشّى: الرجال: ص ٤٠٩ برقم ٣٥١.

٣- النجاشى: الرجال: ص ٤٢٢ برقم ٣٠٩.

٤- ليونس بن عبد الرحمن.



١٧ \_ روى حامد بن محمد الأزدي عن الملقّب بـ «فوراء»: إنّه دخل على أبي محمّد، فلمّا أراد أن يخرج سقط منه كتاب في حضنه، ملفوف في رداءه، فتناوله أبو محمد و نظر فيه، وكان الكتاب من تصنيف الفضل بن شاذان، فترخّم عليه وذكر أنّه (عليه السلام) قال: أُعْطِيَ أَهْلَ خِرَاسَانَ بِمَكَانِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ وَكَوْنِهِ بَيْنَ أَظْهَرِهِمْ (٢).

١٨ \_ روى سعد بن عبد الله الأشعري، قال: عرض أحمد بن عبد الله كتابه على مولانا أبي محمد الحسن بن علي بن محمد صاحب العسكر (عليهم السلام)، فقرأه وقال: صحيح فاعملوا به (٣).

١٩ \_ روى عبد الله الكوفي خادم الشيخ الحسين بن روح \_ رضى الله عنه \_ قال: سئل الشيخ يعنى أبا القاسم \_ رضى الله عنه \_ عن كتب ابن أبي العزاق (٤) بعد ما ذمّ وخرجت فيه اللعنه، فقال له: فكيف نعمل بكتبه و بيوتنا منها ملاء؟ فقال: أقول فيها ما قال أبو محمد الحسن بن علي \_ صلوات الله عليه \_ وقد سئل عن كتب بنى فضّال فقالوا: كيف نعمل بكتبهم وبيوتنا منها ملاء؟ فقال صلوات الله عليه: خذوا ما رووا و ذروا ما رأوا (٥).

٢٠ \_ روى ابن أذينة، عن أبان بن أبي عياش، قال: هذه نسخه

[شماره صفحه واقعى : ١٤٥]

ص: ١٣٨٠

١- الكشي: الرجال: ص ٤٥١ في ترجمه الفضل بن شاذان برقم ٤١٦.

٢- المصدر نفسه: ص ٤٥٤.

٣- البروجردى: جامع أحاديث الشيعة: ١/٢٢٩ برقم ٣٤٣.

٤- المراد: محمّد بن علي السلمغاني، وكان يدعى أنّ اللاهوت حلّ فيه، صلب بيغداد عام ٣٢٢هـ، لاحظ تنقيح المقال: ٣/١٥٦

برقم ١١١١٤.

٥- الطوسى: الغيبة/ ٢٣٩ طبعه النجف.

سليم بن قيس العامري ثم الهلالي وأنه قرأ على علي بن الحسين (عليهما السلام) قال: صدق سليم \_رحمه الله عليه\_ هذا حديث نعرفه. (١)

هذه عشرون حديثاً اقتطفتها من المأثورات الكثيره فى هذا المجال، وجميعها أو أكثرها تدور حول أحد الأمور الثلاثة المذكوره وتعرب عن:

أولاً: أنّ العمل بخبر الثقة كان أمراً مفروغاً منه، وكانت الغايه من السؤال الاهتداء إلى الصغرى للكبرى المسلمه سواء أكان الثقة محدثاً بلفظه ولسانه، أم بكتابه و تحريره.

و ثانياً: أنّ تمام الموضوع لجواز الأخذ والعمل كون الراوى ثقة لا كونه عدلاً إمامياً، أو عدلاً شيعياً، وذلك لأنّ مورد الروايات وإن كان هو العدل الإمامى أو الشيعى كما هو الحال فى كتب بنى فضال إلاّ أنّ ذلك لأجل أنّ روايات أهل البيت كانت مخزونه عندهم، و هؤلاء كانوا هم البطانه لعلومهم ومعارفهم، ولأجل ذلك أمروا بالرجوع إليهم، ولو فرض فى نفس الحال أنّ غيرهم كالنوفلى والسكونى وأضرابهما، وعوا علومهم و معارفهم وكانوا أمثالهم، لعمهم الإرجاع بحجّه وثاقتهم وضبطهم إذ ليست الغايه من الإرجاع إلى الراوى إلاّ الوصول إلى أحاديثهم ومعارفهم، وهى موجوده فى كلا الصنفين.

وتحقيق الحال يقتضى الإسهاب فى الكلام ودفع ما ربّما يكون ذريعه لاختصاص الحجيه بخبر العدل الإمامى فإليك المحتملات:

١ \_ إنّ الثقة فى مصطلح الأئمه وأصحابهم حقيقه فى الإمامى العادل، وعلى ذلك فيختصّ الاحتجاج بهذه الروايات بقسم خاصّ وهو الإمامى

[شماره صفحه واقعى : ١٤٤]

ص: ١٣٨١

١- الكشى: الرجال : ص ٩٠ برقم ٤٤.

العادل، لا كلّ شيعى فكيف بغيرهم.

ولكنّه مندفع بأنّ الثقة فى اللغة مصدر، وربّما يستعمل وصفاً. قال ابن منظور فى لسان العرب: «الثقة مصدر قولك، وثق به يثق، بالكسر فيهما، وثاقه وثقه: ائتمنه، وأنا واثق به، وهو موثوق به، وهى موثوق بها، وهم موثوق بهم»(١).

وقال الزبيدى: وثق به يثق: ائتمنه، يقال: به ثقى، والوثيق: المحكم(٢).

نعم كون الثقة فى لسان أهل الرجال حقيقه فى الإمامى العادل ممّا ذهب إليه الشهيد الثانى (وسيوافيك الكلام فيه فانتظر) لا فى لسان أصحاب الصادق والكاظم \_عليهما السلام\_، فإنّ الظاهر أنّ الثقة بمعنى المؤتمن .

٢ \_ إنّ هذه الروايات، وإن كانت تعرب عن كون الكبرى عند السائل أمراً مسلماً وإنّما تصدّى لإحراز الصغرى، ولكن من أين نعلم أنّ الكبرى \_المفروضه الحجّيه \_ عندهم هى حجّيه قول

[شماره صفحه واقعى : ١٤٧]

ص: ١٣٨٢

---

١- ابن منظور الافريقى المصرى: لسان العرب ماده «وثق».

٢- الزبيدى، تاج العروس: ٧/٧٣.

الثقة، بل من المحتمل أن تكون الكبرى عندهم هي حججه الإمامي العادل الضابط، والسؤال عن وثاقه الراوي لا يدل على عدم مدخله سائر القيود، كما لا يدل على عدم مدخله المذكور.

يلاحظ عليه: بأن موقف السائل من هذه الروايات موقف أحد العقلاء إذا سأل عن موضوع لا بما أنه أهل مله أو نحله، ومن المعلوم أن الكبرى المسلمه عند العقلاء في باب العمل بخبر الواحد هي حججه قول الثقة من دون خصوصيه لكون الراوي أهل مله أو نحله، فاحتمال أن الكبرى المسلمه عند الراوي شيء وراء هذا يتوقف على دعوى فرض الراوي صاحب منهج ومسلك في العمل بخبر الواحد.

٣\_ إن آية النبأ التي تحكم بردّ خبر الفاسق إلى أن يتبين، مقيدته لهذه الروايات الإرجاعية وذلك بأمرين:

أ\_ المراد من الفاسق من خرج عن طاعه الله و حدوده فيعمّ المخالف مطلقاً شيعياً كان أو غيره، فيختص مفاد الروايات بالإمامي العادل.

ب\_ إن المراد من التبين هو التبين القطعي، (خرج العدل الإمامي بالدليل) وهو غير موجود في مطلق خبر الواحد إذا كان الراوي خارجاً عن طاعه الله كجميع الفرق المخالفه للإماميه.

والجواب: إن التبين الوارد في الآية لا يراد منه العلم القطعي الذي يبحث عنه في علم المنطق، بل المراد من التبين هو الظهور والوضوح عند العقلاء، ويكفي في ذلك كون الدليل مفيداً للإطمئنان عندهم، ويدل على ذلك قوله سبحانه:

( وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ) (البقره / ١٨٧).

وقال سبحانه:

( وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصِّهِ لَهُ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ) (النساء / ١١٥).

والمراد بعد ما تمت الحججه عليه، كما هو المراد في قوله سبحانه: ( أم

[شماره صفحه واقعي : ١٤٨]

ص: ١٣٨٣

آتَيْنَاهُمْ كِتَابًا فَهُمْ عَلَى بَيِّنَتٍ مِنْهُ) (فاطر / ٤٠). أى على حَجِّه منه.

فالحجّه عباره عمّا يحتجّ به العقلاء بعضهم على بعض، و هى الأدوات التى تفيد الاطمئنان لنوع العقلاء، ويسكن إليه كل إنسان فى حياته، ومن المعلوم أنّ هذه الغايه موجوده فى خبر الثقه والخبر الموثوق بصدوره .

نعم العمل بخبر الفاسق المتهم بالكذب والوضع والبدس يتوقّف على التبين والغايه فيه غير حاصله عند الإخبار، ويحتاج فى حصولها إلى الفحص بعد الاخبار.

أضف إلى ذلك : أنّ صدق الفاسق على أصحاب الآراء الباطله إذا ورثوا العقائد والنحل من آبائهم من غير تقصير بل عن قصور \_ كما هو الحال فى أكثر الفرق المخالفه للإماميه \_ موضع تأمل.

٤ \_ إنّ هناك روايات ربّما يمكن أن تقع ذريعه لردّ الإطلاق المستفاد من هذه الروايات أو للسيره العقلايه، وهو مارواه الكشى عن على بن سويد السائى، قال كتب إلى أبو الحسن الأوّل \_ وهو فى السجن \_ : وأما ما ذكرت \_ يا على \_ ممّن تأخذ معالم دينك، لا تأخذنّ معالم دينك من غير شيعتنا، فإنّك إن تعدّيتهم أخذت دينك عن الخائنين الذى خانوا الله ورسوله وخانوا أمانتهم. إنهم ائتمنوا على كتاب الله فحرّفوه وبدّلوه، فعليهم لعنه الله ولعنه ملائكته و لعنه آبائى الكرام البرره ولعنتى ولعنه شيعتى إلى يوم القيامه(١).

وروى أيضاً عن أحمد بن حاتم بن ماهويه، قال: كتبت إلى أبى الحسن الثالث أسأله عمّن آخذ معالم دينى؟ وكتب أخوه أيضاً بذلك، فكتب إليهما: فهتم ما ذكرتما، فاعتمدا فى دينكما على من كبر فى جنبنا وكان كثير التقدّم

[شماره صفحه واقعى : ١٤٩]

ص: ١٣٨٤

١- الكشى: الرجال: باب فضل الروايه: ص ١٠، طبع الأعلمى.

فى أمرنا، فإنهم كافو كما إن شاء الله تعالى (١).

ولا يتوهم أن الروايه الأولى تنهى عن العمل بقول المخالف على وجه الإطلاق، وذلك لأنها ناظره إلى المخالف الذى يروى غير ما عليه أئمه أهل البيت من المعارف والأحكام بقرينه قوله : ائتمنوا على كتاب الله فحرّفوه وبدّلوه، وإلا فلو كان أخذ من مستقى الوحى وبيت العصمه والطهاره كانت الروايه منصرفه عنه.

وأما الروايه الثانيه فهى قضيه فى واقعه ولم يذكر أحد ماجاء منها فى الشرط فى حجّيه خبر الثقة، ولعلّ فى زمن الراوى وبيئته كان الثقات منحصرين فى واجدى هذا الوصف إلى غير ذلك ممّا يمكن أن يكون وجهاً للاشتراط.

إلى هنا خرجنا بهذه النتيجة: إنّ تمام الموضوع للحجّيه حصول الوثوق من قول الراوى بصدور الخبر عن الإمام، ولو شرط الأصحاب أو بعضهم كونه إمامياً أو شيعياً أو ضابطاً فلاجل أن توفّر هذه الشرائط يستلزم توفّر الوثوق .

نعم لا يشترط الوثوق الشخصى بل يكفى الوثوق النوعى كما عليه عمل العقلاء فى حياتهم ومعاشهم .

أضف إلى ذلك: أنّ من البعيد أن يحصل لكلّ أحد الوثوق الشخصى من خبر الثقة، خصوصاً فى الخبرين المتعارضين، وبالأخصّ فيما إذا وقف الإنسان على مافى الأحاديث من التشويش والاختلال فى السند والتمن، فلو علّق جواز العمل على الوثوق الشخصى لزم الفوضى فى العمل بالروايات كما هو واضح لمن تتبع، ولما استقر حجر على حجر.

[شماره صفحه واقعى : ١٥٠]

ص: ١٣٨٥

١- الكشى : الرجال: باب فضل الروايه: ص ١١.

إشاره

المقام الأول: فى ألفاظ التركيه والمدح:

١. هو عدل أو ثقه،

٢. قوله حجّه،

٣. هو صحيح الحديث، فى تحديد دلالة لفظ «ثقه» وفى دلالتها على كون الراوى إمامياً عادلاً ضابطاً،

٤. وجه، عين، وكيلى الإمام...، سائر ألفاظ المدح.

المقام الثانى: فى ألفاظ الجرح والذم:

□

□

[شماره صفحه واقعى : ١٥١]

ص: ١٣٨٦

[شماره صفحه واقعی : ۱۵۲]

ص: ۱۳۸۷



اشاره

قد استعمل المحدثون وعلماء الرجال ألفاظاً فى التزكيه والمدح وألفاظاً فى الجرح والذم لا بدّ من البحث عنها لتبيين مفادها، ويقع الكلام فى مقامين:

المقام الأول فى ألفاظ التزكيه والمدح:

اشاره

قسّم الشهيد الثانى ما يدلّ على كون الراوى عادلاً إلى: صريح وغير صريح، فمن الصريح الألفاظ التاليه:

١ \_ قول المعدل: «هو عدل أو ثقّه»

قال: هذه اللفظه [ثقه] وإن كانت مستعمله فى أبواب الفقه أعمّ من العدالة لكنّها هنا لم تستعمل إلاّ فى معنى العدل، بل الأغلب استعمالها خاصّه، وقد يتفق فى بعض الرواه أن يكرّر فى تزكيته لفظه «الثقه» وهى تدل على زياده المدح.

[شماره صفحه واقعى : ١٥٣]

ص: ١٣٨٨

## ٢\_ قوله «حجّه»:

أى من يحتجّ بحديثه، وفي إطلاق اسم المصدر مبالغه ظاهره في الثناء عليه بالثقه، والاحتجاج بالحديث وإن كان أعمّ من الصحيح كما يتفق بالحسن والموثّق، بل بالضعيف...، لكن الاستعمال العرفى لأهل هذا الشأن لهذه اللفظه يدلّ على ما هو أخصّ من ذلك وهو التعديل وزيادة، نعم لو قيل يحتجّ بحديثه ونحوه لم يدلّ على التعديل، لما ذكرناه بخلاف إطلاق هذه اللفظه على نفس الراوى بدلاله العرف الخاصّ.

## ٣\_ قوله «هو صحيح الحديث»:

### إشاره

فإنه يقتضى كونه ثقه ضابطاً، ففيه زياده تزكيه.

وأما غير الصريح، فهو عباره عن قوله: متقن، ثبت، حافظ، ضابط، يحتجّ بحديثه، صدوق يكتب حديثه، ينظر فى حديثه \_ بمعنى أنه لا يطرح، بل ينظر فيه ويختبر حتى يعرف فعله يقبل \_ لا بأس به بمعنى أنه ليس بظاهر الضعف.

ومنه: شيخ جليل، صالح الحديث، مشكور، خير، فاضل، صالح، مسكون إلى روايته (١).

وقال بهاء الدين العاملى: ألفاظ التعديل... ثقه، حجّه، عين وما أدى مؤدّاه، أما متقن، حافظ، ضابط، صدوق، مشكور، مستقيم، زاهد، قريب

[شماره صفحه واقعى : ١٥٤]

ص: ١٣٨٩

١- زين الدين العاملى: الرعايه فى علم الدرايه: ص ٢٠٣ \_ ٢٠٤.

الأمر ونحو ذلك، فيفيد المدح المطلق (١).

أقول: إنَّ اتِّخاذ الموقف في مقدار ما تدلُّ عليه هذه الألفاظ يحتاج إلى دراسته معمِّقه، فلنبحث عن مفاد بعض هذه الألفاظ، ونحيل البعض الآخر إلى جهد القارئ.

### ١ \_ «عدل إمامي ضابط»، أو «عدل من أصحابنا الإمامية ضابط»:

وهذه أحسن العبارات و أصرحها في جعل روايه الرجل من الصحاح، وهي تفيد التركيه التي يترتب عليها كون الروايه صحيحه باصطلاح المتأخرين، فلا يراد من العدل إلا ما وقع عليه الاتفاق في معناه، لا الإسلام ولا الإيمان فقط، كما أنه لا يراد من الإمامي إلا من يعتقد بإمامه إمام عصره وهو يلزم كونه اثني عشرياً إذا كان الراوي في عصر الغيبه (٢) وأما الـ ضابط فقد مرّ تفسيره فلا نعيد.

### ٢ \_ ثقه:

### إشاره

وهذه اللفظه كثيره الدوران في الكتب الرجاليه لا سيما في رجالى النجاشى و فهرس الشيخ ومن بعدهما، فقد عرفت تنصيب الشهيد على كونها صريحه في العدل، وقال المامقانى: إنَّ هذه اللفظه حينما تستعمل في كتب الرجال مطلقاً من غير تعقيبها بما يكشف عن فساد المذهب، يكفى في

[شماره صفحه واقعى : ١٥٥]

ص: ١٣٩٠

١- بهاء الدين العاملى: الوجيزه: ص ٤.

٢- ولا عبره بتقسيم أبى منصور البغدادي: الإمامية خمس عشره فرقه وعدّ منهم: الناوسيه والفتحيه والواقفيه، لاحظ: الفرق بين الفرق: ص ٥٣، لأنَّ الرجل في بيان فرق الشيعه خلط بين الغث والسمين، و أهل البيت أدرى بما فيه.

إفادتها التزكية المترتب عليها التصحيح باصطلاح المتأخرين، لشهاده جمع باستقرار اصطلاحهم على إرادته العدل الإمامي الضابط من قولهم «ثقه».

وأما السرّ في عدولهم عن قولهم عدل إلى قولهم ثقه، فقد أشار إليه بهاء الدين العامل في مشرق الشمسين، وقال: فإن قلت: كيف يتم لنا الحكم بصحّ الحديث بمجرد توثيق علماء الرجال رجال سنده، من غير نصّ عليضبطهم؟ فأجاب بقوله: إنهم يريدون بقولهم: فلان ثقه، أنّه عدلضابط، لأنّ لفظه الثقه من الوثوق ولا وثوق بما يتساوى سهوه مع ذكره، أو يغلب سهوه على ذكره، وهذا هو السرّ في عدولهم عن قولهم «عدل» إلى قولهم «ثقه».

وقال الشيخ محمد ابن صاحب المعالم: إذا قال النجاشي ثقه، ولم يتعرّض لفساد المذهب، فظاهره أنّه عدل إمامي لأنّ ديدنه التعرّض للفساد فعدمه ظاهر في عدم ظفره، لشدّه بذل جهده وزيادة معرفته.

وقال المحقّق البهبهاني: إنّ الروايه المتعارفه المسلّمه المقبوله أنّه إذا قال الرجالي: «عدل إمامي» أو فلان «ثقه»، يحكمون بمجرد هذا القول أنّه عدل إمامي، لأنّ الظاهر من الرواه التشيع والظاهر من الشيعة حسن العقيدة، أو لأنّهم وجدوا منهم أنّهم اصطّلحوا ذلك في الإماميّة، وإن كانوا يطلقون على غيرهم مع القرينه (١).

**يقع الكلام في دلاله لفظ «ثقه» على أمور ثلاثة:**

**إشاره**

١ \_ كونه ضابطاً.

٢ \_ كونه إمامياً.

[شماره صفحه واقعي : ١٥٦]

ص: ١٣٩١

١- عبد الله المامقاني: مقباس الهدايه: ص ١٠٨.

### أما الأول:

فلا شكَّ في دلالتها عليه، لأنَّ الوثوق لا يجتمع مع كثرة النسيان وغلبته على الذكر، وليس الغرض من توصيف الرجل بكونه ثقته مجرد مدحه، بل الهدف إيقاف القارئ على أنَّه ممَّا يمكن أن يسكن إليه في الحديث، ومعلوم أنَّ السكون إنَّما يحصل إذا انضمَّ إلى صدق اللهجه الضبط، وغلبه الذكر على النسيان.

### أما الثاني:

#### إشاره

كونه دالاً على أنَّ الرجل إمامي فمشكل من جهات:

أ \_ إنَّ هذه اللفظه من الألفاظ المتداوله بين الرجاليين من الخاصه والعامه، فالظاهر كون اللفظ مشتركاً بينهم في المعنى من دون أن يكون للخاصه اصطلاح خاص فيه، وهذا الاصطلاح كسائر الاصطلاحات الدارجه بينهم في علمى الرجال والدرايه، والموثَّق في مصطلحنا هو الصحيح في مصطلحهم، ولو كان المذهب داخلاً في مفهوم الثقه عندنا يلزم أن يكون مشتركاً لفظياً بين الفريقين، وهو كما ترى.

ب \_ إنَّ الشيخ المفيد أستاذ النجاشي، و الشيخ يصف أصحاب الصادق (عليه السلام) بقوله: فإنَّ أصحاب الحديث قد جمعوا أسماء الرواه عنه (عليه السلام) من الثقات على اختلافهم في الآراء والمقالات فكانوا أربعه آلاف رجل (١).

ترى أنَّه جمع بين قوله من «الثقات» وقوله «على اختلافهم في الآراء والمقالات» ونقله بهذا النصَّ ابن شهر آشوب في مناقبه (٢) وشيخنا الفَتَّال في

[شماره صفحه واقعى : ١٥٧]

ص: ١٣٩٢

١- المفيد: الإرشاد: ص ٢٨٢.

٢- ابن شهر آشوب: مناقب: ٤/٢٧٤.

ج \_ إنَّ النجاشى وصف عدّه من فاسدى المذهب بالوثاقه وإليك مواردها:

١ \_ يقول فى حق أحمد بن الحسن بن إسماعيل بن ميثم التمار: قال أبو عمرو الكشى: كان واقفاً وذكر هذا عن حمدويه، عن الحسن بن موسى الخشاب، قال: أحمد بن الحسن واقف، وقد روى عن الرضا \_ عليه السلام \_ وهو على كل حال ثقة صحيح الحديث معتمد عليه له كتاب النوادر (٢).

٢ \_ يقول فى حقّ على بن أسباط بن سالم: أبو الحسن المقرئ كوفى ثقة، وكان فطحياً جرى بينه وبين على بن مهزيار رسائل فى ذاك، رجعوا فيها إلى أبى جعفر الثانى (عليه السلام) فرجع على بن أسباط عن ذلك القول وتركه، وقد روى عن الرضا \_ عليه السلام \_ من قبل ذلك، وكان أوثق الناس وأصدقهم لهجه (٣).

فالظاهر أنّ النجاشى يصفه بالوثاقه فى كلتا الحالتين \_ قبل رجوعه وبعده \_ ولا يرى فساد المذهب منافياً للصحة.

٣ \_ ويقول فى حقّ الحسين بن أحمد بن المغيرة: كان عراقياً مضطرب المذهب، وكان ثقة فى ما يرويه (٤).

٤ \_ ويقول فى حقّ على بن محمد بن عمر بن رباح: كان ثقة فى

[شماره صفحه واقعى : ١٥٨]

ص: ١٣٩٣

١- محمد بن على الفتال: روضه الواعظين: ص ١٧٧.

٢- النجاشى: الرجال: ١/٢٠١ برقم ١٧٧.

٣- النجاشى: الرجال: ٢/٧٣ برقم ٦٦١.

٤- النجاشى: الرجال: ١/١٩٠ برقم ١٦٣.

الحديث، واقفاً في المذهب، صحيح الرواية، ثبتاً، معتمداً على ما يروى (١).

٥\_ وهذا سماعه بن مهران المعروف بالوقف يعرفه النجاشي بقوله: روى عن أبي عبد الله وأبي الحسن (عليهما السلام)، مات بالمدينة، ثقة ثقة (٢).

٦\_ وهذا الحسن بن محمد بن سماعه يقول في حقه النجاشي: أبو محمد الكندي الصيرفي من شيوخ الواقفه، كثير الحديث، فقيه ثقة، وكان يعاند في الوقف ويتعصب (٣).

٧\_ ويقول في حق علي بن الحسن بن محمد المعروف بالطاطري، كان فقيهاً ثقة في حديثه، وكان من وجوه الواقفه وشيوخهم، وهو أستاذ الحسن بن محمد بن سماعه الصيرفي الحضرمي، ومنه تعلم (٤).

٨\_ وأما الشيخ فقد وثق عبد الله بن بكير بن أعين في فهرسته فقال: فطحى المذهب إلا أنه ثقة (٥).

ومن سبر الأصول الرجاليه الخمسه وما ألف بعدها ككتاب معالم العلماء لابن شهر آشوب ورجال ابن داود وغيرها يقف على أن صحه المذهب غير مأخوذ في مفهوم الثقه، وإلا- لزم الالتزام بالمجاز في الموارد التي ذكرنا وغيرها وهو كما ترى، إذ لا يشك الإنسان أنه استعمل فيها وفي غيرها بمناط واحد.

[شماره صفحه واقعى : ١٥٩]

ص: ١٣٩٤

١- النجاشي: الرجال: ٢/٨٦ برقم ٦٧٧.

٢- النجاشي: الرجال: ١/٤٣١ برقم ٥١٥.

٣- النجاشي: الرجال: ١/١٤٠ برقم ٨٣.

٤- النجاشي: الرجال: ٢/٧٧ برقم ٦٦٥.

٥- الطوسي: الفهرست: ص ١٣٢ برقم ٤٦٤.

ثم إنَّ هناك سؤالاً- يطرح نفسه، وهو أنَّه إذا كان لفظ الثقة غير حاك عن كون الراوى إمامياً فمن أين يحرز كون الراوى كذلك، حتى يدخل الحديث فى قسم الصحيح أو الحسن؟

الجواب : إنَّ الظاهر من النجاشى، هو أنَّه أَلْف رجاله لتبيين سلف الشيعة ومصنفيهم حتى يردَّ بذلك سهام الأعداء الموجهه إليهم، حيث قالوا بأنَّه لا سلف لكم ولا مصنّف، فالظاهر من مقدّمه كتابه أنَّه كتبه لهذه الغايه، ويلمس السابر فى هذا الكتاب أنَّه كلّمَا كان الرجل غير إمامى يصرّح بأنَّه فطحي أو واقفى أو زيدى أو ناووسى أو غير ذلك إلاّ ما شدّ، فكلّ من ورد فيه على وجه الإطلاق يستدلّ على أنَّه إمامى.

ويمكن (1) استظهار مثل ذلك عن فهرست الشيخ كما هو ظاهر لمن راجع ديباجته.

نعم هذا الإطلاق حجّج إذا لم يدلّ دليل على خلافه، وليس الطريق منحصرّاً فيه، بل يمكن للمستنبط أن يستكشف مذهب الراوى من أساتذته و تلامذته وخواصّه وبطانته، ومن نفس الروايات التى قام بنقلها،

[شماره صفحه واقعى : ١٦٠]

ص: ١٣٩٥

١- لاحظ الفوائد الرجائيه للمحقّق البهبهانى المطبوعه مع رجال الخاقانى، ونقل فيها عن الشيخ محمّد صاحب الرجال الكبير: إنَّ النجاشى إذا قال ثقة، ولم يتعرض لمذهبه فظاهره أنَّه عدل إمامى لأنّ ديدنه التعرض لفساد العقيده.. ولا يخفى وجود الفرق بينه وبين ما ذكرناه فى المتن فلاحظ. ثمَّ إنَّ المحقّق التستري قال: إنَّ النجاشى سكت فى موارد عن بيان فساد المذهب فلم ينصّ على فطحيّه عمّار الساباطى، وعبد الله بن بكير، ولم يذمّ فارس بن حاتم القزوينى مع أنّ الإمام الهادى أهدر دمه. لاحظ مقدّمه قاموس الرجال: ص ٢٨ الطبعه الحديثه. ولعلّ السكوت فى الأوّلين لاشتهارهما. وعلى أىّ تقدير فموارد الاستثناء قليل ولا ينافى كون السكوت أماره.



