



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

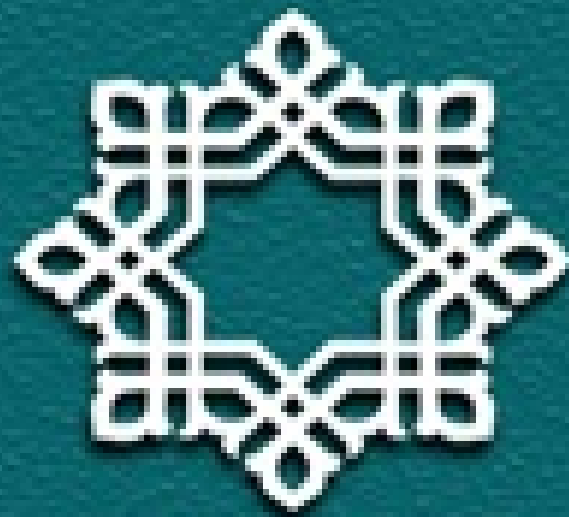
گامی



عمران
علیه السلام

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

درس حوزه علی



« پایه هشتم »

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 ٨	٥٧
مشخصات کتاب	٥٧
اصول	٥٧
فرائد الاصول المجلد ٢ (شک)	٥٧
اشاره	٥٧
اشاره	٥٩
المقصد الثالث : في الشك	٦٥
اشاره	٦٥
المكلف الملتفت إلى الحكم الشرعي	٦٧
إمكان اعتبار الظن	٦٧
عدم إمكان اعتبار الشك	٦٨
الحكم الواقعي و الظاهري	٦٨
الدليل «لإجتهدى» و «للقاهتى»	٦٨
وجه تقديم الأدلة على الاصول	٦٩
أخضيه الأدلة غير العلميه من الاصول	٦٩
الدليل العلمى رافع لموضوع الأصل	٧٠
التحقيق حكومه دليل الأماره على الاصول الشرعيته	٧١
ارتفاع موضوع الاصول العقليه بالأدلة الظنيه	٧١
انحصار الاصول فى أربعة	٧١
الانحصار عقلى	٧٢
مجارى الاصول الأربعة	٧٢
تداخل موارد الاصول أحيانا	٧٢
المقام الأول فى البراهه و الاشتغال و التخيير	٧٣
اشاره	٧٣
الموضع الأول الشك فى نفس التكليف، و فيه مطالب:	٧٥
اشاره	٧٥
فالمطلب الأول فيما دار الأمر فيه بين الحرمة و غير الوجوب	٧٧
اشاره	٧٧
المسأله الاولى ما لا نض فيه	٧٨
أقولان فى المسأله	٧٨
أحدهما: إباحه الفعل شرعا	٧٨
و الثانى: وجوب الترك	٧٨

- احتج للقول الأول بالأدلة الأربعة: ٧٩
- فمن الكتاب آيات: ٧٩
- منها: قوله تعالى: لَا يَكْتَلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَّا آتَاهَا ٧٩
- ومنها: قوله تعالى: وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا ٨٠
- ومنها: قوله تعالى: وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا نَعُدَّ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ ٨٢
- ومنها: قوله تعالى مخاطبا لنبيه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، ملقنا إياه طريق الرد على اليهود حيث حرموا بعض ما رزقهم الله افتراء عليه: قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا ٨٣
- ومنها: قوله تعالى: وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا دُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَضَّلَ لَكُمْ مِمَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ ٨٤
- [عدم نهوض الآيات المذكورة لإبطال وجوب الاحتياط] ٨٥
- [الاستدلال على البراهة بالسنة:] ٨٥
- منها [الاستدلال بحديث «الرفع»] ٨٥
- [المناقشة في الاستدلال] ٨٦
- [المرفوع هو الآثار الشرعية دون العقلية و المعادية] ٩٠
- [المراد من الرفع:] ٩١
- [المرتفع هو إيجاب التحفظ و الاحتياط] ٩٢
- [اختصاص الرفع بما لا يكون في رفعه ما ينافي الامتنان] ٩٣
- [المراد من رفع الحسد و الطيره و التفكير في الوسوسة في الخلق] ٩٤
- [ما ذكره الصدوق في تفسير الطيره و الحسد و الوسوسة] ٩٨
- [الاستدلال بحديث «الحجب» و المناقشة فيه] ١٠٠
- [الاستدلال بحديث «لسعه» و المناقشة فيه] ١٠٠
- [الاستدلال بروايه «عبد الأعلى» و المناقشة فيه] ١٠١
- [الاستدلال بروايه «أيما امرئ...» و المناقشة فيه] ١٠١
- [الاستدلال بروايه «إنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَحْتَجُّ...» و المناقشة فيه] ١٠١
- [الاستدلال بمرسلة الفقيه] ١٠٢
- [الاستدلال بصحيحه عبد الرحمن بن الحجَّاج] ١٠٢
- [المناقشة في الاستدلال بالصحيحه] ١٠٣
- [الاستدلال بروايه «كُلُّ شَيْءٍ فِيهِ حَلَالٌ وَ حَرَامٌ...»] ١٠٤
- [المناقشة في الاستدلال] ١٠٦
- [المحضل من الأخبار المستدل بها على البراهة] ١٠٩
- [الاستدلال على البراهة بالإجماع:] ١٠٩
- فتقريره من ١٠٩
- الأول: دعوى إجماع العلماء كآلهم - من المجتهدين و الأخباريين - على أنَّ الحكم في ما لم يرد فيه دليل عقلي أو نقلي على تحريمه ١٠٩
- الثاني: دعوى الإجماع على أنَّ الحكم في ما لم يرد دليل على تحريمه من حيث هو ١١٠
- و تحصيل الإجماع بهذا النحو من وجوه: ١١٠
- الأول: ملاحظه فتاوى العلماء في موارد الفقه: ١١٠

- ١١٥ الثالث: الإجماع العملي الكاشف عن رضا المعصوم عليه السلام.
- ١١٦ [الدليل العقلي على البراه: «قاعده قبح العقاب بلا بيان»]
- ١١٦ [حكم العقل بوجود دفع الضرر المحتمل لا يكون بياناً]
- ١١٧ [ما ذكره في الغنيه: من أنّ التكليف بما لا طريق إلى العلم به تكليف بما لا يطلق]
- ١١٨ [المراد ب«ما لا يطلق»]
- ١١٩ [الدليل العقلي المذكور ليس من أدلّه البراه]
- ١١٩ و قد يستدل على البراه بوجوده غير ناهضه:
- ١١٩ منها: استحباب البراه المتيقنه حال الصغر أو الجنون
- ١٢١ و منها: أنّ الاحتياط عسر منفي وجوبه
- ١٢١ و منها: أنّ الاحتياط قد يتعذر
- ١٢٢ [أدلّه القول بالاحتياط]
- ١٢٢ فمن الكتاب طائفتان:
- ١٢٢ إحداهما: ما دلّ على النهي عن القول بغير علم
- ١٢٢ و الاخرى: ما دلّ بظاهره على لزوم الاحتياط و الاتقاء و التوزع.
- ١٢٣ [الجواب عن آيات النهي عن القول بغير علم]
- ١٢٣ [الجواب عن آيات الاحتياط]
- ١٢٣ و من السنّه طوائف:
- ١٢٣ إحداهما: ما دلّ على حرمة القول و العمل بغير العلم
- ١٢٥ و الثانيه: ما دلّ على وجوب التوقف عند الشبهه و عدم العلم
- ١٢٨ و الجواب [عن الاستدلال بأخبار التوقف]
- ١٣٣ [استعمال خيريه الوقوف عند الشبهه في مقامين]:
- ١٣٣ [١- استعمالها في مقام لزوم التوقف]:
- ١٣٣ [٢- استعمالها في غير اللازم]:
- ١٣٤ و قد يجاب عن أخبار التوقف بوجوده غير خاليه عن النظر:
- ١٣٧ الثالثه: ما دلّ على وجوب الاحتياط.
- ١٣٩ و الجواب [عن الاستدلال بأخبار الاحتياط]
- ١٤٣ [الرابعه: أخبار التلث]
- ١٤٤ [وجه الاستدلال]
- ١٤٥ [المنافسه في الاستدلال]
- ١٤٥ [ليس المقصود من الأمر بطرح الشبهات خصوص الإلزام]
- ١٤٥ [المؤيد لما ذكرنا اموراً]:
- ١٤٦ أحدها: عموم الشبهات للشبهه الموضوعيه التحريميه
- ١٤٦ الثاني: [كون المراد جنس الشبهه]

- ١٤٨ [الدليل العقلي على وجوب الاحتياط من وجهين]:
- ١٤٨ أحدهما: [العلم الإجمالي بوجود محرمات كثيرة].
- ١٥٠ [الجواب عن هذا الوجه].
- ١٥١ الوجه الثاني [أصله الحظر في الأفعال]:
- ١٥٢ [الجواب عن هذا الوجه أيضاً].
- ١٥٤ و ينبغي التنبيه على أمور:
- ١٥٤ الأول [التفصيل المحكي عن المحقق بين ما يعم به البلوى وغيره].
- ١٥٦ [المناقشه فيما أفاده المحقق قدس سره].
- ١٦٠ الثاني [هل أن أصله الإباحه من الأدله الظننيه أو من الاصول؟].
- ١٦٢ الثالث [هل أن أوامر الاحتياط للاستحباب أو للإرشاد؟].
- ١٦٢ [الظاهر كونها للإرشاد].
- ١٦٤ [أظهر بعض الأخبار كونها للاستحباب].
- ١٦٦ الأمر الرابع [المذاهب الأربعة المنسوبه إلى الأخباريين فيما لا نص فيه].
- ١٦٦ [التوقف أعم من الاحتياط بحسب المورد].
- ١٦٦ و الاحتياط أعم من موارد احتمال التحريم.
- ١٦٧ [الفرق بين الحرمة الظاهرية و الواقعية].
- ١٦٨ [أوامر الاحتياط إرشادية].
- ١٧٠ الأمر الخامس [أصل الإباحه إنما هو مع عدم أصل موضوعي حاكم عليه].
- ١٧٠ [أما يظهر من المحقق و الشهيد الثانيين في حيوان متولد من طاهر و نجس و المناقشه في ذلك].
- ١٧١ [أما ذكره شارح الروضه في المسأله و المناقشه فيه].
- ١٧٣ الأمر السادس [اعتراض بعض الأخباريين على الاصوليين و مناقشته].
- ١٧٥ المسأله الثانيه [الشبهه التحريميه من جهه إجمال النص].
- ١٧٦ المسأله الثالثه [الشبهه التحريميه من جهه تعارض النصين].
- ١٧٦ و الأقوى فيه أيضا عدم وجوب الاحتياط.
- ١٧٦ [أظهر مرفوعه زراره وجوب الاحتياط].
- ١٧٧ [الجواب عن المرفوعه].
- ١٧٨ [تعارض «المقزر و الناقل» و «المبيح و الحاضر»].
- ١٧٩ [الفرق بين المسألتين].
- ١٨٠ المسأله الرابعه [الشبهه التحريميه من جهه اشتباه الموضوع].
- ١٨٠ [عدم الخلاف في الإباحه].
- ١٨١ [استدلال العلامة بروايه مسعده].
- ١٨١ [الإشكال في الأمثله المذكوره في الروايه].
- ١٨٢ [أنوهم عدم جريان قبح التكليف من غير بيان في المسأله و الجواب عنه].

١٨٤	أقرار التوهم بوجه آخر و الجواب عنه أيضا
١٨٦	أعدم حكم العقل بوجود دفع الضرر إذا ترتب عليه نفع أخروي
١٨٨	و ينبغي التنبيه على أمور:
١٨٨	الأمر الأول: محل الكلام في الشبهه الموضوعيه ما إذا لم يكن أصل موضوعي يقضى بالحرمة
١٩١	الأمر الثاني: كلمات المحدث العاملي في الفرق بين الشبهه في نفس الحكم و بين الشبهه في طريقه و المناقشه فيها
١٩٨	الأمر الثالث: الاحتياط التام موجب لاختلال النظام
١٩٨	التبعض بحسب الاحتمالات
١٩٨	التبعض بحسب المحتملات
١٩٩	التبعض بين مورد الأماره على الإباحه و بين غيره
٢٠١	الأمر الرابع: عدم اختصاص الإباحه بالعاجز عن الاستعلام
٢٠٢	المطلب الثاني: الشبهه الوجوبيه، و فيه مسائل:
٢٠٢	اشاره
٢٠٣	المسأله الأولى: الشبهه الوجوبيه من جهه فقدان النص
٢٠٣	المعروف من الأخباريين عدم وجوب الاحتياط
٢٠٩	المسأله خلافيه و الأقوى البراه
٢١٠	و ينبغي التنبيه على أمور:
٢١٠	الأمر الأول: محل الكلام في المسأله
٢١١	الأمر الثاني: ترجح الاحتياط و ترتب الثواب عليه
٢١١	الإشكال في جريان الاحتياط في العبادات عند دوران الأمر بين الوجوب و غير الاستحباب
٢١٢	أحتمال الجريان
٢١٣	التحقيق في المسأله:
٢١٤	أقاعده التسامح في أدله السنن
٢١٥	الاستدلال على القاعده ب«أخبار من بلغ»
٢١٥	أما يورد على الاستدلال
٢١٦	أعدم دلاله ثبوت الأجر على الاستحباب الشرعي
٢١٧	أدلاله «أخبار من بلغ» على الأمر الإرشادي
٢١٩	ألشمره بين الأمر الإرشادي و الاستحباب الشرعي
٢٢٠	الأمر الثالث: اختصاص أدله البراه بالشك في الوجوب التعييني
٢٢٠	ألو شك في الوجوب التخيري و الإباحه
٢٢١	أهل يجب الائتمام على من عجز عن القراءه و تعلمها؟
٢٢٢	أكلام فخر المحققين في أن قراءه الإمام بدل أو مسقط
٢٢٢	أالشك في الوجوب الكفائي
٢٢٣	المسأله الثانيه فيما اشتبه حكمه الشرعي من جهه إجمال اللفظ
٢٢٣	المعروف عدم وجوب الاحتياط

- ٢٢٦ المسألة الثالثة فيما اشتبه حكمه الشرعي من جهة تعارض النصين
- ٢٢٦ [المعروف عدم وجوب الاحتياط خلافاً للأسترابادي والبحراني]
- ٢٢٧ [الجواب عن مرفوعه زراره الأمر بالاحتياط]
- ٢٢٧ [مما يدل على التخيير في المسألة]
- ٢٢٨ [أما ذكره الأصوليون في باب التراجيح]
- ٢٣٠ المسألة الرابعة دوران الأمر بين الوجوب وغيره من جهة الاشتباه في موضوع الحكم
- ٢٣٠ [جريان أدله البراه]
- ٢٣٠ [لو ترددت الفائته بين الأقل والأكثر]
- ٢٣١ [المشهور وجوب القضاء حتى يظن الفراغ]
- ٢٣٢ [المورد من موارد جريان أصاله البراه]
- ٢٣٤ [توجيه فتوى المشهور]
- ٢٣٦ [أضعف التوجيه المذكور]
- ٢٣٧ [التوجيه الأضعف]
- ٢٣٨ [المطلب الثالث فيما دار الأمر فيه بين الوجوب والحرمة]
- ٢٣٨ [إشاره]
- ٢٣٩ المسألة الأولى في حكم دوران الأمر بين الوجوب والحرمة من جهة عدم الدليل على تعيين أحدهما بعد قيام الدليل على أحدهما
- ٢٣٩ [أهل الحكم في المسألة الإباحه أو التوقف أو التخيير؟]
- ٢٤٠ [الحكم بالإباحه ظاهراً و دليلاً]
- ٢٤١ [أدعى وجوب الالتزام بحكم الله تعالى والجواب عنها]
- ٢٤١ [أدعى أن الحكم بالإباحه طرح لحكم الله الواقعي والجواب عنها]
- ٢٤٢ [عدم صحه قياس ما نحن فيه بصوره تعارض الخبرين]
- ٢٤٤ [عدم شمول ما ذكره في مسأله اختلاف الآته لما نحن فيه]
- ٢٤٦ [شمول أدله الإباحه لما نحن فيه]
- ٢٤٦ [اللازم في المسأله هو التوقف]
- ٢٤٦ [بناء على وجوب الأخذ بهل يتعين الأخذ بالحرمة أو يتخير؟]
- ٢٤٦ [أدله تعين الأخذ بالحرمة]
- ٢٤٨ [المناقشه في الأدله]
- ٢٥١ [أهل التخيير على القول به، ابتدائي أو استمراري؟]
- ٢٥١ [أما استدلال به للتخيير الابتدائي]
- ٢٥١ [المناقشه فيما استدلال]
- ٢٥١ [الأقوى هو التخيير الاستمراري]
- ٢٥٣ المسألة الثانية إذا دار الأمر بين الوجوب والحرمة من جهة إجمال الدليل
- ٢٥٤ المسألة الثالثة لو دار الأمر بين الوجوب والحرمة من جهة تعارض الأدله

٢٥٤	الحكم هو التخيير و الاستدلال عليه
٢٥٤	أهل التخيير ابتدائي أو استمراري؟ وجوه
٢٥٥	اللازم الاستمرار على ما اختاراً
٢٥٦	المسألة الرابعة لو دار الأمر بين الوجوب و الحرمة من جهة اشتباه الموضوع
٢٥٦	أما مثل به للمسألة
٢٥٦	المنافسة في الأمثلة
٢٥٧	أدوران الأمر بين ما عدا الوجوب و الحرمة من الأحكام
٢٥٨	الموضع الثاني في الشك في المكلف به مع العلم بنوع التكليف
٢٥٨	إشاره
٢٦٠	المطلب الأول في
٢٦٠	إشاره
٢٦٠	إشاره
٢٦١	المسألة الأولى لو علم التحريم و شك في الحرام من جهة اشتباه الموضوع الخارجى
٢٦٢	أما المقام
٢٦٣	المقام الأول هل يجوز ارتكاب جميع المشتبهات؟
٢٦٣	الحق حرمه المخالفه القطعيه و الاستدلال عليه
٢٦٤	أعدم صلاحته أخبار «الحل» للمنع عن الحرمة
٢٦٤	أما هو غايه الحل في أخبار «الحل»؟
٢٦٦	أفصح جعل الحكم الظاهرى مع علم المكلف بمخالفته للحكم الواقعى
٢٦٧	أوجب الاحتياط فيما لا يرتكب إلا تدريجاً أيضاً
٢٦٩	أتوهم وجود المخالفه القطعيه للعلم الإجمالى فى الشرعيات
٢٧٠	الجواب عن التوهم المذكور
٢٧٢	أفصيل صاحب الحدائق فى شبهه المحصوره
٢٧٣	المقام الثانى هل يجب اجتناب جميع المشتبهات؟
٢٧٣	الحق وجوب الاجتناب و الاحتياط
٢٧٣	الاستدلال عليه
٢٧٤	أتوهم جريان أساله الحل فى كلا المشتبهين و التخيير بينهما و دفعه
٢٧٥	الحكم فى تعارض الأصلين هو التساقط، لا التخيير
٢٧٦	أعدم استفاده الحلته على البديل من أخبار «الحل»
٢٧٧	احتج من جوز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام و منع عنه بوجهين:
٢٧٧	الوجه الأول:
٢٧٩	الوجه الثانى:
٢٧٩	أموثقه سماعه
٢٨٠	الجواب عن الموثقه

- ٢٨١ [ب-الأخبار الواردة في حليته ما لم يعلم حرمة:]
- ٢٨١ [١-أخبار الحلّ و الجواب عنها]
- ٢٨١ [٢-ما دلّ على ارتكاب كلا المشتبهين في الشبهه المحصوره و الجواب عنه]
- ٢٨١ [٣-أخبار جواز الأخذ من العامل و السارق و السلطان و الجواب عنها]
- ٢٨٢ [قاعده وجوب دفع الضرر المقطوع به بين المشتبهين عقلا]
- ٢٨٢ [اعتضاد القاعده بوجهين آخرين:]
- ٢٨٢ [أحدهما!الأخبار الدالّه على هذا المعنى:]
- ٢٨٤ [الثاني:ما يستفاد من أخبار كثيره:من كون الاجتناب عن كلّ واحد من المشتبهين أمرا مسلّمًا .]
- ٢٨٦ [الاستثناس لما ذكرنا بروايه وجوب القرعه في قطع الغنم]
- ٢٨٦ [الروايه أدلّ على مطلب الخصم]
- ٢٨٨ [و ينبغي التنبيه على امور:]
- ٢٨٨ [الأمر الأوّل :عدم الفرق في وجوب الاجتناب بين كون المشتبهين مندرجين تحت حقيقه واحده و غيره]
- ٢٨٨ [أظهر صاحب الحدائق التفصيل بينهما]
- ٢٨٨ [كلام صاحب الحدائق في جواب صاحب المدارك]
- ٢٨٩ [المناقشه فيما أفاده صاحب الحدائق قدّس سرّه]
- ٢٨٩ [أهل يشترط في العنوان المحزّم الواقعي المرّد بين المشتبهين أن يكون على كلّ تقدير متعلّقًا لحكم واحد! لا؟]
- ٢٩٠ [أو كان المحزّم على كل تقدير عنوانا غيره على التقدير الآخر]
- ٢٩٠ [أو تردّد الأمر بين كون هذه المرأه أجنبيّه أو هذا المانع خمرًا]
- ٢٩٠ [الأقوى عدم جواز المخالفه القطعيّه في جميع ذلك]
- ٢٩١ [الأقوى وجوب الموافقه القطعيّه أيضا]
- ٢٩٢ [الأمر الثاني :أهل تختصّ المؤاخذه بصوره الوقوع في الحرام! أم لا؟]
- ٢٩٢ [الأقوى الاختصاص و الدليل عليه]
- ٢٩٤ [التمسك للحرمة في المسأله بكونه تجزيا و المناقشه فيه]
- ٢٩٥ [التمسك بالأدله الشرعيّه الدالّه على الاحتياط و المناقشه فيه أيضا]
- ٢٩٦ [الأمر الثالث :وجوب الاجتناب إّما هو مع تنجّز التكليف على كلّ تقدير]
- ٢٩٦ [أو لم يكفّ بالتكليف على كلّ تقدير]
- ٢٩٦ [أو كان التكليف في أحدهما معلّقًا على تمكّن المكلف منه]
- ٢٩٧ [أو كان أحدهما المعين غير مبتلى به]
- ٢٩٧ [اختصاص النواهي بمن يعدّ مبتلى بالواقعه المنهيه عنها و السّر في ذلك]
- ٢٩٧ [حلّ الإشكال بما ذكرنا عن كثير من مواقع عدم وجوب الاجتناب في الشبهه المحصوره]
- ٢٩٨ [انذفاع ما أفاده صاحب المدارك فيما تقدّم بما ذكرنا]
- ٢٩٩ [أخفاء تشخيص موارد الابتلاء و عدمه غالبا]
- ٣٠٠ [المعيار صحّه التكليف و حسنه غير مقتيد بصوره الابتلاء]
- ٣٠٠ [أو شكّ في حسن التكليف التنجيزي فالأصل البراهه]

- ٣٠٢ الأمر الرابع [الثابت في المشتبهين وجوب الاجتناب دون سائر الآثار الشرعية]
- ٣٠٢ [أهل يحكم بتنجس ملاقى أحد المشتبهين؟]
- ٣٠٣ [الأقوى عدم الحكم بالتنجس و عدم تماميته الأدلة المذكوره]
- ٣٠٤ [الاستدلال بروايه عمرو بن شمر على تنجس الملاقى]
- ٣٠٤ [الجواب عن الروايه]
- ٣٠٥ [أصالة الطهاره و الحلّ في الملاقى سليمه عن المعارض]
- ٣٠٦ [التحقيق في تعارض الأصلين الرجوع إلى ما وراءهما من الاصول]
- ٣٠٨ الأمر الخامس [الاضطرار إلى بعض المحتملات]
- ٣٠٨ [لو كان المضطرّ إليه بعضا معيّنا]
- ٣٠٨ [لو كان المضطرّ إليه بعضا غير معيّن]
- ٣١١ الأمر السادس [لو كانت المشتبهات مما توجد تدريجا]
- ٣١١ [عدم الابتلاء دفعه في التدريجات]
- ٣١٢ [بناء على عدم وجوب الاحتياط في الشبهه التدريجيه فالظاهر جواز المخالفه القطعيه]
- ٣١٤ الأمر السابع [العلم الإجمالي في الشبهه المحصوره قد ينشأ عن اشتباه المكلف به و قد يكون من جهه اشتباه المكلف]
- ٣١٤ [حكم الخنثى]
- ٣١٥ [القول بعدم توجه الخطابات التكليفية المختصه إليها]
- ٣١٦ [المناقشه في القول المذكور]
- ٣١٧ الأمر الثامن [التسويه بين كون الأصل في كلّ واحد من المشتبهين هو الحلّ أو الحرمة]
- ٣١٩ الأمر التاسع [المشبهه بأحد المشتبهين حكمه حكمهما]
- ٣٢٠ [المقام الثاني في الشبهه الغير المحصوره]
- ٣٢٠ [و المعروف فيها: عدم وجوب الاجتناب]
- ٣٢٠ [الأوّل [الإجماع]
- ٣٢٠ [الثاني [لزوم المشقه في الاجتناب]:
- ٣٢١ [المناقشه في هذا الاستدلال]
- ٣٢١ [عدم فائده دوران الأحكام مدار السهوله على الأغلب فيما نحن فيه]
- ٣٢٢ [عدم لزوم الحرج في الاجتناب عن الشبهه غير المحصوره]
- ٣٢٣ [الوجه الثالث: [أخبار الحل]
- ٣٢٤ [المناقشه في هذا الاستدلال]
- ٣٢٥ [الوجه الرابع: [بعض الأخبار في خصوص المسأله]
- ٣٢٦ [الوجه الخامس: [أصالة البراهه]
- ٣٢٧ [و حاصل هذا الوجه:
- ٣٢٨ [الوجه السادس: [عدم الابتلاء إلا ببعض معيّن]
- ٣٢٨ [المستفاد من الأدله المذكوره]

- ٣٢٩ المورد الأوّل [أهل يجوز ارتكاب جميع المشتبهات في غير المحصور؟]
- ٣٢٩ [التحقيق عدم جواز ارتكاب الكل]
- ٣٣١ المورد الثاني [ضابط المحصور و غير المحصور]
- ٣٣١ [القول بأنّ المرجع فيه العرف و المناقشه فيه]
- ٣٣١ [أما ذكره المحقق الثاني من الضابط و المناقشه فيه]
- ٣٣٤ [أما ذكره الفاضل الهندي من الضابط و المناقشه فيه]
- ٣٣٤ [الضابط بنظر المصنّف]
- ٣٣٥ [إذا شكّ في كون الشبهه محصوره أو غير محصوره]
- ٣٣٧ المورد الثالث [إذا كان المرّد بين الامور غير المحصوره أفرادا كثيره]
- ٣٣٨ المورد الرابع [أقسام الشكّ في الحرام مع العلم بالحرمه]
- ٣٣٨ [المسائل الثلاث الأخرى: اشتباه الحرام بغير الواجب من جهه اشتباه الحكم]
- ٣٤٠ [المطلب الثاني في اشتباه الواجب بغير الحرام و هو على قسمين]
- ٣٤٠ [إشاره]
- ٣٤١ [القسم الأوّل: دوران الأمر بين المتباينين، و فيه مسائل:]
- ٣٤٢ [المسأله الاولى] [أما إذا اشتبه الواجب بغيره من جهه عدم النص]
- ٣٤٢ [الظاهر حرمه المخالفه القطعيه و الدليل عليه]
- ٣٤٣ [الأقوى وجوب الموافقه القطعيه و الدليل عليه]
- ٣٤٣ [عدم كون الجهل التفصيلي عذرا لا عقلا و لا نقلا]
- ٣٤٤ [دلاله بعض الأخبار على وجوب الاحتياط في المسأله]
- ٣٤٥ [العلم الإجمالي كالتفصيلي علّه تاقه لتجنّز التكليف بالمعلوم]
- ٣٤٦ [عدم جواز التمسك في المسأله بأدله البراهه]
- ٣٥٢ [إذا سقط قصد التعيين فبأتهما ينوى الوجوب و القرينه؟]
- ٣٥٣ [أوتهم أنّ الجمع بين المحتملين مستلزم لإتيان غير الواجب على جهه العباده و دفعه]
- ٣٥٤ [أمعنى تيّه الفعل]
- ٣٥٦ [أهل يمكن إثبات الوجوب الشرعي المصحح لنتيه الوجه و القرينه؟]
- ٣٥٨ [المسأله الثانيه ما إذا اشتبه الواجب في الشريعة بغيره]
- ٣٥٨ [مختار المصنّف في المسأله]
- ٣٦١ [المسأله الثالثه ما إذا اشتبه الواجب بغيره لتكافؤ النصين]
- ٣٦١ [و المشهور]
- ٣٦٢ [المسأله الرابعه ما إذا اشتبه الواجب بغيره من جهه اشتباه الموضوع]
- ٣٦٢ [الأقوى وجوب الاحتياط]
- ٣٦٤ [و ينبغي التنبيه على امور:]
- ٣٦٤ [الأمر الأوّل: لو كان الاشتباه الموضوعي في شرط من شروط الواجب]