و هذا طريق اجتهادى لا تفى به الكتب الرجائيه الرائجه، بل يحتاج إلى ممارسه الاسناد والروايات، كما كان عليه سيّد المحققين البروجردى \_ قدس الله سـره \_ .

### وأما الثالث:

أى أخذ العدالة بالمعنى الأخصّ فى مفهوم الثقة فقد تبين حاله، لأنّه بالمعنى الأخصّ فرع أخذ صحّحه المذهب فى مفهومها، وقد عرفت عدم دخوله فيها.

وأما العدالة بالمعنى الأعمّ، فيمكن استظهارها بأنّ الرجاليين تاره يصفون الراوى بأنّه ثقة، وأخرى بأنّه ثقة فى الحديث، فيمكن أن نقول: إنّه إذا وصف بالوثاقه على وجه الإطلاق، يقصد منه التحرّز عن الكبائر و عدم الإصرار على الصغائر، على ما يوحى إليه مذهبه، بخلاف ما إذا وصف بأنّه ثقة فى الحديث، فهو يعرب عن أنّه متحرّز عن الكذب دون سائر المعاصى.

ولقائل أن يقول: إنّ الظاهر من الشيخ فى العده أنّ العدالة المعتبره فى باب العمل بخبر الواحد عند الأصحاب غير ما هو المعتبر فى باب الشهاده، فإنّ المعتبر فى الثانى هو كون الإنسان ذاملكه تصدّه عن عدم المبالاه بالدين، وهذا بخلاف ما هو المعتبر فى باب العمل بخبر الواحد، إذ يكفى فيه كون الراوى متحرّزاً عن الكذب، وإليك نصّ عباره الشيخ فى العده المبيّنه لنظر الأصحاب فى باب حجّيه خبر الواحد:

«فأمّا من كان مخطئاً فى بعض الأفعال أو فاسقاً بأفعال الجوارح، وكان ثقّه فى روايته متحرّزاً فيها فإنّ ذلك لا يجوز ردّ خبره و يجوز العمل به، لأنّ العدالة المطلوبه فى الروايه حاصله فيه، وإنّما الفسق بأفعال الجوارح يمنع من قبول شهادته، و ليس بمانع من قبول خبره، ولأجل ذلك قبلت الطائفه

[شماره صفحه واقعى : ١٦١]

ص: ١٣٩٦

أخبار عدّه هذه صفتهم»(١).

فإذا كان ما نسبته الشيخ إلى الأصحاب صحيحاً، كان ذلك قرينه على أنّ المراد من الثقة في توصيف الراوى هو وجود ما هو اللازم في حجّيه خبر الواحد، أعنى: التحرّز عن الكذب.

ومع ذلك كلّه يمكن أن يقال: إنّ التفريق الواضح في توصيف الراوى بين كونه ثقة، وكونه ثقة في الحديث أو في الروايه، يعرب عن أنّ الأوّل يعطى ويفيد مزيد ممّا يفيد الثاني، خصوصاً إنّ أحد التعبيرات الواضحه لتبيين مكانه المشايخ إنّما هو كلمه ثقّه، أعنى الذين لا يشكّ الإنسان في عدالتهم.

غايه الأمر، إنّّه إذا وصف بها الإمامى تكون العداله الواصفه عداله مطلقه، وإذا كان غيره تكون العداله عداله نسبيه، أعنى ما يقتضيه مذهب الرجل من التجنّب عن المعاصى.

### ٣ و٤ \_ وجه ، عى ن:

قال المحقّق القمى، قيل: إنّهما يفيدان التوثيق، وأقوى منهما: «وجه من وجوه أصحابنا» وأوجه منه: «أوجه من فلان» إذا كان المفضّل عليه ثقّه(٢).

والسابر في الكتب الرجاليه يقف على أنّ اللفظين يدلان على جلاله الرجل أزيد من كونه إمامياً عادلاً، وأنّهم يستعملون هذين الوصفين في موارد يعدّ الرجل من الطبقة المثلى في الفضل والفضيله معربين عن أنّ مكانه

[شماره صفحه واقعى : ١٦٢]

ص: ١٣٩٧

١- الطوسى \_ محمّد بن الحسن \_: عدّه الأصول: ١/٣٨٢، طبع مؤسسه آل البيت.

٢- القمى \_ أبو القاسم \_: قوانين الأصول: ١/٤٨٥.

الرجل بين الطائفه مكانه الوجه والعين فى كونهما محور الجمال والبهاء.

## ٥- وكىل:

قال المحقق القمى: كون الراوى وكياً لأحد من الأئمه (عليهم السلام) أماره الوثاقه لما قيل: إنهم لا يجعلون الفاسق وكياً (١).

وقال المامقانى: كونه وكياً- لأحد الأئمه (عليهم السلام) من أقوى أمارات المدح بل الوثاقه والعداله، لأن من الممتنع عاده جعلهم (عليهم السلام) غير العدل وكياً، سيما إذا كان وكياً على الزكوات وغيرها من حقوق الله تعالى. وقال المحقق البهبهانى فى ترجمه إبراهيم بن سلام: بأن قولهم وكيل من دون اضافه إلى أحد الأئمه أيضاً، يفيد ذلك، لأن من الاصطلاح المقرّر بين علماء الرجال أنّهم إذا قالوا: فلان وكيل، يريدون أنه وكيل أحدهم (عليهم السلام) فلا يحتمل كونه وكيل بنى أميه (٢).

نعم ذهب شيخنا المحقق التستري إلى أنّ الوكاله عن الإمام لا تفيد شيئاً، واستدلّ على ذلك بوجهين:

١- إنّ صالح بن محمد بن سهل الهمداني كان يتولّى للجواد (عليه السلام) وإنه دخل عليه وقال له: اجعلنى من عشره آلاف درهم فى حلّ، فقال (عليه السلام) له: أنت فى حلّ، فلمّا خرج، قال (عليه السلام): يثب أحدهم على مال آل محمد و فقرائهم و مساكينهم وأبناء سبيلهم، فيأخذه ثم يقول: اجعلنى فى حلّ، أترى أنه ظن بى أنّى أقول له: لا أفعل؟ والله يسألنهم عن ذلك يوم

[شماره صفحه واقعى: ١٦٣]

ص: ١٣٩٨

١- القمى \_ أبو القاسم: قوانين الأصول: ١/٤٨٥.

٢- عبد الله المامقانى: مقباس الهدايه: ص ١٣٠.

القيامه سؤالاً حثيثاً (١).

٢\_ إنَّ الشيخ الطوسي في الغيبة عدَّ علي بن أبي حمزه البطائني، وزياد ابن مروان القندي، وعثمان بن عيسى الرواسي من وكلاء الإمام الكاظم (عليه السلام) وكانت عندهم أموال جزيله، فلمَّا مضى (عليه السلام) وقفوا طمعاً في الأموال ودفَعوا إمامه الرضا (عليه السلام) وجهلوه (٢).

يلاحظ على الدليلين:

أمَّا الأوَّل: فإنَّ إجازة الإمام صريحاً دلَّت على أنَّ العمل الصادر من وكيله كان عملاً مكروهاً لأحراماً، وإلا فلا يتصوَّر أن يجيز الإمام مالاً حراماً للسائل، وعلى ضوء ذلك فالسؤال يوم القيامه لا يتجاوز عن هذا الحدِّ.

و يؤيد ذلك: أنَّ الإمام لم يعزله بعد هذا بل أبقاه على ولايته.

وأما الثاني: فلأنَّ وقفهم وأكلهم مال الإمام بعد رحلته لا يدلُّ على كونهم كذلك حين الوكالة، فربَّ صالح يفتنَّ بالدنيا فيعود طالحاً، وعلى ذلك فالوكالة في عظام الأمور كتبليغ الأحكام وأخذ الأموال وما يشابهها دليل الوثاقه، نعم الوكالة في أمر جزئي كبيع الضيعه أو دفع الثمن أو ما أشبههما لا يكون دليلاً على شيء.

**٦- حج-ه:**

والمراد منه من يحتج بحديثه، فلا يدلُّ على كونه إمامياً عدلاً بل ظاهراً

[شماره صفحه واقعي : ١٦٤]

ص: ١٣٩٩

١- الطوسي: الغيبة: ص ٢١٣. والحديث بمعنى السريع. قال سبحانه: (يُعْشَى اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا) (الأعراف/٥٤).

٢- المصدر نفسه.

فى الشاء علىه بالثقه، وقد عرفت معناه، ولعلّ الثانى هو المتبادر.

نعم هذه الألفاظ قد انسلخت عن معانيها الحقيقه فى أعصارنا هذه، ولكن مشايخ علم الرجال الورعين لا يستعملونها إلا فى مواضعها.

وهذه هى الألفاظ التى يستدلّ بها على كون الرجل عدلاً إمامياً أو عدلاً فقط، وليس للفقيه أن يقتصر على هذه الألفاظ بل عليه السعى الحثيث و التدبّر فى القرائن الواردة فى كلام الرجاليين، فربّما يستفاد منه كون الرجل عدلاً إمامياً ضابطاً.

## ٧ \_ شيخ الإجازة:

### إشاره

ومّمّا يستدلّ به على وثاقه الرجل كونه شيخ الإجازة، فلا بأس بإفاضه البحث فيه و نظائره، فىكون البحث مشتملاً على هذه الأمور الثلاثة :

١ \_ شيخ الإجازة.

٢ \_ روايه الثقة عن شخص.

٣ \_ كثره تخريج الثقة عنه.

### أما الأول:

فقد قال الشهيد فيه : إنّ مشايخ الإجازة لا يحتاجون إلى التنصيص على تركيتهم \_ إلى أن قال \_: إنّ مشايخنا من الكلينى إلى زماننا لا يحتاجون إلى التنصيص لما اشتهر فى كلّ عصر من ثقتهم و ورعهم.

وقال الاسترابادى فى رجاله الكبير: فى ترجمه الحسن بن على بن زياد: ربّما يستفاد توثيقه من استجازة أحمد بن محمّد بن عيسى.

وقال البهبهانى: إذا كان المستجيز مّمّن يطعن على الرجال فى روايتهم

[شماره صفحه واقعى : ١٦٥]

ص: ١٤٠٠

عن المجاهيل والضعفاء وغير الموثقين (كأحمد بن محمد بن عيسى) فدلاله استجازته على الوثاقه في غايه الظهور، لا سيما إذا كان المجيز من المشاهير(١).

أقول : أمّا مشايخ الإجازة من زمان الكليني أو بعده بزمان إلى عصرنا هذا، فكلهم علماء معروفون بالجلاله والعظمه، وليس للبحث ثمره في حق هؤلاء، وإنما تظهر الثمره في مشايخ الإجازة بالنسبه إلى مؤلفي الكتب الأربعة.

توضيحه: إنّ لأصحاب الأئمة وأصحاب أصحابهم أصولاً ومصنّفات ألفت في أعصارهم و يعتبر عنها تاره بالأصول وأخرى بالمصنّفات وثالثه بالكتب(٢)، فإذا أراد المحدث مثل الكليني نقل حديث من هذه الأصول يحتاج إلى تحقيق ثبوت الكتاب للمؤلف، وصحّته عنده، ولأجل ذلك احتاج في النقل عنها إلى سند يوصله إلى هذه الكتب حتى يكون النقل جامعاً للشرائط، وهذا السند هو المعروف بشيخ الإجازة ومشايخها، مثلاً يروى الكليني كتب ابن أبي عمير بواسطه على بن إبراهيم، وهو عن أبيه إبراهيم بن هاشم، وهو عن ابن أبي عمير، وهو عن ابن أذينة، عن الإمام الصادق (عليه السلام) وعندئذ يقع الكلام في أنّ الاستجازة في النقل عن المشايخ هل تعدّ دليلاً على وثاقته أو لا؟ الحق هو التفصيل الآتي :

١- إنّ شيخ الإجازة تاره يجيز كتاب نفسه، فهذا لا يدلّ على وثاقته،

[شماره صفحه واقعي : ١٦٦]

ص: ١٤٠١

١- عبدالله المامقاني: مقباس الهدايه: ١٢٤.

٢- قد أوضحنا الفرق بين هذه المصطلحات في خاتمه كتاب «كليات في علم الرجال» فلاحظ ص ٤٧٤ \_ ٤٨٦.

بل لا يتجاوز مثل ذلك عن روايه الثقة عن شخص آخر، فكما أنه لا يدلّ الثاني على الوثاقه فكذا الأول. وهذا النوع من شيخوخه الإجازة خارج عن موضوع البحث.

٢ \_ أن يجيز روايه كتاب غيره فهذا على قسمين:

أ \_ أن يجيز ما ثبتت نسبته إلى مصنّفه كالكتب الأربعة بالنسبه إلى مؤلّفها، وهذه هي «الإجازة» المعروفه في أعصارنا وما قبلها، فالمحصّيون يستجيزون المشايخ، وهم يستجيزون مشايخهم لأجل أن يتصل إسنادهم إلى مؤلّفى الكتب الأربعة، والهدف من ذلك خروج الروايه عن الإرسال إلى الإسناد أولاً، والتبرّك بالأستاذ المجيز ثانياً، وعلى كلا التقديرين فإنّ إخراج الاتصال والتبرّك فرعاً الوثوق بقول المجيز، فكيف يمكن إخراج الاتصال مع عدم إخراج الوثوق؟ فهذا لو لم يدلّ على كونه عادلاً فعلى الأقلّ يدلّ على أنه ثقة في الحديث، وقد عرفت أنّ البحث فيه عديم الثمره .

ب \_ أن يجيز ما لا تكون نسبته متيقّنه إلى مؤلّفها فيحتاج في جواز العمل بالكتاب إلى الإجازة، فلا شكّ أنّ مثل هذه تدلّ على أنّ المستجيز أحرز وثاقه المجيز، ولولا الإخراج لما حصلت الغايه المنشوده من الإستجازة .

## وأما الثاني:

وهي روايه الثقة عن شخص فلا تدلّ على وثاقه المروى عنه، لأنّ الثقات كما يروون عن أمثالهم كذلك يروون عن الضعاف، غير أنّ الإكثار في النقل عن الضعاف كان يعدّ قدحاً في الشيخ بين القدماء، نعم لو ثبت أنّ ذلك الثقة ( الشيخ ) لا يروى إلا عن ثقة نظير أحمد بن محمّد بن عيسى ، وجعفر بن بشير البجلي، ومحمّد بن إسماعيل الميمون الزعفراني، وعلى بن حسن الطاطري وغيرهم دلّت روايه كل واحد عن شخص على

[شماره صفحه واقعي : ١٦٧]

ص: ١٤٠٢

كونه موصوفاً بالوثاقه، كما تبّه على ذلك المحقّق البهبهاني وغيره .

### وأما الثالث:

و هو كثره تخريج الثقه عن شخص ; ظاهر في وثاقه المروى عنه، لأنّ الغايه المطلوبه من الروايه هي الأخذ والعمل على أساسها و دعوه الناس اليها، فلو لم يكن المروى عنه ثقه لعدّ هذا التخريج الهائل شيئاً قليلاً الفائده، اللهمّ إلاّ- إذا ثبت من الخارج أنّ المُخَرِّج يروى عن الضعفاء، فلا- تكون كثره تخريجه عن شخص دليلاً- على وثاقه ذلك الشخص، لأنّ اشتهاره بالروايه عن الضعفاء حاكم على هذا الظهور.

هذا، وإنّ صاحب المستدرک \_ أعنى المحدث النورى \_ قد أفرط في تكثير أسباب التوثيق حتى جعل نقل الثقه عن شخص مطلقاً آيه كون المروى عنه ثقه، وتمسّك بوجوه غير نافعه .

ثم إنّ لإثبات الوثاقه طرق أخرى:

منها: الاستفاضه والشهره في حقّ الراوى كعلمنا بعداله المحمّدين الثلاثة والسيدّين والشهيدّين و الشيخ الأنصاري.

ومنها: شهاده القرائن الكثيره و المتعاضده الموجهه للإطمئنان بعدالته.

ومنها: تنصيب عدلين أو تزكيه العدل الواحد على ما هو الحقّ في كفايته.

هذا كلّه حول ما يدلّ على وثاقه الراوى وعدالته، و هناك ألفاظ يستفاد منها المدح نشير إلى بعضها:

[شماره صفحه واقعي : ١٦٨]

ص: ١٤٠٣



١ \_ «من أصحابنا» ولعلّه صريح في كون الراوى إمامياً مقبولاً عند الأصحاب.

٢ \_ «ممدوح» ولا ريب في إفادته المدح دون الوثاقه فضلاً عن كونه إمامياً.

٣ \_ «صالح خَيْرٌ» وهو كالسابق.

٤ \_ «مضطلع بالروايه» ومعناه: أنه قوى فيها، فهو يفيد المدح والتوثيق لا كونه إمامياً.

إلى غير ذلك من الألفاظ الواردة في حقّ الرواه نظير «مسكون إلى روايته» و«بصير بالحديث»، «دين» (١)، «جليل» (٢)، «يكتب حديثه»، «ينظر في حديثه» إلى غير ذلك .

### المقام الثاني: في ألفاظ الجرح والذم:

قال الشهيد: وألفاظ الجرح مثل «ضعيف»، «كذاب»، «وضّاع للحديث من قبل نفسه»، «غال»، «مضطرب الحديث»، «منكر»، «لئين الحديث» \_ أى يتساهل في روايته عن غير الثقه \_ «متروك في نفسه»، أو «متروك الحديث»، «مرتفع القول» \_ أى لا يعتبر قوله ولا يعتمد على \_ه\_ ، «متهم بالكذب أو الغلو»... أو نحوهما من الأوصاف القادحة، «ساقط في

[شماره صفحه واقعى : ١٦٩]

ص: ١٤٠٤

١- ولعلّه أظهر في الوثاقه لا في خصوص المدح.

٢- ولعلّه أيضاً كسابقه فلاحظ.

نفسه أو حديثه»، «واه»، «لاشيء» أو «لا شيء معتد به»<sup>(١)</sup>.

هذا ما ذكره الشهيد، ثم إنّه \_ قدس سرّه \_ عقد بحثاً فيمن اختلط وخطط، ففسد به بمن عرضه الحمق و ضعف العقل تاره، و من عرض له الفسق بعد الاستقامه تاره أُخرى، كالواقفه بعد استقامتهم في زمن الكاظم (عليه السلام)، والفظحيه كذلك في زمن الصادق (عليه السلام).

ولكن الظاهر أنّ هذا المصطلح \_ أعنى مخلط أو فيه تخليط \_ ليس ظاهراً في فساد العقيدة، بل المراد من لايبالي عمن يروى وعمن يأخذ، فيجمع بين الغثّ والسمين، و هذا ما استظهره المحقق المامقاني واستشهد عليه بوجوه:

١ \_ إنّ الشيخ سديد الدين محمود الحمصي يعدّ ابن إدريس مخلطاً.

٢ \_ إنّ الشيخ الطوسي يعدّ علي بن أحمد العقيقي مخلطاً مع كونه إمامياً.

٣ \_ إنّ النجاشي يعرّف محمّد بن وهبان بقوله : ثقّه من أصحابنا واضح الروايه، قليل التخليط<sup>(٢)</sup>.

ونكمل المقال بذكر أمرين:

١ \_ إنّ كثره الروايه عن الضعفاء والمجاهيل كان ذمّاً عند القميين وابن الغضائري، ولم يكن كذلك عند غيرهم، ولأجل ذلك أخرج أحمد بن محمّد ابن عيسى زميله، أعنى أحمد بن محمّد بن خالد عن قم، بكثره روايته عن

[شماره صفحه واقعي : ١٧٠]

ص: ١٤٠٥

---

١- زين الدين العاملي: الرعايه في علم الدرايه: ص ٢٠٩.

٢- عبد الله المامقاني: مقباس الهدايه: ج ٢، ص ٣٠٢، ولاحظ النجاشي: ٢/٣٢٣ برقم ١٠٦٠.

الضعفاء(١). ولم يرو عن سهل بن زياد كذلك(٢)، ولكن الحق أن كثره الروايه عن الضعفاء مع التصريح بالأسماء ليس بقادح.

٢- إن ابن أبي حاتم رتب ألفاظ التعديل و الجرح وإليك مراتب التعديل حسب ما رتب :

أولها: ثقه، أو متقن، أو ثبت، أو حججه، أو عدل حافظ، أو ضابط .

ثانيها: صدوق، أو محلّه الصدق، أو لا بأس به، هو ممن يكتب حديثه وينظر فيه، لا بأس به فهو ثقه.

ثالثها: شيخ، فيكتب، وينظر.

رابعها: صالح الحديث، يكتب للاعتبار.

وأما ألفاظ الجرح فإليك :

١- لئین الحديث يكتب حديثه و ينظر اعتباراً.

٢- ليس بقوى يكتب حديثه، وهو دون لئین.

٣- ضعيف الحديث، و هو دون « ليس بقوى» وعندئذ لا يطرح بل يعتبر به.

٤- متروك الحديث، أو واهيه، أو كذاب، وعندئذ فهو ساقط لا يكتب حديثه.

ومن ألفاظهم: فلان روى عنه الناس، وسط، مقارب الحديث، مضطرب، لا يحتج به، مجهول، لا شيء، ليس بذلك، ليس بذاك القوى، فيه

[شماره صفحه واقعى : ١٧١]

ص: ١٤٠٦

---

١- العلامه الحلّي، خلاصه الأقوال فى علم الرجال: القسم الأوّل/١٤ برقم ٧.

٢- المصدر نفسه: القسم الثانى /٢٢٨ برقم ٢.

أو في حديثه ضعف، ما أعلم به بأساً (١).

هذا إجمال البحث في المقامين و تبيين لمدى دلالة ألفاظ التعديل والجرح على مكانه الرجل من الوثاقه والضعف.

### خاتمه المطاف:

### إشاره

إنّ للمحدّث النورى فى الفائده التاسعه من خاتمه مستدرکه تحقیقاً ربّما یخرج به کثیر من الأخبار الحسان إلى عداد الأخبار الصحاح، فاستظهر من أكثر المدائح التي وردت فى حقّ الرواه، دلالتها على العداله، فبما أنّ فیما ذكره فائده للقارئ تأتي بها برمتها، وإن كانت الموافقه معه فى جمیع ما ذكره یحتاج إلى الإمعان والتدبّر.

### المدائح التي يستدلّ بها على العداله:

العداله : ملكه الاجتناب عن الكبائر، و عدم الإصرار على الصغائر، غیر أنه جُعِلَ حسنُ الظاهر من طرق معرفتها تعييداً أو عقلاً كسائر الملكات النفسائیه التي لها آثار خارجیه، و علائم ظاهريّه تعرف بها غالباً، كالشجاعه والسخاء والجبن والبخل و غيرها، فمن ثبت عنده حسن الظاهر وجداناً أو بالشهاده عليه، تثبت عنده العداله، وأمّا إذا ثبت حسن الظاهر بالوجدان فظاهر، وأمّا إذا ثبت حسن الظاهر من طريق الشهاده فيكون من قبيل الشهاده على الطريق (حسن الظاهر)، فيثبت ذو الطريق لما قرّر من حجّيه

[شماره صفحه واقعى : ١٧٢]

ص: ١٤٠٧

الشهادة مطلقاً سواء قامت على الشيء نفسه، أو على طريقه.

فعلى ذلك لو نقل العدول من الرجاليين جملاً- وكلمات تدلّ بوضوح على كون الرجل ذا حسن ظاهر بين المجتمع، بحيث يكشف ذلك الحسن نوعاً عن عداله الشخص، نأخذ بهذه الكلمات ونحكم بعداله الرجل.

وعلى ذلك لا فرق بين أن يقول النجاشي أو الشيخ بأن فلاناً ثقه، أو عدل ضابط، أو ينقل في حق الرجل ألفاظاً تكشف عن حسن ظاهره في المجتمع، الذي يلازم العداله.

وبذلك يظهر: أن استكشاف عداله الراوي لا يختصّ بقولهم: ثقه، أو عدل مطلقاً، أو مع انضمام: ضابط، بل كثير من الألفاظ التي عدّوها ممّا تدلّ على المدح يمكن أن تستكشف بها العداله، وبذلك يدخل كثير من الحسان في عداد الصحاح.

لأجل الإقتصار في استكشاف العداله على لفظي «ثقه» أو «عدل»، آل أمر الرجاليين إلى عدّ أحاديث إبراهيم بن هاشم، و نظرائه من الأعاظم في عداد الحسان، معتذرين بعدم التنصيص عليهم بالوثاقه من أئمه التعديل والجرح، مع أن كثيراً من ألفاظ المدح تدلّ على حسن الظاهر، أو تلازمه بدلاله واضحه، فلا مجال لإنكار عداله كثير ممّن مدحوه بما يلازمها.

ونحن نذكر كثيراً من هذه الألفاظ التي جعلوها ممّا يمدح به الراوي، مع أنه مما تثبت به عدالته على الطريق الذي أوضحناه:

١ \_ هذا إبراهيم بن هاشم، قالوا في حقه: «إنه أول من نشر حديث الكوفيين بقم» وهذه الجملة يستكشف منها حسن ظاهره في مجتمع القميين، إذ النشر متوقف على علمه أولاً، وتلقى القميين عنه ثانياً، وروايه عدّه من

[شماره صفحه واقعي: ١٧٣]

ص: ١٤٠٨

أجلّاء القميين عنه ثالثاً، فقد روى عنه محمد بن الحسن الصفار المتوفى عام ٢٩٠هـ\_ و سعد بن عبدالله بن أبي الخلف الأشعري المتوفى عام ٣٠١ أو ٢٩٩هـ\_ وعبدالله بن جعفر الحميري الذي قدم الكوفه سنه تسع و تسعين ومائتين، و(محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد المتوفى عام ٣٤٥هـ\_) ومحمد بن علي ابن محبوب ومحمد بن يحيى العطار وأحمد بن إسحاق القمي وعلي بن بابويه وغيرهم من الذين رووا عنه و قبلوا منه و حفظوا و كتبوا و حدّثوا بكلّ ما أخذوا عنه.

أو ليس كلّ هذا يلزم كون ظاهر إبراهيم ظاهراً مأموناً، و كونه معروفاً عندهم باجتباب الكبائر وأداء الفرائض، إذ لو كان فيه خلاف بعض ذلك لاستبان، لأنّ نشر الحديث لا ينفك عن المخالطه المظهره لكلّ خير و سوء، ولو كان فيه بعض ذلك لم يجتمع هؤلاء الأعاظم على التلقّي منه، والتحدّث عنه، فهذه العبارة مع هذه القرائن تفيد العدالة على الطريق الذي أوضحناه.

أضف إلى ذلك : أنّه كان يعيش في عهد أحمد بن محمد بن عيسى رئيس القميين في وقته، وهو الذي أخرج أحمد بن محمد بن خالد من قم لروايته عن الضعفاء، أوليست هذه القرائن بمنزله قول النجاشي « ثقّه » أو « عدل » أو « ضابط »، وبذلك يظهر أنّ قولهم حسنه إبراهيم بن هاشم أو صحيحته، لا وجه له بل المتعّين هو الثاني.

٢\_ نرى أنّ الرجاليين يعدّون الألفاظ التاليه من المدائح مع أنّها تدلّ بوضوح على حسن الظاهر الكاشف عن الملكة فلاحظ قولهم: صالح، زاهد، خير، دين، فقيه أصحابنا، شيخ جليل، أو مقدّم أصحابنا، أو ما يقرب من ذلك، فهل تجد من نفسك إطلاق هذه الألفاظ على غير من

[شماره صفحه واقعي : ١٧٤]

ص : ١٤٠٩

تُصِف بحسن الظاهر؟ كلاً، وكيف يكون الرجل صالحاً و يعدّ من الصالحاء إذا تجاهر ببعض المعاصي مع أنه سبحانه يستعمل الصالح في الطبقة العليا من الناس، قال سبحانه:

(فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا) (النساء / ٦٩).

وقال سبحانه:

(وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ) (آل عمران / ٣٩). ولأجل ذلك قال الشهيد في شرح الدراريه بعد عدّ الوصف بالزهد و العلم والصلاح من أسباب المدح مالفظة: «مع احتمال دلالة الصلاح على العدالة وزياده».

وكيف يجتمع الزهد الحقيقي مع الفسق في الظاهر، هل يصحّ لعالم رجالي توصيف الرجل بأنه شيخ جليل أو فقيه أصحابنا، أو وجههم، أو عينهم، مع أنه لم يكن عند الواصف متّصفاً بحسن الظاهر؟ وإذا ضمّ إلى حسن الظاهر الذي تكشف عنه هذه العبارات عدم طعن أحد فيه بشيء أو وصف بأنه صاحب «أصل» أو «كتاب» ثمّ ذكروا طرقهم إليه، يكون الرجل حسب هذه القرائن آخذاً بمجاميع الحسن في الظاهر، الكاشف عن حسن السرائر.

٣ \_ إننا لا نجد القدماء فرقوا في مقام العمل وفي موارد الترجيح عند التعارض بين من قيل في حقّه بعض تلك المدائح وبين من وثقوه صريحاً، ولم نر مورداً قدّموا الصحيح باصطلاح المتأخرين على حسنة منهم عند التعارض، مع تقديمهم إياه على الموثق والضعيف، فهذا الشيخ يطعن في التهذيب والإستبصار عند التعارض بأنّ فيه فلاناً وهو عامي أو فطحى أو واقفى أو

[شماره صفحه واقعى : ١٧٥]

ص: ١٤١٠

ضعيف، ولم نجد طعن فيه بأن فيه فلاناً الممدوح، وهذا يثبت أن الممدوح عند القدماء يقرب من العادل، وأنهما من صنف واحد، وأن توصيف بعضهم بالوثاقه وآخر بالصلاح والزهد أو الديانه أو غيرها تفنن في العبارة.

٤ \_ إنا نرى كثيراً من الأصحاب مشهورين بالعدالة والوثاقه مع أنه لم يرد في حقهم إلا المدائح الواضحه الملازمه لحسن الظاهر، الكاشف عن ملكه الاجتناب، وإليك نزرأ يسيراً منهم:

أ \_ هذا هو النجاشى يعزف زراره بن أعين بقوله : شيخ أصحابنا فى زمانه ومتقدمهم وكان قارئاً، فقيهاً، متكلماً، شاعراً، أديباً، قداجتمعت فيه خصال الفضل والدين، صادقاً فى ما يرويه. (١)

ب \_ وقال فى ترجمه أبان بن تغلب : عظيم المنزله فى أصحابنا، لقي على ابن الحسين وأبا جعفر وأبا عبد الله (عليهم السلام) روى عنهم وكانت له عندهم منزله وقدم (٢).

ج \_ وقال فى ترجمه بريد بن معاويه ما هذا لفظه : وجه من وجوه أصحابنا وفقه أيضاً، له محل عند الأئمه (٣).

د \_ وقال فى ترجمه البنزطى : لقي الرضا وأبا جعفر \_ عليهما السلام \_ ، وكان عظيم المنزله عندهما (٤).

ه \_ وعزف ثعلبه أبا إسحاق النحوى بقوله : كان وجهاً فى أصحابنا،

[شماره صفحه واقعى : ١٧٦]

ص : ١٤١١

١- النجاشى: الرجال: ١/٣٩٧ برقم ٤٦١.

٢- النجاشى: الرجال: ١/٧٣ برقم ٦.

٣- النجاشى: الرجال: ١/٢٨١ برقم ٢٨٥.

٤- النجاشى: الرجال: ١/٢٠٢ برقم ١٧٨.



قارئاً، فقيهاً، نحوياً، لغوياً، راوياً، وكان حسن العمل، كثير العبادة والزهد(١).

و \_ عرّف أحمد بن محمد بن عيسى بقوله: شيخ القميين ووجههم وفقههم(٢).

ز \_ وعرّف شيخه الحسين بن عبيدالله بن الغضائري بقوله : شيخنا رحمه الله(٣).

ح \_ كما عرّف أبو يعلى الجعفرى خليفه الشيخ المفيد بقوله : متكلم فقيه(٤).

ط \_ كما اکتفى فى ترجمه الحسين بن سعيد بذكر كتبه(٥).

ى \_ كما عرّف الرجاليون موسى بن الحسن بن محمد المعروف بابن كبرياء، بقولهم: كان مفوّهاً، عالماً، متديناً، حسن الاعتقاد و مع حسن معرفته بعلم النجوم، حسن العباده والدين(٦) فهذه الألفاظ الدالّة على المدائح إن لم تدلّ على حسن ظاهر الشخص، فهو كإنكار البديهي ومع الدلالة تثبت العدالة.

ثم إنّ بعض المحققين من الرجاليين قد تبه على هذه النكته قبل صاحب المستدرک فمنهم: السيّد الأجلّ بحر العلوم، قال فى ترجمه إبراهيم

[شماره صفحه واقعى : ١٧٧]

ص: ١٤١٢

١- النجاشى: الرجال: ١/٢٩٤ برقم ٣٠٠.

٢- النجاشى: الرجال: ١/٢١٦ برقم ١٩٦.

٣- النجاشى: الرجال: ١/١٩٠ برقم ١٦٤.

٤- النجاشى: الرجال: ٢/٣٣٣ برقم ١٠٧١.

٥- النجاشى: الرجال: ١/١٧١ برقم ١٣٥.

٦- النجاشى: الرجال: ٢/٣٣٨ برقم ١٠٨١.

ابن هاشم: «فلأن التحقيق أن (الحسن) يشارك (الصحيح) في أصل العدالة، وإنما يخالفه في الكاشف عنها، فإنه في الصحيح هو التوثيق أو ما يستلزمه بخلاف الحسن فإن الكاشف فيه هو حسن الظاهر المكتفى به في ثبوت العدالة على أصح الأقوال، وبهذا يزول الإشكال في القول بحجبه الحسن مع القول باشتراط عداله الراوى كما هو المعروف بين الأصحاب» (١).

وممن تبه على هذه النكته السيد المحقق الكاظمى في شرح العده فقال \_ بعد ذكر تلك الألفاظ \_: وكذلك قولهم من «خواص الشيعة» كما قال أبو جعفر (عليه السلام) لحمدان الحزيني \_ أخى محمد بن إبراهيم الحزيني \_: رحم الله أخاك \_ يعنى محمّد \_ فإنه من خصيصى شيعتى. ومن اكتفى فى العدالة بحسن الظاهر \_ ولو فى تعريفها \_ هان عليه الخطب (٢).

وقال أيضاً:

«وعلى ما ذكر (دلالة كثير من المدائح على حسن الظاهر الكاشف عن العدالة) يمكن دعوى اتحاد اصطلاح القدماء مع المتأخرين فى الصحيح، أو أعميه الأول من جهة دخول الموثق فيه».

ومن جميع ذلك ظهر أنه لا يجوز للمستنبط الإتكال على تصحيح الغير وتحسينه و تضعيفه، بل الواجب عليه النظر والتأمل فى ألفاظ المدح المذكوره فى التراجم، والنظر فى مداليلها، وما تكتنفها من القرائن حتى

[شماره صفحه واقعى : ١٧٨]

ص: ١٤١٣

١- بحر العلوم: الرجال: ١/٤٦٠.

٢- النورى: المستدرک: ٣/٧٧٥، روى الكشى عن حمدان الحزینی قال: قلت لأبى جعفر \_ عليه السلام \_: إن أخى مات. فقال: رحم الله أخاك فإنه كان من خصيصى شيعتى. الكشى: الرجال/ ٤٧١ برقم ٤٤٦.

يُستكشف منها حسن الظاهر الكاشف عن الملكة فيصير الممدوح المصطلح ثقه، والخبر الحسن صحيحاً، وكيف يجوز الإعتماد على الغير في هذا المقام مع هذا الاختلاف العظيم الذى فيهم من جهة فهم المداليل حتى آل أمرهم فى بعضها إلى الحكم بطرفى الضدّ، كقول بعضهم فى قولهم «لابأس به»: إنّه توثيق، وآخر: إنّه لا يفيد المدح أيضاً، وقال بعضهم: إنّ فى البأس بأساً... وغير ذلك.

### روايه الأجلّاء عن الراوى المجهول:

هذا كلّه فى الشهاده القوليّه والألفاظ المعهوده المذكوره فى التراجم، وأمّا الشهاده الفعلية واستظهار حسن الظاهر، بل الوثاقه ابتداء منها نظير الوثوق بعداله الراوى الإمام من جهة صلاه العدول معه، فأحسنها وأتقنها وأجلّها فائده فى المقام روايه الأجلّاء عن أحد، فإنّ التتبع والاستقراء فى حال المشايخ يشهد بأنّ روايتهم عن أحد، واجتماعهم فى الأخذ عنه، قرينه على وثاقته، وما كانوا يجتمعون على الروايه إلّا عمّن كان مثلهم، وإن روى أحدهم عن ضعيف فى مقام شهروا به وصرّحوا باسمه، ورموه بنبال الضعف، وربّما وثّقه، ثم يقولون: إنّه يروى عن الضعفاء، بحيث يستفاد منه أنّ الطريقه على خلافه، فيحتاج النادر إلى التنبيه، فإذا كثرت الروايه من الأجلّ الثقات عن أحد، فدلالته على الوثاقه واضحه، ولنذكر بعض الشواهد من كلماتهم:

هذا هو النجاشى يذكر فى ترجمه عبد الله بن سنان بعد ذكر كتبه: إنّه روى هذه الكتب عنه جماعات من أصحابنا لعظمه فى الطائفه وثقته

[شماره صفحه واقعى : ١٧٩]

ص: ١٤١٤

وهذه العبارة تشير إلى إكثار الرواية، وكثرة النقل عن شخص مما يدل على الوثاقه.

وقال الكشّى فى ترجمه محمد بن سنان: قد روى عنه الفضل بن شاذان، وأبوه، ويونس، ومحمد بن عيسى العبيدى، ومحمد بن الحسين بن أبى الخطاب، والحسن والحسين ابنا سعيد الأهوازيان، وأيوب بن نوح وغيرهم من العدول والثقات من أهل العلم (٢).

وهذا نصّ فى أن روايه الأجلّاء عن أحد تنافى القدح فيه. إذ الكشّى إنّما ذكر هذه العبارة فى مقام الدفاع عن محمد بن سنان حيث طعنوا فيه وقدحوه، فدافع عنه بروايه العدول من أهل العلم عنه، وهذا يعرب عن أنّ روايه العدول لا-تجتمع إلا- مع كون الرجل ثقّه.

ولأجل أنّ روايه الثقاه لا تجتمع مع القدح فى الراوى، ذكر النجاشى فى ترجمه جعفر بن محمد بن مالك بن عيسى، قال: أحمد بن الحسين [ابن الغضائرى]، كان يضع الحديث وضعاً، ويروى عن المجاهيل، وسمعت من قال: كان أيضاً فاسد المذهب والروايه، ولا- أدرى كيف روى عنه شيخنا النبيل الثقه: أبو على بن همام، وشيخنا الجليل الثقه: أبو غالب الزرارى، وليس هذا موضع ذكره (٣).

قال صاحب المعالم فى منتقى الجمان: ولولا وقوع الروايه من بعض

[شماره صفحه واقعى : ١٨٠]

ص: ١٤١٥

١- النجاشى: الرجال: ٢/٨ برقم ٥٥٦.

٢- الكشّى: الرجال: ص ٤٢٨.

٣- النجاشى: الرجال: ١/٣٠٢ برقم ٣١١.

الأجلاء عمّن هو مشهور بالضعف، لكان الاعتبار يقضى عدّ روايه من هو مشهور ومعروف بالثقه والفضل وجلاله القدر عمّن هو مجهول الحال ظاهراً، من جمله القرائن القويّه على انتفاء الفسق عنه(١).

وقد اعتذر المحدث النورى عمّا ذكره صاحب المتقى بقوله: «إنّ روايه الجليل عن المشهور بالضعف المقدوح بالكذب والوضع والتدليس ممّا ينافى الوثاقه، نادره جداً، وهى لا توجب الوهن فى الأماره المستخرجه من سيرتهم وعملهم»(٢).

ولعلّه لأجل ذلك يكثر البرقى فى رجاله فى حقّ المجاهيل بقوله: روى عنه فلان \_ يعنى أحد الأجلاء \_ ولا داعى له إلا بيان اعتباره والإعتماد عليه بروايه الجليل عنه.

ثمّ إنّه من المعلوم أنّ أحمد بن محمّد بن عيسى رئيس القميين أخرج الشيخ الجليل أحمد بن محمد بن خالد البرقى من قم لروايته عن الضعفاء(٣).

وترك الروايه عن سهل بن زياد لآتهامه بالغلو(٤) ولم يرو عن الحسن بن محبوب لأجل آتهامه بالروايه عن أبى حمزه الثمالى أو ابن أبى حمزه(٥).

أترى أنّ مثل هذا الشيخ وأضرابه يروون عن غير الثقه؟ وهذه سيرتهم مع الأجلاء الذين رموا بالنقل عن الضعيف فكيف غيرهم.

[شماره صفحه واقعى : ١٨١]

ص: ١٤١٦

١- الحسن بن زين الدين: منتقى الجمان: ١/٣٦ فى الفائده التاسعه.

٢- النورى المستدرک : ٣ الفائده التاسعه: ص ٧٧٦.

٣- الخلاصه: ص ١٤، وفى النجاشى: ١/٤١٧ برقم ٤٨٨ إنّه أخرج سهل بن زياد من قم.

٤- النجاشى: الرجال: ١/٤١٧ برقم ٤٨٨.

٥- النجاشى: الرجال: ١/٢١٧ برقم ١٩٦، وفى الأخير «ابن أبى حمزه» ولذلك أثبتنا فى المتن كلا الاحتمالين. نقله عن الكشى.

وقال النجاشى \_ فى ترجمه جعفر بن بشير البجلي الوشاء \_ :إنّه من زهّاد أصحابنا وعيادهم ونساکهم، وكان ثقّه وله مسجد بالكوفه \_ إلى أن قال \_ : كان أبو العباس بن نوح يقول: كان يلقّب بـ «فقحه العلم» (١) روى عن الثقات ورووا عنه، فإنّ هذه العبارة مشعره بما نتبناه (٢).

ولأجل أنّ الروايه عن الضعفاء من أعظم المطاعن عندهم نرى أنّ النجاشى يذكر فى حقّ عبد الله بن سنان قوله: ثقّه من أصحابنا جليل لا يطعن عليه فى شىء (٣).

ويقول فى حقّ أحمد بن محمد (أبى على الجرجانى): كان ثقّه فى حديثه ورعاً لا يطعن عليه (٤).

ويقول فى حقّ على بن سليمان بن الحسن بن الجهم بن بكير بن أعين: كان ورعاً ثقّه فقيهاً لا يطعن عليه فى شىء (٥).

وهذه العبارات تفيد أنّ أصحاب هذه التراجم كانوا براء من الروايه عن الضعفاء لأنّ الروايه عنهم من أعظم المطاعن، ودليل قولهم فى حقّ المترجم: صحيح الحديث، إشاره إلى أنّه لا يروى عن الضعفاء.

وقد استظهر المحدث النورى أنّ سيره الرجلين التعرّض إلى المذهب: كالعامة والفتحيه والواقفيه... كما أنّ سيرتهم التعرّض للروايه عن

[شماره صفحه واقعى : ١٨٢]

ص: ١٤١٧

١- فقحه العلم: أى زهره العلم.

٢- النجاشى: الرجال: ١/٢٩٧ برقم ٣٠٢.

٣- النجاشى: الرجال: ٢/٨٠ برقم ٥٥٦، وفى الخلاصه: ص ٣٢ بعد هذه الكلمه لأنّه كان كثير العلم.

٤- النجاشى: الرجال: ١/٢٢٦ برقم ٢٠٦.

٥- النجاشى: الرجال: ٢/٨٦ برقم ٦٧٨.

الضعفاء، فعدم التعرّض لحال الراوى بشيء من الأمرين يفيد براءة الرجل من هذا الطعن.

ثمّ استشهد بما ذكره الشهيد فى الذكرى فى بيان تصحيح الخبر من جهه وجود الحكم بن مسكين فى طريقه وقال: إنّ «الحكم» ذكره الكشّى ولم يتعرّض له بدمّ، وظاهره أنّ بنائهم على ذكر الطعن لو كان فيه، فعدمه يدلّ على عدمه (١).

وقال العلّامة فى الخلاصه فى ترجمه أحمد بن إسماعيل بن سمكه بن عبد الله (أبو على البجلي): عربى من أهل قم، كان من أهل الفضل والأدب والعلم \_ إلى أن قال: \_ ولم ينصّ علماؤنا عليه بتعديل ولم يرو فيه جرح، فالأقوى قبول روايته مع سلامتها عن المعارض.

وهذه العبارة ترشد إلى أنّ الأصل \_ إذا لم نجد فى ترجمه الرجل ما يدلّ على الذمّ \_ كونه ثقة.

وهذه إحدى الطرق لتشخيص وثاقه الراوى.

### بعض المدائح الأخر التى يستفاد منها الوثاقه:

ثمّ إنّ هناك مدائح فى حقّ كثير من الرواه لم يعتن بها الرجاليون ولم يتلقّوها إلاّ كونها مدائح للراوى، مع أنّ دقّه النظر يرشدنا إلى أنّ كثيراً من هذه العبارات يستفاد منها العدالة والوثاقه، فإليك نماذج منها:

[شماره صفحه واقعى : ١٨٣]

ص: ١٤١٨

١ \_ إسماعيل بن عبد الرحمان الجعفي:

إنّ الأصحاب لم يذكروه من الثقات مع أنّ المدائح الواردة في حقه تفيد كونه منهم، وإليك ما ذكره فيه:

قال العلامة في الخلاصه: وكان فقيهاً، وروى عن أبي جعفر الباقر (عليه السلام)، ونقل ابن عقده أنّ الصادق (عليه السلام) ترخّم عليه، وحكى عن أبي نمير أنّه قال: إنّه ثقّه، وبالجملة فإنّ حديثه أُعتمد عليه (١).

وقال النجاشي في حقّ بسطام بن الحصين بن عبد الرحمان الجعفي: كان وجهاً في أصحابنا وأبوه وعمومته، وكان أوجههم إسماعيل، وهم بيت بالكوفه من جعفي يقال لهم: بنو أبي سبره (٢).

فإنّ هذه العبارات تفيد الطمأنينه بوثاقه الرجل، فلو لم يحصل من فقاوته ووجاهته وترخّمه \_ عليه السلام \_ عليه وتوثيق ابن نمير إياه وإن كان عامياً: الوثوق بحسن ظاهره، فما الطريق إلى تحصيله؟ ولأجل ذلك عدّ في الوجيزه (٣) حديثه كالصحيح.

٢ \_ إسحاق بن إبراهيم الحضيّني:

قال الكشي في ترجمه الحسن بن سعيد: هو الذي أدخل إسحاق بن إبراهيم الحضيّني وعلي بن ريان بعد إسحاق إلى الرضا (عليه السلام) وكان سبب

[شماره صفحه واقعي: ١٨٤]

ص: ١٤١٩

١- العلامة الحلّي: الخلاصه: ص ٨.

٢- النجاشي: الرجال: ١/٢٧٦ برقم ٢٧٩.

٣- المجلسي: الوجيزه كما في المستدرک: ٣/٧٧٧.



معرفتهم لهذا الأمر، ومنه سمعوا الحديث و به عرفوا، وكذلك فعل بعبد الله بن محمد الحضيبي وغيرهم حتى جرت خدمه على أيديهم وصنّفوا الكتب الكثيره(١).

روى الشيخ فى التهذيب بإسناده عن أحمد بن محمد، عن على بن مهزيار، قال: كتبت إلى أبى جعفر (عليه السلام) أعلمه أناسحاق بن إبراهيم وقف ضيعه على الحجّ وأمر ولده وما فضل منها للفقراء...، فكتب \_ عليه السلام \_ : فهمت يرحمك الله ما ذكرت من وصيّه إسحاق بن إبراهيم \_ رضى الله عنه \_ (٢)، فإنّ ترضيه الإمام عنه وحسن عمله \_ كوقف الضيعه \_ كاشف عن حسن ظاهره المفيد لوثاقته.

٣ \_ أحمد بن على البلخى:

قال العلامة: «الرجل الصالح أجاز التلعكبرى» (٣) فلو لم يدلّ الصلاح على حسن ظاهره ولم تُكشف سجيته بالإجازه لمثل الشيخ الجليل (التلعكبرى) فبماذا يستدل عليه!؟

٤ \_ أحمد بن على بن حسن بن شاذان القمى:

قال النجاشى: شيخنا الفقيه حسن المعرفه، صنّف كتابين لم يصنّف غيرهما: كتاب «زاد المسافر» وكتاب «الأمالى»، أخبرنا بهما ابنه أبو الحسن \_ رحمهما الله تعالى \_ (٤).

[شماره صفحه واقعى : ١٨٥]

ص: ١٤٢٠

١- الكشّى: الرجال: ص ٤٦١ برقم ٤٢٣.

٢- الطوسى: التهذيب: ٩/٢٣٨ برقم ٩٢٥ باب فى الزيارات.

٣- العلامة الحلّى: الخلاصه: ص ١٩ برقم ٣٥.

٤- النجاشى: الرجال: ١/٢٢٢ برقم ٢٠٢.

٥\_ أحمد بن موسى المعروف بـ «شاه جراج» المدفون في شيراز يعرّفه الشيخ المفيد في إرشاده بقوله:

كان كريماً جليلاً- ورعاً، وكان أبو الحسن موسى (عليه السلام) يحبّه ويقدمه، ووهب له ضيعته المعروفه باليسيره، يقال أنّه \_ رضى الله عنه \_ أعتق ألف مملوك(١).

وهذه الأوصاف والمناقب لا تنفك عن الوثائق فكيف تنفك عن حسن الظاهر!

وأنت إذا سبرت الكتب الرجاليّه تجد عشرات من هذه الأوصاف والمناقب في حقّ الرواه الذين لم يعدّوهم من الثقات العدول، بل حملوا على المدح وجعلوا رواياتهم من القسم الحسن، مع أنّ الدقه بل الإنصاف يحكم بكونهم من العدول والثقات، وبذلك تدخل كثير من الروايات الحسان في عداد الصحاح(٢).

اكمال للمحقّق التستري: ولإكمال البحث نأتى بما ذكره المحقّق التستري في المقام، قال: إنّ قولهم فلان صاحب الإمام الفلاني مدح ظاهراً، بل هو فوق الوثائق، فإنّ المرء على دين خليله وصاحبه، فمن الضروري أنّ الأئمّه (عليهم السلام) لا يتخذون صاحباً لهم إلاّ من كان ذا نفس قدسيّه، ويشهد بذلك أنّ غالب من وصف بذلك من الأجلّه كمحمد بن مسلم

[شماره صفحه واقعى : ١٨٦]

ص: ١٤٢١

١- المفيد: الارشاد: ص ٣٠٣ باب ذكر عدد أولاده.

٢- قد اقتطفنا هذه النكات من الفائده التاسعه للمحقّق النورى، وطلباً للإطمئنان راجعنا المصادر التي أشار إليها مع ضبط رقم صفحاتها وأرقام أحاديثها.

وأبان بن تغلب صاحبى الباقر و الصادق \_ عليهما السّلام \_ ، وزكريا بن إدريس صاحب الكاظم (عليه السلام)، والبزنطى وزكريا بن آدم صاحبى الرضا (عليه السلام)، وأحمد بن محمد بن مطهر صاحب أبى محمد العسكرى (عليه السلام).

وكذلك قولهم فلان خاصّى، فإنّ الظاهر أنّ المراد من خواصّ الشيعة لا- أنّه إمامى فى قبال قولهم عامّى، فالشيخ وصف به محمد بن أحمد الصفوانى الثقة الفقيه الجليل الذى باهل قاضى الموصل بين يدي ابن حمدان، فانتفخت يد القاضى لمّا قام ومات من غده.

وكذلك قول الشيخ فى رجاله فى كثير من عناوين (من لم يرو): فلان من أصحاب العياشى، أو من غلمان العياشى، ومنها فى ترجمه الكشى، وأحمد ابن يحيى بن أبى نصر الذى وثّقه فى الكنى، دالّ على أنّه من العلماء الذين تخرّجوا على يديه، فكان أبو عمرو الزاهد معروفاً بـغلام ثعلب لأنّه كان ملازمه ومرباه، وكان عضد الدوله يقول أنا غلام أبى على الفارسى فى النحو، و غلام أبى الحسين الرازى فى النجوم، وقال النجاشى فى أحمد بن إسماعيل ابن عبد الله: «وكان إسماعيل بن عبد الله من غلمان أحمد بن أبى عبد الله وممّن تأدّب عليه» (١).

[شماره صفحه واقعى : ١٨٧]

ص: ١٤٢٢

---

١- محمد تقى التستري: قاموس الرجال: ص ٦٨ \_ ٦٩، الطبعة الحديثه.

[شماره صفحه واقعی : ۱۸۸]

ص: ۱۴۲۳

اشاره

رؤوس فرق أهل السنّه:

١. أهل الحديث

٢. الخوارج

٣. المرجئه

٤. المعتزله، الأصول الخمسه للمعتزله

٥. الأشعريّه

فرق الشيعة:

١. الكيسانيه

٢. الزيديّه (طوائف الزيديّه)

٣. المغيريه

٤. المحمّديه

٥. الناوسيه

٦. الإسماعيليه

٧. السميطيّه

٨. الفطحيّه

٩. الواقفيّه

١٠. الخطّايّه

١١. النصيريّه

١٢. الغلاه

١٣. الفرقة الحقه الاثنا عشرية

[شماره صفحه واقعي : ١٨٩]

ص: ١٤٢٤

[شماره صفحه واقعی : ۱۹۰]

ص: ۱۴۲۵

لقد تعرّفت على أنّ الفرق بين الموثّق و الصحيح \_ بعد اشتراكهما فى الوثاقه \_ إنّما هو بالمذهب، فإذا كان الراوى معتقداً بالمذهب الصحيح، فالروايه صحيحه، وإلاّ- فلو كان ثقّه معتقداً لمذهب غير صحيح فالروايه موثقه، وهذا يلزمنا على أن نورد الفرق الإسلاميه فى إطار ما جاء عنهم فى الكتب الرجاليه(١) حتى يقف المحدث على أصحاب هذه المذاهب وعقائدها على وجه الإجمال، وإلاّ فالتفصيل فى أصل الفرق وعقائدها و كتبها وأصحابها مو كول إليكتب الملل والنحل(٢).

[شماره صفحه واقعى : ١٩١]

ص: ١٤٢٦

- 
- ١- البحث عن الفرق والمذاهب علم مستقلّ يتكفّله علم الملل والنحل، ومن أراد التوسّع فى معرفتها فعليه الرجوع إلى مصادرها، غير أنّه لَمّا وصف الرواه فى غير واحد من الكتب الرجاليه بما ينبى عن نحلته ومذهبه، فلم نجد محيصاً عن الإشاره إلى تلك المذاهب التى ورد ذكرها فى ترجمه الرواه، ولأجل ذلك طوينا الصفح عن المذاهب التى لا صلّه لها برواه الأحاديث.
- ٢- وكفى القارئ فى هذا المجال موسوعتنا المنتشره باسم «بحوث فى الملل والنحل».



رؤوس فرق أهل السنه (١):

إنّ النوبختى \_ و هو من أعلام القرن الثالث \_ ذكر أنّ جميع أصول الفرق الإسلاميه أربع:

١ \_ الشيعه.

٢ \_ المعتزله.

٣ \_ المرجئه.

٤ \_ الخوارج (٢).