- ٣٦٥ المناقشه فى الوجهين [
- ٣٦٦ الأمر الثانى :كَيْفِيَّتِهِ النَّيَّةُ فى الصَّلواتِ الْمُتَعَدِّدَةِ فى مَسْأَلَةِ اشْتِباهِ الْقِبْلَةِ وَ نَحْوِهَا [
- ٣٦٨ الأمر الثالث [يُوجِبُ كُلَّ مِنَ الْمُحْتَمَلاتِ عَقْلِيًّا لا شَرْعِيًّا [
- ٣٧٠ الأمر الرابع :أَلُو انْكَشَفَتْ مُطابِقَةُ الْمَأْتِي بِه لِلوَاقِعِ قَبْلَ فِعْلِ الْباقِي [
- ٣٧١ الأمر الخامس :أَلُو كَانَتْ مُحْتَمَلاتِ الْوَجابِ غَيْرَ مُحْصَوْره [
- ٣٧٣ الأمر السادس :أَهْلٌ يَشْتَرطُ فى الامْتِثالِ الإِجْمالى عَدَمَ التَّمكِّنِ مِنَ الامْتِثالِ التَّفْصِلى؟ [
- ٣٧٣ أَلُو قَدَرَ عَلى العِلْمِ التَّفْصِلى مِنَ بَعْضِ الجِهاَتِ وَ عَجَزَ عَنْه مِنَ جِهاَةٍ أُخْرى [
- ٣٧٥ الأمر السابع :أَلُو كَانِ الْوَجابِ الْمُشْتَبِهَ أَمْرينِ مُرتَبِئِينَ شَرْعاً [
- ٣٧٦ أِقْولانِ فى الْمَسْأَلَةِ [
- ٣٧٧ إِذا تَحَقَّقَ الْأَمْرُ بأَحَدِهِما فى الْوَقْتِ الْمُحْتَضِّ [
- ٣٧٨ الْقِسمِ الثَّانِى فِيمَا إِذا دارَ الْأَمْرُ فى الْوَجابِ بَيْنَ الْأَقْلِّ وَ الْأَكْثَرِ [أَلُو هُوَ عَلى قِسمينِ:]
- ٣٧٩ أَمَّا مَسائِلُ الْقِسمِ الْأَوَّلِ، هُوَ الشُّكُّ فى الْجِزءِ الْخارجِ:
- ٣٧٩ فالأولى مِنْها أَنْ يَكُونَ ذلِكَ مَعَ عَدَمِ النَّصِّ الْمُعْتَبَرِ فى الْمَسْأَلَةِ
- ٣٨٠ الْمَشْهُورِ إِجْراءِ أَصالِهِ الْبِراءَةِ فى الْمَسْأَلَةِ [
- ٣٨١ الاستدلال عليه من العقل [
- ٣٨٢ أفتح المؤاخذه إذا عجز العبد عن تحصيل العلم بجزء [
- ٣٨٢ عدم ابتناء مسأله البراهه و الاحتياط على مسأله اللطف [
- ٣٨٣ اللطف إنما هو فى الإتيان على وجه الامتثال [
- ٣٨٤ الجهل مانع عقلى عن توجّه التكليف بالجزء المشكوك [
- ٣٨٥ عدم جريان الدليل العقلى المتقدم فى المتباينين فيما نحن فيه [
- ٣٨٥ عدم معذوريته الجاهل المقصر [
- ٣٨٥ العلم الإجمالى فيما نحن فيه غير مؤثر فى وجوب الاحتياط [
- ٣٨٦ التمسك بأصالة عدم وجوب الأكثر فى المسأله [
- ٣٨٧ المناقشه فى هذا الأصل [
- ٣٨٨ أسائر ما يتمسك به لوجوب الاحتياط فى المسأله، و المناقشه فيها [
- ٣٩٠ كيف تقصد القربه باتيان الأقل؟ [
- ٣٩١ الاستدلال بالأخبار على البراهه فى المسأله:]
- ٣٩١ [١-حديث الحجب]
- ٣٩٢ [٢-حديث الرفع]
- ٣٩٢ عدم الفرق فى أخبار البراهه بين الشك فى الوجوب النفسى أو فى الوجوب الغبرى [
- ٣٩٣ حكمومه أخبار البراهه على الدليل العقلى المتقدم لوجوب الاحتياط [
- ٣٩٣ كلام صاحب الفصول فى حكمومه أدلّه الاحتياط على أخبار البراهه فى المسأله [
- ٣٩٤ المناقشه فيما أفاده صاحب الفصول [

٣٩٥	[حكومه أخبار البراهه على استصحاب الاشتغال أيضا]
٣٩٥	استدلال صاحب الفصول بأخبار البراهه على نفى الحكم الوضعي [
٣٩٦	المناقشه فيما أفاده صاحب الفصول] [
٣٩٩	أصول آخر قد يتمشك بها على البراهه في المسأله:] [
٣٩٩	منها:أصاله عدم وجوب الأكثر. [
٣٩٩	و منها:أصاله عدم وجوب الشيء المشكوك في جزئيه. [
٣٩٩	و منها:أصاله عدم جزئيه الشيء المشكوك. [
٤٠٢	المسأله الثانيه ما إذا كان الشك في الجزئيه ناشئا من إجمال الدليل [
٤٠٢	الإجمال قد يكون في المعنى العرفي و قد يكون في المعنى الشرعي] [
٤٠٢	الأقوى جريان أصاله البراهه أيضا] [
٤٠٢	تخيّل جريان قاعده الاشتغال في المسأله،و دفعه. [
٤٠٤	عدم تعلق التكليف بمفهوم المراد من اللفظ بل بمصداقه [
٤٠٤	أما ذكره بعض من الثمره بين الصحيحي و الأعتي] [
٤٠٥	عدم كون الثمره وجوب الاحتياط بناء على الصحيحي] [
٤٠٥	أوضح ما ذكره ثمره للصحيحي و الأعتي] [
٤٠٩	عدم كون الثمره البراهه بناء على الأعتي] [
٤١٠	أما ينبغي أن يقال في ثمره الخلاف بين الصحيحي و الأعتي] [
٤١١	المسأله الثالثه فيما إذا تعارض نضان متكافئان في جزئيه شيء لشيء و عدمها [
٤١١	المقتضى إطلاق أكثر الأصحاب ثبوت التخيير] [
٤١١	[موضوع المسأله] [
٤١٢	المتعارضان مع وجود المطلق] [
٤١٣	الفرق بين أصاله الإطلاقي و سائر الاصول العقلية و النقلية] [
٤١٣	الإنصاف حكومه أخبار التخيير على أصاله الإطلاق] [
٤١٥	المسأله الرابعه فيما إذا شك في جزئيه شيء للمأمور به من جهه الشبهه في الموضوع الخارجي [
٤١٥	اللازم في المسأله الاحتياط] [
٤١٥	عدم جريان أدته البراهه في المسأله] [
٤١٦	الفرق بين المسأله و المسائل المتقدمه من الشبهه الحكيمه] [
٤١٧	و أما القسم الثاني،و هو الشك في كون الشيء قيذا للمأمور به: [
٤١٧	القيد قد يكون منشؤه معاير للمقيد و قد يكون قيذا متحدا معه] [
٤١٧	الظاهر اتحاد حكمهما] [
٤١٧	أقد يفرق بين القسمين بإلحاق الأول بالشك في الجزئيه دون الثاني] [
٤١٩	المناقشه فيما ذكر من الفرق بين القسمين] [
٤٢٠	[دوران الأمر بين التخيير و التعمين] [
٤٢١	المسأله في غايه الإشكال] [

٤٢٢	[الشك في المانعته]
٤٢٢	[الشك في القاطعته]
٤٢٢	[إذا كان الشك في الجزئيه أو الشرطيته ناشئا عن الشك في حكم تكليفي نفسي]
٤٢٤	و ينبغي التنبيه على امور متعلقه بالجزء و الشرط:
٤٢٤	الأمر الأول [الشك في الركبتيه]
٤٢٤	الركن في اصطلاح الفقهاء]
٤٢٥	[حكم الإخلال بالجزء تقيصه و زياده]
٤٢٦	[المسأله الأولى] [هل تبطل العباده] [في ترك الجزء سهوا]
٤٢٦	الأصل البطلان و الدليل عليه]
٤٢٨	[عدم كون هذه المسأله من مسأله الإجزاء]
٤٢٩	[التمسك في المسأله باستصحاب الصحه و المناقشه فيه]
٤٢٩	[توهم أصل ثانوي في المسأله من جهه حديث الرفع]
٤٣٠	[المناقشه في التمسك بحديث الرفع]
٤٣١	[إمكان دعوى أصل ثانوي في خصوص الصلاه]
٤٣٣	المسأله الثانيه [هل تبطل العباده] في زياده الجزء عمدا؟
٤٣٣	[موضوع المسأله]
٤٣٣	[أقسام الزياده العمديته]
٤٣٣	أحدها: أن يزيد جزءا من أجزاء الصلاه بقصد كون الزائد جزءا مستقلا
٤٣٣	الثاني: أن يقصد كون مجموع الزائد و المزيد عليه جزءا واحدا،
٤٣٤	الثالث: أن يأتي بالزائد بدلا عن المزيد عليه
٤٣٤	[بطلان العباده في القسم الأول]
٤٣٤	[عدم البطلان في القسمين الأخيرين]
٤٣٤	[استدلال المحقق على البطلان و المناقشه فيه]
٤٣٦	[الاستدلال على الصحه باستصحاب الصحه و المناقشه فيه]
٤٣٧	[عدم الحاجه إلى استصحاب صحه الأجزاء السابقه]
٤٣٨	[صحه الاستصحاب إذا شك في القاطعته]
٤٣٨	[الفرق بين الشك في المانعته و القاطعته]
٤٣٩	[الإشكال في الاستصحاب إذا شك في القاطعته أيضا]
٤٤٠	[دفع الإشكال]
٤٤٠	[الاستدلال على الصحه بقوله تعالى: «لا تظلوا أعمالكم»]
٤٤١	[المناقشه في الاستدلال]
٤٤١	[أمعاني حرمه إبطال العمل]
٤٤٤	[الاستدلال على الصحه باستصحاب حرمه القطع و المناقشه فيه]
٤٤٤	[الاستدلال على الصحه باستصحاب وجوب الإتمام و المناقشه فيه]

- ٤٤٥
- ٤٤٦ الدليل الخاص على مبطليه الزياده في بعض العبادات
- ٤٤٦ [أما ورد في الصلاة]
- ٤٤٧ [أما ورد في الطواف]
- ٤٤٨ المسأله الثالثه في ذكر الزياده سهوا [هل تبطل العباده بزياده الجزء سهوا؟]
- ٤٤٨ الأقوى البطلان
- ٤٤٩ [مقتضى الاصول]
- ٤٤٩ [مقتضى القواعد الحاكمه على الاصول]
- ٤٥١ الأمر الثاني: أهل يسقط التكليف بالكلّ أو المشروط إذا تعدّر الجزء أو الشرط، أم لا؟
- ٤٥١ القول بالسقوط و دليله
- ٤٥٣ القول بعدم السقوط و دليله
- ٤٥٣ الاستدلال على هذا القول بثلاثه روايات أيضاً
- ٤٥٩ و أما الكلام في الشروط: [الأصل فيها ما ممّ في الأجزاء]
- ٤٥٩ [عدم جريان القاعده المستفاده من الروايات في الشروط]
- ٤٥٩ [اجريان القاعده في بعض الشروط]
- ٤٦١ الاستدلال بروايه عبد الأعلى على عدم سقوط المشروط بتعدّر شرطه
- ٤٦٢ فرعان:
- ٤٦٢ الفرع الأول: لو دار الأمر بين ترك الجزء و ترك الشرط
- ٤٦٢ الفرع الثاني: لو جعل الشارع للكلّ بدلا اضطراريا كالتيتم
- ٤٦٣ الأمر الثالث لو دار الأمر بين الشرطيه و الجزئيه
- ٤٦٤ الأمر الرابع لو دار الأمر بين كون شيء شرطاً أو مانعاً، أو بين كونه جزءاً أو
- ٤٦٤ وجهان [في المسأله]:
- ٤٦٤ [التخيير و الدليل عليه]
- ٤٦٦ [أوجب الاحتياط و الدليل عليه]
- ٤٦٦ [التحقيق في المسأله]
- ٤٦٧ المطلب الثالث في اشتباه الواجب بالحرام
- ٤٦٧ اشاره
- ٤٦٧ [حكم المسأله]
- ٤٦٩ خاتمه فيما يعتبر في العمل بالأصل [أو الكلام في مقامين]:
- ٤٦٩ اشاره
- ٤٦٩ [المقام الأول: ما يعتبر في العمل بالاحتياط]
- ٤٦٩ [المشهور عدم تحقق الاحتياط في العبادات إلا بعد الفحص]
- ٤٧٠ [المشهور بطلان عبادته تارك طريق الاجتهاد و التقليد]
- ٤٧١ [أو كان التارك للطريقين بانبا على الاحتياط]

- ٤٧١ الأثوى الصخه إذا لم يتوقف الاحتياط على التكرار]
- ٤٧٢ [الأحوط عدم الاكتفاء بالاحتياط]
- ٤٧٣ [أو توقف الاحتياط على التكرار]
- ٤٧٣ [قوة احتمال اعتبار الإطاعه التفصيليه دون الاحتماليه]
- ٤٧٥ [المقام الثاني: ما يعتبر في العمل بالبراهه]
- ٤٧٥ [عدم اعتبار الفحص في الشبهه الموضوعيه]
- ٤٧٦ [المقام الاول: وجوب أصل الفحص]
- ٤٧٦ [أدله وجوب الفحص]
- ٤٧٦ [الأول: الإجماع]
- ٤٧٦ [الثاني: الأدله الداله على وجوب تحصيل العلم]
- ٤٧٦ [الثالث: ما دلّ على مؤاخذه الجهال بفعل المعاصي المجهوله]
- ٤٧٨ [الرابع: العقل]
- ٤٧٩ [الخامس: حصول العلم الإجمالي]
- ٤٨٠ [المناقشه في العلم الإجمالي]
- ٤٨٠ [الأولى ما ذكر في الوجه الرابع]
- ٤٨١ [الأخذ بالبراهه مع ترك الفحص]
- ٤٨١ [أما العقاب: فالمشهور أن عقاب الجاهل المقصر على مخالفه الواقع]
- ٤٨١ [عدم العقاب مع عدم مخالفه الواقع]
- ٤٨٢ [الاستدلال على العقاب عند مخالفه الواقع]
- ٤٨٢ [عدم كون الجهل مانعا من العقاب لا عقلا ولا شرعا]
- ٤٨٣ [الاستدلال على العقاب بالإجماع على مؤاخذه الكفار على الفروع و المناقشه فيه]
- ٤٨٣ [جعل العقاب على ترك التعلّم في كلام صاحب المدارك]
- ٤٨٣ [توجيه كلام صاحب المدارك]
- ٤٨٤ [أما هو مراد المشهور القائلين بالعقاب على مخالفه الواقع؟]
- ٤٨٤ [أظهر بعض كلماتهم توجه النهي إلى الجاهل حين غفلته]
- ٤٨٥ [الفرق بين جاهل الحكم و جاهل الموضوع]
- ٤٨٥ [الإشكال في ناسي الحكم خصوصا المقصر]
- ٤٨٦ [عدم إياه كلام صاحب المدارك عن كون العلم واجبا نفسياً]
- ٤٨٧ [أظهر أدله وجوب العلم كونه واجبا غيرتاً]
- ٤٨٧ [هل العمل الصادر من الجاهل صحيح أو فاسد؟]
- ٤٨٧ [أما المعاملات:]
- ٤٩٤ [عدم الفرق في صخه معامله الجاهل بين شكّه في الصخه حين صدورها أو قطعه بفسادها]
- ٤٩٤ [و أما العبادات: إذا أوقع الجاهل عباده عمل فيها بما تقتضيه البراهه]
- ٤٩٥ [عدم تحقّق قصد القرهه مع الشكّ في كون العمل مقرّباً]