وعلى ضوء هذا التقسيم: فأهل السنّه عباره عن الفرق الثلاث الأخيره، مع أنّ أهل السنّه فى الأجيال المتأخره عن عصر النوبختى لا يعترفون بذلك، بل يعدّون أنفسهم وراء الفرق الثلاث، وعلى كل تقدير فنحن نأتى بفرقهم على وجه يلائم كلمات المتأخرين المؤلّفين فى الفرق الإسلاميه كأبى الحسن الأشعري (٢٦٠-٣٢٤هـ) مؤلّف «مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين»، أبى منصور البغدادي (ت ٤٢٩هـ) مؤلّف «الفرق بين الفرق»، وابن حزم الظاهري الأندلسي (ت ٤٥٦هـ) مؤلّف «الفصل»، والشهرستاني (ت ٥٤٨هـ) مؤلّف «الملل والنحل» وإليك كلماتهم إجمالاً.

[شماره صفحه واقعى : ١٩٢]

ص: ١٤٢٧

١- إنّ أهل الحديث والسلفيين يتضايقون عن تسميه المعتزله والخوارج والمرجئه بل و الأشاعره بأهل السنّه ويخصّونها بأهل الحديث فقط، ولسنا فى هذا التقسيم ملتزمين باصطلاحاتهم، بل نطلقها فى مقابل الشيعه الذين يرون الإمامه بعد رسول الله مقاماً تنصيبيّاً، مقابل من يراها مقاماً انتخابيّاً، فأصحاب هذا القول كلّهم أهل السنّه ولا مشاخّه فى الاصطلاح.

٢- النوبختى \_ أبو محمّد الحسن \_ فرق الشيعه: ص ٣٦، وظاهره: «إنّ أصول الفرق الإسلاميه \_ ناجيه كانت أم لا \_ هى الأربعة» ولكن البغدادي خصّها بـ «فرق أهل الأهواء» لاحظ الفرق بين الفرق: ص ٢٨.

## ١ \_ أهل الحديث:

أهل الحديث هم الذين يعملون في الأصول و الفروع بطواهرها، ويرفضون العقل ويعدمونه في مجال العقائد والمعارف، فالأصل عندهم هو السنّه، وافق العقل أم خالف، ولأجل ذلك اغتروا ببعض الظواهر حتى أثبتوا لله وجهاً، وعيناً، و كفاً، وأصابع، وقدماً، ونفساً، وساقاً...! لورودها في السنّه من دون أن يمحصوا سند الحديث ودلالته.

وقد كان أهل الحديث على فرق مختلفه \_ ذكرها السيوطي في «تدريب الراوي»<sup>(١)</sup> فكانوا: بين مرجئ يرى أنّ العمل ليس جزء من الإيمان، وإنّه لا تضرّ معه معصيه كما لا تنفع مع الكفر طاعه.

وإلى ناصبي يتجاهر بعداء علي (عليه السلام) وأهل بيته.

و إلى متشيع يحب علياً وأولاده، و يرى الولاء فريضه نزل بها الكتاب، أو يرى الفضيله لعلي في الإمامه والخلافه.

و إلى قدرى ينسب محاسن العباد و مساوئهم و معاصيهم إلى أنفسهم ولا يسند أفعالهم إلى الله سبحانه.

و إلى جهمي ينفي كل صفة عن الله سبحانه، ويعتقد بخلق القرآن وحدوثه.

و إلى خارجي ينكر علي على أمير المؤمنين (عليه السلام) مسأله التحكيم ويتبرأ منه ومن عثمان و طلحه و الزبير و عائشه و معاويه .

و إلى واقفي لا يقول في التحكيم أو في حدوث القرآن وقدمه بشيء.

[شماره صفحه واقعي : ١٩٣]

ص : ١٤٢٨

---

١- السيوطي: تدريب الراوي: ١/ ٢٧٨ بتلخيص، وقد ذكرنا تفصيل أسمائهم في الجزء الأول من كتابنا (بحوث في الملل و النحل).

وإلى متقاعد يرى لزوم الخروج على أئمة الجور ولا يباشره بنفسه.

إلى غير ذلك من ذوى الأهواء والآراء الذين قضى عليهم الدهر وقضى على آرائهم ومذاهبهم، وعندما وصل أحمد بن حنبل إلى قمه الإمامه فى العقائد صار أهل الحديث فرقه واحده مجتمعين تحت لوائه، وتحت الأصول التى طرحها، واستخرجها من الكتاب والسنة.

لقد نجم بين أهل الحديث القول بالتجسيم والتشبيه، كما نجم بينهم القول بالجبر وسلب الاختيار عن الإنسان، ومن أراد أن يقف على آراء أهل الحديث فعليه الرجوع إلى المصادر التالية:

١ \_ رساله أحمد بن حنبل فى عقائد أهل الحديث، طبع باسم «السنة».

٢ \_ رساله الأشعرى فى عقيدة أهل الحديث، وقد جاءت الرساله فى الباب الثانى من كتاب الإبانة، وهى تشتمل على ٥١ أصلاً، وقد أدرجها فى كتابه الآخر أعنى «مقالات الإسلاميين» ص ٣٢٠ \_ ٣٢٥ أيضاً .

٣ \_ ما ذكره أبو الحسين الملقب (ت ٣٧٧هـ) مـن الأصول فى كتابه المعروف «التنبيه والرد».

٤ \_ «العقيدة الطحاوية» التى ألفها أبو جعفر المعروف بالطحاوى المصرى، وهى تشتمل على ١٠٥ أصلاً.

## ٢ \_ الخ\_وارج:

كل من خرج على الإمام الحقّ يسمّى خارجياً، سواء أكان الخروج فى أيام الصحابه أم كان بعدهم، وقد غلبت هذه التسميه على الذين خرجوا على أمير المؤمنين (عليه السلام) أثناء حرب صفين بعد مسأله التحكيم، و أشدهم

[شماره صفحه واقعى : ١٩٤]

ص: ١٤٢٩

خروجاً عليه و مروقاً من الدين: الأشعث بن قيس الكندي، ومسعر بن فدكي التميمي، وزيد بن حصين الطائي، حينما رأوا أنّ جيش معاوية رفعوا المصاحف على رؤوس الرماح، ودعوا عليّاً (عليه السلام) وأنصاره إلى حكمه القرآن، وقالوا لعلّي (عليه السلام): «القوم يدعوننا إلى كتاب الله، وأنت تدعوننا إلى السيف!، لترجعن الأشتر عن قتالهم وإلاّ فعلنا بك مثل ما فعلنا بعثمان!» فاضطرّ إلى ردّ الأشتر عن ساحه القتال بعد أن شارف جيش معاوية على الهزيمه ولم يبق منهم إلاّ شرذمه قليله فيهم حشاشه، فامتثل الأشتر أمره.

إنّ الخوارج حملوا الإمام على قبول التحكيم بأن يبعث رجلاً من أصحابه ويبعث معاويه مثله من أصحابه حتى يتحاكما إلى القرآن ويعملا بحكمه وأمره، وعندما أراد الإمام أن يبعث عبدالله بن عباس منعه عن اختياره، وقالوا: هو منك، وحملوه على بعث أبي موسى الأشعري، فجرى الأمر على خلاف ما رضى به.

ثمّ إنّ هؤلاء الذين أصرّوا على التحكيم، خرجوا عليه ثانياً بحجّه أنّ الإمام حكم الرجـال ولاـ حـكـم إلاّـ لله، وهم المارقه الذين اجتمعوا بالنهروان ويقال لهم «الحروريّه».

وكبار الفرق من الخوارج عباره عن: المحكّمه، الأزرقه، النجدات، البيهسيه، العجارده، الثعالبه، الصفرّيّه، الإباضيّه، وقد أكل عليهم الدهر وشرب وأفناهم، ولم يبق منهم إلاّ الفرقه الأـخيره، وهم المعتدله من بين فرق الخوارج، وهم ـ في هذه الأـعوام الأـخيره ـ يتبرأون من تسميتهم بالخوارج، ويدعون أنّهم ليسوا منهم وأنهم من أتباع عبدالله بن اباض.

ويجمع الفرق القول بالتبرّي من عثمان وعلى و يقدمون ذلك على كل

[شماره صفحه واقعى : ١٩٥]

ص : ١٤٣٠

طاعه، ولا- يصححون المناكحات إلا- على ذلك، ويكفرون أصحاب الكبائر، ويرون الخروج على الإمام إذا خالف السنه حقاً واجباً (١).

### ٣ \_ المرجئه:

الإرجاء بمعنى التأخير والإمهال، قال سبحانه: (أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَرْسِلْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ) (الأعراف / ١١١). ثم غلبت هذه اللفظه على الذين يهتمون بآلتيه والإيمان القلبي ولا- يهتمون بالعمل، ويفسرون الإيمان بأنه قول بلا- عمل، فكأنهم يقدمون القول ويؤخرون العمل، فالإنسان يكون ناجياً بإيمانه ولو لم يصل ولميصم، وقد اشتهرت منهم هذه الكلمه:

«لا تضرّ مع الإيمان معصيه كما لا تنفع مع الكفر طاعه».

فقد كانت المرجئه من أخطر الطوائف على الأئمه الإسلاميه، وقد نشأت بين السنه والشيعة فكانوا يستهدفون الإباحيه المطلقه في الأخلاق والأعمال.

هذا مجمل القول في المرجئه، والتفصيل موكول إلى محلّه.

### ٤ \_ المعتزله :

#### إشاره

اتفقت أصحاب الممل والنحل على أنّ أساس الاعتزال يرجع إلى واصل بن عطاء، وكان يحضر مجلس الحسن البصرى، وإليك التعرّف على الأستاذ والتلميذ.

[شماره صفحه واقعى : ١٩٦]

ص: ١٤٣١

---

١- الشهرستاني \_ محمد بن عبد الكريم \_: الممل والنحل: ص ١١٤ \_ ١١٥.

أمياً الأستاذ فهو الحسن بن يسار المكنى أبوه بأبي الحسن من سبي ميسان(١) وانتقل هو وزوجته إلى المدينة وولد الحسن لهما بستين بقيتا من خلفه عمر بن الخطاب، وقد طعن عمر بن الخطاب يوم الأربعاء لأربع ليال بقين من ذى الحجه سنه «٢٣هـ» و دفن يوم الأحد صباح هلال محرّم سنه «٢٤هـ» (٢).

وعلى ذلك فالحسن من مواليد أوائل عـام «٢٢هـ» أو مـن مواليد أواخر سنه «٢١هـ» و توفي في البصره مستهلّ رجب سنه «١١٠هـ»(٣)وعلى ذلك فقد توفي عن عمر يتجاوز عن ثمانيه وثمانين بعده أشهر.

ومن المظنون جداً أنّ الشبهات التي نبتت في قلوب المسلمين من الصحابه والتابعين قد نقلها هؤلاء السبايا من مواليدهم إلى دار هجرتهم، فقد كان العراق والشام ملتقى الحضارتين : الرومانيه والفارسيه، و كان العراقيون متأثرين بالفلسفه الفارسيه الزرادشتيه، كما كان الشاميون متأثرين بأفكار الرومانيين وأصحاب الكنائس، فصارت العشره والإختلاط بين المسلمين سبباً لطرح كثير من المسائل والشبهات التي لم يكن المسلمون الأوائل واقفين عليها، و ليس من البعيد تأثر الحسن البصرى بأبيه أبي الحسن \_ أسير ميسان \_ في بعض المجالات(٤).

[شماره صفحه واقعى : ١٩٧]

ص: ١٤٣٢

- ١- قال الياقوت في مراصد الأطلاع: ميسان كوره واسعه كثيره القرى والنخل بين البصره وواسط، قصبتها ميسان، ففي هذه القرية قبر عزيز مشهور معروف يقوم بخدمته اليهود.
- ٢- ابن سعد: الطبقات الكبرى: ٢/٣٦٥.
- ٣- محمّد باقر الخونسارى: روضات الجنات: ٢/٣٦.
- ٤- لاحظ في ترجمه الرجل على وجه البسط والتفصيل كتاب حليه الأولياء: ٢/١٣١ \_ ١٦٩ لأبى نعيم الاصفهاني.

وأما التلميذ، فقد تضافرت النصوص على أنه دخل رجل على الحسن البصرى، فقال: يا إمام الدين! لقد ظهرت فى زماننا جماعه يكفرون أصحاب الكبار، والكبيره عندهم كفر يخرج به عن المله (وهم وعيديه الخوارج)، وجماعه يرجئون أصحاب الكبار، والكبيره عندهم لا تضمر الإيمان، بل العمل على مذهبهم ليس ركناً من الإيمان، ويقولون: لا تضمر مع الإيمان معصيه كما لا تنفع مع الكفر طاعه (وهم المرجئه)، فكيف تحكم لنا فى ذلك؟

فتفكر الحسن فى ذلك، وقبل أن يجيب بجواب، قال واصل بن عطاء: أنا لأقول إن صاحب الكبيره مؤمن مطلق، و لا كافر مطلق، بل منزله بين المنزلتين، لا- مؤمن و لا- كافر، ثم اعتزل إلى اسطوانه من اسطوانات المسجد يقرّر ما أجاب به على جماعه من أصحاب الحسن، فقال الحسن: اعتزل عنا واصل، فسّمى هو وأصحابه «معتزله»<sup>(١)</sup>.

هذا ما يقوله الشهرستانى مؤلف (الملل والنحل)، ويمكن أن يكون صحيحاً، لكن آراء المعتزله فيما يرجع إلى التوحيد و العدل و نفى الصفات الزائده مأخوذه من خطب الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) وقد أثبتنا ذلك فى كتابنا «بحوث فى الملل والنحل» وإجمال ذلك: إن واصل بن عطاء كان تلميذاً لأبى هاشم بن محمد ابن الحنفية، وحكى عن بعض السلف أنه قيل: كيف كان علم محمّد بن على؟ فقال: إذا أردت أن تعلم ذلك، فانظر إلى أثره واصل<sup>(٢)</sup>.

[شماره صفحه واقعى : ١٩٨]

ص: ١٤٣٣

١- عبد الكريم الشهرستانى: الملل والنحل: ١/ ٤٨.

٢- القاضى عبد الجبار: فضل الاعتزال: ص ٢٣٤.

وأبو هاشم أخذ من أبيه المدعو محمّد بن الحنفية وهو عن علي (عليه السلام) وهؤلاء ينتمون كلّهم إلى علي (عليه السلام) ويصدرون عن رأيه وخطبه وكلمه (١).

## الأصول الخمسة للمعتزلة:

١ \_ التوحيد: ويراد منه إمّا نفي الصفات الزائدة عن الله تبارك و تعالي بمعنى عيبتها لها، أو نيابه الذات عن الصفات، على الفرق المعهود بينهما.

٢ \_ العدل و نفي الجبر عنه سبحانه.

٣ \_ المنزلة بين المنزلتين: بمعنى أنّ مرتكب الكبيره ليس مؤمناً ولا كافراً بل منزله بينهما.

٤ \_ الوعد والوعيد: بمعنى لزوم العمل بالوعد والوعيد، فلا يصحّ له سبحانه و تعالي أن يعد العباد و لا يفى، ويوعد و لا يعاقب.

٥ \_ الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر.

ثم إنّ المعتزله تشعبت إلى فرق مختلفه، منها: الواصليه، الهذليّه، الخابطيه، البشريّه، المعمريّه، المرداريّه، الثماميه، الهشاميه، الجاحظيه، الخياطيه، الجبائيه، والبهميه (٢).

إنّ هذه الطوائف التي جاء بها الشهرستاني و أضرابه إنّما هي مسالك منسوبه إلى مشايخ المعتزله، ولا يصحّ أن تعدّ كل واحده فرقه و طائفه، لأنّ الاختلاف بين المشايخ طفيف، والحقّ تقسيم المعتزله إلى مدرستين:

[شماره صفحه واقعي : ١٩٩]

ص: ١٤٣٤

١- لاحظ مفاهيم القرآن: ٤ / ٣٧٨ \_ ٣٨١.

٢- محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل: ١/٤٦ \_ ٨٥.



١ \_ البغدادية

٢ \_ البصرية

والاختلاف بين المدرستين بعد الاشتراك في الأصول الخمسة ليس بقليل.

### ٥ \_ الأشعرية:

والأشعره أصحاب أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري وهو من ذرية أبي موسى الأشعري ولد عام ٢٦٠هـ\_ و توفي عام ٣٢٤هـ\_ وقيل ثلاث و ثلاثون.

كان معتزلياً تلميذاً للجبائي، ولكنه رجع عن الاعتزال وأعلن اقتفائه لمذهب أهل الحديث و في مقدمتهم مذهب أحمد بن حنبل. روى أنه رقى يوم الجمعة كرسياً في جامع البصرة ونادى بأعلى صوته: من عرفني فقد عرفني ومن لم يعرفني فأنا أعرفه بنفسى أنا فلا بن فلان كنت أقول بخلق القرآن، و أنّ الله لا- تراه الأبصار، وأنّ أفعال الشرّ أنا أفعالها، وأنا تائب مقلع معتقد للردّ على المعتزلة. فخرج بفضائحهم ومعائبهم(١).

وقد أعلن أبو الحسن الأشعري عقيدته في كتاب الإبانة وقال: «قولنا الذي نقول به، و ديانتنا التي نتدين بها: التمسك بكتاب الله وسنة نبيه، وما روى عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون، وبما كان عليه أحمد بن حنبل \_ نصر الله وجهه و رفع درجته وأجزل مثوبته \_ قائلون، ولمن خالف قوله، قوله مجانبون، لأنه الإمام الفاضل الرئيس الكامل

[شماره صفحه واقعي : ٢٠٠]

ص: ١٤٣٥

١- ابن خلكان: وفيات الأعيان: ٢/٤٤٧.

الذى أبان الله به الحق عند ظهور الضلال»(١).

والشيخ الأشعري وإن أبان الالتحاق بمذهب أهل الحديث ولكنه لم يقف آثارهم في كل ما يقولون ويرون، بل أسس منهجاً بين مذهب أهل الحديث والمعتزلة، وتصرف في الآراء التي تضاد العقل السليم من عقائد أهل الحديث. مثلاً كان أهل الحديث يقولون بقدم القرآن المتلو، وهو قال بقدم الكلام النفس، فاشترك معهم في قدم كلام الله ولكن فسّره بالنفس دون المقروء والمتلو.

وأهل الحديث كانوا يثبتون لله الصفات الخبرية بنفس معانيها، والمراد بذلك: ما أخبر عنه الوحي من أن لله وجهاً وعيناً ويداً فصارت النتيجة حسب عقيدتهم هي التجسيم، والشيخ الأشعري أثبتها لله سبحانه لكن متقيداً بقوله «بلا كيف»، فاشترك معهم في حمل الصفات الخبرية على الله سبحانه بمعانيها، ولكن افترق عنهم بأن وجه الله تعالى أو يد الله أو عين الله مجردة عن الكيف، فليس له وجه كوجه الانسان، أو عين كعين الانسان، وبذلك أضفى على مذهب أهل الحديث صبغة التنزيه، ولو أنه حسب الظاهر وإن كان حسب الحقيقة ليست كذلك بل مذهبه بين الإبهام والتشبيه.

ومع ذاك فقد أثبت الرؤية لله يوم القيامة، وأقرّ به في «مقالات الإسلاميين» حيث قال: «إن الله سبحانه يُرى بالأبصار يوم القيامة كما يرى القمر ليلة البدر، يراه المؤمنون ولا يراه الكافرون!»(٢).

[شماره صفحه واقعى : ٢٠١]

ص: ١٤٣٦

١- الأشعري: الإبانة: ص ١٨\_ و في نسخه «ولما خالف قوله مخالفاً».

٢- الأشعري: الإبانة: ص ١٢ (طبعه الجامعه الإسلاميه بالمدينه المنوره)، ومقالات الإسلاميين: ص ٣٢٢.

هذه هي رؤوس فرق أهل السنّة وإن كان أهل الحديث لا يعدّون المعتزله ولا المرجئه بل حتى الأشاعره من فرق أهل السنّة، وقد تقدّم منّا أنّ احتكار هذا الاسم لجماعه خاصّه بخس بحقوق جميع المسلمين ولا أقلّ بالنسبه إلى الفرق التي تقول في مسأله الإمامه بالانتخاب، والرجوع إلى أهل الحلّ والعقد، في مقابل الشيعه الذين يقولون بالتنصيب من الله سبحانه وتعالى، فالطائفه الأولى بجميع مسالكهم \_ حسب تعبيرنا \_ يعدّون من أهل السنّة وإن كان ذلك مرّاً في ذائقه طائفه منهم.

## فرق الشيعة:

### إشاره

ونذكر في المقام الفرق التي وردت أسماؤها في الكتب الرجاليه، وأمّا الإحاطه بجميع الفرق وعقائدهم فهي موكوله إلى كتب الملل والنحل . فنقول:

شيعة الرجل : أتباعه وأنصاره، ويقع على الواحد والاثنين والجمع، والمذكر والمؤنث، وقد غلب هذا الاسم على من يتولّى عليّاً وأهل بيته \_ عليهم السلام \_ حتى صار لهم اسماً خاصّاً، والجمع أشياع وشيعة (1).

ثمّ إنّ الشيعة قد تطلق ويراد منها هذا المعنى الذي ذكره ذلك اللغوي، وقد تطلق على من يشايح عليّاً في دينه و مذهبه، و يأخذ عنه و عن أولاده رخصهم و عزائمهم، ويرى أنّه الإمام المنصوص من جانب النبي

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٢]

ص: ١٤٣٧

---

١- الفيروز آبادى: قاموس اللّغه: ماده «شيعة».

الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) على الأئمة في يوم غدیر خمّ و في مواطن أخرى حفظها التاريخ وذكرها المحدّثون و غيرهم (١).

والتشيع بالمعنى الأول يعمّ المسلمين قاطبه ما عدا الخوارج والنواصب فإنّ المسلمين جميعاً \_ إلا من أشير إليه \_ يحبّ علياً وأولاده، وكيف لا يكون كذلك فإنّ مودّته ومودّه أهل بيت النبي من فروض الكتاب وواجباته.

قال سبحانه: (قُلْ لَا أَشْيَأُ لَكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى) (الشورى/٢٣). نعم تختلف درجات حبّهم وولائهم لأهل البيت حسب اختلاف معرفتهم بكمالاتهم و مقاماتهم . فمن بلغ إلى ما بلغ إليه الإمام الشافعي من معرفته بمقاماتهم. يتهاكك ويتفانى في حبّهم و يقول الشافعي:

يا أهل بيت رسول الله حبّكم \*\*\* كفاكم من عظيم القدر أنكم

فرض مـن الله في القرآن أنزلـه \*\*\* من لم يصلّ عليكم لا صلاح له

المقصود من الشيعة في المقام ليس كل من يحبّ علياً وأهل بيته بل المراد من يبايع علياً بالإمامه ويرى أنّه الوصي المختار للنبي الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) لا غير، وأنّ من تقدّم عليه في الحكم إنّما تقدّم بوجه غير مشروع، فهؤلاء هم الشيعة في اصطلاح أصحاب المقالات والفرق.

وقد افترق المسلمون بعد رسول الله ثلاث فرق، و ذابت إحدى الفرق وبقيت فرقتان، يقول النوبختي \_ من أعلام القرن الثالث \_  
(ذلك البحاثة

[شماره صفحه واقعي : ٢٠٣]

ص : ١٤٣٨

١- نعم شدّت الجاروديّه عن الزيديّه حيث قالوا: إنّ النبي نصّ على عليّ \_ عليه السلام \_ بالوصف لا بالاسم.

الكبير العارف بالفرق والمقالات) قبض رسول الله وهو ابن ثلاث وستين سنة، وكانت نبوته (صلى الله عليه وآله وسلم) ثلاثاً وعشرين سنة، فافتقرت الأمة ثلاث فرق:

١ \_ فرقه منها سميت الشيعة، وهم شيعة علي بن أبي طالب، فاتبعوه ولم يرجعوا إلى غيره، ومنهم افتقرت صنوف الشيعة كلها.

٢ \_ وفرقه ادعت الإمرة وهم الأنصار، دعوا إلى عقد الأمر لسعد بن عباد الخزرجي.

٣ \_ وفرقه مالت إلى أبي بكر بن أبي قحافة وتأولت فيه: أن النبي لم ينص على خليفه بعينه وأنه جعل الأمر إلى الأمة تختار لنفسها من رضيت \_ إلى أن قال \_ فأول الفرق: الشيعة، وهم فرقه علي بن أبي طالب المسمون بشيعة علي في زمان النبي وبعده، معزفون بانقطاعهم إليه و القول بإمامته، منهم المقداد بن الأسود، وسلمان الفارسي، وأبوذر الغفاري، وعمار بن ياسر، ومن وافق مودته مودته علي (عليه السلام) وهم أول من سمى باسم التشيع من هذه الأمة، لأن اسم التشيع قديم مثل شيعة إبراهيم وموسى و عيسى والأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين(١).

و كانت الشيعة ترى علياً إماماً مفترض الطاعة بعد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وأنه يجب على الناس القبول منه، والأخذ عنه، ولا يجوز الأخذ عن غيره، وهو الذي وضع عنده النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) من العلم ما يحتاج إليه الناس من الدين والحلال والحرام وجميع منافع دينهم و دنياهم و مضارها، وجميع العلوم جليلها ودقيقها، واستودعه ذلك كله، واستحفظه إياها، ولذا استحق الإمامه و[الجلوس] مقام النبي، لعصمته و طهاره مولده و سابقته و علمه و سخائه

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٤]

ص : ١٤٣٩

١- نسب هذين البيتين إلى الإمام الشافعي غير واحد من الأعلام منهم: الإمام الحافظ ابن حجر في صواعقه، والنبهاني في شرفه، لاحظ الفصول المهمه لشرف الدين العاملي ص ٢٢٩.

و زهده و عدالته فى رعيتته، و أنّ النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) نصّ عليه وأشار إليه باسمه، ونسبه، و عتینه، و قدّ الامّه إمامته و نصّيه لهم علماء، و عقد له عليهم إمره المؤمنین، و جعله أولى الناس منهم بأنفسهم فى مواطن كثيره مثل غدیر خمّ و غيره، و أعلمهم أنّ منزلته منزله هارون من موسى إلاّ أنّه لانبى بعده، فهذا دليل إمامته .. (١).

كانت الشيعة كتله واحده \_ بعد رحله رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) \_ يشايعون علياً و أهل بيته إلى أن وقعت رزيه الطف فاستشهد الإمام الطاهر الحسين بن على \_ عليهما السّلام \_ بيد الطغمه الغاشمه من بنى أميه، فقال جمهور الشيعة: بأنّ الإمام المنصوص بعد الحسين هو ولده زين العابدين و سيّد الساجدين على بن الحسين \_ عليهما السّلام \_ (٣٦ \_ ٩٥هـ).

و قال قليل منهم: إنّ الإمام بعده هو محمد ابن الحنفية ابن الإمام على بن أبى طالب (عليه السلام). وهم المعروفون بالكيسانيه، و إليك التعريف بهم:

### ١ \_ الكيسانيه:

و هم القائلون بإمامه محمّد بن الحنفية (٢)، و لكنّ أصحاب المقالات يذكرون أنّ الكيسانيه اختلفت فى سبب إمامه محمد ابن الحنفية، فزعم بعضهم: أنّه كان إماماً بعد أبيه على بن أبى طالب (عليه السلام) و استدلّ على ذلك بأنّ علياً (عليه السلام) دفع إليه الرايه يوم الجمل، و قال له:

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٥]

ص: ١٤٤٠

١- أبو محمد حسن بن موسى \_ النوبختى \_: فرق الشيعة: ص ٢٢.

٢- النوبختى: فرق الشيعة: ص ٣٧ لاحظ ذيل كلامه.

إطعنهم طعنَ أبيك تحمد\*\*\*لاخير في الحرب إذا لم تزد(١).

وقال آخرون منهم: إنَّ الإمامه بعد علي (عليه السلام) كانت لابنه الحسن، ثم للحسين بعد الحسن، ثم صارت إلى محمد ابن الحنفية بعد أخيه الحسين بوصيته أخيه الحسين إليه، حين خرج من المدينة إلى مكه حينما طولب بالبيعه ليزيد بن معاويه.

ثم إنَّ الكيسانيه اختلفوا في إمامه محمّد ابن الحنفية بوجه آخر، فقال أصحاب أبي الكرد الضرير: إنَّ محمد ابن الحنفية حي لم يمت، وإنه في جبل رضوى وعنده عين من الماء، وعين من العسل، يأخذ منها رزقه، وعن يمينه أسد، وعن يساره نمر يحفظانه من أعدائه إلى وقت خروجه، وهو المهدي المنتظر، ومن القائلين بهذا القول كثير الشاعر وفي ذلك يقول:

ألا إنَّ الأئمّه مَن قرى ش\*\*\* ولاه الح قّ أربعه سـ واء

على والـ لاثـ مـ ن بنى ه\*\*\* هم الأسباط ليس بهم خفاء

فـ سبـ طـ سبـ طـ إيمـ انـ وبـ ر\*\*\* و سبـ طـ غيبتـ هـ كـ ربـ لـ لاء

وسبـ لايـ ذوقـ المـ وتـ حتـ ي\*\*\* يقود الخيـ لـ يقدمـ همـ لـ واء

تغيب لايـ ريـ فيـ همـ زمـ انـ أ\*\*\* برضـ ويـ عنـ دهـ عسـ لـ ومـ اء

و ذهب الباكون من الكيسانيه إلى الإقرار بموت محمّد ابن الحنفية، واختلفوا في الإمام بعده، فمنهم من زعم: أن الإمامه بعده رجعت إلى ابن

[شماره صفحه واقعي : ٢٠٦]

ص: ١٤٤١

١- هو أبو عبد الله محمّد بن علي بن أبي طالب، وأمه خوله بنت جعفر بن قيس من بني حنيفة، وقد كان محمّد عالماً فاضلاً شجاعاً، وتوفّي سنه ٨١ هـ (تهذيب التهذيب: ٩/٣٥٤).

أخيه على بن الحسين زين العابدين، ومنهم من قال: برجوعها بعده إلى أبي هاشم عبد الله بن محمد ابن الحنفية.

هذه هي الكيسانيه وعقائدها، وقد ذكر الشيخ الأشعري فرقاً كثيراً كثيره لهم أنهاهم إلى إحدى عشره فرقه (١). ولا- يهمننا فى المقام التفصيل.

## ٢\_ الزبديه:

### اشاره

وهم أتباع زيد بن على بن الحسين (٧٩\_ ١٢١) الذى اتفق علماء الإسلام على جلالته و وثاقته و ورعه و علمه و فضله، قال شيخنا المفيد: «كان زيد بن على بن الحسين عين إخوته بعد أبى جعفر (عليه السلام) وأفضلهم، وكان ورعاً عابداً فقيهاً سخياً شجاعاً ظهر بالسيف، يأمر بالمعروف و ينهى عن المنكر ، و يطلب ثارات الحسين».

وقد عدّه الشيخ فى رجاله تاره من أصحاب أبيه السجّاد، وأخرى من أصحاب الإمام الباقر، وثالثه من أصحاب الإمام الصادق، وقال: مدنى تابعى قتل سنه ١٢١هـ\_ وله ٤٢ سنه (٢)، ولمّا بلغه قتل عمّه بكى، وقال: إنا لله وإنا إليه راجعون، عند الله أحسب عمى، إنّه كان نعم العمّ، إنّ عمى كان لدنيانا و آخرتنا، مضى عمى شهيداً كالشهداء الذين استشهدوا مع النبى وعلى والحسن والحسين.

هذا موقف أئمتنا وعلمائنا مع زيد المجاهد الثائر، ولا يعتدّ ياغراء

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٧]

ص: ١٤٤٢

١- لا يدلّ هذا البيت على مبدأ اعتقادى، ومن البعيد أن تتشبهت فرقه به و تعتقد بخلافته بعد على، مع رجوع جماهير المسلمين إلى الحسن بن على ثم إلى الحسين، وقد كان محمّد ابن الحنفية أطوع الناس لأخيه الحسين من طاعه الظلّ لذى الظلّ، وهذه الفرقة لم تكن لها وجود إلاّ فى مخيله كتاب الفرق والمقالات.

٢- أبو الحسن الأشعري : مقالات الإسلاميين: ص ١٨\_ ٢٣ (الطبعه الثالثه)، وأبو منصور عبد القاهر البغدادي (ت ٤٢٩): الفرق بين الفرق : ٣٨ \_ ٣٩، النوبختى: فرق الشيعه: ص ٤١\_ ٥٩.



المفسدين وإرجاف المرجفين الذين يتهمون الشيعة الإمامية بعدم الولاء والوَدَّ لزيد الثائر، مع أنه لم يشكَّ أحد من علمائنا في زهده وورعه وخلوصه وجهاده ونضاله في سبيل الله، وأنه لم تكن الغايه لديه إلا أخذ الحق من المتغلبين عليه وتسليمه إلى أهله، ولأجل ذلك خرج باسم الرضا من آل محمّد (صلى الله عليه وآله وسلم)، فظنَّ الجهال أنه يريد نفسه.

وهذا ابنه يحيى بن زيد يصف أباه ويقول: إنَّ أبى لم يكن بإمام ولكن كان من الساده الكرام وزهادهم، وكان من المجاهدين في سبيل الله. قال الراوى: قلت ليحيى: إنَّ أباك قد ادَّعى الإمامه، وخرج مجاهداً وجاء عن رسول الله في من ادَّعى الإمامه كاذباً، فقال: مه! إنَّ أبى كان أعقل من أن يدعى ما ليس بحق له، وإتما قال: أدعوا إلى الرضا من آل محمّد (صلى الله عليه وآله وسلم) عنتى بذلك عمى جعفرأ (عليه السلام). قال الراوى: فهو اليوم صاحب الأمر(١).

وأما شهادته فقد خرج زيد أيام هشام بن عبد الملك، وبايعه خمسه عشر ألف رجل من أهل الكوفه خرج بهم على والى العراق، وهو يوسف بن عمر الثقفى، عامل هشام بن عبد الملك، وخذله المبياعون فى الحرب، ولم يبق معه إلا نفر قليل، وقاتلوا جند يوسف بن عمر حتى قُتلوا عن آخرهم، وقُتل زيد، ودفن ليلاً ثم نبش قبره وصلب ثم أحرق(٢).

وقال يحيى بن زيد فى رثاء أبيه زيد لما قتل بالكوفه:

خليلى عنتى بالمدينه بلِّغا\*\*\* بنى هاشم أهل النهى والتجارب

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٨]

ص: ١٤٤٣

١- لاحظ فى الوقوف على مصادر هذه النصوص وغيرها ممَّا تعرب عن موقف أئمه الشيعة تجاه قيام زيد الشهيد، تنقيح المقال:

١/٤٦٧ \_ ٤٦٩.

٢- الأشعري: مقالات الإسلاميين: ص ٦٥.

فحَتَّى متى مروان يقتل منكم \*\*\* خياركم والدهر جمّ العجائب

وحَتَّى متى ترضون بالخسف منهم \*\*\* وكنتم أباه الخسف عند التحارب

لكلّ قتيل معشر يطلبونه \*\*\* وليس لزيد بالعراقين طالب

ثمّ خرج ابنه يحيى بن زيد بعده فى أيام الوليد بن يزيد بن عبد الملك، فوجّه إليه نصر بن سيّار صاحب خراسان برئيس شرطته سلم بن أخوز المازنى فقتله.

وهذا دعبل الخزاعى يرثى يحيى بن زيد بقوله:

قَبُورِ بَكُوفٍ — انْ وَأَخْ رِى بَطِيبِ — هِ \*\*\* وَأَخْ رِى بَفِ — خِّ نِ — اَلِ — اِ صِلَوَاتِ — رِى

وأخرى بأرض الجوزجان محلّها \*\*\* وأخرى بباخرى لدى الغربات

ويريد بالقبور التى بأرض الجوزجان يحيى بن زيد ومن قتل معه.

ثمّ توالى الخروج بعدهما، ذكر أسماءهم الشيخ الأشعرى فى «مقالاته» كما ذكر للزيدية ستّ فرق، هى:

الجارودية، والسليمانية، والبترية، والنعمية، واليعقوبية، وفرقه سادسه ذكر عقيدتهم من دون أن يسميهم باسم (1).

ولمّا كان الفارق أو الفوارق بين أكثر هذه الفرق الستّ طفيفاً لا يصحّ أن يعدّ كل فارق مسلماً، وأصحابه فرقه، ولأجل ذلك اكتفى البغدادى بذكر فرق ثلاث، ونحن نقتفى أثره:

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٩]

ص: ١٤٤٤

١- الأشعرى: مقالات الإسلاميين: ص ٦٦ \_ ٦٩.

## أ\_ الجاروديّه:

أتباع أبي الجارود، وهو زياد بن المنذر، وقال النجاشي: الهمداني الخارفي الأعمى، كوفي من أصحاب أبي جعفر، وتغيّر لما خرج زيد(١).

وقال النوبختي: زياد بن المنذر هو الذي يسمّى أبا الجارود، ولقبه محمّد بن علي الباقر (عليهما السلام): سرحوباً، وذكر أنّ سرحوباً شيطان أعمى يسكن البحر، وكان أبو الجارود أعمى البصر، أعمى القلب(٢).

وافترقت الجاروديّه فرقتين، فرقه قالت: إنّ عليّاً نصّ علي إمامه ابنه الحسن ثمّ نصّ الحسن علي إمامه أخيه الحسين بعده، ثمّ صارت الإمامه بعد الحسن والحسين شوري في أولاد الحسن والحسين، فمن خرج منهم شاهراً سيفه، داعياً إلى دينه وكان عالماً وعارفاً فهو الإمام.

وزعمت الفرقة الثانيه: أنّ النبي نصّ علي إمامه الحسن بعد علي، وإمامه الحسين بعد الحسن.

قال أبو الحسن الأشعري: إنّ الجاروديه يزعمون أنّ النبي نصّ علي بن أبي طالب بالوصف لا بالتسميه، فكان هو الإمام من بعده، وإنّ الناس ضلّوا وكفروا بتركهم الإقتداء به بعد الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) (٣).

## ب\_ السليمانيّه أو الجريريّه:

هؤلاء أتباع سليمان بن جرير الزيدي الذي قال: إنّ الإمامه شوري

[شماره صفحه واقعي : ٢١٠]

ص: ١٤٤٥

١- النجاشي: الرجال: ١/٣٨٨ برقم ٤٤٦.

٢- النوبختي: فرق الشيعة: ص ٥٥.

٣- الأشعري: مقالات الإسلاميين: ص ٦٧.

وأنها تنعقد بعقد رجلين من خيار الأئمة، وأجاز إمامه المفضول، وأثبت إمامه أبي بكر وعمر، وزعم أنّ الأئمة تركت الأصلح في البيعه لهما، لأنّ عليّاً كان أولى بالإمامه منهما إلا أنّ الخطأ في بيعتهما لم يوجب كفراً ولا فسقاً، وكان سليمان ابن جرير يقدم على عثمان ويكفره عند الأحداث التي وقعت عليه.

### ج \_ البترية:

هؤلاء أتباع رجلين أحدهما الحسن بن صالح بن حيّ (١٠٠ - ١٦٨هـ) والآخر كثير النواء الملقّب بالأبتر، وقولهم كقول سليمان بن جرير في هذا الباب غير أنّهم توقّفوا في عثمان ولم يقدموا على مدحه ولا على ذمّه.

و بالجمله، أنّ البترية والسليمانية من الزيدية على طرفي النقيض من الجارودية، لأنّ الأخيره تكفّر الخليفين دونهما.

وقد اجتمعت الفرق الثلاث في أنّ أصحاب الكبائر من الأئمة يكونون مخلصين في النار(١)، وهذه رؤوس فرق الزيدية، وهم المنتشرون في الحجاز واليمن وعمان اليوم.

### ٣ \_ المغيرية:

اتفقت جماهير الشيعة على أنّ الإمام بعد السجّاد هو ابنه أبو جعفر الباقر، وبعده ولده جعفر الصادق \_ عليهم السلام \_، وفي هذه المرحلة نشأت فرقه

[شماره صفحه واقعي : ٢١١]

ص: ١٤٤٦

---

١- عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق: ص ٣٠ - ٣٣، وما ذكره في حقّ الفرق تلخيص لما ذكره أبو الحسن الأشعري في مقالات الإسلاميين: ص ٦٦ - ٦٩، والبغدادي وضع كتابه على أساس مقالات الإسلاميين لكن بتلخيص و تغيير في التعبير.

وهم أصحاب المغيره بن سعيد من أصحاب الإمام الباقر (عليه السلام) يقولون: إنَّ أبا جعفر \_ عليه السلام \_ أوصى إليه فهم يأتون به إلى أن يخرج المهدي، والمهدي عندهم هو محمّد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب \_ رضوان الله عليهم \_ وزعموا أنّه حيّ مقيم بجبال ناحيه حاجر، وأنّه لا يزال مقيماً هناك إلى أوان خروجه، وقد تضافرت الروايات من طرقنا في ذمّ المغيره بن سعيد.

روى الكشّى عن أبي يحيى الواسطي، قال: قال لي أبو الحسن الرضا \_ عليه السلام \_: كان المغيره بن سعيد يكذب على أبي جعفر فأذاقه الله حرّ الحديد، وتنصّ الروايات على أنّه كان من الغلاة، فروى عبد الله بن مسكان مرسلاً عن الصادق \_ عليه السلام \_ أنّه قال: لعن الله المغيره بن سعيد إنّه كان يكذب على أبي فأذاقه الله حرّ الحديد، ولعن الله من قال فينا ما لا نقوله في أنفسنا، ولعن الله من أزالنا عن العبوديّة لله الذي خلقنا وإليه ما بنا ومعادنا وبيده نواصينا.

روى هشام بن الحكم أنّه سمع أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: لا تقبلوا علينا حديثاً إلّا ما وافق القرآن والسنة أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدّمة، فإنّ المغيره بن سعيد دسّ في كتب أصحاب أبي، فاتّقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربّنا وسنّه نبينا، فإنّا إذا حدّثنا قلنا: قال الله \_ عزّ وجلّ \_ وقال رسول الله.

وروى هشام بن الحكم أنّه سمع أبا عبد الله \_ عليه السلام \_ يقول: كان المغيره بن سعيد يتعمّد الكذب على أبي، ويأخذ كتب أصحابه، وكان أصحابه \_ المستترون بأصحاب أبي \_ يأخذون الكتب من أصحاب أبي

[شماره صفحه واقعي : ٢١٢]

فيدعونها إلى المغيره، فكان يدسّ فيها الكفر والزندقه ويسندها إلى أبي \_ عليه السلام \_ ثم يدفعها إلى أصحابه فيأمرهم أن ييئوها في الشيعة، فكلّما كان في كتب أصحاب أبي من الغلوّ فذاك ممّا دسّه المغيره بن سعيد في كتبهم (١).

وذكره الطبرى فى تاريخه تحت عنوان «خروج المغيره بن سعيد فى نفر» أنّه خرج بظاهر الكوفه فى إماره خالد بن عبد الله القسرى، فظفر به فأحرقه وأحرق أصحابه سنه ١١٩هـ (٢).

ومن ذلك يعلم أنّ الأخبار المدسوسه فى كتب أصحاب الأئمّه كانت راجعه إلى العقائد والمعارف لا الأحكام، وهذا يفيدنا فى حجّيه خبر الواحد فى مجال الفروع، وأنّ الطرف للعلم الإجمالى بالدسّ والكذب هو ما يرجع إلى مقامات الأنبياء والأئمّه لا الأحكام العمليه.

#### ٤ \_ المحمديه:

قال أبو المنصور: هؤلاء ينتظرون محمّد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن على بن أبى طالب ولا يصدّقون بقتله ولا بموته، ويزعمون أنّه فى جبل حاجر من ناحيه نجد، وكان المغيره مع ضلالاته فى التشبيه يقول لأصحابه: إنّ المهدي المنتظر محمّد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن.

ثمّ إنّ إبراهيم بن عبد الله \_ أخو محمّد \_ استولى على البصره واستولى أخوهما الثالث \_ وهو إدريس بن عبد الله \_ على بعض بلاد المغرب، وكان

[شماره صفحه واقعى : ٢١٣]

ص: ١٤٤٨

---

١- الكشّى: الرجال: ١٩٦ برقم ١٠٣، وقد جمع المامقانى مجموع ما ورد من الذمّ فى حقّ الرجل فى رجاله، لاحظ: تنقيح المقال: ٣/٢٣٥ \_ ٢٣٧.

٢- أبو جعفر الطبرى: التاريخ: ٥/٤٥٦.

ذلك في زمان الخليفة أبي جعفر المنصور، فبعث المنصور إلى حرب محمّد بن عبد الله بعيسى بن موسى في جيش كثيف، وقاتلوا محمّداً بالمدينه وقتلوه في المعركه، ثم أنفذ بعيسى بن موسى إلى حرب إبراهيم بن عبد الله فقتلوه بياخمرى على ستّه عشر فرسخاً من الكوفه، ومات إدريس بن عبد الله بأرض المغرب، ومات عبد الله بن الحسن والد أولئك الإخوه الثلاثة في سجن المنصور، وقبره بالقادسيه، وهو مشهد معروف يزار.

فهذه الطائفه يقال لهم: المحمّديه لانتظارهم محمّد بن عبد الله بن الحسن(١).

وفيهم يقول أبو الحسن الأشعري: إنّ من الرافضه من يقول: إنّ الإمام بعد أبي جعفر، محمّد بن عبد الله بن الحسن الخارج بالمدينه، وزعموا أنّه المهدي (٢) ويظهر من العلامه في الخلاصه: أنّ المغيره بن سعيد كان يدعو إلى محمّد بن عبد الله بن الحسن في أوّل أمره(٣).

أقول: عدّ الشيخ \_ في رجاله \_ محمّد بن عبد الله من أصحاب الصادق \_ عليه السلام \_، قتل سنه ١٤٥هـ \_ بالمدينه وهو الملقّب بـ: النفس الزكيه، وأمّا عبد الله بن الحسن فعده الشيخ في رجاله من أصحاب الصادق (عليه السلام)، وعده ابن داود من أصحاب الباقر والصادق \_ عليهما السلام \_ . وفي عمده الطالب: إنّ عبد الله هذا هو المحض(٤)، وهؤلاء من أهل بيت النبوه ثاروا على المتغلبين على الحقّ وقد كثرت القاله في حقّهم، وأنهم ادّعوا الإمامه والقياده، لكنّ

[شماره صفحه واقعي : ٢١٤]

ص: ١٤٤٩

١- البغدادى: الفرق بين الفرق: ص ٥٧ \_ ٥٨.

٢- الأشعري: مقالات الإسلاميين: ص ٣٠.

٣- العلامه الحلّي: الخلاصه: ص ٢٦١ القسم الثاني الباب الثامن عشر برقم ٩.

٤- جمال الدين بن مهنا: عمده الطالب: ص ١٠١.

القضاء القطعي يحتاج إلى استقصاء واف وهو خارج عن موضوع البحث.

## ٥\_ الناووسية:

وهم أتباع رجل من أهل البصره يقال له فلان بن فلان الناووس، وهم يعتقدون بإمامه جعفر الصادق \_ عليه السلام \_ غير أنهم زعموا أنه لم يمت وأنه المهدي، ورووا عنه (عليه السلام) أنه قال: إن جاءكم من يخبركم عنّي أنّه غيّبني وكفّني فلا تصدّقه فإني صاحبكم صاحب السيف (١).

وقال الأشعري: إنّ هؤلاء يعتقدون أنّ جعفر بن محمّد حيّ لم يمت ولا يموت حتى يظهر أمره، وهو القائم المهدي، وهذه الفرقة تسمّى الناووسية، لقبوا برئيس لهم يقال له عجلان بن ناووس من أهل البصره (٢).

ويظهر من مؤلّف «الحوار العيني»: أنّهم نسبوا إلى قريه ناووس (٣).

إنّ جماهير الشيعة قالوا بأنّ الإمام بعد جعفر الصادق هو ابنه موسى الكاظم (عليه السلام) غير أنّه في تلك المرحلة تكوّنت عدّه فرق في موضوع الإمامه بعد الإمام الصادق، وإليك الإشارة إليها:

## ٦\_ الإسماعيلية:

قالت الإسماعيلية بأنّ الإمام بعد جعفر الصادق (عليه السلام) هو ابنه إسماعيل، وافترق هؤلاء فرقتين: فرقه منتظره لإسماعيل بن جعفر مع اتفاق

[شماره صفحه واقعي : ٢١٥]

ص: ١٤٥٠

١- النوبختي: فرق الشيعة: ص ٦٧.

٢- البغدادي: الفرق بين الفرق: ص ٦١، والأشعري: مقالات الإسلاميين: ص ٢٥.

٣- سعيد بن نشوان الحميري: الحوار العيني ص ١٦٢، ولاحظ المامقاني: مقبسالهدايه: ص ١٤١.



أصحاب التواريخ على موت إسماعيل في حياه أبيه.

قال النوبختي: «الإسماعيليه»: فرقه زعمت أنّ الإمام بعد جعفر بن محمّد، ابنه إسماعيل بن جعفر، وأنكرت موت إسماعيل في حياه أبيه وقالوا: كان ذلك على جهه التلبيس من أبيه على الناس لأنّه خاف [عليه] فغيبه عنهم، وزعموا أنّ إسماعيل لا يموت حتّى يملك الأرض ويقوم بأمر الناس، وأنّه هو القائم، لأنّ أباه أشار إليه بالإمامه بعده وقلمد ذلك له، وأخبرهم أنّه صاحبه، والإمام لا يقول إلاّ الحقّ، فلمّا ظهر موته علمنا أنّه قد صدق، وأنّه القائم، وأنّه لم يمت، وهذه الفرقة هي: الإسماعيليه الخالصه (١).

وفرقة قالت: كان الإمام بعد جعفر حفيده محمّد بن إسماعيل بن جعفر، حيث إنّ جعفرًا نصّب ابنه إسماعيل للإمامه بعده، فلمّا مات إسماعيل في حياه أبيه علمنا أنّه إنّما نصّب ابنه إسماعيل للدلاله على إمامه ابنه محمّد بن إسماعيل، وإلى هذا القول مالت الباطنيه من الإسماعيليه (٢) وهم القرامطه.

## ٧ \_ السميّطيه:

وهم القائلون: إنّ الإمام بعد جعفر، محمّد بن جعفر ثمّ هي في ولده من بعده، وهم السميّطيه، نسبوا إلى رئيس لهم يقال له: يحيى بن أبي سميّط (٣).

[شماره صفحه واقعي : ٢١٦]

ص: ١٤٥١

- 
- ١- النوبختي: فرق الشيعه: ص ٦٨.
  - ٢- البغدادي: الفرق بين الفرق: ص ٦٢ \_ ٦٣، والأشعري: مقالات الإسلاميين: ص ٢٦ \_ ٢٧ وأضاف أنّ هذا الصنف يدعون المباركيه.
  - ٣- الأشعري: مقالات الاسلاميين: ص ٢٧، والبغدادي: الفرق بين الفرق: ص ٦١، والمامقاني: مقباس الهدايه: ص ١٤١.

## ٨ \_ الفطحيّ:

وهم القائلون بإمامه الأئمة الإثني عشر مع عبد الله بن الأفتح بن الصادق (عليه السلام) يدخلونه بين أبيه وأخيه (الإمام الكاظم)، وعن الشهيد \_ رحمه الله \_ : إنهم يدخلونه بين الكاظم والرضا (عليهما السلام)، وقد كان أفتح الرأس، وقيل أفتح الرجلين، وإنما دخلت عليهم الشبهه لما رووا عن الأئمة: الإمامه فى الأكبر من ولد الإمام، ثم منهم من رجح عن القول بإمامته لما امتحنوه بمسائل من الحلال والحرام ولم يكن عنده جواب، ولما ظهرت منه الأشياء التى لا تنبغى أن تظهر من الإمام، ثم إن عبد الله مات بعد أبيه بسبعين يوماً، فرجع الباكون \_ الشذاذ منهم \_ عن القول بإمامته إلى القول بإمامه أبى الحسن موسى (عليه السلام) وبقي شذاذ منهم على القول بإمامته، وبعد أن مات قالوا بإمامه أبى الحسن موسى (عليه السلام) (١).

وقد أسماهم أبو الحسن الأشعري بـ: العماريّه وقال: وأصحاب هذه المقالة منسوبون إلى زعيم منهم يسمّى: عمّاراً (٢)، ولعلّ المراد منه هو: عمّار بن موسى الساباطى من رؤساء الفطحيّ. قال الشيخ الطوسى: عمّار بن موسى الساباطى وكان فطحيّاً له كتاب كبير جيّد معتمد (٣).

## ٩ \_ الواقفيّ:

وهم الذين وقفوا على الإمام الكاظم (عليه السلام)، وربّما يطلق عليهم

[شماره صفحه واقعى : ٢١٧]

ص: ١٤٥٢

١- النوبختى: فرق الشيعة: ص ٨٨ \_ ٨٩.

٢- عبد الله المامقانى: مقباس الهدايه: ص ١٤١.

٣- الأشعري: مقالات الإسلاميين: ص ٢٨، عبد الله المامقانى: تنقيح المقال: ٢/٣١٩.

«الممطوره»، وإنما وقفوا على الكاظم بزعم أنه القائم المنتظر.

قال النوبختي: إنَّ وجوه أصحاب أبي عبد الله ثبتوا على إمامه موسى ابن جعفر \_عليهما السلام\_، حتَّى رجع إلى مقالتهم عامه من كان يقول بإمامه عبد الله بن جعفر (القطيبي)، فاجتمعوا جميعاً على إمامه موسى بن جعفر، ثمَّ إنَّ جماعه من المؤمنين بموسى بن جعفر بعد ما مات في حبس الرشيد صاروا خمس فرق، فمن قال مات ورفع الله إليه وأنه يرده عند قيامه، فسَمَّوا هؤلاء: الواقفيَّة (١).

وقد كان بدء الواقفه أنه اجتمع عند بعض الشيعة ثلاثون ألف دينار زكاه أموالهم وما كان يجب عليهم فيها، فحملوها إلى وكيلين لموسى الكاظم (عليه السلام) أحدهما: حيان السراج و آخر كان معه، وكان موسى الكاظم (عليه السلام) في الحبس، فاتخذوا بذلك دوراً وعقاراً واشتروا الغلات، فلمَّا مات موسى وانتهى الخبر إليهما أنكرا موته، وأذاعا في الشيعة أنه لا يموت لأنه القائم، فاعتمدت عليهما طائفه من الشيعة، وانتشر قولهما في الناس، حتَّى كان عند موتهما أوصيا بدفع المال إلى ورثه موسى الكاظم (عليه السلام)، واستبان للشيعة أنَّهما قالا ذلك حرصاً على المال (٢).

وقال الأشعري: هذا الصنف يدعون الواقفه لأنهم وقفوا على موسى ابن جعفر ولم يجاوزوه إلى غيره، وبعض مخالفى هذه الفرقة يدعوهم بالممطوره، وذلك أن رجلاً منهم ناظر يونس بن عبد الرحمان فقال له يونس: أنتم أهون عليّ من الكلاب الممطوره، فلزمهم هذا النبز. وربما يطلق عليهم:

[شماره صفحه واقعى : ٢١٨]

ص: ١٤٥٣

١- النوبختي: فرق الشيعة: ص ٨٩ \_ ٩١.

٢- الكشبي: الرجال: ٣٩٠ برقم ٣٢٩.

## ١٠ \_ الخطايه:

وهم أتباع محمد بن مقلص، أبو زينب الأسدي الكوفي يكنى أبا إسماعيل، وأبا ظبيان، وأبا الخطاب، كان من أصحاب الصادق (عليه السلام) مستقيماً في أمره، ثم ادعى القبائح وما يستوجب الطرد واللعن من دعوى النبوه وغيرها، واجتمع معه بعض الأشقياء، فاطلع الناس على مقالاتهم فقتلوه مع تابعيه، والخطايه منسوبون إليه، وقد ورد الذم في حقه كثيراً .