- ٤٩٨ و لنختم الكلام في الجاهل العامل قبل الفحص بامور:
- ٤٩٨ الأمر الأوّل [أهل العبره في عقاب الجاهل بمخالفة الواقع أو الطريق؟]
- ٥٠٢ الأمر الثاني [معدوريه الجاهل بالقصر و الإتمام و الجهر و الإخفات]
- ٥٠٢ [الإشكال الوارد في المسأله]
- ٥٠٣ [دفع الإشكال من وجوهه المناقشه فيها]
- ٥٠٦ الأمر الثالث [عدم وجوب الفحص في الشبهه الموضوعيه التحريميه]
- ٥٠٧ [أهل يجب الفحص في الشبهه الموضوعيه الوجوبيه؟]
- ٥٠٧ [بناء العقلاء في بعض الموارد على الفحص]
- ٥٠٧ [كلام صاحب المعالم في وجوب الفحص في خير مجهول الحال]
- ٥٠٨ [اختلاف كلمات الفقهاء في فروع المسأله]
- ٥١٠ [المناقشه فيما ذكره صاحب المعالم]
- ٥١٠ [أما يمكن أن يقال في المسأله]
- ٥١٢ [المقام الثاني: [مقدار الفحص]
- ٥١٤ تذييب [شرطان آخران ذكرهما الفاضل التوني لأصل البراه]
- ٥١٤ الشرط الأوّل: [أن لا يكون موجبا لثبوت حكم آخر]
- ٥١٤ [توضيح المقام و مناقشه كلام الفاضل التوني]
- ٥١٥ [إذا اريد بإعمال الأصل إثبات موضوع لحكم شرعي]
- ٥١٥ [إذا اريد بإعمال الأصل نفى أحد الحكمين و إثبات الآخر]
- ٥١٦ [إذا اريد مجزئ نفى أحد الحكمين]
- ٥١٦ [سقوط العمل بكل أصل لأجل المعارض]
- ٥١٧ [عدم الفرق بين أصاله عدم بلوغ الملاقي للنجاسه كذا و أصاله البراه من الدين]
- ٥١٧ [أمورد الشكّ في البلوغ كذا]
- ٥١٨ [أصاله عدم تقدّم الكزيه على الملاقاه]
- ٥١٨ [تفصيل صاحب الفصول في مسأله الكزيه و الملاقاه]
- ٥١٨ [المناقشه فيما أفاده صاحب الفصول]
- ٥٢٠ الشرط الثاني [الذي ذكره الفاضل التوني لأصل البراه:
- ٥٢٢ [أفاده لا ضرر و لا ضرار]
- ٥٢٢ [دعوى فخر الدين تواتر الأخبار بنفي الضرر و الضرار]
- ٥٢٣ [الروايه المتضمنه لقضيه سمره بن جندب]
- ٥٢٥ [معنى «الضرر» و «الضرار»]
- ٥٢٦ [معاني «لا ضرر و لا ضرار» في الروايه:
- ٥٢٦ [١- عدم تشريع الضرر]
- ٥٢٧ [٢- حمل النفي على النهي]

- ٥٢٨ [حكومه هذه القاعده على عمومات تشريع الأحكام الضرريته]
- ٥٢٨ [المراد من الحكومه]
- ٥٢٩ [توهم أن الضرر يتدارك بمصلحه الحكم الضررى المجهول]
- ٥٣٠ [فساد هذا التوهم]
- ٥٣٠ [اتماميه القاعده سندا و دلاله]
- ٥٣٠ [وهن القاعده بكثره التخصيصات و الجواب عنه]
- ٥٣١ [وجه التمسك بكثير من العمومات مع خروج أكثر أفرادها]
- ٥٣٢ [الضرر المنفى هو الضرر النوعى لا الشخصى]
- ٥٣٣ [تعارض الضررين]
- ٥٣٣ [تعارض ضرر المالك و ضرر الغير]
- ٥٣٣ [اجواز تصرف المالك و إن تضرر الجار]
- ٥٣٤ [إشكال المحقق السبزواري فيما إذا تضرر الجار ضررا فاحشا]
- ٥٣٦ [الأوفق بالفواعد تقديم المالك]
- ٥٣٧ [عدم الفرق بين كون ضرر المالك أشد من ضرر الغير أو أقل]
- ٥٣٧ [تعارض ضرر المالكين]
- ٥٤١ [العناوين العائنه المقصد الثالث: فى الشك]
- ٥٤٣ [فهرس المحتوى]
- ٥٩٧ [فرائد الاصول المجلد ٣ (الاستصحاب)]
- ٥٩٧ [اشاره]
- ٥٩٨ [اشاره]
- ٦٠٦ [المقام الثانى : فى الاستصحاب]
- ٦٠٦ [اشاره]
- ٦٠٦ [تعريف الاستصحاب]
- ٦٠٦ [الاستصحاب لئنه و اصطلاحا]
- ٦٠٧ [تعريف صاحب القوانين و المناقشه فيه]
- ٦٠٧ [اشاره]
- ٦٠٧ [توجيه تعريف القوانين]
- ٦٠٧ [اشاره]
- ٦٠٧ [عدم تماميه التوجيه المذكور]
- ٦٠٨ [تعريف شارح المختصر]
- ٦٠٨ [تعريف صاحب الوافيه]
- ٦١٠ [بقى الكلام فى امور:]
- ٦١٠ [الأمر [الأول [اهل الاستصحاب أصل عملى أو أماره ظنيّه؟]

- ٦١٠ [المختار كونه من الاصول العمليه:]
- ٦١٣ [الأمر] الثاني [الوجه في عدّ الاستصحاب من الأدلّه العقليّه]
- ٦١٤ [الأمر] الثالث [هل الاستصحاب مسأله اصوليه أو فقهيّه؟]
- ٦١٤ اشاره
- ٦١٤ [بناء على كونه حكما عقليا فهو مسأله اصوليه:]
- ٦١٥ [بناء على كونه من الاصول العمليه ففي كونه من المسائل الاصوليه غموض:]
- ٦١٥ [الإشكال في كون الاستصحاب من المسائل الفرعيه:]
- ٦١٦ [كلام السيد بحر العلوم فيما يرتبط بالمقام:]
- ٦١٦ اشاره
- ٦١٧ [المناقشه فيما أفاده بحر العلوم:]
- ٦١٧ [الاستصحاب الجارى في الشبهه الموضوعيه:]
- ٦١٨ [الأمر] الرابع [مناط الاستصحاب بناء على كونه من باب التعبد]
- ٦١٨ اشاره
- ٦١٨ [ليس المناط الظنّ الشخصى بناء على كونه من باب الظن:]
- ٦١٨ [كلام الشيخ البهائى فى أن المناط الظنّ الشخصى:]
- ٦١٩ [ظاهر شارح الدروس ارتضاؤه ذلك:]
- ٦١٩ [استظهار ذلك من كلام الشهيد قدس سزه فى الذكرى:]
- ٦٢١ [الأمر] الخامس [تقوم الاستصحاب بأمرين: اليقين بالحدوث، والشكّ فى البقاء]
- ٦٢١ اشاره
- ٦٢١ [الاستصحاب الفهري:]
- ٦٢٢ [المعتبر هو الشكّ الفعلى]
- ٦٢٣ [الأمر] السادس [تقسيم الاستصحاب من وجوه:]
- ٦٢٣ اشاره
- ٦٢٣ [١-تقسيم الاستصحاب باعتبار المستصحب]
- ٦٢٣ اشاره
- ٦٢٣ [الوجه الأوّل: المستصحب إما وجوديّ و إما عدميّ:]
- ٦٢٤ [كلام شريف العلماء فى خروج العدميات عن محلّ النزاع:]
- ٦٢٥ [المناقشه فيما أفاده شريف العلماء:]
- ٦٢٥ [قيام السيره على التمسك بالاصول الوجوديه و العدميه فى باب الألفاظ]
- ٦٢٥ [كلام الوحيد البهبهائى فى ذلك:]
- ٦٢٦ [أما يظهر منه الاختصاص بالوجوديات و مناقشته:]
- ٦٢٧ [النتيج يشهد بعدم خروج العدميات عن محلّ النزاع:]
- ٦٢٨ [أظهر جماعه خروج بعض العدميات عن محلّ النزاع:]

الوجه الثاني: المستصحب إما حكم شرعي وإما من الأمور الخارجيه:

- ٦٢٩ [وقوع الخلاف في كليهما]:
- ٦٣٠ [للحكم الشرعي إطلاقان]:
- ٦٣٠ [إنكار الأخباريين جريان الاستصحاب في الحكم بالإطلاق الأول]:
- ٦٣٢ [الأقوى في حججه الاستصحاب من حيث هذا التقسيم]:
- ٦٣٢ الوجه الثالث: المستصحب إما حكم تكليفي وإما حكم وضعي:
- ٦٣٣ [القول بالتفصيل بين التكليفي وغيره]:
- ٦٣٤ [٢-تقسيم الاستصحاب باعتبار دليل المستصحب]:
- ٦٣٤ اشاره:
- ٦٣٤ أحدها: [دليل المستصحب إما الإجماع وإما غيره]:
- ٦٣٤ الوجه الثاني: [المستصحب إما يثبت بالدليل العقلي وإما بالدليل الشرعي]:
- ٦٣٥ [الإشكال في الاستصحاب مع ثبوت الحكم بالدليل العقلي]:
- ٦٣٦ [عدم جريان الاستصحاب في الأحكام العقلية ولا في الأحكام الشرعية المستنده إليها]:
- ٦٣٧ [استصحاب حال العقل لا يستند إلى القضية العقلية]:
- ٦٣٨ الوجه الثالث: [دليل المستصحب قد يدل على الاستمرار وقد لا يدل]:
- ٦٤٠ [٣-تقسيم الاستصحاب باعتبار الشك المأخوذ فيه]:
- ٦٤٠ اشاره:
- ٦٤٠ أحدها: [منشأ الشك إما اشتباه الأمر الخارجي وإما اشتباه الحكم الشرعي]:
- ٦٤٠ [دخول القسمين في محل النزاع]:
- ٦٤٠ [المحكي عن الأخباريين اختصاص النزاع بالشبهه الحكمية]:
- ٦٤١ [كلام المحدث الأسترابادي في الفوائد المدنية]:
- ٦٤٢ [كلامه في الفوائد المكية]:
- ٦٤٢ الوجه الثاني: [الشك في البقاء قد يكون مع تساوي الطرفين وقد يكون مع رجحان البقاء أو الارتفاع]:
- ٦٤٣ [محل الخلاف في هذه الصور]:
- ٦٤٣ الثالث: [الشك إما في المقتضى وإما في الرفع]:
- ٦٤٤ [أقسام الشك من جهة الرفع]:
- ٦٤٤ [محل الخلاف من هذه الأقسام]:
- ٦٤٦ [الأقوال في حججه الاستصحاب]:
- ٦٤٦ اشاره:
- ٦٤٦ الأول:القول بالحجيه مطلقا.
- ٦٤٦ الثاني:عدمها مطلقا.
- ٦٤٦ الثالث:التفصيل بين العدمي والوجودي.
- ٦٤٦ الرابع:التفصيل بين الأمور الخارجيه وبين الحكم الشرعي مطلقا.
- ٦٤٦ الخامس:التفصيل بين الحكم الشرعي الكلي وغيره

- ٦٤٧ السابع: التفصيل بين الأحكام الوضعية
- ٦٤٧ الثامن: التفصيل بين ما ثبت بالإجماع و غيره
- ٦٤٧ التاسع: التفصيل بين كون المستصحب مقاً ثبت بدليله أو من الخارج
- ٦٤٧ العاشر: هذا التفصيل مع اختصاص الشك بوجود الغايه
- ٦٤٧ الحادى عشر: زياده الشك فى مصادق الغايه من جهه الاشتباه
- ٦٤٩ [أقوى الأقوال فى الاستصحاب]
- ٦٤٩ [كلام المحقق فى المعارج:]
- ٦٥١ [الاستدلال على القول المختار]
- ٦٥١ اشاره
- ٦٥١ [الوجه الأول: ظهور كلمات جماعه فى الاتفاق عليه.
- ٦٥٢ [الوجه الثانى: الاستقراء:]
- ٦٥٣ [الوجه الثالث: الأخبار المستفيضة
- ٦٥٣ [١- صحيفه زراره الاولى:]
- ٦٥٣ اشاره
- ٦٥٤ تقرير الاستدلال:
- ٦٥٤ [معنى الروايه:]
- ٦٥٤ [كون اللام فى «اليقين» للجنس:]
- ٦٥٤ [٢- صحيفه زراره الثانيه:]
- ٦٥٤ اشاره
- ٦٥٧ [أفقه الحديث و مورد الاستدلال:]
- ٦٦٠ [٣- صحيفه زراره الثالثه:]
- ٦٦٠ اشاره
- ٦٦٠ [التأمل فى الاستدلال بهذه الصحيفه:]
- ٦٦١ [المراد من «اليقين» فى هذه الصحيفه:]
- ٦٦١ [المراد من «البناء على اليقين» فى الأخبار:]
- ٦٦٤ [٤- الاستدلال بمؤتفه إسحاق بن عمار و الإشكال فيه:]
- ٦٦٤ [٥- الاستدلال بروايه الخصال و روايه اخرى:]
- ٦٦٤ اشاره
- ٦٦٦ [المناقشه فى الاستدلال بهاتين الروايتين:]
- ٦٦٨ [إمكان دفع المناقشه المذكوره:]
- ٦٦٩ [٦- مكاتبه على بن محمد القاساني:]
- ٦٦٩ اشاره
- ٦٦٩ [تقريب الاستدلال:]

٦٧٠	[تأييد المختار بالأخبار الخاصه:]
٦٧٠	اشاره
٦٧٠	[١-روايه عبد الله بن سنان:]
٦٧٠	اشاره
٦٧٠	[تقريب الاستدلال:]
٦٧٠	[٢-موثقه عمار:]
٦٧٠	اشاره
٦٧٢	[معنى الموثقه إما الاستصحاب أو قاعده الطهاره:]
٦٧٢	[عدم إمكان إرادته القاعده و الاستصحاب معا من الموثقه:]
٦٧٤	[كلام صاحب الفصول في جواز إرادته كليهما منها:]
٦٧٤	[المناقشه فيما أفاده صاحب الفصول:]
٦٧٥	[الظاهر إرادته القاعده:]
٦٧٦	[٣-الروايه الثالثه:]
٦٧٦	[٤-الروايه الرابعه:]
٦٧٧	[اختصاص الأخبار بالشك في الرفع]
٦٧٧	اشاره
٦٧٧	[تأمل المحقق الخونسارى في الاستدلال بالأخبار على الحججه مطلقا:]
٦٧٨	[المراد من «نقض اليقين»:]
٦٨٢	[حجه القول الأوّل:]
٦٨٢	اشاره
٦٨٢	[الوجه الأوّل و المناقشه فيه:]
٦٨٢	[الوجه الثانى:]
٦٨٢	اشاره
٦٨٣	[المناقشه في الوجه الثانى:]
٦٨٥	[الوجه الثالث:]
٦٨٥	اشاره
٦٨٦	[المناقشه في الوجه الثالث:]
٦٨٦	اشاره
٦٨٦	[ادعوى أنّ وجود الشيء سابقا يقتضى الطن ببقائه و الجواب عنها:]
٦٨٧	[كلام السيد الصدر في المقام:]
٦٨٨	[المناقشه فيما أفاده السيد الصدر:]
٦٨٩	[كلام صاحب القوانين في المقام:]
٦٩١	[المناقشه فيما أفاده صاحب القوانين:]
٦٩٣	[الوجه الرابع:بناء العقلاء:]

٤٩٤ [المناقشه فى الوجه الرابع:]

٤٩٤ اشاره

٤٩٥ [كلام الشيخ الطوسى فى العده:]

٤٩٦ [حجه القول الثانى:]

٤٩٦ اشاره

٤٩٦ [١-دعوى أنّ الاستصحاب إثبات للحكم من غير دليل:]

٤٩٦ اشاره

٤٩٦ [المناقشه فى ذلك:]

٤٩٨ [٢-لزوم القطع بالبقاء بناء على حججه الاستصحاب:]

٤٩٨ اشاره

٤٩٩ [المناقشه فيه:]

٤٩٩ [٣-لزوم التناقض بناء على الحججه و المناقشه فيه:]

٤٩٩ اشاره

٤٩٩ [المناقشه فيه:]

٧٠٠ [٤-استلزام القول بالحججه ترجيح بينه النافى:]

٧٠٠ اشاره

٧٠٠ [المناقشه فى ذلك:]

٧٠٢ [حجه القول الثالث]

٧٠٢ اشاره

٧٠٣ [عدم استقامه هذا القول بناء على اعتبار الاستصحاب من باب الظن:]

٧٠٥ [معنى عدم اعتبار الاستصحاب فى الوجودى:]

٧٠٧ [أما يمكن أن يحتج به لهذا القول:]

٧٠٧ اشاره

٧٠٨ [المناقشه فى الاحتجاج المذكور:]

٧١٠ [حجه القول الرابع]

٧١٠ اشاره

٧١٠ [المناقشه فيه:]

٧١٥ [حجه القول الخامس]

٧١٥ اشاره

٧١٥ [كلام المحدث الأسترابادى فى الاستدلال على هذا القول:]

٧١٥ اشاره

٧١٦ [المناقشه فيما أفاده المحدث الأسترابادى:]

٧٢٠ [حجه القول السادس]

٧٢٠	[حجّه القول السابع]
٧٢٠	اشاره
٧٢١	[كلام الفاضل التونى:]
٧٢٤	[الكلام فى الأحكام الوضعيه]
٧٢٤	اشاره
٧٢٤	[هل الحكم الوضعى حكم مستقل مجعول، أو لا؟:]
٧٢٦	[كلام السيد الكاظمى:]
٧٢٦	اشاره
٧٢٧	[مناقشه كلام السيد الكاظمى:]
٧٢٨	[الكلام فى الصحه و الفساد:]
٧٢٩	[رجوع إلى كلام الفاضل التونى:]
٧٢٩	اشاره
٧٣٠	[ما أورد عليه:]
٧٣٠	[عدم ورود شىء مما أورد عليه:]
٧٣٥	[رجوع إلى كلام الفاضل التونى و التعليق عليه:]
٧٤٤	[شبهه اخرى فى منع جريان الاستصحاب فى الأحكام التكليفيه:]
٧٤٤	اشاره
٧٤٥	[الجواب عن هذه الشبهه:]
٧٤٨	[حجّه القول الثامن]
٧٤٨	اشاره
٧٤٨	[أظهر كلام الغزالى إنكار الاستصحاب مطلقا:]
٧٤٩	[أمنشأ نسبه هذا التفصيل إلى الغزالى:]
٧٥٠	[كلام الغزالى:]
٧٥٣	[أنسبه شارح المختصر القول بحجيه الاستصحاب مطلقا إلى الغزالى:]
٧٥٣	[كلام السيد الصدر فى الجمع بين قولى الغزالى:]
٧٥٣	اشاره
٧٥٤	[المناقشه فى ما أفاده السيد الصدر:]
٧٥٨	[حجّه القول التاسع [التفصيل بين الشك فى المقضى و الشك فى الرفع:]
٧٥٨	اشاره
٧٥٨	[ما استدلّ به فى المعارج على هذا القول:]
٧٥٨	اشاره
٧٥٩	[المناقشه فى الدليل المذكور:]
٧٥٩	اشاره
٧٥٩	[الأدوى فى الاستدلال على هذا القول:]

٧٦٠	[مبنى نسبه هذا القول إلى المحقق:]
٧٦٠	اشاره
٧٦٠	[المناقشه في المبنى المذكور:]
٧٦١	[توجيه نسبه هذا القول إلى المحقق:]
٧٦٤	حجّه القول العاشر [التفصيل بين الشك في وجود الغايه و عدمه:]
٧٦٤	اشاره
٧٦٤	[ما استدلّ به المحقق السبزواري على هذا القول:]
٧٦٤	اشاره
٧٦٥	[المناقشه فيما أفاده المحقق السبزواري:]
٧٦٨	حجّه القول الحادي عشر [التفصيل المتقدم مع زياده الشك في مصداق الغايه:]
٧٦٨	[استدلال المحقق الخوانساري على هذا القول:]
٧٦٨	اشاره
٧٧٦	[المناقشه فيما أفاده المحقق الخوانساري:]
٧٨٠	[توجيه ما ذكره المحقق الخوانساري في الحكم التخييري:]
٧٨٠	[توجيه المحقق القمي:]
٧٨٠	اشاره
٧٨١	[المناقشه في توجيه المحقق القمي:]
٧٨٢	[ما أورده السيد الصدر على المحقق الخوانساري:]
٧٨٢	اشاره
٧٨٣	[المناقشه في الإيراد:]
٧٨٤	[رجوع إلى كلام المحقق الخوانساري:]
٧٨٩	[أقوى الأقوال القول التاسع، و بعده المشهور:]
٧٩٠	و ينبغي التنبيه على امور:
٧٩٠	اشاره
٧٩٠	[الأول: [أقسام استصحاب الكلّي]
٧٩٠	اشاره
٧٩٠	[جواز استصحاب الكلّي و الفرد في القسم الأول:]
٧٩٠	[جواز استصحاب الكلّي في القسم الثاني دون الفرد:]
٧٩٠	اشاره
٧٩١	[توهم عدم جريان استصحاب الكلّي في هذا القسم و دفعه:]
٧٩١	[توهم آخر و دفعه:]
٧٩٢	[أظهر المحقق القمي عدم الجريان:]
٧٩٣	[المناقشه فيما أفاده المحقق القمي:]
٧٩٤	[أهل يجرى الاستصحاب في القسمين أو لا يجرى في كليهما أو فيه تفصيل؟:]

٢٩٥	[مختار المصنف هو التفصيل:]
٢٩٥ [استثناء مورد واحد من القسم الثاني:]
٢٩٥ [العبره في جريان الاستصحاب:]
٢٩٦ [كلام الفاضل التوني تأييدا لبعض ما ذكرنا:]
٢٩٦ [بعض المناقشات فيما أفاد الفاضل التوني:]
٨٠٠ [المناقشه في ما مثل به الفاضل التوني لما نحن فيه:]
٨٠٢ [الأمر الثاني [هل يجرى الاستصحاب في الزمان و الزماتيات؟]
٨٠٢ اشاره
٨٠٢ [الأقسام ثلاثه:]
٨٠٢ اشاره
٨٠٢ [١-استصحاب نفس الزمان:]
٨٠٤ [٢-استصحاب الامور التدريجيته غير القازه:]
٨٠٧ [٣-استصحاب الامور المقيده بالزمان:]
٨٠٧ [ما ذكره الفاضل التراقي:من معارضة استصحاب عدم الأمر الوجودي المتيقن سابقا مع استصحاب وجوده:]
٨٠٩ [مناقشات في ما أفاده الفاضل التراقي:]
٨٠٩ [مناقشه أولى الزمان قد يؤخذ قيذا و قد يؤخذ طرفا:]
٨١١ [مناقشه ثانيه فيما أفاده التراقي:]
٨١٢ [مناقشه ثالثه فيما أفاده التراقي:]
٨١٤ [الأمر الثالث [عدم جريان الاستصحاب في الأحكام العقلية]
٨١٤ اشاره
٨١٥ [عدم جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي المستند إلى الحكم العقلي أيضا:]
٨١٦ [هل يجرى الاستصحاب في موضوع الحكم العقلي؟]
٨٢٠ [الأمر الرابع [هل يجرى الاستصحاب التعليقي؟]
٨٢٠ اشاره
٨٢٠ [توضيح هذا الاستصحاب:]
٨٢١ [كلام صاحب المناهل في عدم جريان الاستصحاب التعليقي:]
٨٢١ اشاره
٨٢١ [المناقشه في ما أفاده صاحب المناهل:]
٨٢٢ [بعض المناقشات في الاستصحاب التعليقي و دفعها:]
٨٢٢ [مختار المصنف في المسأله:]
٨٢٤ [الأمر الخامس [استصحاب أحكام الشرائع السابقه]
٨٢٤ اشاره
٨٢٤ [ما ذكره صاحب الفصول في وجه المنع عن هذا الاستصحاب:]
٨٢٤ اشاره

- ٨٢٤ [وجه آخر للمنع و دفعه:]
- ٨٢٦ [ما ذكره المحقق القفى في وجه المنع:]
- ٨٢٧ اشاره
- ٨٢٧ [الجواب عفا ذكره المحقق القفى:]
- ٨٢٨ [النمرات المذكوره لهذه المسأله و مناقشتها:]
- ٨٢٨ اشاره
- ٨٢٨ [الشمه الأولى:]
- ٨٢٩ [الشمه الثانيه:]
- ٨٣٠ [الشمه الثالثه:]
- ٨٣٠ [الشمه الرابعه:]
- ٨٣٠ [الشمه الخامسه:]
- ٨٣٢ [الشمه السادسه:]
- ٨٣٣ [الأمر السادس :عدم ترتب الآثار غير الشرعيه على الاستصحاب و الدليل عليه]
- ٨٣٣ اشاره
- ٨٣٤ [المراد من نفي الاصول المثبتة:]
- ٨٣٥ [عدم ترتب الآثار و اللوازم غير الشرعيه مطلقا:]
- ٨٣٦ [ما استدلّ به صاحب الفصول على عدم حجّيه الأصل المثبت:]
- ٨٣٦ اشاره
- ٨٣٧ المناقشه في ما أفاده صاحب الفصول:
- ٨٣٨ [وجوب الالتزام بالاصول المشبته بناء على اعتبار الاستصحاب من باب الظن:]
- ٨٣٨ [فروع تمتسكوا فيها بالاصول المشبته:]
- ٨٣٨ اشاره
- ٨٣٩ [الفرع الأول:]
- ٨٣٩ [الفرع الثاني:]
- ٨٤٠ [الفرع الثالث:]
- ٨٤١ [الفرع الرابع:]
- ٨٤٢ [الفرع الخامس:]
- ٨٤٢ [عدم عمل الأصحاب بكلّ أصل مثبت:]
- ٨٤٤ [حجّيه الأصل المثبت مع خفاء الواسطه:]
- ٨٤٤ اشاره
- ٨٤٤ [نماذج من خفاء الواسطه:]
- ٨٤٧ [الأمر السابع :هل تجرى أصاله تأخر الحادث؟]
- ٨٤٧ اشاره

- ٨٤٨ اشارة
- ٨٤٨ [١- إذا لوحظ تأخر الحادث بالقياس إلى ما قبله من أجزاء الزمان:]
- ٨٤٩ [٢- إذا لوحظ بالقياس إلى حادث آخر و جهل تاريخهما:]
- ٨٤٩ [لو كان أحدهما معلوم التاريخ:]
- ٨٥٠ [أقولان أخران في هذه الصورة:]
- ٨٥٠ [أحدهما: جريان هذا الأصل في طرف مجهول التاريخ]
- ٨٥٢ [الثاني: عدم العمل بالأصل و إلحاق صورة جهل تاريخ أحدهما بصورة جهل تاريخهما]
- ٨٥٤ [صحة الاستصحاب القهري بناء على الأصل المثبت:]
- ٨٥٤ اشارة
- ٨٥٤ [الاتفاق على هذا الاستصحاب في الاصول اللفظية:]
- ٨٥٥ [الأمر الثامن [هل يجرى استصحاب صحة العبادة عند الشك في طروء مفسد؟]]
- ٨٥٥ اشارة
- ٨٥٦ [مختار المصنف التفصيل:]
- ٨٥٧ [التمسك في مطلق الشك في الفساد باستصحاب حرمه القطع و غير ذلك و مناقشتها:]
- ٨٥٩ [الأمر التاسع [عدم جريان الاستصحاب في الامور الاعتقادية]]
- ٨٥٩ اشارة
- ٨٦٠ [لو شك في نسخ أصل الشريعة:]
- ٨٦٠ [تمسك بعض أهل الكتاب باستصحاب شرعه:]
- ٨٦٠ اشارة
- ٨٦١ [بعض الأجوبة عن استصحاب الكتابي و مناقشتها:]
- ٨٦١ [١- ما ذكره بعض الفضلاء:]
- ٨٦١ [٢- ما ذكره الفاضل التراقي:]
- ٨٦٢ [٣- ما ذكره المحقق القمي:]
- ٨٦٢ [المناقشة في ما أفاده المحقق القمي:]
- ٨٦٣ [كلام آخر للمحقق القمي:]
- ٨٦٦ [الجواب عن استصحاب الكتابي بوجوه أخرى:]
- ٨٦٦ [الوجه الأول: أن المقصود من التمسك به:]
- ٨٦٧ [الوجه الثاني: أن اعتبار الاستصحاب إن كان من باب الأخبار]
- ٨٦٩ [الوجه الثالث: أن ما لم تجزم بالمستصحب -و هي نبوة موسى أو عيسى]
- ٨٦٩ [الوجه الرابع: أن مرجع النبوة المستصحب ليس إلا إلى وجوب التدين]
- ٨٧٠ [الوجه الخامس: أن يقال:]
- ٨٧١ [كلام الإمام الرضا عليه السلام في جواب الجائلي:]
- ٨٧٢ [الأمر العاشر [دوران الأمر بين التمسك بالعام أو استصحاب حكم المخصص]]

الدليل الدالّ على الحكم في الزمان السابق على ثلاثه أنحاء:

٨٧٣

٨٧٤ [هل يجرى استصحاب حكم المخصّص مع العموم الأزمانى أم لا؟] -

٨٧٤ اشاره

٨٧٤ [إذا كان العموم الأزمانى أفرادياً:] -

٨٧٤ [إذا كان العموم الأزمانى استمرارياً:] -

٨٧٥ [المخالفة لما ذكرنا في موضعين:] -

٨٧٥ اشاره

٨٧٥ [١- ما ذكره المحقق الثانى في مسأله خيار الغبن و ما يرد عليه:] -

٨٧٦ [٢- ما ذكره السيد بحر العلوم قدس سره:] -

٨٧٧ [المناقشه في ما أفاده بحر العلوم:] -

٨٧٨ [توجيه كلام بحر العلوم:] -

٨٧٩ [الأمر الحادى عشر:] - [لو تعدّر بعض المأمور به فهل يستصحب وجوب الباقي؟] -

٨٧٩ اشاره

٨٧٩ [الإشكال في هذا الاستصحاب:] -

٨٧٩ [توجيه الاستصحاب بوجوه ثلاثه:] -

٨٨١ [ثمره هذه التوجيهات:] -

٨٨١ [الصحیح من هذه التوجيهات:] -

٨٨٢ [عدم الفرق بناء على جريان الاستصحاب بين تعدّر الجزء بعد تنجز التكليف أو قبله:] -

٨٨٢ [تخيّل و دفع:] -

٨٨٣ [نسبه التمشك بالاستصحاب في هذه المسأله إلى الفاضلين:] -

٨٨٣ اشاره

٨٨٣ [المناقشه في هذه النسبه:] -

٨٨٥ [الأمر الثانى عشر:] - [جريان الاستصحاب حتّى مع الظنّ بالخلاف و الدليل عليه من وجوه] -