روى الكشي عن إبراهيم بن أبي أسامه، قال: قال رجل لأبي عبد الله \_ عليه السلام \_ أُوخِرَ المغرب حتى تستبين النجوم؟ فقال: خطايه؟! إن جبرئيل أنزلها على رسول الله حين سقط القرص (٢).

قال الشهرستاني: إن أبا الخطاب عزي نفسه إلى أبي عبد الله جعفر بن محمد الصادق \_ عليه السلام \_ ، ولما وقف الصادق على غلوه الباطل في حقه تبرأ منه ولعنه وأمر أصحابه بالبراءه منه، وشدد القول في ذلك، وبالغ في التبري منه واللعن عليه، فلما اعتزل عنه ادعى الإمامه لنفسه. (٣) ثم ذكر قسماً من آرائه الفاسده والفرق المنتميه إليه.

[شماره صفحه واقعي : ٢١٩]

ص: ١٤٥٤

- 
- ١- الأشعري: مقالات الإسلاميين: ص ٢٨ \_ ٢٩، والبغدادى: الفرق بين الفرق: ص ٦٣.
  - ٢- الكشي: الرجال: ص ٢٤٦ برقم ١٣٥ ، المامقاني: تنقيح المقال: ٣/١٨٩، برقم ١١٣٩٣، وقد جمع الروايات الوارده في ذمه في كتابه.
  - ٣- الشهرستاني: الملل والنحل: ١/١٧٩ \_ ١٨١.

## ١١ \_ النصيريه:

وهم أصحاب محمد بن نصير الفهرى \_ لعنه الله \_، كان يعتقد بربوبيه على بن محمد العسكرى (عليه السلام) وأباح المحارم. وعن الكشى: إنهم قالوا بنبوّه محمد بن نصير الفهرى النميرى، لكنّ المعروف عند الشيعة إطلاق النصيرى على من قال بربوبيه على (عليه السلام).

## ١٢ \_ الغلاه:

وهم الذين غالوا فى حقّ النبى وآله و أخرجوهم من حدود الخليقه، والمغيريه، والخطاييه، والنصيريه من هذا الصنف، ثمّ إنّ لهم أصنافاً أخرى قد أكل عليهم الدهر وشرب، وقد ذكر الشهرستانى أسماءهم وعقائدهم (١) ومنهم:

المفوضه:

وهم من أصناف الغلاه، وللتفويض معان، وعليه فللمفوضه أصناف ذكرنا تفصيلها فى كتاب «كليات فى علم الرجال» فراجعه (٢). هذه فرق الشيعة التى ذكرها أصحاب المقالات والفرق، وقد انقرضت أكثرها وبادت وتشتت آراؤها وطويت فى سجل الزمان، وصارت فى خبر

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٠]

ص: ١٤٥٥

---

١- الشهرستانى: الملل والنحل: ١/١٧٤ \_ ١٩٠.

٢- جعفر السبحانى: كليات فى علم الرجال: ص ٤١٩.

كان، ولم يبق منها إلا ثلاث: الإمامية، والزيدية، والإسماعيلية.

فعلى تقدير وجود شيء من هذه الفرق، فالشيعة الإمامية الإثنا عشرية التي تُمثّل الشيعة بتمام معنى الكلمه، تكفّر كثيراً من هذه الفرق وتردّ آراء الباقيين، فلا- يصحّ أخذ الشيعة الإمامية بآراء غيرهم، فمن الجنايه على العلم والدين شنّ الغاره على الشيعة الإمامية بآراء سائر الفرق خصوصاً الهالكه والبائده التي لم يبق منها أثر ولا تبع، فكأنّ الشيعة تترنّم بقول الشاعر:

غيرى جنى و أنا المعاقبُ فيكم \*\*\* فكك\_\_ أنن\_\_ى سب\_\_اب\_\_هُ المتن\_\_دَم

على أنّ السابر فى تاريخ الملل والنحل ربّما يتردّد فى وجود أتباع هذه الأسماء، ولعلّ أتباع هذه الفرق لم يتجاوز عدد الأصابع، ولم تكن لبعضهم دوله إلا- بضع ليال وأيام، فغاب نجمهم المنحوس، ولكنّ أصحاب المقالات كبروها وأضفوا عليهما صبغه فرق مستقلّه كان لهم دعاه وأتباع فى الأجيال والأزمان.

[شماره صفحه واقعى : ٢٢١]

ص: ١٤٥٦

[شماره صفحه واقعی : ۲۲۲]

ص: ۱۴۵۷

أشاره

١ \_ السماع من الشفء.

٢ \_ القراءه على الشفء.

٣ \_ الإءازه مشافهه و كءابه.

٤ \_ المناوله.

٥ \_ الكءابه.

٦ \_ الإءلام.

٧ \_ الإفصاء.

٨ \_ الوءاءه.

أقسام الكءب الروائفءه:

١ \_ الءامع،

٢. المسنء،

٣. المعءم،

٤. المسءءرك،

٥. المسءءرء،

٦. والءزاء.

الكءب الءءفءفه لءى أهل السنّه والشفءه،

ألقاب المءءءفن كالمسنء، والمءءء، والءافظ، والءاكم.

اسءءازه المؤلف من مشافءه و نقل إءازه شفءه العلامه الطهرانى.



[شماره صفحه واقعی : ۲۲۳]

ص: ۱۴۵۸

[شماره صفحه واقعی : ۲۲۴]

ص: ۱۴۵۹

لابءء لراوى الءءء من مسءنء ىصء من ءهءه رواىه الءءء؁ فهو إءءا أن ىروى عن المعصوم \_ مءاشره \_ قوله أو فعله أو ءقرىره؁ فلا كلام فىه؁ وإءما أن ىروى عن الراوى؁ فله ءوه ءمانىه نءرء أسماءها إءمالاً ءم نفسرها:

١ \_ السماع من الشىء.

٢ \_ القراءه على الشىء.

٣ \_ الإءازه مشافهه وءءابه.

٤ \_ المناوله.

٥ \_ الءءابه.

٦ \_ الإءلام.

٧ \_ الإىصاء.

٨ \_ الءءاءه (١).

وإلىء ءبىن مفاهىمها:

الأول: سماع لفظ الشىء من ءفظه أو ءءابه؁ وىطلق علىه الإءلاء؁ وهو

[ءماره صفءه واقعى : ٢٢٥]

ص: ١٤٦٠

١- النوى: ءقرب وءسىر: ٢/٨. قال: ومءامعها ءمانىه أقسام...

أرفع الأقسام، لأنَّ الشيخَ أعرِفَ بوجوه تأديهِ الحديث، والسامع أوعى قلباً وأربط جأشاً، وشغل القلب وتوزع الفكر إلى القارئ أسرع. روى عن عبد الله ابن سنان بسند صحيح، قال: قلت لأبي عبد الله \_ عليه السلام \_: يجيئني القوم فيسمعون عني حديثكم فأضجر ولا أقوى.

قال: فاقراً عليهم من أوله حديثاً ومن وسطه حديثاً ومن آخره حديثاً (١).

ولعلَّ مراد الإمام: فاقراً من أول كتاب الحديث حديثاً، ومن وسطه حديثاً ومن آخره حديثاً، حتَّى يصحَّ لهم النقل منك، فعدوله (عليه السلام) إلى هذا النحو من القراءة يدلُّ على أولويته على قراءة الراوى، وإلا لأمر بها (٢).

**ثمَّ إنَّ هذا القسم على وجوه:**

**إشاره**

١ \_ أن يقرأه الشيخ من كتاب مصحَّح على خصوص الراوى عنه، بأن يكون هو المخاطب الملقى إليه الكلام.

٢ \_ قراءته منه مع كون الراوى أحد المخاطبين.

٣ \_ قراءته منه مع كون الخطاب إلى غير الراوى عنه، فيكون الراوى عنه مستمعاً.

٤، ٥، ٦ \_ ما ذكر آنفاً مع كون قراءته من حفظه.

الثانى: القراءه على الشيخ، ويسمِّيها أكثر المحدِّثين: عرضاً، لأنَّ

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٦]

ص: ١٤٦١

١- الكليني: الكافي: ١/٥٢: كتاب العلم، الباب ١٧ الحديث ٥.

٢- ذكر المحقق القمى فى قوانينه: ١/٤٨٨ أن فى دلاله الروايه على المدعى تأمير ظاهر، وتبعه المامقانى فى مقباس الهدايه: ص ١٦١ فلاحظ.

القارئ يعرض الروايه على الشيخ، ويشترط في كفايته أن يكون السكوت سائداً على المجلس مع توجه الشيخ إلى القراءه، على وجه تشهد القرائن الحالتيه برضاه بالحديث، ويعبر عنه في مقام النقل: «قرأت على فلان فأقرّ به واعترف»، وربما يقال: «حدّثنا أو أخبرنا فلان قراءه عليه»، ولا يصح التعبير بـ «حدّثنا» بلا ضمّ قراءه عليه، وأمّا فائده القراءه على الشيخ فمعلومه، إذ بها يعرف الصحيح من المصحّف وهكذا....

الثالث: الإجازة: وهي مأخوذه من جواز الماء الذي تسقاه الماشيه أو الحرث، تقول استجزته فأجازني: إذا سقاك ماء لماشيتك أو أرضك، وهكذا طالب العلم يستجيز الحديث فيجيزه نقله، فعلى هذا يجوز أن يقول: أخبرتُ فلاناً مسموعاتي، أو أجزت له روايه مسموعاتي، أو أجزت الكتاب الفلاني.

### وهي على أقسام:

١ \_ أن يجيز معيّنًا لمعيّن، كما إذا قال: أجزتك كتاب الكافي.

٢ \_ أن يجيز معيّنًا غير معيّن، كما إذا قال: أجزتك مسموعاتي.

٣ \_ أن يجيز معيّنًا لغير معيّن، كما إذا قال: أجزت روايه هذا الحديث لأهل زمانى.

٤ \_ إجازة غيـر معيّن لغير معيّن، كما إذا قال: أجزت كلّ أحد مسموعاتي.

وله أقسام أخرى لا يهمننا ذكرها.

قال المحقّق القمّي: وإئما تظهر فائده الإجازة فى [إثبات] صحّه الأصل الخاصّ المعين، وحصول الاعتماد عليه، أو ما لم يثبت تواترها من

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٧]

ص: ١٤٦٢

المروى عنه، وإلا- فلا- فائده فيها في المتواترات كمطلق الكتب الأربعة عن مؤلفيها. نعم يحصل بها اتصال سلسله الإسناد إلى المعصوم، وذلك أمر مطلوب للتيمن والتبرك (١).

الرابع: المناولة، وهي ضربان: مقرونه بالإجازة، ومجرّده عنها.

فالأول: كما إذا دفع الشيخ إلى الطالب أصل سماعه أو مقابلاته ويقول هذا سماعى أو روايتى عن فلان، فاروه عنى، أو أجزت لك روايته عنى، ثم يملكه أو يجيز نسخه، وهذه هي المناولة مقرونه بالإجازة.

وأما الثانى: فكما إذا ناوله الكتاب مقتصراً على قوله: هذا سماعى من فلان. وهل يجوز حينئذ روايه هذا القسم عنه أو لا؟ فيه خلاف، والظاهر جواز الروايه لحصول العلم بكونها مروية عنه مع إشعارها بالإذن له فى الروايه، ويؤيده ما رواه محمد بن يعقوب بإسناده عن أحمد بن عمر الخلال، قال: قلت لأبى الحسن الرضا (عليه السلام): الرجل من أصحابنا يعطينى الكتاب ولا يقول: إروه عنى، يجوز لى أن أرويه؟ قال: فقال \_ عليه السلام \_: إذا علمت أن الكتاب له، فاروه عنه (٢).

الخامس: المكاتبه: وهي أن يكتب مسموعه لغائب أو حاضر بخطه أو يأمر ثقه بكتابتها، وهي ضربان: مجرّده عن الإجازة، ومقرونه بها، كما إذا كتب للراوى: أجزتك ما كتبت إليك، والظاهر جواز الروايه بشرط معرفه الخط والأمن من التزوير حتى وإن خلا عن ذكر الإجازة.

السادس: الإعلام، وهو أن يعلم الشيخ الطالب أن هذا الحديث أو

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٨]

ص: ١٤٦٣

١- القمى: القوانين: ١/٤٨٩.

٢- الكلينى: الكافى: ١/٥٢.

الكتاب سماعه مقتصراً عليه، والظاهر جواز الرواية عنه تنزيلاً له منزله القراءه على الشيخ، و ما سبق من الروايه يؤيد جواز الروايه به، وهو أشبه بالقسم الرابع غير أنه لا مناوله فيه.

السابع: أن يوصى عند سفره أو موته بكتاب يروى عنه فلان بعد موته، وقد جَوَزَ بعض السلف للموصى له روايته عنه، لأنَّ فيه نوعاً من الإذن وشبهاً إلى العرض والمناوله.

الثامن: الوجداه، وهى مصدر «وَجَدَ» وهو أن يقف الانسان على أحاديث بخطِّ راويها معاصراً كان له أو لا، فلا يجوز له أن يروى عنه إلا أن يقول: وجدت أو قرأت بخطِّ فلان، أو فى كتابه، ويجوز العمل به عند حصول الوثوق بأنَّ الكتاب بخطِّه أو أنَّ الكتاب المطبوع من تأليفه، وقد قَلَّتْ العناية بالطرق السابقه، واكتفى القوم بالطريق الثامن، و لعلَّ لهذا التساهل علّه طبيعته.

قال الدكتور صبحى الصالح: «أخذت الرحله فى طلب الحديث تضعف شيئاً فشيئاً، وبات الرّحالون أنفسهم لا يستطيعون أن يعولوا على المشافهه والتلقى المباشر، فقد يضربون أكباد المطىّ إلى إمام عظيم حتى إذا أصبحوا تلقاء وجهه قنعوا منه بكتاب يعرضونه عليه أو بإجازه يخصّهم بها، أو بأجزاء حديثه يناولهم إياها، مع إذنه لهم بروايتها، وقد يتطوّع هذا الإمام نفسه بإعلامهم بمروياتة أو الوصيه لهم ببعض مکتوباته، فيتلقّفونها تلقّفاً، ويروونها مطمئنّين، كما لو كان صاحبها قد أجازهم بها بعبارته صريحه لا لبس فيها ولا إبهام.

بل لقد أمسى المتأخرون لا يجدون حاجه للرحله ولا لتحمل مشاقّها

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٩]

ص: ١٤٦٤

مد أصبح حقاً لهم ولغيرهم أن يرووا كل ما يجدون من الكتب والمخطوطات سواء ألقوا أصحابها أم لم يلقوهم»(١).

روى محمّد بن الحسن بن أبي خالد قال: قلت لأبي جعفر الثاني (عليه السلام): جعلت فداك إنّ مشايخنا رووا عن أبي جعفر وأبي عبد الله \_ عليهما السّلام \_ وكانت التقيّه شديده، فكتبوا كتبهم، فلم نرو عنهم، فلمّا ماتوا صارت الكتب إلينا. فقال: حدّثوا بها فإنّها حقّ (٢).

وقد استدللّ العماد بن الكثير للعمل بالوجاده بقوله صلّى الله عليه وآله وسلّم \_ فى الحديث الصحيح \_ : «أى الخلق أعجب إليكم إيماناً؟ قالوا: الملائكه، قال: وكيف لا يؤمنون وهم عند ربّهم؟ قالوا: فالأنبياء، فقال: كيف لا يؤمنون والوحى ينزل عليهم؟ قالوا: فنحن، قال: وكيف لا تؤمنون وأنا بين أظهركم؟ قالوا: فمن يا رسول الله؟ قال: قوم يأتون بعدكم يجدون صحفاً يؤمنون بها».

فاستدلّ بهذا الحديث على مدح من عمل بالكتب المتقدّمه بمجرّد الوجاده(٣).

ولا يخفى ضعف الاستدلال، فإنّ الاستدلال بها يتوقّف على صحّ العمل بالروايه بمجرّد الوجاده، مع أنّ الكبرى لا تثبت بهذه الروايه إلاّ أن تصل إلينا هذه الروايه بطريق الإسناد، وهو غير ثابت، أضف إلى ذلك أنّ الميزان فى جواز العمل هو ثقّه المكلف بالحديث، فلو وجد ذلك الملاك فى

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٠]

ص: ١٤٦٥

١- صبحى الصالح: علوم الحديث ومصطلحه: ص ٨٤.

٢- الكلينى: الكافى: ١/٥٣.

٣- ابن كثير: التفسير: ١/٧٤ \_ ٧٥، السيوطى: تدريب الراوى: ٢/٦٠.



الوجداه لكفى فى العمل، ولا يحتاج فى إثبات الجواز إلى تجسّم الاستدلال بهذا الحديث.

ثم إنّ القوم ذكروا لتحمل الحديث آداباً وشرائط، وأطنبوا الكلام فيها، كما ذكروا آداب كتابه الحديث، وقد استغنى المحدّث عن الثانى فى هذا الزمان بظهور صناعه الطباعه، فمن أراد التفصيل فى المجالين فليرجع إلى الكتب المبسوطه(1).

## خاتمه المطاف:

### اشاره

نذكر فيها أموراً:

١ \_ الجامع، المسند، المعجم، المستدرک، المستخرج، والجزء.

ربّما يقف الإنسان فى التعريف بالكتب الروائيه على التوصيفات المذكوره، فنقول:

### ١ \_ الجامع من كتب الحديث:

هو ما يشتمل على جميع أبواب الحديث التى اصطالحوا على أنّها ثمانيه وهى: باب العقائد، باب الأحكام، باب الرقاق، باب آداب الطعام والشراب، باب التفسير والتاريخ والسير، باب السفر والقيام والعقود (ويسمى باب الشمائل أيضاً)، باب الفتن، وأخيراً باب المناقب والمثالب، فالكتاب المشتمل على هذه الأبواب الثمانيه يسمى جامعاً، كجامع البخارى وجامع الترمذى.

[شماره صفحه واقعى : ٢٣١]

ص: ١٤٦٦

---

١- زين الدين العاملى: الرعايه فى علم الدرايه: ص ٢٦١، العاملى \_ بهاء الدين \_ الوجيزه: ص ٦، حسين بن عبد الصمد: وصول الأختيار إلى أصول الأخبار: ص ١٢٦.

## ٢\_ المسند:

وهو ما تذكر فيه الأحاديث على ترتيب الصحابه على حروف التهجي، وأحياناً حسب السوابق الإسلاميه، أو تبعاً للأنساب، منها مسند أبي داود الطيالسي المتوفى سنة ٢٠٤هـ، وهو أول من ألف في المسانيد(١)، وأوفى تلك المسانيد وأوثقها مسند أحمد بن حنبل، وفيه أحاديث صحيحه كثيره لم تخرج في الكتب الستة، وقد جمعه من أكثر من ٧٥٠,٠٠٠ حديث.

## ٣\_ المعجم:

وهو ما تذكر فيه الأحاديث على ترتيب الصحابه حسب السوابق الإسلاميه أو الشيوخ أو البلدان، وأشهر المعاجم: معجم الطبراني الكبير والمتوسط والصغير.

## ٤\_ والمستدرک:

وهو ما استدرک فيه ما فات المؤلف في كتابه على شرطه، وأشهـرهـا مستـدرک الحـاکم النيسابـوري علىـالصـحـيـحـيـن، على شرطـي البخاري(المعاصره والسماع).

## ٥\_ المستخرج:

وهو أن يأتي المصنّف إلى الكتاب فيخرج أحاديثه بأحاديث نفسه من غير طريق صاحب الكتاب، فيجتمع معه في شيخه أو من فوّه، من ذلك مستخرج أبي بكر الإسماعيلي على البخاري، ومستخرج أبي عوانه على مسلم، ومستخرج أبي علي الطوسي على الترمذي، ومستخرج محمّد بن عبد الملك على سنن أبي داود.

قال النووي: الكتب المخرّجه على الصحيحين لم يلتزم فيها موافقتها في الألفاظ، فحصل فيها تفاوت في اللفظ والمعنى(٢).

[شماره صفحه واقعي : ٢٣٢]

ص: ١٤٦٧

١- السيوطي: تدریب الراوی: ١/١٤٠ نقلاً عن العراقی.

٢- التقريب والتيسير: ١/٨٤.

وهو عندهم تأليف الأحاديث المرويّه عن رجل واحد من الصحابه أو من بعدهم كجزء أبي بكر، أو الأحاديث المتعلّقه بمطلب من المطالب كجزء في قيام الليل للمروزي، وجزء في صلاه الضحى للسيوطي(١).

قال النووي: وللعلماء في تصنيف الحديث طريقتان:

أجودهما تصنيفه على الأبواب فيذكر في كلّ باب ما حضره فيه.

والثانيه تصنيفه على المسانيد، فيجمع في ترجمه كلّ صحابي ما عنده من حديثه: صحيحه وضعيفه، على هذا له أن يرتبه على الحروف، أو على القبائل، فيبدأ ببني هاشم ثم بالأقرب فالأقرب نسباً إلى رسول الله، أو على السوابق فبالعشره، ثم أهل بدر، ثم الحديثيه، ثم المهاجرين، ثم بينها وبين الفتح، ثم أصاغر الصحابه، ثم النساء بدءاً بأُمَّهات المؤمنين... ويجمعون أيضاً أحاديث الشيوخ كلّ شيخ على انفراده كمالك وسفيان وغيرهما(٢).

## ٢\_ الكتب الحديثيه لدى أهل السنّه:

قد ذكرنا الكتب المعتمده لدى الشيعة في كتابنا «كليات في علم الرجال» ولا نعيد، وأمّا ما هو المعتمد لدى السنّه ففي الدرجه الأولى: الصحاح، وهي تشمل الكتب السنّه: البخاري، ومسلم، وأبي داود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه إلا أنّ العلماء اختلفوا في ابن ماجه، فجعلوا الكتاب السادس موطاً للإمام مالك، كما قال رزين وابن الأثير، أو مسند

[شماره صفحه واقعي: ٢٣٣]

ص: ١٤٦٨

١- صبحي صالح: علوم الحديث ومصطلحه: ص ٣٠٥ \_ ٣٠٨.

٢- التقريب والتيسير: ٢/ ١٠٤ \_ ١٤٢ مع شرح السيوطي له.

الدارمي كما قال ابن حجر العسقلاني، وعلى ذلك فمن الواضح أنّ عبارة «الكتب الخمسه»: تصدق على كتب الأئمة الذين ذكروا قبل ابن ماجه، فإذا قرأنا في ذيل بعض الأحاديث مثل هذه العبارة: «رواه الخمسه» فمعنى ذلك أنّ البخاري ومسلماً وأبا داود والترمذي والنسائي قد اتفقوا جميعاً على روايه هذا الحديث.

وعباره الصحيح تطلق على كتابي البخاري ومسلم، ويقال في الحديث الذي رواه: «رواه الشيخان» وإنما سميت الكتب الستة بالصحيح على سبيل التغليب، فإنّ كتب «السنن» الأربعة للترمذي وأبي داود والنسائي وابن ماجه هي دون الصحيحين منزله، وأقل منهما دقّه وضبطاً.

ثمّ إنّ الصحيح لدى البخاري ومسلم بمعنى واحد، وهو الحديث المسند الذي يتّصل إسناده بنقل العدل الضابط عن العدل الضابط حتّى ينتهي إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، غير أنّ البخاري اشترط في اخراجه الحديث شرطين: أحدهما: معاصره الراوي لشيخه.

والثاني: ثبوت سماعه، بينما اكتفى مسلم بمجرد شرط المعاصره (١).

### ٣\_ ألقاب المحدثين:

أطلق العلماء على الرّجالين في طلب الحديث ألقاباً مختلفه تبعاً لنشاطهم في الرّحله والتجوال، وأشهر الألقاب التي تَبهوا على التمييز بينها ثلاثه: المسند والمحدث والحافظ. وربّما يطلق على من لم تكن له رحله في الحديث و إنّما أخذ الحديث في موطنه عن المشايخ.

[شماره صفحه واقعي : ٢٣٤]

ص: ١٤٦٩

١- صبحي الصالح: علوم الحديث ومصطلحه: ص ٢٩٩ \_ ٣٠١.

فالمسند: هو من يروى الحديث بإسناده، سواء أكان عنده علم به أم ليس له إلا مجرد روايته.

والمحدث: أرفع منه، بحيث عرف الأسانيد والعلل وأسماء الرجال، والعالي والنازل، و حفظ مع ذلك جملة وافره من المتون، وسمع الكتب الستة، ومسند أحمد وسنن البيهقي و معجم الطبراني.

والحافظ: أعلى درجه وأرفعهم مقاماً، فمن صفاته أن يكون عارفاً بسنن رسول اللّٰه صلّى الله عليه وآله و سلّم، بصيراً بطرقها، مميّزاً لأسانيدها، يحفظ منها ما أجمع أهل المعرفة على صحّته، وما اختلفوا فيه للاجتهاد في حال نقله، يعرف فرق ما بين قولهم: فلان حجّه وفلان ثقّه، ومقبول، ووسط، ولا بأس به، وصدوق، وصالح، وشيخ، ولتين، وضعيف، ومتروك، وذهب الحديث، إلى غير ذلك من الأمور التي توجب بصيره في معرفه الحديث، ومن العلماء من يقول: العدد المحفوظ من الحديث الذي يستحقّ جامعه أن يسمّى حافظاً هو أن يحفظ ٥٠٠,٥٠٠ حديث، ورأى بعضهم أنّ الحد الأدنى ينبغي أن لا يقلّ عن ٢٠,٠٠٠، إلى غير ذلك من الأقوال، هنا و في تعريف الثلاثة.

وقال فتح الدين بن سيّد الناس: يلاحظ أنّ هذه القضيّه نسيّه، وأنّ لكلّ زمن اصطلاحاً وتحديداً، فيقول: أمّا ما يحكى عن بعض المتقدّمين من قولهم: كُنّا لا نعدّ صاحب حديث من لم يكتب ٢٠,٠٠٠ حديث في الإملاء، فذلك بحسب أزمنته (١).

٤ \_ إنّ طروء التصحيف على كتب الأخبار، وحصول الاضطراب في

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٥]

ص: ١٤٧٠

١- صبحى الصالح: علوم الحديث ومصطلحه: ص ٧٠ \_ ٧٥ بتلخيص، السيوطى: تدريب الراوى: ١/٢٦.

الأسناد والمتون \_ بلا- فرق بين الكتب الأربعة وغيرها \_ إنما هو لأجل اندراس علم الحديث في العصور الأخيره على الوجه المألوف بين القدماء، فإنهم كانوا يصرفون أعمارهم في قراءة الحديث أستاذاً وتلميذاً، وفي ظل ذلك كانوا يتقنون سند الكتاب ومتمه، ويجيدون نقل صحيحه و عليه، ولكن بالأسف، إن هذه الطريقه فقدت مكانتها بعد عصر الشهيد الأول، واكتفى العلماء في نقل الحديث في عصرنا بالإجازة والوجدان من دون قراءة الكتاب على الشيخ أو قراءته عليهم، فخرس العلم وأهله من هذه الناحية خساره كبيره، فلا- محيص عن جبر هذه الخساره إلا بإحياء علم الحديث بالطريقه المألوفه، وذلك بتعيين لجان خاصه بالحديث ودراسته و تربيه جيل لمعرفة الحديث وكتبه ورجاله ودرايته معرفه تامه بحيث لا يكون لهم شأن إلا دراسه الحديث سنداً و متنأً، ومقابله وقراءه، و إعداد النسخ الصحيحه العتيقه التي قوبلت بيد العلماء المحققين، وهذه أمنيه كبرى لا تتحقق إلا بإحياء التخصصات في الجامعات العلميه الشيعيه، ومن حسن الحظ أن «لجنه إداره الحوزه العلميه» شعرت بمسؤوليتها تجاه هذا الأمر.