٨٨٥ اشاره

٨٨٥ [الوجه] الأول: الإجماع القطعى -

٨٨٥ [الوجه:] - [الثانى:] - [أن المراد بالشكّ في الروايات معناه اللغوئى، -

٨٨٦ [الوجه:] - [الثالث:] - [أن الظنّ الغير المعترى إن علم بعدم اعتباره -

٨٨٦ اشاره

٨٨٧ تنبيه: [كلام الشهيد في الذكرى] -

٨٨٧ [توجيه كلام الشهيد «قدس سره»:] -

٨٨٨ [أما يرد على هذا التوجيه:] -

٨٨٨ [المراد من قولهم: «اليقين لا يرفع الشكّ»:] -

٨٨٩ خاتمه

٨٨٩ [أشراط العمل بالاستصحاب:] -

- ٨٨٩ الأمر الأوّل [اشتراط بقاء الموضوع]:
- ٨٨٩ اشاره
- ٨٩٠ [الدليل على هذا الشرط]:
- ٨٩١ [المعتبر هو العلم بقاء الموضوع]:
- ٨٩١ [أهل يجوز إحراز الموضوع في الزمان اللاحق بالاستصحاب؟]:
- ٨٩٤ [الشكّ في الحكم من جهة الشكّ في القيود المأخوذة في الموضوع]:
- ٨٩٤ [أما يميّز به القيود المأخوذة في الموضوع أحد امور]:
- ٨٩٤ الأوّل بالعقل -
- ٨٩٥ الثاني: [لسان الدليل]
- ٨٩٥ الثالث: أن يرجع في ذلك إلى العرف
- ٨٩٦ [كلام الفاضلين تأييدا لكون الميزان نظر العرف]:
- ٨٩٧ [الفرق بين نجس العين و المنتجس عند الاستحاله]:
- ٨٩٧ [الإشكال في هذا الفرق]:
- ٨٩٩ [عدم الفرق بناء على كون المحكم نظر العرف]:
- ٩٠٠ [مراتب التغير و الأحكام مختلفه]:
- ٩٠١ [أمعنى قولهم: «الأحكام تدور مدار الأسماء»]:
- ٩٠٢ [الأمر الثاني]
- ٩٠٢ اشاره
- ٩٠٣ [الدليل على اعتبار هذا الشرط]:
- ٩٠٣ [قاعده اليقين و الشكّ السارى]:
- ٩٠٣ [أصرح الفاضل السبزواري بأن أدلّه الاستصحاب تشمل قاعده «اليقين»]:
- ٩٠٤ [دفع التوهم المذكور و توضيح مناط قاعده الاستصحاب و قاعده اليقين]:
- ٩٠٥ [عدم إرادة القاعدتين من قوله عليه السلام: «فليمض على يقينه»]:
- ٩٠٧ [عدم إرادة القاعدتين من سائر الأخبار أيضا]:
- ٩٠٨ [اختصاص مدلول الأخبار بقاعده الاستصحاب]:
- ٩١٠ [قاعده اليقين]
- ٩١٠ [أهل يوجد مدرك لقاعده «اليقين» غير هذه الأخبار؟]:
- ٩١١ [أو اريد من القاعده إثبات الحدوث و البقاء معاً]:
- ٩١١ [عدم صحه الاستدلال بأدلّه عدم الاعتناء بالشكّ بعد تجاوز المحل]:
- ٩١١ [أضعف الاستدلال بأصالة الصحه في الاعتقاد]:
- ٩١٢ [تفصيل كاشف الغطاء]:
- ٩١٢ [أو اريد من القاعده إثبات مجزّد الحدوث]:
- ٩١٢ [أو اريد منها مجزّد إمضاء الآثار المترتبه سابقاً]:

- ٩١٣ [الأمر]
- ٩١٣ اشاره
- ٩١٤ [حكومه الأدله الاجتهاديه على أدله الاستصحاب:]
- ٩١٤ معنى الحكومه:
- ٩١٥ [احتمال أن يكون العمل بالأدله في مقابل الاستصحاب من باب التخضص:]
- ٩١٥ [ضعف هذا الاحتمال:]
- ٩١٦ [المسامحه فيما جعله الفاضل التونسي من شرائط الاستصحاب:]
- ٩١٦ [أما أورده المحقق القتي على الفاضل التونسي و المناقشه فيه:]
- ٩١٨ [المراد من «الأدله الاجتهاديه» و «الاصول»:]
- ٩١٩ [تردد الشيء بين كونه دليلاً أو أصلاً:]
- ٩٢٠ [تعارض الاستصحاب مع سائر الأمارات و الاصول]
- ٩٢٠ اشاره
- ٩٢١ [المقام الأول: عدم معارضة الاستصحاب لبعض الأمارات، و فيه مسائل:]
- ٩٢١ اشاره
- ٩٢١ [المسأله الأولى [تقدم «اليد» على الاستصحاب و الاستدلال عليه]
- ٩٢٢ [الوجه في الرجوع إلى الاستصحاب لو تقارنت «اليد» بالإقرار:]
- ٩٢٣ [«اليد» على تقدير كونها من الاصول مقدمه على الاستصحاب و إن جعلناه من الأمارات:]
- ٩٢٣ [تقدم البيته على «اليد» و الوجه في ذلك:]
- ٩٢٥ [المسأله الثانيه [في قاعده «الفراغ و التجاوز»]
- ٩٢٥ [تقدم قاعده «الفراغ و التجاوز» على الاستصحاب و الاستدلال عليه]
- ٩٢٦ [أخبار القاعده:]
- ٩٢٦ [١- أخبار العائنه:]
- ٩٢٧ [٢- أخبار الخاضه:]
- ٩٢٨ [انتقيح مضامين الأخبار:]
- ٩٢٩ [الموضع الأول [أما هو المراد من «الشك في الشيء»؟]
- ٩٣٠ [الموضع الثاني [أما هو المراد من «حجّل الشيء المشكوك فيه»؟]
- ٩٣٢ [الموضع الثالث [هل يعتبر في التجاوز و الفراغ الدخول في الغير أم لا؟]
- ٩٣٢ [أما هو المراد من «لغير»؟]
- ٩٣٣ [عدم كفايه الدخول في مقدمات الغير:]
- ٩٣٤ [الأقوى اعتبار الدخول في الغير و عدم كفايه مجرد الفراغ:]
- ٩٣٤ [عدم صحه التفصيل بين الصلاه و الوضوء:]
- ٩٣٦ [الموضع الرابع [عدم جريان القاعده في أفعال الطهارات الثلاث]
- ٩٣٦ [مستند الخروج:]

- ٩٣٧ [الإشكال في ظاهر ذيل الروايه:]
- ٩٣٧ [دفع الإشكال عن الروايه:]
- ٩٣٨ [عدم غرابيه فرض الوضوء فعلا واحدا:]
- ٩٣٩ [الموضع الخامس] [هل تجرى القاعدة في الشروط كما تجرى في الأجزاء؟] -
- ٩٣٩ [الأقوى التفصيل:]
- ٩٤٠ [معنى عدم العبره بالشك بعد تجاوز المحل:]
- ٩٤١ [التفصيل بين الوضوء ونحوه و بين غيره:]
- ٩٤٢ [الموضع السادس] [هل يلحق الشك في الصخه بالشك في الإتيان؟]
- ٩٤٤ [الموضع السابع] [المراد من الشك في موضوع هذه القاعدة:]
- ٩٤٤ [عدم الفرق بين أن يكون المحتمل الترك نسيانا أو تعقدا:]
- ٩٤٥ [المسأله الثالثه في أصله الصخه في فعل الغير]
- ٩٤٥ [أصله الصخه من الاصول المجمع عليها بين المسلمين:]
- ٩٤٥ [مدرك أصله الصخه:]
- ٩٤٥ [الاستدلال بالآيات و المناقشه فيه:]
- ٩٤٦ [و أما السنه: الاستدلال بالأخبار]
- ٩٤٧ [المناقشه في دلالة الأخبار:]
- ٩٥٠ [الثالث: الإجماع القولي و العملي]
- ٩٥٠ [أما القولي]
- ٩٥٠ [و أما العملي]
- ٩٥٠ [الرابع: العقل المستقل]
- ٩٥٣ [و ينبغى التنبيه على أمور:]
- ٩٥٣ [الأمر] [الأول] [هل يحمل فعل المسلم على الصخه الواقعيه أو الصخه عند الفاعل؟]
- ٩٥٤ [ظاهر المشهور الحمل على الصخه الواقعيه]
- ٩٥٤ [أظهر بعض المتأخرين الحمل على الصخه باعتقاد الفاعل:]
- ٩٥٥ [و المسأله محل إشكال:]
- ٩٥٥ [أصور المسأله:]
- ٩٥٥ [١- أن يعلم كون الفاعل عالما بالصخه و الفساد:]
- ٩٥٦ [٢- أن يعلم كونه جاهلا:]
- ٩٥٧ [الأمر] [الثاني] [هل يعتبر في جريان أصله الصخه في العقود استكمال أركان العقد؟]
- ٩٥٧ [كلام المحقق الثاني في باب الضمان:]
- ٩٥٧ [كلامه في باب الاجاره:]
- ٩٥٨ [كلام العلامة رحمه الله في القواعد:]
- ٩٥٨ [كلامه في التذكرة:]

٩٦٠	الأقوى التعميم و عدم اعتبار استكمال الأركان:
٩٦٠	المناقشه فيما ذكره المحقق الثاني: [.....]
٩٦٣	الثالث [صحه كل شيء بحسبه و باعتبار آثار نفسه] [.....]
٩٦٤	و مما يتفرع على ذلك أيضا: [.....]
٩٦٧	الرابع [اعتبار إحراز أصل العمل في أصله الصخه] [.....]
٩٦٧	الإشكال في الفرق بين صلاه الغبر على الميت و بين الصلاه عن الميت تبرعا أو بالإجاره: [.....]
٩٦٨	أتوجيه الفرق: [.....]
٩٧١	الخامس [عدم جواز الأخذ باللوازم في أصله الصخه] [.....]
٩٧٣	السادس [وجه تقديم أصله الصخه على استصحاب الفساد] [.....]
٩٧٣	اضطراب كلمات الأصحاب في تقديم أصله الصخه على الاستصحابات الموضوعية: [.....]
٩٧٤	[التحقيق في المسأله: [.....]
٩٨١	بقي الكلام في أصله الصخه في الأقوال و الاعتقادات [.....]
٩٨١	أصله الصخه في الأقوال: [.....]
٩٨٣	أصله الصخه في الاعتقادات: [.....]
٩٨٥	المقام الثاني في بيان تعارض الاستصحاب مع القرعه [.....]
٩٨٥	تقدم الاستصحاب على القرعه: [.....]
٩٨٥	تعارض القرعه مع سائر الأصول: [.....]
٩٨٧	المقام الثالث في تعارض الاستصحاب مع ما عداه من الاصول العمليه [.....]
٩٨٧	اشاره [.....]
٩٨٧	الأول: تعارض البراهه مع الاستصحاب [.....]
٩٨٧	تقدم الاستصحاب و غيره من الأدله و الاصول على أصله البراهه: [.....]
٩٨٩	[حكومه دليل الاستصحاب على قوله عليه السلام: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى»] [.....]
٩٨٩	الإشكال في بعض أخبار أصله البراهه في الشبهه الموضوعية: [.....]
٩٩١	الثاني: تعارض قاعده الاشتغال مع الاستصحاب [.....]
٩٩١	أورود الاستصحاب على قاعده الاشتغال: [.....]
٩٩٢	الثالث: تعارض قاعده [.....]
٩٩٢	أورود الاستصحاب على قاعده التخيير: [.....]
٩٩٣	تعارض الاستصحابين [.....]
٩٩٣	اشاره [.....]
٩٩٣	أقسام الاستصحابين المتعارضين: [.....]
٩٩٣	اشاره [.....]
٩٩٤	القسم الأول: [إذا كان الشك في أحدهما مستببا عن الشك في الآخر] [.....]
٩٩٤	تقدم الاستصحاب السببي على المستببي و الاستدلال عليه: [.....]
٩٩٤	الدليل [الأول: الإجماع [.....]

٩٩٥	الدليل [الثاني: أن قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك»
٩٩٨	الدليل [الثالث: أنه لو لم يبين على تقديم الاستصحاب في الشك السببي
٩٩٩	أعدم تماميه الدليل الثالث: [
٩٩٩	الدليل [الرابع: أن المستفاد من الأخبار عدم الاعتبار باليقين السابق في مورد الشك المستتب.
١٠٠٠	ألا تأمل في ترجيح الاستصحاب السببي: [
١٠٠٠	أو عملنا بالاستصحاب من باب الظن فالحكم أوضح: [
١٠٠١	أظهر الخلاف في المسألة عن جماعه: [
١٠٠٣	أصريح بعضهم بالجمع بين الاستصحابين «السببي و المستتب»: [
١٠٠٣	أعدم صحته الجمع: [
١٠٠٥	أدعوى الإجماع على تقديم الاستصحاب الموضوع عن على الحكمين: [
١٠٠٦	و أما القسم الثاني: إذا كان الشك في كليهما مستتباً عن أمر ثالث
١٠٠٦	أصور المسألة: [
١٠٠٧	أما الأوليان، لو كان العمل بالاستصحابين مستلزماً لمخالفه قطعته عملته أو قام الدليل على عدم الجمع بينهما [
١٠٠٨	فهنا دعويان: [
١٠٠٨	الأولى: عدم الترجيح [
١٠٠٨	الدليل على عدم الترجيح: [
١٠٠٩	الثانية: أن الحكم هو التساقط دون التخيير و الدليل عليه: [
١٠١٣	و أما الصورة الثالثة، هي ما يعمل فيه بالاستصحابين.
١٠١٤	و أما الصورة الرابعة، هي ما يعمل فيه بأحد الاستصحابين.
١٠١٩	العناوين العائنه [
١٠١٩	أشاره [
١٠٢١	فهرس المحتوى [
١٠٥٥	فقه [
١٠٥٥	فقه ٣ (المكاسب): از «كتاب البيع» تا پایان «القول في الإجازة و الزد» [
١٠٥٥	المجلد ٣ [
١٠٥٥	[كتاب البيع] [
١٠٥٥	الكلام في شروط المتعاقدين [
١٠٥٥	أشاره [
١٠٥٧	مسألة [من شروط المتعاقدين البلوغ] [
١٠٥٧	[في عقد الصبي] [
١٠٥٧	المشهور بطلان عقد الصبي [
١٠٥٨	الاستدلال على البطلان بحديث رفع القلم [
١٠٥٨	الاستدلال بروايات عدم جواز أمر الصبي [
١٠٥٩	المناقشه في دلالة هذه الروايات [