٥ \_ إن لكاتب هذه السطور إجازات من مشايخه، فقد استجزت سيدي الأستاذ العلامة آيه الله العظمى السيد محمد الحجة \_ قدس سره \_ (١٣١٠ \_ ١٣٧٢هـ) فأجازني بطرقه المألوفه في إجازاته، منها: روايته بالإجازة عن شيخه السيد أبي تراب الخوانساري (ت ١٣٤٦هـ) عن عمه السيد حسين الكوه كمرى (ت ١٢٩٩هـ) عن شيخه شريف العلماء (ت ١٢٤٥ هـ) عن السيد صاحب الرياض (ت ١٢٣١هـ) بطرقه المعروفه .

واستجزت الإمام الراحل السيد روح الله الخميني \_ قدس سره \_ (١٣٢٠ \_

[شماره صفحه واقعي : ٢٣٦]

ص: ١٤٧١

١٤٠٩هـ) فأجازني قائلاً بأنه يروى \_ كتاب المستدرک \_ عن شيخه المحدث الخبير الشيخ عباس القمي (١٢٩٤ \_ ١٣٥٩هـ) وهو يروى عن المحدث النوري (١٢٥٤ \_ ١٣٢٠هـ) مؤلفه بطرقه المعروفه.

كما استجزت شيخى العلامة محمد محسن المدعوب آقا بزرگ الطهرانى \_ قدس سره \_ (١٢٩٣ \_ ١٣٨٩هـ) فأجازنى، وإليك نص كتابه الذى بعثه إالى من النجف الأشرف عام ١٣٦٨ هـ \_ ق:

«الحمد لله الذى وقفنا لأخذ معالم ديننا عن العتره الطاهره، بطرق صحيحه متصله، وأسانيد قويه مسلسله، والصلاه والسلام على سيدنا ونبينا محمد المصطفى وعلى آله الأئمه المعصومين أهل الصدق والوفاء، صلاه متواصله من الآن إلى يوم اللقاء.

أما بعد، فإن الشيخ الفاضل، البارع، الكامل، المشار إليه بالأنامل من بين الأقران والأماثل، مولانا «الميرزا جعفر بن العالم الجليل الورع التقى الشيخ محمد حسين التبريزى الخيابانى» دامت بركاتهما.

ممن وفقه الله تعالى للأخذ عن العتره الطاهره، إطاعه لما أمر به أمير المؤمنين (عليه السلام) لصاحب سره كميل بن زياد، فقال: «يا كميل! إن الله تعالى أدب رسولهم صلى الله عليه وآله وسلم، وهو أدبنى وأنا أؤدب الناس، يا كميل! ما من حركه إلا وأنت محتاج فيها إلى معرفه، يا كميل! لا تأخذ إلا عنا، تكن منا»، وطريق الأخذ عنهم بعد ارتحالهم هو الأخذ من القرى الظاهره الذين جعلهم الله تعالى واسطه بيننا وبينهم، وهم القرى المباركه المذكوره فى سوره الإسراء من كتابه الكريم كما نطق بها الأحاديث المستفيضه المرويّه فى تفسير البرهان وغيره، وتلك القرى الظاهره تتصل بعضها ببعض، إلى أن يظهر الحجّه \_ عليه السلام \_

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٧]

ص: ١٤٧٢

فوفقه الله تعالى للدخول في هذه السلسله.

فاستجاز من هذا المسىء بحسن ظئه، ولا أرى نفسى كما ظ\_ئه، لكن إجابته مسؤوله دعتنى إلى أن استخرت الله تعالى، وأجزته أن يروى عنى جميع ما صحت لى روايته عن جميع مشايخى من الخاصه والعامه بجميع طرقهم وأسانيدهم، ولكثرتها وتشبتها نقتصر بذكر طريق واحد هو من أعالى الأسانيد، وأقواها، وأقومها، وأمتنها، وهو ما أرويه بحق الإجازة العامه عن شيخى وملاذى وأول من ألحقنى بالمشايخ ثالث المجلسيين الشيخ العلامه الحاج ميرزا حسين النورى المتوفى والمدفون فى الغرى السرى فى (١٣٢٠ هـ) فأنا أروى عنه وعن جميع مشايخه المذكورين فى خاتمه المستدرک، أولهم: الشيخ العلامه المرتضى الأنصارى التستري المدفون بباب القبلة من الصحن الغروى فى (١٢٨١ هـ) وهو يروى عن العلامه الأوحى المولى أحمد النراقى المدفون فى النجف فى (١٢٤٥ هـ)، وهو يروى عن أجل مشايخه آيه الله السيد محمّد مهدي بحر العلوم الطباطبائى البروجردى النجفى المسكن والمدفن، فى مقبرته الخاصه الشهيره فى (١٢١٢ هـ)، وهو يروى عن الشيخ الفقيه المحدث الشيخ يوسف صاحب الحدائق المتوفى والمدفون بالحائر الشريف الحسينى فى (١١٨٦ هـ)، وهو يروى عن العلامه المدرّس المعمر البالغ إلى ما ئه سنه المجاور للمشهد الرضوى حياً وميتاً توفى بها (بعد سنه ١١٥٠ هـ) أعنى المولى محمّد رفيع بن فرج الجيلانى، وهو يروى عن شيخه العلامه المجلسى مؤلف بحار الأنوار مولانا محمّد باقر المتوفى فى (١١١١ هـ)، وهو يروى عن والده العلامه المولى محمّد تقى المجلسى المتوفى فى (١٠٧٠ هـ)، وهو

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٨]

ص: ١٤٧٣



يروى عن شيخه وشيخ الإسلام الشيخ بهاء الدين محمد العاملي الاصفهاني المدفون بالمشهد الرضوى في (١٠٣٠هـ)، وهو يروى عن والده الشيخ عز الدين الحسين بن عبد الصمد الحارثي الجبعي المتوفى في البحرين في (٩٨٤هـ)، وهو يروى عن الشيخ السعيد زين الدين العاملي الشهيد في (٩٦٦هـ)، وهو يروى عن الشيخ الفقيه علي بن عبد العالي الميسى المجاز من سميه: الكركي، وهو يروى عن الشيخ محمّد بن محمّد بن داود المؤذن الجزيني \_ ابن عمّ الشهيد \_ وهو يروى عن الشيخ ضياء الدين علي بن الشيخ الشهيد \_ قدس سرّه \_، وهو يروى عن والده الشيخ شمس الدين محمّد بن مكّي العاملي الجزيني الشهيد ظلماً في (٧٨٦هـ)، وهو يروى عن فخر المحققين الشيخ أبي طالب محمد بن الحسن الحلّي المتوفى (٧٧١هـ)، وهو يروى عن والده آية الله العلامة الحلّي الشيخ جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر الحلّي المتوفى (٧٢٧هـ)، وهو يروى عن خاله وأستاذه الشيخ أبي القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد الحلّي المتوفى (٦٧٦هـ)، وهو يروى عن الشيخ تاج الدين الحسن بن علي الدربي، وهو يروى عن الشيخ رشيد الدين محمّد بن علي بن شهر آشوب السروي المتوفى عن ما يقرب مائه سنة (٥٨٨هـ)، وهو يروى عن السيّد عماد الدين أبي الصمصام ذي الفقار بن محمّد بن معبد الحسيني، وهو يروى عن السيّد الشريف المرتضى علم الهدى المتوفى (٤٣٦هـ) وعن شيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي المتوفى (٤٦٠هـ) وعن الشيخ أبي العباس المتوفى (٤٥٠هـ)، وكلهم يروون عن الشيخ السعيد أبي عبد الله محمّد بن محمّد بن النعمان المفيد المتوفى (٤١٣هـ)، وهو يروى عن الشيخ أبي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه القمي المتوفى (٣٦٨هـ)، وهو يروى عن الشيخ ثقة الإسلام الكليني محمّد بن يعقوب المتوفى (٣٢٨هـ) أو (٣٢٩هـ)، وهو يروى كثيراً في كتابه الكافي عن الشيخ الجليل علي بن إبراهيم

[شماره صفحه واقعي : ٢٣٩]

ص: ١٤٧٤

ابن هاشم القمى المتوفى بعد سنة (٣٠٧هـ) كما يظهر من إجازته لجمع مَن يروون عنه غير الكليني في هذا التاريخ، وأكثر روايات على بن إبراهيم عن والده إبراهيم بن هاشم القمى، وبقية الإسناد إلى الأئمة المعصومين (عليهم السلام) المذكورة في الكتب الأربعة.

فليرو دامت بركاته عني بهذا الإسناد لمن شاء وأحب، والرجاء من مكارمه أن يذكرني بالدعاء في خلواته وأعقاب صلواته، وأن يلازم الاحتياط في سائر الحالات فإنه طريق النجاه.

وفى الختام نحمد الله تعالى على مننه، ونشكره على نعمائه، ونصلّي ونسلم على خاتم أنبيائه وآله المعصومين الطيبين الطاهرين، حرّره فقير ربّه المسىء المسمى بمحسن، والمدعوب آقازرگ الطهرانى غفر له ولوالديه، وذلك فى العشرين من جمادى الآخرة ١٣٦٨ هـ. ق.

فعلى رواد العلم وبغاه الفضيله أن يرووا عني ما صحّت لى روايته بهذه الطرق، وعلى المولى سبحانه أجرهم.

بلغ الكلام إلى هنا عشية يوم الأحد، الواحد والعشرين من شهر رمضان المبارك من عام ١٤١١هـ، كتبه مؤلفه جعفر السبحانى ابن الفقيه الشيخ محمد حسين السبحانى المعروف بالخيابانى التبريزى \_ غفر الله لهما يوم الحساب \_.

قم المشرفه

مؤسسه الإمام الصادق (عليه السلام)

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٠]

ص: ١٤٧٥

فهرس الآيات القرآنيه

فهرس الرواه والأعلام

فهرس المصادر

فهرس المواضيع

[شماره صفحه واقعى : ٢٤١]

ص: ١٤٧٦

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۲]

ص: ۱۴۷۷

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۳]

ص: ۱۴۷۸

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۴]

ص: ۱۴۷۹

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۵]

ص: ۱۴۸۰

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۶]

ص: ۱۴۸۱



[شماره صفحه واقعی : ۲۴۷]

ص: ۱۴۸۲

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۸]

ص: ۱۴۸۳

## فهرس الآيات القرآنيه

السوره الآيه الصفحه

البقره

قالوا أتتخذنا هزواً قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين. ١٣٨ ٤٧

و كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخي-ط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ١٨٧ ١٤٨

نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم ٢٢٣ ١٠٢

آل عمران

وسيداً وحصوراً ونبياً من الصالحين ٣٩ ١٧٥

النساء

أما التوبه على الله للذين يعملون السوء بجهاله ثم يتوبون... ١٧ ١٣٨

فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين.. ٤٩ ١٧٥

ومن يشاقق الرسول من بعد ماتب-ين له الهدى ١١٥ ١٤٨

الأنعام

كتب ربكم على نفسه الرحمه أنه من عمل منكم سوءً بجهاله ٥٤ ١٣٨

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٩]

ص: ١٤٨٤

الأعراف

أرجه و أخاه وأرسل فى المدائن حاشرين ١١١ ١٩٦

النحل

ثم إن ربك للذین عملوا السوء بجهاله ثم تابوا من بعد ذلك.. ١١٩ ١٣٨

الإسراء

ولا تقف ما ليس لك به علم ٣٦ ١٤٠

المؤمنون

ثم أرسلنا رسلنا تترا كل ما جاء أمه رسولها كذبوه... ٤٤ ٢٤

لقمان

وما تدرى نفس ماذا تكسب غداً وما تدرى... ٣٤ ١٤

فاطر

أم آتيناهم كتاباً فهم على بينت منه ٤٠ ١٤٨

الشورى

قل لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة فى القربى ٢٣ ٢٠٣

ما كنت تدرى ما الكتاب ولا الإيمان ٥٢ ١٤٥

الحجرات

إن جاءكم فاسق بنياً فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهاله... ٦ ١٣٧

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٠]

ص: ١٤٨٥

«حرف الألف»

آقابرگ الطهرانى: ١٣، ١٥، ٢٣٧، ٢٤٠.

أبان بن أبى عیاش: ١٤٥.

أبان بن تغلب: ١٧٦، ١٨٧.

أبان بن عثمان: ٤٦، ٥٣، ٥٤.

إبراهیم بن أبى أسامه: ٢١٩.

إبراهیم بن سلام: ١٦٣.

إبراهیم بن سلیمان: ٩٤.

إبراهیم بن عبداللّه بن الحسن: ٢١٣، ٢١٤.

إبراهیم بن هاشم: ٣٩، ٦٨، ١٦٦، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٧، ٢٤٠.

أبى بن كعب: ١٢٣، ١٢٦.

أحمد بن أبى خلف: ١٤٤.

أحمد بن إسحاق: ١٤٢، ١٧٤.

أحمد بن إسماعیل بن سمكه (أبوعلی البجلی): ١٨٣.

أحمد بن إسماعیل بن عبداللّه: ١٨٧.

أحمد بن حاتم بن ماهویه: ١٤٩.

أحمد بن الحسن بن إسماعیل بن میثم التّمّار: ١٥٨.

أحمد بن الحسن بن علی بن فضال: ٧١.

أحمد بن الحسين بن الغضائرى: ١٧٠، ١٨٠.

أحمد بن حنبل: ١٢٠، ١٢١، ١٩٤، ٢٠٠، ٢٣٢.

أحمد بن عبدالله: ١٤٥.

أحمد بن علي البلخي: ١٨٥.

أحمد بن علي بن شاذان القمي: ١٨٥.

أحمد بن عمر الخلال: ٢٢٨.

أحمد بن الفرات: ١٢١.

[شماره صفحه واقعي : ٢٥١]

ص: ١٤٨٦

أحمد بن فهد(أبو العباس): ١١.

أحمد بن محمد: ١٨٥.

أحمد بن محمد(أبو علي الجرجاني): ١٨٢.

أحمد بن محمد بن أبي نصر: ٤٤.

أحمد بن محمد بن خالد البرقي: ٩٢، ١٠٨، ١٤٣، ١٤٤، ١٧٠، ١٧٤، ١٨١.

أحمد بن محمد بن عيسى الأسدي: ٩٢.

أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري: ٣٩، ٩٢، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٧، ١٧٠، ١٧٤، ١٧٧، ١٨١.

أحمد بن محمد بن عيسى القسري: ٩٢.

أحمد بن محمد بن مطهر: ١٨٧.

أحمد بن محمد بن موسى(شاه چراغ): ١٨٦.

أحمد بن محمد بن يحيى العطار القمي: ٩٣.

أحمد بن موسى بن جعفر بن طاووس: ٩، ١١، ١١٨، ٤٧، ٤٠.

أحمد بن النضر: ٩٤.

أحمد بن يحيى بن أبي نصر: ١٨٧.

أحمد بن هلال(أبو جعفر العبرتائي): ٧١.

أحمد النراقي: ٢٣٨.

إدريس بن عبد الله بن الحسن: ٢١٣، ٢١٤.

الأستر آبادي: ١٦٥.

إسحاق بن إبراهيم الحضيبي: ١٨٤، ١٨٥.

إسحاق بن يعقوب: ١٤٢.

إسماعيل بن الأمام جعفر الصادق: ٢١٥، ٢١٦.

إسماعيل بن عبدالرحمان الجعفي: ١٨٤.

أشعث بن قيس الكندي: ١٩٥.

إمام الحرمين: ٢٨، ١٠٨.

أنس بن مالك: ١٢٥.

الشيخ الأنصاري: ١٦٨.

أيوب بن نوح: ١٨٠.

### «حرف الباء»

البخاري: ١٠، ٧٦، ١١٢، ١٢٠، ١٢١، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٤.

(المحقق السيد) البروجردي: ٦٨، ٩٣، ١٤٠، ١٦١.

بريد بن معاوية: ٧٦، ١٧٦.

البيزنطي: ٩١، ١٧٦، ١٨٧.

[شماره صفحه واقعي : ٢٥٢]

ص: ١٤٨٧



بسطام بن الحصين بن عبد الرحمن الجعفي: ١٨٤.

بهاء الدين العاملی: ١٣، ١٤، ٢٥، ٤٣، ١٠٤، ١٠٥، ١١٠، ١٥٤، ١٥٦، ٢٣٨.

المحقق البهبهاني: ١٥٦، ١٦٣، ١٦٥، ١٦٨.

### «حرف التاء»

الترمذی: ٤٧، ٧٤، ٧٦، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٤.

التلعكبري: ١٨٥.

### «حرف الثاء»

ثعلبه أبو إسحاق النحوي: ١٧٦.

### «حرف الجيم»

جابر: ١٠٢.

جابر بن عبد الله: ١٢٥.

جبرئيل: ٣٣، ٢١٩.

جرير بن عبد الله البجلي: ٩٤، ١٢٥.

جعفر بن بشير البجلي: ١٦٧، ١٨٢.

جعفر بن الحسين بن يحيى بن سعيد الحلبي: ٢٣٩.

جعفر بن قولويه: ٦٩، ٢٣٩.

الأمام (أبو عبد الله) جعفر بن محمد الصادق (عليه السلام): ٤٤، ٦٨، ٧٦، ٨٣، ٨٨، ٨٩، ٩٠، ٩١، ٩٤، ١٠٩، ١١٠، ١٣٣، ١٤١، ١٤٣،

١٤٧، ١٥٧، ١٥٩، ١٦٦، ١٧٠، ١٧٦، ١٨٤، ١٨٧، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢١١، ٢١٢، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢٦، ٢٣٠.

جعفر بن محمد بن مالك بن عيسى: ١٨٠.

جعفر السبحاني: ٢٣٧، ٢٤٠.

جلال الدين السيوطي: ١٠٢، ١٢٣، ١٩٣، ٢٣٣.

الجويني: ٢٨.

### «حرف الحاء»

الحارث بن المغيرة البصري: ١٤١.

حامد بن محمد الأزدي: ١٤٥.

الحججه بن الحسن (صاحب الزمان) -عج-: ١٤٢، ١٤٣، ٢٠٦، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٨، ٢٣٧.

حريز بن عبد الله السجستاني: ٩٤، ٤٤.

[شماره صفحه واقعي: ٢٥٣]

ص: ١٤٨٨

الحسن بن الحسين اللؤلؤى: ٧١.

الحسن بن زين الدين: ١٢، ١٨٠.

الحسن بن سعيد الأهوازي: ١٨٠، ١٨٤.

الحسن بن صالح بن حى: ٢١١.

الحسن بن عطيه: ٧٠.

الإمام الحسن بن على بن أبى طالب (عليه السلام): ٨٣، ٢٠٦، ٢١٠.

الحسن بن على بن زياد: ١٦٥.

الحسن بن على الدربرى: ٢٣٩.

الإمام الحسن بن على العسكرى (عليه السلام): ٤٤، ١٤٥، ١٨٧.

الحسن بن على بن يقطين: ١٤٢.

الحسن بن محبوب: ٣٩، ٤٦، ١٨١.

الحسن بن محمد بن سماعه: ١٥٩.

الحسن بن محمد الصاغانى: ١٢٢.

الحسن بن موسى الخشاب: ١٥٨.

الحسن بن يسار البصرى: ١٩٦، ١٩٧، ١٩٨.

السيد حسن الصدر: ١٠، ١١، ١٣، ٥٥.

السيد حسن صدر الدين: ١٣.

الحسن الماسرجسى: ١٢٧.

الحسين بن أحمد بن المغيرة: ١٥٨.

الحسين بن روح: ١٤٥.

الحسين بن سعيد الأهوازي: ٨٠، ١٧٧، ١٨٠.

الشيخ حسين بن عبد الصمد العاملي (والد بهاء الدين العاملي): ١٢، ٥٧، ٦٧، ٨٤، ٨٥، ١٠٤، ١٠٥، ٢٣٩.

حسين بن عبيد الله السعدي: ٤٤.

الحسين بن عبيد الله الغضائري: ١٧٧.

الأمام الحسين بن علي (عليه السلام): ٨٣، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢١٠.

السيد حسين الكوه كمرى: ٢٣٦.

حفص بن غياث القاضي: ٤٤، ١٣٣.

الحكم بن مسكين: ١٨٣.

العلامة الحلبي: ٩، ١٩، ٤٠، ٤٦، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٥، ٢٣٩.

حمدان الحضيني: ١٧٨.

حمدويه: ١٥٨.

حيان السراج: ٢١٨.

### «حرف الخاء»

خالد بن عبد الله القسري: ٢١٣.

خالد بن نجيج: ٥٣، ٥٤.

الخطابي: ٧٥.

[شماره صفحه واقعي: ٢٥٤]

ص: ١٤٨٩

الخطيب: ١٠٣.

### «حرف الدال»

المحقق الداماد: ٣٩، ١١١، ١١٩.

داود بن الحصين: ٨٩، ٩٠.

دعبل الخزاعي: ٢٠٩.

### «حرف الذال»

الذهبي: ١١.

ذو الفقار بن محمد بن معبد الحسيني: ٢٣٩.

### «حرف الراء»

رزين: ٢٣٣.

الامام روح الله الخميني: ٢٣٦.

### «حرف الزاي»

الزبير: ١٩٣.

زراره: ٤٤، ٧٣، ٧٦، ١٠٦، ١٤١، ١٧٦.

زكريا بن إدريس: ١٨٧.

زكريا بن آدم: ١٤١، ١٨٧.

الزمخشري: ٧٥.

الزهري: ١٠١، ١١٥.

زياد بن مروان القندي: ١٦٤.

زياد بن المنذر (أبو الجارود): ٢١٠.

زيد: ١٢٦.

زيد بن حصين الطائي: ١٩٥.

زيد بن علي بن الحسين: ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩.

زين الدين العاملي (الشهيد الثاني): ١٢، ٤٦، ٤٩، ٥٠، ٥١، ٥٢، ٥٧، ٥٩، ٦٨، ٧٢، ٧٤، ٧٧، ٩٠، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٧، ١٣١، ١٤٧، ١٥٣،

١٦٥، ١٦٩، ١٧٠، ١٧٥، ٢٣٩.

### «حرف السين»

سعد بن عباد الخزرجي: ٢٠٤.

سعد بن عبد الله الأشعري: ١٤٥، ١٧٤.

سعيد بن المسيب: ١٠٨، ١٢٥.

سعيد بن جبير: ١٠٨.

سفيان بن عيينه: ١١٥.

السكوني: ١٣٣، ١٤٦.

سلمان الفارسي: ٢٠٤.

سلم بن أحوز المازني: ٢٠٩.

المحقق سليمان البحراني: ١١١.

سليمان بن جرير الزيدي: ٢١٠، ٢١١.

[شماره صفحه واقعي : ٢٥٥]

سليم بن قيس العامري: ١٤٦.

سماعه بن مهران: ١٠٧، ١٣٣، ١٥٩.

سندی بن عيسى: ٩٤.

سهل بن زياد: ١٧١، ١٨١.

### «حرف الشين»

الإمام الشافعي: ٨٦، ٢٠٣.

شريف العلماء: ٢٣٦.

الشريف المرتضى: ٢٣٩.

### «حرف الصاد»

صالح بن محمد بن سهل الهمداني: ١٦٣.

الدكتور صبحي الصالح: ٢٢٩.

صفوان بن يحيى: ٤٤، ٤٦، ٨٩، ٩١.

### «حرف الطاء»

الطبري: ١٠٢، ٢١٣.

طلحه: ١٩٣.

الطوسي: ٤٠، ٤٤، ٤٧، ٧٧، ٨٦، ٩٤، ١٠٨، ١٠٩، ١١١، ١١٨، ١٣٣، ١٣٤، ١٥٥، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٦٢، ١٦٤، ١٧٠، ١٧٣، ١٨٥،

٢١٤، ٢١٧، ٢٣٩.

### «حرف الظاء»

ظهير الدين بن محمد بن الحسام: ٩٥.

### «حرف العين»

عائذ الأحسى: ٥٢، ٥٤.

عائشه: ١٢٥، ١٩٣.

الشيخ عباس القمى: ٢٣٧.

عبدالأعلى مولى آل سام: ٥٣، ٥٤.

عبد الرزاق: ١١٥.

عبد العزيز بن المهتدى: ١٤١.

عبد العظيم بن عبد الله الحسنى: ١٤٣.

عبد القاهر البغدادى (أبو منصور): ١٩٢، ٢٠٩، ٢١٣.

عبد الكريم بن أحمد بن موسى بن طاووس: ٩.

عبد الكريم بن هلال الجعفى: ٩٤.

عبد الله بن أباض: ١٩٥.

عبد الله بن الأفتح ابن الأمام الصادق: ٥١، ٢١٧، ٢١٨.

عبد الله بن بكير: ٤٦، ١٣٣، ١٥٩.

عبد الله بن جعفر الحميرى: ٧٩، ١٠٧، ١٤٢، ١٧٤.

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٦]

ص: ١٤٩١



عبد الله بن الحسن بن الحسن: ٢١٤.

عبد الله بن الزبير: ١٢٦.

عبد الله بن سنان: ١٧٩، ١٨٢، ٢٢٦.

عبد الله بن عباس: ١٢٣، ١٢٥، ١٢٦، ١٩٥.

عبد الله بن عمر: ١٠٣، ١٢٥، ١٢٦.

عبد الله بن عمرو بن العاص: ١٢٦.

عبد الله بن المبارك: ١٢٧.

عبد الله بن محمد بن الحنفية (أبو هاشم): ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٧.

عبد الله بن محمد الحضيني: ١٨٥.

عبد الله بن مسعود: ١٢٦.

عبد الله بن مسكان: ٢١٢.

عبد الله بن يعفور: ١٣٤، ١٤١.

عبد الله الكوفي (خادم الحسين بن روح): ١٤٥.

عبد الله المامقاني: ١٤، ٣٧، ١٠٦، ١١٨، ١٥٥، ١٦٣، ١٧٠.

عبيد الله الحلبي: ٤٤.

عثمان بن عفان: ١٩٣، ١٩٥، ٢١١.

عثمان بن عيسى: ١٣٣، ١٦٤.

عجلان بن ناووس: ٢١٥.

عكرمه: ١٢٣.

علي بن إبراهيم: ٦٨، ٦٩، ٧٠، ٩١، ١٦٦، ٢٣٩، ٢٤٠.

علي بن أبي حمزه: ١٣٣، ١٦٤.

الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام): ١٠، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٧، ٨٣، ٩٤، ١٢٦، ١٣٣، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٥، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢١٠، ٢٢٠، ٢٣٧.

علي بن أحمد الحقيقي: ١٧٠.

علي بن اسباط بن سالم: ١٥٨.

علي بن بابويه: ١٧٤.

علي بن الحسن الطاطري: ٤٤، ١٥٩، ١٦٧.

الإمام علي بن الحسين (عليه السلام): ٨٣، ١٤٦، ١٧٦، ٢٠٥، ٢٠٧، ٢١١.

علي بن حشرم: ١١٥.

علي بن ريان: ١٨٤.

علي بن سليمان بن الجهم: ١٨٢.

علي بن سويد السائي: ١٤٩.

علي بن عبد الحميد الحسيني: ١١.

علي بن عبد العالي الميسي: ٩٥، ٢٣٩.

علي بن الفضيل: ٩٤.

[شماره صفحه واقعي: ٢٥٧]

ص: ١٤٩٢

الإمام علي بن محمد الهادي (عليه السلام): ١٤٩، ١٤٣، ٢٢٠.

علي بن محمد بن عمر بن رياح: ١٥٨، ٤٥.

علي بن محمد بن مكى العاملى: ٢٣٩.

علي بن المسيّب: ١٤١.

علي بن مهزيار: ٣٩، ٤٤، ١٥٨، ١٨٥.

الإمام علي بن موسى الرضا (عليه السلام): ٨٢، ١٠٨، ١٤١، ١٤٢، ١٥٨، ١٦٤، ١٧٦، ١٨٤، ١٨٧، ٢١٢، ٢١٧، ٢٢٨.

العماد بن كثير: ٢٣٠.

عمار بن ياسر: ٢٠٤.

عمار الساباطى: ٢١٧، ٧١، ٤٤.

عمر: ١٢٦، ٧٥.

عمر بن حنظله: ٨٢، ٨٩، ٩٠، ٩١.

عمر بن الخطاب: ١٩٧، ٢١١.

عمر بن زيد: ٧٠.

عمر و بن سعيد: ٧١.

عمر و بن عثمان: ٩٤.

العياشى: ١٨٧، ٥٤.

عيسى بن موسى: ٢١٤.

«حرف الغين»

الغزالي: ٢٦، ٢٨، ٢٩، ٣٢.

غياث بن إبراهيم: ١٢٠.

غياث بن كلوب: ١٣٣.

### «حرف الفاء»

الفاضل التفريشي: ١١٠.

فتح الدين بن سيد الناس: ٢٣٥.

فخر الدين بن محمد النجفي الطريحي: ٧٤.

الفضل بن شاذان: ٤٤، ١٢٢، ١٤٥، ١٨٠.

الفضيل بن يسار: ٤٤.

الفيض بن المختار: ١٤١.

### «حرف القاف»

(أبو عبيد) القاسم بن سلام: ٧٥.

القاسم بن علاء: ١٤٣.

القرطبي: ١٢٤.

المحقق القمي: ٢٧، ٢٨، ٣٢، ٣٥، ١٠٨، ١٠٩، ١٦٢، ١٦٣، ٢٢٧.

[شماره صفحه واقعي : ٢٥٨]

ص: ١٤٩٣

## «حرف الكاف»

المحقق الكاظمي: ١٧٨، ٩٣.

كثير الشاعر: ٢٠٦.

كثيرالنواء: ٢١١.

الكشي (أبو عمرو): ٥٤، ٩١، ١٢٢، ١٤٣، ١٤٩، ١٥٨، ١٨٠، ١٨٤، ١٨٧، ٢١٢، ٢١٩، ٢٢٠.

الكعبي: ٢٨.

كميل بن زياد: ٢٣٧.

## «حرف الميم»

مالك الأشر: ١٩٥.

مالك بن أنس: ١٠٣، ١٢٢، ١٢٧، ٢٣٣.

محفوظ بن نصر: ٩٤.

محمد باقر المجلسي: ٢٣٨.

محمد بن إبراهيم الحضيبي: ١٧٨.

محمد بن أبي زينب (أبو الخطاب): ١٢٢.

محمد بن أحمد بن يحيى الأشعري: ٨٠، ٩٣.

محمد بن أحمد الصفواني: ١٨٧.

محمد بن إسماعيل بن جعفر: ٢١٦.

محمد بن إسماعيل الميمون الزعفراني: ١٦٧.

محمد بن الأصبغ: ٩٤.

محمد بن بابويه(الصدوق): ٤٠، ٤٤، ٤٦، ٤٧، ٤٩، ٧٦، ٧٧، ٨٠، ٨٣، ١٠٩، ١١٠، ١١١.

محمد بن جعفر: ٢١٦.

محمد بن الحسن بن أبي خالد المروزي: ٢٣٠.

محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد: ١٧٤.

محمد بن الحسن الحر العاملي: ١١.

محمد بن الحسن الحلّي: ٢٣٩.

محمد بن الحسن الصفار: ١٧٤.

محمد بن الحسين: ٨٩.

محمد بن الحسين بن أبي الخطاب: ٩٤، ١٨٠.

محمد بن خالد البرقي: ١٠٨.

محمد بن سنان: ١٨٠.

محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: ١٩٢، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٩، ٢١٩، ٢٢٠.

محمد بن عبدالله بن الحسن بن الحسن بن علي: ٢١٢، ٢١٣، ٢١٤.

محمد بن عبدالله(رسول الله، النبي)(صلى الله عليه وآله وسلم):

[شماره صفحه واقعی : ٢٥٩]

ص: ١٤٩٤

١٠، ٢٠، ٣٢، ٣٥، ٥٩، ٤٦، ٧١، ٧٣، ٧٥، ٧٧، ٨٣، ٨٧، ٨٨، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٧، ١٠٨، ١١٠، ١١١، ١١٢، ١١٣، ١٢٠، ١٢١، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٦، ١٣٦، ١٣٧، ١٣٩، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢١٠، ٢١٢، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٣٠، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٧، ٢٤٠.

محمد بن عبدالله الحافظ النيسابوري (أبو عبدالله): ١٠، ١١، ١٢٦.

محمد بن عثمان العمري: ١٤٢، ١٤٣.

محمد بن عقيل الفريابي: ٩٢.

محمد بن عقيل النيسابوري: ٩٢.

الإمام محمد بن علي الباقر (أبو جعفر) عليه السلام: ٧٦، ٧٣، ٨٣، ١٤٤، ١٧٦، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٧، ٢٠٧، ٢١٠، ٢١١، ٢١٢، ٢١٤، ٢٣٠.

الإمام محمد بن علي الجواد (أبو جعفر الثاني) عليه السلام: ١٠٨، ١٥٨، ١٦٣، ١٧٦، ٢٣٠.

محمد بن علي بن الحنيفة: ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٥، ٢٠٦.

محمد بن علي الشلمغاني (ابن أبي العزاقر): ١٤٥.

محمد بن علي القتال النيسابوري: ١٥٧.

محمد بن علي بن محبوب: ١٧٤.

محمد بن عيسى: ٨٩، ٩٠، ٩١، ١٨٠، ١٤٢.

محمد بن محمد بن عبد الكريم الزبيدي: ١٤٧.

محمد بن محمد بن محمد بن داود الموذني الجزيني: ٢٣٩.

محمد بن مسلم: ٤٤، ٧٦، ٨٨، ١٠٦، ١٤١، ١٨٧.

محمد بن مقلاص (أبو الخطاب): ٢١٩.

محمد بن مكي العاملي (الشهيد الأول): ١١، ٤٨، ٥٠، ٥١، ٥٢، ٥٦، ٢٣٦، ٢٣٩.

محمد بن نصير الفهري: ٢٢٠.

محمد بن الوليد: ٩٤.

محمد بن وهبان: ١٧٠.

محمد بن يحيى: ٨٩، ٩٤.

محمد بن يحيى العطار: ١٧٤.

محمد بن يعقوب الكليني: ٣٩، ٥٤، ٦٨، ٦٩، ٧٠، ٧٧، ٨٠، ٨٩، ٩١، ١٤٢،

[شماره صفحه واقعي : ٢٦٠]

ص: ١٤٩٥



١٦٥، ١٦٦، ٢٢٨، ٢٣٩، ٢٤٠.

محمد تقى التستري: ١٢٣، ١٦٣، ١٨٦.

محمد تقى المجلسي: ٢٣٨.

محمد الحجّه: ٢٣٦.

محمد حسين التبريزي الخياباني (والد المؤلف): ٢٣٧

محمد رفيع بن فرج الجيلاني: ٢٣٨.

محمد مهدي بحر العلوم: ١١٠، ١٧٧، ٢٣٨.

محمود الحمصي: ١٧٠.

محمود الطباطبائي التبريزي: ٧٦.

السيد المرتضى: ٢٨، ٤٠، ٤٧، ٦١، ٩٤.

العلامه المرتضى الأنصاري التستري: ٢٣٨.

مسروق: ١٢٦.

مسعر بن فدكي التميمي: ١٩٥.

مسلم: ١٠، ٢٠، ٧٦، ١٢٠، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٤.

مصدق بن صدقه: ٧١.

معاويه بن أبي سفيان: ١٩٣، ١٩٥.

معاويه بن ميسره: ٥٢، ٥٤.

معمر: ١١٥.

معمره بن المثنى (أبو عبيده): ٧٥.

المغيره بن سعيد: ٢١٢، ٢١٣، ٢١٤.

المفضل بن عمر: ١٤١.

الشيخ المفيد: ٦٩، ٩٤، ١٤٣، ١٥٧، ١٧٧، ١٨٦، ٢٠٧، ٢٣٩.

المقداد بن الأسود: ٢٠٤.

منصور بن حازم: ٨٨.

منصور بن يونس: ٧١.

المهدى بن المنصور: ١٢٠.

موسى (النبي) عليه السلام: ٢٠٥.

الإمام موسى بن جعفر (أبو الحسن) - عليه السلام - ٥١، ٩١، ١٤٧، ١٤٩، ١٥٩، ١٦٤، ١٧٠، ١٨٦، ٢١٥، ٢١٧، ٢١٨.

موسى بن الحسن بن محمد المعروف ب- (ابن الكبرياء): ١٧٧.

ميرداماد، السيد المحقق: ١٣.

ميسر بن عبد العزيز: ١٤٣.

### «حرف النون»

ناصر بن إبراهيم البويهى الاحسانى: ٩٥.

النجاشى: ٨٦، ٩١، ١٥٥، ١٥٦، ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٠، ١٧٠، ١٧٣، ١٧٤،

[شماره صفحه واقعى : ٢٦١]

ص: ١٤٩٦

١٧٦، ١٧٩، ١٨٠، ١٨٢، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٧، ٢١٠.

النسائي: ٧٦، ٢٣٣، ٢٣٤.

نصر بن سيار: ٢٠٩.

النضر بن شميل: ٧٥.

النوبختي: ١٩٢، ٢٠٣، ٢١٠، ٢١٦، ٢١٨.

نوح بن أبي إبراهيم: ١٢٣.

نوح بن دراج: ١٣٣.

المحدث النوري: ١٦٨، ١٧٢، ١٧٧، ١٨١، ١٨٢، ٢٣٧، ٢٣٨.

النوفلي: ١٤٦.

النوي: ٣٤، ٦٧، ٧٦، ٧٨، ٨٦، ١٠١، ١٠٢، ١٠٣، ١١٧، ١٢٣، ١٢٥، ١٣٣، ٢٣٢.

### «حرف الهاء»

هارون (عليه السلام): ٢٠٥.

هارون الرشيد: ٢١٨.

الهروي: ٧٥.

هشام بن الحكم: ٢١٢.

هشام بن عبد الملك: ٢٠٨.

### «حرف الواو»

واصل بن عطاء: ١٩٦، ١٩٨.

الوليد بن يزيد بن عبد الملك: ٢٠٩.

## «حرف الياء»

يحيى بن أبى سميط: ٢١٦.

يحيى بن زيد: ٢٠٨، ٢٠٩.

يزيد بن خليفة: ٩١.

يزيد الصائغ: ١٢٢.

اليمان الجعفى: ١٢٧.

يوسف بن عمر الثقفى: ٢٠٨.

الشيخ يوسف صاحب الحدائق: ٢٣٨.

يونس: ٩١، ١٤٤، ١٨٠.

يونس آل يقطين: ١٤٤.

يونس بن ظبيان: ١٢٢.

يونس بن عبد الرحمن: ٤٤، ١٤١، ١٤٢، ٢١٨.

يونس بن يعقوب: ١٤١.

## «الكنى»

ابن أبى حاتم: ١٧١.

ابن أبى عمير: ٤٦، ٥٢، ٥٣، ٥٤، ٥٥، ٦٨، ٧٠، ٩١، ١٠٨، ١١٠، ١١١،

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٢]

ص: ١٤٩٧

ابن الأثير: ٧٥، ٢٣٣.

ابن جريج: ١١٢.

ابن الجوزي: ٧٤، ١٢٢.

ابن إدريس: ١٧٠.

ابن أذينة: ٦٨، ١٤٥، ١٦٦.

ابن إسحاق: ١٢٢، ١٢٣.

ابن حجر العسقلاني: ٢٣٤.

ابن حزم الأندلسي: ١٩٢.

ابن حمدان: ١٨٧.

ابن داود الحلبي: ٩، ٤٠، ٧٧، ١٥٩، ٢١٤،

ابن سعد: ١٢٦.

ابن شهر آشوب: ١٥٧، ١٥٩، ٢٣٩.

ابن الصلاح: ١٠.

ابن طاهر: ١١.

ابن عبد البر: ١٠٣.

ابن عقده: ١٨٤.

ابن قتيبه: ٧٥، ٨٦.

ابن ماجه: ٢٣٣، ٢٣٤.

ابن منظور: ١٤٧.

ابن الوليد: ٩٠.

أبو البختری الطائی: ١٢٧.

أبو بكر: ٧٠، ٢٠٤، ٢١١.

أبو تراب الخوانساری: ٢٣٦.

أبو جعفر المعروف بالطحاوی المصری: ١٩٤.

أبو جعفر المنصور: ٢١٤.

أبو الحسن الأشعری: ١٩٢، ١٩٤، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٧، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٧، ٢١٨.

أبو الحسن المقرئ: ١٥٨.

أبو الحسين البصری: ٢٨.

أبو الحسين الرازی: ١٨٧.

أبو الحسين الملطی: ١٧٤.

أبو حماد الرازی: ١٤٣.

أبو حمزه الثمالی: ١٨١.

أبو حنیفه: ١٢٣.

أبو داود: ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٤.

أبو الدرداء: ١٢٦.

أبو ذر: ٢٠، ٢٠٤.

أبو زرعه الرازی: ١٢٦.

أبو سعيد الخدری: ١٢٥.

أبو سمیة: ١٢٢.

أبو العالیه الریاحی: ۱۲۷.

الشیخ أبو العباس: ۲۳۹.

[شماره صفحہ واقعی: ۲۶۳]

ص: ۱۴۹۸

أبو العباس بن نوح: ١٨٢.

أبو علي بن همّام: ١٨٠.

أبو علي الفارسي: ١٨٧.

أبو غالب الزراري: ١٨٠.

أبو الكرد الضير: ٢٠٦.

أبو موسى الأشعري: ١٩٥، ٢٠٠.

أبو نمير: ١٨٤.

أبو هاشم الجعفري: ١٤٤.

أبو هريره: ١٢٥، ١٢٦.

أبو يحيى الواسطي: ٢١٢.

أبو يعلى الجعفري: ١٧٧.

[شماره صفحه واقعي : ٢٦٤]

ص: ١٤٩٩



ونشير فى المقام إلى المصادر التى رجعنا إليها مباشرة بعد القرآن الكريم ونهج البلاغه على ترتيب الحروف الهجائيه وأشرنا إلى مؤلفيها حسب أشهر أسمائهم:

«حرف الألف»

ابن الأثير الجزرى (٥٥٤ - ٥٦٦هـ).

١ - جامع الأصول، بيروت، ١٤٠٣هـ.

٢ - النهايه فى غريب الحديث، القاهره ١٣٨٣هـ - ١٩٦٣م.

ابن تيمية: أحمد بن عبد الحلیم (٦٦١ - ٧٢٨هـ).

٣ - علم الحديث، بيروت، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

ابن خلکان: شمس الدين أحمد بن أبى بكر بن خلکان (٦٠٨ - ٦٨١هـ).

٤ - وفيات الأعيان، دار صادر، بيروت، ١٩٦٨م.

ابن سعد: محمد (م ٢٣٠هـ).

٥ - الطبقات الكبرى، بيروت، دار صادر، ١٣٨٠هـ.

ابن حجر: شهاب الدين أحمد العسقلانى (م ٨٥٢هـ).

٦ - تهذيب التهذيب، بيروت، ١٤٠٤هـ.

ابن شهر آشوب (٤٨٨ - ٥٨٨هـ).

٧ - معالم العلماء، النجف الأشرف ١٣٨٠هـ - ١٩٦١م.

٨ - مناقب آل أبى طالب، بيروت.

ابن كثير: إسماعيل الدمشقي (م ٧٧٤هـ-).

[شماره صفحه واقعی : ٢٦٥]

ص: ١٥٠٠

٩ - التفسير، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٣ هـ -.

ابن مهنا: جمال الدين أحمد بن علي (م ٨٢٨ هـ).

١٠ - عمده الطالب، النجف الأشرف، ١٣٨٠ هـ -.

ابن منظور: محمد بن مكرم (٦٣٠ - ٧١١ هـ).

١١ - لسان العرب، بيروت، ١٤٠٨ هـ -.

أبو داود: سليمان بن الأشعث السجستاني (٢٠٢ - ٢٧٥ هـ).

١٢ - السنن (أحد الصحاح الستة)، دار احياء السنّة النبويّه، بيروت.

أبو نعيم: أحمد بن عبد الله الأصفهاني (م ٤٣٠ هـ).

١٣ - حليه الأولياء، دار الفكر، بيروت.

الأشعري: أبو الحسن (٢٦٠ - ٣٢٤ هـ).

١٤ - الابانه عن أصول الديانه، الجامعه الإسلاميه، المدينه المنوره، ١٩٧٠ م.

١٥ - مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، المانيا، ١٤٠٠ هـ -.

الأصفهاني: محمد حسين صاحب الفصول (م ١٢٦١ أو ١٢٥٤ هـ).

١٦ - الفصول الغرويه في الفصول الفقيهيه، الطبعة الحجرية، تبريز، ١٣٠٥ هـ -.

آقا بزرك - الطهراني (١٢٩٣ - ١٣٨٩ هـ).

١٧ - الأنوار الساطعه في المائة السابعه، .....،.....

١٨ - الذريعة إلى تصانيف الشيعة، دار الأضواء، بيروت.

الافندي: عبد الله..

١٩ - رياض العلماء وحياض الفضلاء، قم، ١٤٠١ هـ -.

الأميني: عبد الحسين (١٣٢٠ - ١٣٩٠ هـ).

٢٠ - الغدير ، بيروت، ١٣٨٧هـ.

### «حرف الباء»

بحر العلوم: السيد محمد مهدي النجفي (١١٥٧ - ١٢١٢ هـ).

٢١ - الرجال، النجف الأشرف، ١٣٨٥هـ.

[شماره صفحه واقعي : ٢٦٦]

ص: ١٥٠١

البروجردى: السيد حسين [المرجع الاكبر] [١٢٩٢ - ١٣٨٠هـ].

٢٢ - جامع أحاديث الشيعة، قم، ١٣٩٩ هـ.

البرقى: أحمد بن محمد بن خالد (م ٢٧٤ هـ).

٢٣ - المحاسن، طهران.

البغدادى: أبو منصور، عبد القاهر (م ٤٢٩ هـ).

٢٤ - الفرق بين الفرق، دار المعرفة، بيروت، تحقيق محمد محيي الدين.

بهاء الدين العاملى (٩٥٣ - ١٠٣٠ هـ).

٢٥ - مشرق الشمسين، طهران، ١٣٢١ هـ.

٢٦ - الوجيزه فى الدرايه، طهران، ١٣٢١ هـ.

### «حرف التاء»

التستري: محمد تقى (١٣٢٠ هـ - المعاصر).

٢٧ - قاموس الرجال، طهران، ١٣٩٧ هـ.

### «حرف الحاء»

الحز العاملى: محمد بن الحسن (١٠٣٣ - ١١٠٤ هـ).

٢٨ - وسائل الشيعة، دار احياء التراث العربى، بيروت، ١٤٠٣ هـ.

الحسن بن زين الدين (صاحب المعالم) (٩٥٩ - ١٠١١ هـ).

٢٩ - معالم الدين (مقدمه الكتاب فى الأصول)، طهران، ١٢٧٣ هـ.

٣٠ - منتقى الجمان فى الأحاديث الصحاح والحسان، طهران.

الحسين بن عبد الصمد العاملى، والد الشيخ بهاء الدين العاملى (٩١٨-٩٨٤ هـ)

٣١ - وصول الاخير إلى أصول الأخبار، قم، ١٤٠١هـ.

### «حرف الخاء»

الخطيب القزويني: محمّد بن عبد الرحمن (٦٦٦ - ٧٢٩هـ).

[شماره صفحه واقعي : ٢٦٧]

ص: ١٥٠٢

٣٢ - تلخيص المفتاح، متن كتاب المختصر لسعد الدين التفتازاني، طبعه حجر.

الخوانساري: محمّد باقر (م ١٣١٣ هـ).

٣٣ - روضات الجنّات، طهران، ١٣٩٠ هـ.

الخوئي: السيّد أبو القاسم الموسوي، الزعيم الديني الكبير (١٣١٧-١٤١٣ هـ).

٣٤ - معجم رجال الحديث، ٢٣ جزء، بيروت، ١٤٠٣ هـ.

### «حرف الذال»

الذهبي: أبو عبد الله شمس الدين (م ٧٤٨ هـ).

٣٥ - تذكره الحفاظ. بيروت، دار احياء التراث العربي، ١٣٧٤ هـ.

### «حرف الزاي»

الزبيدي: محمّد بن محمد عبد الرزاق (١١٤٥ - ١٢٠٥ هـ).

٣٦ - تاج العروس في شرح القاموس، مصر، ١٣٠٦ هـ.

### «حرف السين»

السبحاني: جعفر بن محمّد حسين (تولد ١٣٤٧ هـ - مؤلف هذا الكتاب).

٣٧ - تهذيب الأصول، قم، ١٣٦٣ هـ.

٣٨ - كليات في علم الرجال، قم، ١٤١٠ هـ.

٣٩ - مفاهيم القرآن، قم، ١٤٠٤ هـ.

سعيد بن نشوان الحميري (م ٥٧٣ هـ).

٤٠ - الحور العين، طهران، ١٣٩٤ هـ [بالأُفسيّت].

السيوطي: جلال الدين (٨٤٩ - ٩١١ هـ).

٤١ - تدريب الراوي، بيروت، ١٤٠٩ هـ.

[شماره صفحه واقعي : ٢٦٨]

ص: ١٥٠٣



## «حرف الشين»

شرف الدين العاملي: عبد الحسين (١٢٩٠ - ١٣٧٧ هـ).

٤٢ - أبو هريره، بيروت، ١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧ م.

٤٣ - الفصول المهمه في تأليف الأئمه، دار النعمان، النجف الأشرف.

الشهرستاني: محمد بن عبد الكريم (٤٧٩ - ٥٤٨ هـ).

٤٤ - الملل والنحل، دار المعرفه، بيروت.

الشهيد الأول: محمد بن مكي العاملي (٧٣٣ - ٧٨٦ هـ).

٤٥ - الذكري، الطبعة الحجريه، إيران، ١٢٧٢ هـ.

الشهيد الثاني: زين الدين العاملي (٩١١ - ٩٦٦ هـ).

٤٦ - الرعايه في علم الدرايه، قم، ١٤٠٨ هـ.

٤٧ - شرح البدايه (وهو شرح الرعايه)، قم، ١٤٠٨ هـ.

## «حرف الصاد»

صبحي الصالح.

٤٨ - علوم الحديث ومصطلحه، جامعه دمشق، ١٣٧٩ هـ.

الصدر: السيد حسن (١٢٧٢ - ١٣٥٤ هـ).

٤٩ - تأسيس الشيعة الكرام لعلوم الإسلام، بغداد.

٥٠ - نهايه الدارويه، الهند، (لكهنو)، ١٣٢٤ هـ.

الصدوق: محمد بن علي بن بابويه (٣٠٦ - ٣٨١ هـ).

٥١ - الخصال، قم، ١٤٠٣ هـ.

٥٢ - كمال الدين وتمام النعمه ، طهران ، ١٤٠٥ هـ .-

٥٣ - من لا يحضره الفقيه، دار الكتب الإسلاميه، طهران ١٣٩٠ هـ .-

### «حرف الطاء»

الطبرسي: الفضل بن الحسن (٤٧١ - ٥٤٨ هـ).

[شماره صفحه واقعي : ٢٦٩]

ص: ١٥٠٤

٥٤ - مجمع البيان فى علوم القرآن، صيدا - لبنان، ١٣٥٤ هـ.

الطبرى: محمّد بن جرير (م ٣١٠ هـ).

٥٥ - تاريخ الأمم والملوك، الأعلمى، بيروت.

الطوسى: محمّد بن الحسن (٣٨٥ - ٤٦٠ هـ).

٥٦ - التهذيب، ١٠ أجزاء، النجف الأشرف، ١٣٧٨ هـ.

٥٧ - عدّه الأصول، قم، ١٤٠٣ هـ.

٥٨ - الفهرست، جامعه مشهد، إيران، ١٣٥١ هـ.

### «حرف العين»

عبد الجبار: القاضى المعتزلى (م ٤١٥ هـ).

٥٩ - فضل الاعتزال، المغرب.

العلامة الحلى: الحسن بن يوسف بن مطهر (٦٤٨-٧٢٦ هـ).

٦٠ - خلاصه الأقوال فى علم الرجال، النجف الأشرف.

٦١ - النهايه فى الأصول (مخطوط)

### «حرف الغين»

الغزالي: محمد بن محمود (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ)

٦٢ - المستصفي فى علم الأصول، المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٣٢٤ هـ.

### «حرف الفاء»

الفتال النيسابورى: محمد بن على (من علماء القرن السادس الهجرى).

٤٣ - روضه الواعظين، تبريز، ١٣٣٣هـ -

[شماره صفحه واقعي : ٢٧٠]

ص: ١٥٠٥

الفيروز آبادى: محمد بن يعقوب (٧٢٩-٨١٦هـ).

٦٤ - قاموس اللغة، القاهرة، ١٣٣٣هـ.

### «حرف القاف»

القاسمى: جمال الدين (١٢٨٣-١٣٣٢هـ).

٦٥ - قواعد التحديث فى فنون مصطلح الحديث،...،...

القسمى: أبو القاسم (م ١٣٣٢هـ).

٦٦ - قوانين الأصول، الطبعة الحجرية، تبريز، ١٣١٦هـ.

### «حرف الكاف»

الكشى: أبو عمرو (من علماء القرن الرابع الهجرى).

٦٧ - الرجال، كربلاء، العراق، مؤسسه الأعلمى.

الكلىنى: محمد بن يعقوب الرازى (م ٣٢٩هـ).

٦٨ - الكافى، طهران، ٨ أجزاء، ١٣٨٨هـ.

### «حرف الميم»

المامقانى: عبد الله (١٢٩٠ - ١٣٥١هـ).

٦٩ - تنقيح المقال فى علم الرجال، ٣ أجزاء، النجف الأشرف، ١٣٥٠هـ.

٧٠ - مقياس الهدايه فى علم الدرايه، النجف الأشرف، ١٣٤٥هـ - (الطبعة الحجرية).

المحقق الحلى: أبو القاسم نجم الدين جعفر (٦٠٢ - ٦٧٢هـ).

٧١ - معارج الأصول، الطبعة الحجرية، ١٣١٠.

المدرس: محمد على التبريزى (١٢٩٦ - ١٣٧٣هـ-)

[شماره صفحه واقعى : ٢٧١]

ص: ١٥٠٦

٧٢ - ريحانه الأدب فى تراجم من اشتهر بالكنيه أو اللقب، تبريز، ١٣٨٧ هـ - .

مدیر شانہ چی : کاظم (المعاصر).

٧٣ - درايه الحديث، جامعه مشهد - إيران، ١٣٩٧ هـ -

المرتضى: محمد بن على علم الهدى (٣٥٥ - ٤٥٦ هـ -)

٧٤ - الذريعه فى علم الأصول، طهران، ١٣٨٦ هـ - .

مسلم بن حجاج النيسابورى (م ٢٧٢ هـ -)

٧٥ - الصحيح، مصر، ١٣٣٤ هـ - .

المفيد: محمد بن محمد بن النعمان (٣٣٦ - ٤١٣ هـ -)

٧٦ - الاختصاص، مؤسسه النشر الإسلامى، قم المقدسه.

٧٧ - الإرشاد، قم، ١٤٠٢ هـ - .

الميرداماد: (١٠٤١ هـ -).

٧٨ - الرواشح الإلهيه، ١٣١١ هـ - (الطبعه الحجرية).

### «حرف النون»

النجاشى: أبو العباس أحمد بن على (٣٧٢ - ٤٥٠ هـ -)

٧٩ - الرجال، بيروت، ١٤٠٩ هـ - .

النوى - ...

٨٠ - التقريب و التيسير، ...، ...

النوبختى: الحسن بن موسى (م ٣١٠ هـ -).

٨١ - فرق الشيعة، بيروت، ١٤٠٤ هـ - .

النورى - ميرزا حسين (١٢٥٤-١٣٢٠هـ).

٨٢ - المستدرک على وسائل الشيعه، طهران، ١٣١٩هـ.

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٢]

ص: ١٥٠٧



بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می  
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه  
اول

وب سایت: [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

ایمیل: [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

# گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی  
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

**[www.Ghaemiyeh.com](http://www.Ghaemiyeh.com)**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