١٠٦٢	الحجة في المسألة هي الشهرة والإجماع المحكي
١٠٦٢	المناقشه في تحقق الإجماع
١٠٦٣	أما يستأنس به للبطان
١٠٦٤	استظهار البطان من حديث رفع القلم
١٠٦٦	أرى المؤلف في المسألة و دليله
١٠٦٧	كلام العلامة في عدم صحه تصرفات الصبي
١٠٦٨	ألا فرق في معاملة الصبي بين الأشياء اليسيره و الخطيره
١٠٦٩	أصحح المعامله لو كان الصبي بمنزله الأله
١٠٧١	أدعوى كاشف الغطاء إفاده معاملة الصبي الإباحه لو كان مأذونا و المناقشات فيه
١٠٧٧	مسأله و من جمله شرائط المتعاقدين:قصدهما لمدلول العقد الذى يتلفظان به.
١٠٧٧	اشاره
١٠٧٨	كلام صاحب المقاس في اعتبار تعيين المالكين و المناقشات فيه
١٠٨٥	أهل يعتبر تعيين الموجب للمشتري و القابل للبائع؟
١٠٨٥	اشاره
١٠٨٥	مختار المؤلف و دليله
١٠٨٦	كلام العلامة في الفرق بين البيع و شبهه و بين النكاح و المناقشه فيه
١٠٨٧	الأولى في الفرق بين النكاح و البيع
١٠٨٩	مسأله و من شرائط المتعاقدين:الاختيار.
١٠٨٩	اشاره
١٠٨٩	أما يدل على اشتراط الاختيار
١٠٩٠	المراد من قولهم المكره قاصد إلى اللفظ غير قاصد إلى مدلوله
١٠٩٣	حقيقه الإكراه
١٠٩٤	أهل يعتبر عدم إمكان التفصي عن الضرر بما لا ضرر فيه
١٠٩٤	اشاره
١٠٩٥	أعدم اعتبار العجز عن التوريه
١٠٩٥	أهل يعتبر العجز عن التخلص بغير التوريه
١٠٩٦	أعتبر العجز عن التخلص بغير التوريه
١٠٩٨	الفرق بين إمكان التفصي بالتوريه و إمكانه بغيرها
١٠٩٩	أعدم اعتبار العجز في الإكراه الراجع لأثر المعاملات
١٠٩٩	اشاره
١٠٩٩	المراد من الإكراه الراجع لأثر المعاملات
١١٠١	الفرق بين الأحكام التكليفيه و الأحكام الوضعيه
١١٠١	ألو أكره الشخص على أحد الأمرين
١١٠٣	ألو أكره أحد الشخصين على فعل واحد

- ١١٠٣
- ١١٠٦ «فروع»
- ١١٠٦ اشاره
- ١١٠٦ الإكراه على بيع عبد من عبيد.
- ١١٠٦ الإكراه على معين فضم غيره إليه
- ١١٠٧ الإكراه على الطلاق
- ١١٠٩ أقسام الإكراه على الطلاق، وأحكامها
- ١١١٠ عقد المكره لو تعقبه الرضا
- ١١١٧ بقي الكلام في أن الرضا المتأخر ناقل أو كاشف؟
- ١١١٩ مسأله و من شروط المتعاقدين: إذن السيد لو كان العاقد عبداً.
- ١١١٩ اشاره
- ١١٢٠ هل ينفذ إنشاء العبد إذا لحقته إجازة السيد؟
- ١١٢٤ «فرع» لو أمر العبد أمر أن يشتري نفسه من مولاه فباعه مولاه صح و لم؛
- ١١٢٧ مسأله و من شروط المتعاقدين: أن يكونا مالكيين أو مأذونين من المالك أو الشارع.
- ١١٢٧ اشاره
- ١١٢٧ الكلام في عقد الفضولي
- ١١٢٧ اشاره
- ١١٢٧ اختلف الأصحاب وغيرهم في بيع الفضولي
- ١١٢٠ [أصور بيع الفضولي]
- ١١٣١ الأولى أن يبيع للمالك مع عدم سبق منع من المالك،
- ١١٣١ و المشهور: الصخه
- ١١٣٣ و قد اشهر الاستدلال عليه بقضيه عروه البارقي
- ١١٣٣ المناقشه في الاستدلال بقضيه عروه البارقي
- ١١٣٥ الاستدلال للصحه بصحيحه محمد بن قيس
- ١١٣٤ المناقشه في الاستدلال بصحيحه محمد بن قيس
- ١١٣٧ توجيه الاستدلال بصحيحه محمد بن قيس
- ١١٣٨ الاستدلال لصحه بيع الفضولي بفحوى صحه نكاحه
- ١١٣٨ المناقشه في الاستدلال المذكور
- ١١٤٠ أما يؤيد لصحه بيع الفضولي
- ١١٤٠ أما ورد في المضاربه
- ١١٤٢ أما ورد في اتجار غير الولي في مال البتيم
- ١١٤٣ [أروايه ابن أشيم]
- ١١٤٣ [أصحيحه الحلبي]
- ١١٤٤ [أموتقه عبد الله]

١١٤٥	
١١٤٥ [مختار المؤلف الصحه]
١١٤٦ واحتج للبطان بالأدله الأربعة:
١١٤٦ أما الكتاب، الاستدلال بأيه التجاره عن تراض]
١١٤٧ و أما السنه، فهي أخبار:
١١٤٩ المناقشه في الاستدلال بالروايات]
١١٥٢ الثالث:الإجماع على البطان،
١١٥٣ الرابع:ما دلّ من العقل و النقل
١١٥٤ و قد يستدلّ للمنع بوجوده أخر ضعيفه،
١١٥٥ المسأله الثانيه أن يسبقه منع المالك،
١١٥٨ المسأله الثالثه أن يبيع الفضولى لنفسه،
١١٥٨ الأقوى الصحه و الدليل عليه]
١١٥٨ الإشكال على صحه هذا البيع من وجوه]
١١٥٨ الوجه الأول و جوابه]
١١٥٩ الوجه الثاني و جوابه]
١١٥٩ الوجه الثالث و جوابه]
١١٦٠ الوجه الرابع و المناقشات فيه و الجواب عنها]
١١٧٠ الوجه الخامس و جوابه]
١١٧٢ بقى هنا أمران:
١١٧٢ الأول: أنه لا فرق على القول بصحه بيع الفضولى بين كون مال الغير عيناً أو ديناً
١١٧٦ الثاني: الظاهر أنه لا فرق فيما ذكرنا من أقسام بيع الفضولى بين البيع العقدى و المعاطاه:
١١٨١ القول فى الإجازة و الردّ
١١٨١ أما الكلام فى الإجازة:
١١٨١ أهل الإجازة كاشفه أم ناقله]
١١٨١ أما حكمها،
١١٨١ الأكثر على الكشف]
١١٨١ الكلام فى أدله القائلين بالكشف و المناقشات فيها]
١١٩٠ [معانى الكشف]
١١٩٣ ثم:إنهم ذكروا للثمره بين الكشف و النقل مواضع:
١١٩٣ منها:النماء،
١١٩٤ و منها:أن فسح الأصيل لإنشائه قبل إجازة الآخر مبطل له على القول بالنقل،دون الكشف،
١١٩٥ و منها:جواز تصرف الأصيل فيما انتقل عنه بناء على النقل،
١٢٠٠ ثم إن بعض متأخرى المتأخرين ذكر ثمرات أخر لا بأس بذكرها للتنبه بها
١٢٠٣ [أما شروطها]

- ١٢٠٣ الأول أن الخلاف في كون الإجازة كاشفه أو ناقله ليس في مفهومها اللغوي
- ١٢٠٣ الثاني أنه يشترط في الإجازة أن يكون باللفظ الدالّ عليه
- ١٢٠٤ [كفايه الفعل الكاشف عن الرضا في الإجازة]
- ١٢٠٦ [كفايه الرضا الباطني، والاستدلال عليه]
- ١٢٠٧ أهل يكفي الرضا مقارنة للعقد أو سابقا عليه؟
- ١٢٠٨ الثالث من شروط الإجازة أن لا يسبقها الردّ؛
- ١٢٠٩ الرابع الإجازة أثر من آثار سلطنة المالك على ماله،
- ١٢١٠ الخامس إجازة البيع ليست إجازة لقبض الثمن، ولا لإقباض المبيع،
- ١٢١١ السادس الإجازة ليست على الفور؛
- ١٢١١ السابع هل يعتبر في صحه الإجازة مطابقتها للعقد الواقع عموماً أو
- ١٢١٣ و أما القول في المجيز،
- ١٢١٣ الأول: يشترط في المجيز أن يكون حين الإجازة جازئ التصرف بالبلوغ والعقل والرشد،
- ١٢١٣ الثاني: هل يشترط في صحه عقد الفضولي وجود مجيز حين العقد،
- ١٢١٦ الثالث: لا يشترط في المجيز كونه جازئ التصرف حال العقد،
- ١٢١٦ فالكلام يقع في مسائل:
- ١٢١٦ المسألة الأولى أن يكون المالك حال العقد هو المالك حال الإجازة،
- ١٢١٧ المسألة الثانية أن يتجدد الملك بعد العقد فيجيز المالك الجديد سواء كان هو البائع أو غيره،
- ١٢١٧ لو باع لنفسه ثم اشتراه و أجاز؛
- ١٢١٩ الأقوى الصحة
- ١٢١٩ أما أورده المحقق التستري على الصحة و الجواب عنه
- ١٢١٩ الأول: أنه
- ١٢١٩ الثاني: إنا حيث جوزنا بيع غير المملوك مع انتفاء الملك و رضا المالك و قدره على التسليم اكتفينا بحصول ذلك للمالك المجيز؛
- ١٢٢١ الثالث: أن الإجازة حيث صحت كاشفه-على الأصح-مطلقاً؛
- ١٢٢٢ الرابع: أن العقد الأول إنما صحّ و ترتب عليه أثره بإجازة الفضولي،
- ١٢٢٤ الخامس
- ١٢٢٧ السادس: أن من المعلوم أنه يكفي في إجازة المالك و فسخه فعل
- ١٢٢٩ السابع
- ١٢٣٧ أمور الروايات ما لو باع لنفسه غير مترقب للإجازة
- ١٢٤٠ لو باع لنفسه ثم تملكه و لم يجزأ
- ١٢٤١ المسألة الثالثة ما لو باع معتقداً لكونه غير جازئ التصرف فيان كونه جازئ التصرف.
- ١٢٤٢ الأولى: أن يبيع عن المالك فانكشف
- ١٢٤٣ الثانية: أن يبيع لنفسه فانكشف كونه ولياً.
- ١٢٤٣ الثالثة: أن يبيع عن المالك ثم ينكشف كونه مالكاً.

١٢٤٩	الرابعه: أن يبيع لنفسه باعتقاد أنه لغيره فانكشف أنه له.
١٢٥٠	و أما القول في المجاز:
١٢٥٠	الأول: يشترط فيه كونه جامعاً لجميع الشروط المعتبره في تأثيره عدا رضا المالك،
١٢٥١	الثاني: هل يشترط في المجاز كونه معلوماً للمجيز بالتفصيل
١٢٥٢	الثالث: المجاز، إما العقد الواقع على نفس مال الغير، وإما العقد الواقع على عوضه،
١٢٦٠	مسأله في أحكام الردّ
١٢٦٠	أما يتحقق به الردّ]
١٢٦٠	أهل يتحقق الرد بالتصرف غير المخرج عن الملك؟]
١٢٦٢	التصرفات الغير المنافيه لمالك المشتري]
١٢٦٦	أمسائل متفرقه]
١٢٦٦	مسأله لو لم يجز المالك، فإن كان المبيع في يده فهو، وإلا فله انتزاعه
١٢٦٧	فهنا مسألتان:
١٢٦٧	الأولى أنه يرجع عليه بالثمن إن كان جاهلاً بكونه فضولياً،
١٢٧٦	المسأله الثانيه أن المشتري إذا اغترم للمالك غير الثمن:
١٢٩٦	مسأله لو باع الفضولى مال غيره مع مال نفسه:
١٣٠٤	مسأله لو باع من له نصف الدار نصف ملك
١٣١٤	مسأله لو باع ما يقبل التملك و ما لا يقبله كالخمر و الخنزير-صفقة بثمان واحد، صخ في المملوك عندنا،
١٣١٨	مسأله [في ولاية الأب و الجد]
١٣٢٨	مسأله [في ولاية الفقيه]
١٣٢٨	للفقيه الجامع للشرائط لمناصب ثلاثه:
١٣٢٨	أحدها: الإفتاء فيما يحتاج إليها العامي في عمله،
١٣٢٨	الثاني: الحكومه،
١٣٢٩	الثالث: ولاية التصرف في الأموال و الأنفس،
١٣٢٩	فنقول: بالولاية تتصور على وجهين:
١٣٢٩	الأول: استقلال الولي بالتصرف مع قطع النظر عن كون تصرف غيره منوطاً بإذنه أو غير منوط به،
١٣٢٩	الثاني: عدم استقلال غيره بالتصرف، و كون تصرف الغير منوطاً بإذنه و إن لم يكن هو مستقلاً بالتصرف،
١٣٢٩	أنبوت الولاية بالمعنى الأول للنبي و الأئمه عليهم السلام]
١٣٢٩	الاستدلال بالكتاب]
١٣٣١	الاستدلال بالروايات]
١٣٣٢	الاستدلال بالإجماع و العقل]
١٣٣٢	الاستدلال بالروايات بالمعنى الثاني و الاستدلال عليه]
١٣٣٥	الكلام في ولاية الفقيه بالمعنى الأول]
١٣٣٥	الاستدلال عليها بالروايات]
١٣٣٧	المناقشه في الاستدلال]

بقي الكلام في ولايته على الوجه الثاني-أعني توقف تصرف الغير على إذنه،

- ١٣٣٧ [الضابطه لما يجب استئذان الفقيه فيه]
- ١٣٣٨ [أما يدل على وجوب استئذان الفقيه في الأمور المذكوره]
- ١٣٤٥ [مسأله في ولايه عدول]
- ١٣٤٥ [أحدود ولايه المؤمنين]
- ١٣٤٨ [بقي الكلام في اشتراط العداله في المؤمن الذي يتولى المصلحه عند فقد الحاكم،]
- ١٣٥٢ [الظاهر عدم اعتبار العداله في المباشره]
- ١٣٥٢ [الظاهر اشتراط العداله فيما يتعلق بفعل الغير]
- ١٣٥٣ [أهل يجوز مزاحمه من تصدى من المؤمنين]
- ١٣٥٤ [مزاحمه فقيهه لفقيره آخر]
- ١٣٥٧ [أهل يشترط في ولايه غير الأب و الجد ملاحظه الغيظه للبيتم؟]
- ١٣٥٨ [الاستدلال بقوله تعالى: وَ لَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ]
- ١٣٦١ [أظهر بعض الروايات كفايه عدم المفسده]
- ١٣٦٣ [و هل يجب مراعه الأصلح أم لا؟]
- ١٣٦٥ [مسأله يشترط في من ينتقل إليه العبد المسلم-ثمناً أو مثنماً-أن يكون مسلماً،]
- ١٣٦٥ [المشهور عدم صحه نقل العبد المسلم إلى الكافر]
- ١٣٧٠ [أتمليك منافع المسلم من الكافر]
- ١٣٧٢ [أرتهاج العبد المسلم عند الكافر]
- ١٣٧٣ [إعاره العبد المسلم و إيداعه من الكافر]
- ١٣٧٤ [الظاهر من الكافر]
- ١٣٧٦ [بيع العبد المؤمن من المخالف]
- ١٣٧٦ [أموارد جواز تملك الكافر للعبد المسلم]
- ١٣٧٦ [منها: ما إذا كان الشراء مستعقباً للانعقاد،]
- ١٣٧٨ [و منها: ما لو اشترط البائع عتقه،]
- ١٣٧٩ [أحكم تملك الكافر للمسلم قهراً]
- ١٣٨٠ [عدم استقرار المسلم على ملك الكافر و وجوب بيعه عليه]
- ١٣٨٥ [مسأله المشهور عدم جواز نقل المصحف إلى الكافر،]
- ١٣٨٧ [تفسير]
- ١٣٨٧ [ترجمه تفسير جوامع الجامع (سوره يوسف عليه السلام و رعد)]
- ١٣٨٧ [جلد ٣-]
- ١٣٨٧ [مشخصات كتاب]
- ١٣٨٧ [سوره يوسف عليه التلام]
- ١٣٨٧ [اشاره]
- ١٣٨٨ [أفضيلت قرائت اين سوره]

۱۳۸۸

۱۳۸۸ اشاره

۱۳۸۹ ترجمه:

۱۳۸۹ تفسیر:

۱۳۹۱ [سوره يوسف «۱۲»: آیات ۶ تا ۹]

۱۳۹۱ اشاره

۱۳۹۱ ترجمه:

۱۳۹۲ تفسیر:

۱۳۹۴ [سوره يوسف «۱۲»: آیات ۱۰ تا ۱۴]

۱۳۹۴ اشاره

۱۳۹۴ ترجمه:

۱۳۹۵ تفسیر:

۱۳۹۶ [سوره يوسف «۱۲»: آیات ۱۵ تا ۱۸]

۱۳۹۶ اشاره

۱۳۹۷ ترجمه:

۱۳۹۷ تفسیر:

۱۳۹۹ [سوره يوسف «۱۲»: آیات ۱۹ تا ۲۰]

۱۳۹۹ اشاره

۱۴۰۰ ترجمه:

۱۴۰۰ تفسیر:

۱۴۰۱ [سوره يوسف «۱۲»: آیات ۲۱ تا ۲۳]

۱۴۰۱ اشاره

۱۴۰۲ ترجمه:

۱۴۰۲ تفسیر:

۱۴۰۴ [سوره يوسف «۱۲»: آیات ۲۴ تا ۲۹]

۱۴۰۴ اشاره

۱۴۰۵ ترجمه:

۱۴۰۶ تفسیر:

۱۴۰۸ [سوره يوسف «۱۲»: آیات ۳۰ تا ۳۵]

۱۴۰۸ اشاره

۱۴۰۸ ترجمه:

۱۴۰۹ تفسیر:

۱۴۱۳ [سوره يوسف «۱۲»: آیات ۳۶ تا ۴۰]

۱۴۱۳ اشاره

١٤١٤ ترجمه:

١٤١٤ تفسیر:

١٤١٧ [سوره یوسف «١٢»: آیات ٤١ تا ٤٢]

١٤١٧ اشاره

١٤١٧ ترجمه:

١٤١٧ تفسیر:

١٤١٨ [سوره یوسف «١٢»: آیات ٤٣ تا ٤٩]

١٤١٨ اشاره

١٤١٩ ترجمه:

١٤١٩ تفسیر:

١٤٢٢ [سوره یوسف «١٢»: آیات ٥٠ تا ٥٢]

١٤٢٢ اشاره

١٤٢٢ ترجمه:

١٤٢٣ تفسیر:

١٤٢٧ [سوره یوسف «١٢»: آیات ٥٣ تا ٥٧]

١٤٢٧ اشاره

١٤٢٧ ترجمه:

١٤٢٨ تفسیر:

١٤٣٠ [سوره یوسف «١٢»: آیات ٥٨ تا ٦٢]

١٤٣٠ اشاره

١٤٣٠ ترجمه:

١٤٣٠ تفسیر:

١٤٣٢ [سوره یوسف «١٢»: آیات ٦٣ تا ٦٦]

١٤٣٢ اشاره

١٤٣٣ ترجمه:

١٤٣٣ تفسیر:

١٤٣٥ [سوره یوسف «١٢»: آیات ٦٧ تا ٦٨]

١٤٣٥ اشاره

١٤٣٦ ترجمه:

١٤٣٦ تفسیر:

١٤٣٧ [سوره یوسف «١٢»: آیات ٦٩ تا ٧٦]

١٤٣٧ اشاره

١٤٣٧ ترجمه:

١٤٣٨ تفسیر:

- ١٤٤١ اشاره
- ١٤٤١ ترجمه:
- ١٤٤٢ تفسير:
- ١٤٤٥ [سوره يوسف «١٢»: آيات ٨١ تا ٨٧] - - - - -
- ١٤٤٥ اشاره
- ١٤٤٥ ترجمه:
- ١٤٤٦ تفسير:
- ١٤٤٨ [سوره يوسف «١٢»: آيات ٨٨ تا ٩٣] - - - - -
- ١٤٤٨ اشاره
- ١٤٤٩ ترجمه:
- ١٤٤٩ تفسير:
- ١٤٥١ [سوره يوسف «١٢»: آيات ٩٤ تا ٩٨] - - - - -
- ١٤٥١ اشاره
- ١٤٥١ ترجمه:
- ١٤٥٢ تفسير:
- ١٤٥٣ [سوره يوسف «١٢»: آيات ٩٩ تا ١٠٢] - - - - -
- ١٤٥٣ اشاره
- ١٤٥٣ ترجمه:
- ١٤٥٤ تفسير:
- ١٤٥٦ [سوره يوسف «١٢»: آيات ١٠٣ تا ١٠٩] - - - - -
- ١٤٥٦ اشاره
- ١٤٥٧ ترجمه:
- ١٤٥٧ تفسير:
- ١٤٦٠ [سوره يوسف «١٢»: آيات ١١٠ تا ١١١] - - - - -
- ١٤٦٠ اشاره
- ١٤٦٠ ترجمه:
- ١٤٦٠ تفسير:
- ١٤٦٢ سوره رعد - - - - -
- ١٤٦٢ اشاره
- ١٤٦٢ [افضليت قرائت اين سوره]: - - - - -
- ١٤٦٣ [سوره الرعد «١٣»: آيات ١ تا ٣] - - - - -
- ١٤٦٣ اشاره
- ١٤٦٣ ترجمه:

١٤٦٤

تفسير:

١٤٦٥ [سوره الرعد «١٣»: آيات ٤ تا ٥]

١٤٦٥ اشاره

١٤٦٥ ترجمه:

١٤٦٥ تفسير:

١٤٦٧ [سوره الرعد «١٣»: آيات ٦ تا ١١]

١٤٦٧ اشاره

١٤٦٧ ترجمه:

١٤٦٨ تفسير:

١٤٧٢ [سوره الرعد «١٣»: آيات ١٢ تا ١٥]

١٤٧٢ اشاره

١٤٧٢ ترجمه:

١٤٧٣ تفسير:

١٤٧٥ [سوره الرعد «١٣»: آيه ١٦]

١٤٧٥ اشاره

١٤٧٦ ترجمه:

١٤٧٦ تفسير:

١٤٧٧ [سوره الرعد «١٣»: آيات ١٧ تا ١٨]

١٤٧٧ اشاره

١٤٧٧ ترجمه:

١٤٧٨ تفسير:

١٤٨٠ [سوره الرعد «١٣»: آيات ١٩ تا ٢٤]

١٤٨٠ اشاره

١٤٨٠ ترجمه:

١٤٨٠ تفسير:

١٤٨٣ [سوره الرعد «١٣»: آيات ٢٥ تا ٣٠]

١٤٨٣ اشاره

١٤٨٤ ترجمه:

١٤٨٤ تفسير:

١٤٨٦ [سوره الرعد «١٣»: آيات ٣١ تا ٣٤]

١٤٨٦ اشاره

١٤٨٧ ترجمه:

١٤٨٨ تفسير:

١٤٩١ [سوره الرعد «١٣»: آيات ٣٥ تا ٣٧]

١٤٩١	اشاره
١٤٩١	ترجمه:
١٤٩٢	تفسير:
١٤٩٤	[سوره الرعد «١٣»: آيات ٣٨ تا ٤٠]
١٤٩٤	اشاره
١٤٩٤	ترجمه:
١٤٩٤	تفسير:
١٤٩٦	[سوره الرعد «١٣»: آيات ٤١ تا ٤٣]
١٤٩٦	اشاره
١٤٩٦	ترجمه:
١٤٩٦	تفسير:
١٤٩٩	عقاید
١٤٩٩	محاضرات في الالهيات (از الباب الخامس تا پایان)
١٤٩٩	الباب الخامس : في النبوه العائه و فيه خمسة فصول:
١٤٩٩	اشاره
١٥٠١	مقدمه:
١٥٠٣	الفصل الأول : أدله لزوم البعثه:
١٥٠٣	١. حاجه المجتمع إلى القانون الكامل
١٥٠٥	٢. حاجه الانسان إلى المعارف العاليه
١٥٠٩	الفصل الثاني : أدله منكرى بعثه الأنبياء
١٥٠٩	اشاره
١٥٠٩	الدليل الأول
١٥٠٩	الدليل الثاني:
١٥١٠	الدليل الثالث:
١٥١٣	الفصل الثالث : المعجزه و إثبات صدق دعوى النبوه
١٥١٣	اشاره
١٥١٣	تعريف المعجزه
١٥١٥	دلالة المعجزه و قاعده الحسن و القبح العقليين
١٥١٦	المعجزه دليل برهاني
١٥١٧	فوارق المعجزه لسائر خوارق العاده
١٥٢٠	المعجزه و قانون العليه
١٥٢١	الفصل الرابع : حقيقه الوحى فى النبوه
١٥٢١	اشاره
١٥٢٢	وحى النبوه

- ١٥٢٤ هل الوحي نتيجته تجلّي الأحوال الروحيته؟
- ١٥٢٥ نقد هذه النظرية
- ١٥٢٧ الوحي و الشخصيه الباطنه
- ١٥٢٩ الفصل الخامس : عصمه أنبياء الله تعالى
- ١٥٢٩ اشاره
- ١٥٢٩ العصمه في اللغة و الاصطلاح
- ١٥٣٠ عصمه الأنبياء في تلقى الوحي و إبلاغه
- ١٥٣١ لزوم عصمه الأنبياء عن المعاصي
- ١٥٣٤ عصمه الأنبياء في الكتاب العزيز
- ١٥٣٤ العصمه عن الخطأ في تطبيق الشريعة و الأمور العاديه
- ١٥٣٩ الباب السادس : في النبوه الخاصه
- ١٥٣٩ اشاره
- ١٥٤١ تمهيد
- ١٥٤٣ الفصل الأول : الإعجاز البياني للقرآن الكريم
- ١٥٤٣ اشاره
- ١٥٤٤ اعتراف بلغاه العرب بإعجاز القرآن البياني
- ١٥٥١ الفصل الثاني : إعجاز القرآن من جهات أخرى
- ١٥٥١ اشاره
- ١٥٥٢ ١. عدم التناقض و الاختلاف
- ١٥٥٣ ٢. الإخبار عن الغيب
- ١٥٥٧ ٣. الإخبار عن القوانين الكونيه
- ١٥٦٠ ٤. الجامعيه في التشريع
- ١٥٦١ ٥. أمتيه حامل الرساله
- ١٥٦٥ الفصل الثالث : الخاتميه في ضوء العقل و الوحي
- ١٥٦٥ اشاره
- ١٥٦٦ شبهه واهيه
- ١٥٦٧ الخاتميه و خلود التشريع الإسلامى
- ١٥٦٧ اشاره
- ١٥٦٨ ١. حجته العقل في مجالات خاصه
- ١٥٦٩ ٢. تشريع الاجتهاد
- ١٥٧٠ ٣. صلاحيات الحاكم الإسلامى و شؤونه
- ١٥٧١ ٤. الأحكام التي لها دور التحديد
- ١٥٧٢ ٥. الاعتدال في التشريع

١٥٧٣
١٥٧٣ اشاره
١٥٧٥ الفصل الأول : لما ذا نبحث عن الإمامه؟
١٥٧٩ الفصل الثاني : حقيقه الإمامه عند الشيعه و أهل السنه
١٥٧٩ اشاره
١٥٨١ مؤهلات الإمام و صفاته
١٥٨٥ الفصل الثالث : طرق إثبات الإمامه عند أهل السنه
١٥٨٥ اشاره
١٥٩٠ تصور النبي الأكرم للقياده بعده
١٥٩٣ الفصل الرابع : أدله وجوب النص في الإمامه عند الشيعه الإماميه
١٥٩٣ اشاره
١٥٩٣ (أ) الفراغات الهائله بعد النبي صلى الله عليه و آله في مجالات أربعة
١٥٩٨ (ب) الأئمه الإسلاميه و مثلث الخطر التاهم
١٦٠٠ (ج) نصب الإمام لطف إلهي
١٦٠٧ الفصل الخامس : وجوب العصمه في الإمام
١٦٠٧ اشاره
١٦٠٨ ١. الإمام حافظ للشريعه كالنبي صلى الله عليه و آله
١٦٠٩ ٢. آيه ابتلاء إبراهيم عليه السلام
١٦١١ ٣. آيه إطاعه أولى الأمر
١٦١٥ الفصل السادس : النصوص الدينيه و تنصيب على عليه السلام للإمامه
١٦١٥ اشاره
١٦١٦ آيه الولاية
١٦١٨ حديث «المنزله»
١٦٢٠ حديث «الغدير»
١٦٢٢ دلالة الحديث
١٦٢٤ لما ذا أعرض الصحابه عن مدلول حديث الغدير؟
١٦٢٥ الفصل السابع : السنه النبويه و الأئمه الاثنا عشر:حديث اثنى عشر خليفه
١٦٢٥ اشاره
١٦٢٨ حديث الثقلين
١٦٢٩ الفصل الثامن : الإمام الثاني عشر في الكتاب و السنه
١٦٢٩ اشاره
١٦٣٣ أسئله حول المهدي المنتظر
١٦٤٣ الفصل التاسع : الرجعه
١٦٤٣ اشاره

- ١٦٤٩ الباب الثامن : في المعاد و فيه عشره فصول
- ١٦٤٩ اشاره
- ١٦٥١ الفصل الأول : براهين إثبات المعاد
- ١٦٥١ اشاره
- ١٦٥٢ الأول: صيانه الخلقه عن العبث
- ١٦٥٣ الثاني: المعاد مقتضى العدل الإلهي
- ١٦٥٤ الثالث: المعاد مجلي لتحقّق مواعيده تعالى
- ١٦٥٧ الفصل الثاني : بقاء النفس الإنسانيه بعد الموت
- ١٦٥٧ اشاره
- ١٦٥٨ أ) البراهين العقليه
- ١٦٥٩ ب) القرآن و تجرّد النفس
- ١٦٦٣ الفصل الثالث : المعاد الجسماني و الروحاني في القرآن الكريم
- ١٦٦٣ اشاره
- ١٦٦٧ شبهه الأكل و المأكول
- ١٦٧١ الفصل الرابع : براهين بطلان التناسخ
- ١٦٧١ اشاره
- ١٦٧٣ التناسخ و المسخ
- ١٦٧٤ التناسخ و الرجعه
- ١٦٧٥ الفصل الخامس : القبر و البرزخ
- ١٦٧٥ اشاره
- ١٦٧٨ السؤال في القبر و عذابه و نعيمه
- ١٦٨١ الفصل السادس : الحساب و الشهود
- ١٦٨١ أ. الحساب يوم القيامة
- ١٦٨٣ ب. الشهود يوم القيامة
- ١٦٨٧ الفصل السابع : الميزان و الصراط
- ١٦٨٧ اشاره
- ١٦٨٧ أ) الميزان
- ١٦٩٠ ب) الصراط
- ١٦٩٥ الفصل الثامن : الشفاعه في القيامة
- ١٦٩٥ اشاره
- ١٦٩٥ الشفاعه في الكتاب و السنّه
- ١٦٩٨ الشفاعه المطلقه و المحدوده
- ١٦٩٩ شرائط شمول الشفاعه

١٧٠٠ ما هو أثر الشفاعة؟

١٧٠١ هل يجوز طلب الشفاعة؟

١٧٠٥ الفصل التاسع : الإحياط و التكفير

١٧٠٩ الفصل العاشر : الإجابة عن أسئلة حول المعاد

١٧٠٩ اشارة

١٧٠٩ ١. كيف يخلد الإنسان في الآخرة مع أن المادة تفتني؟

١٧١٠ ٢. ما هو الغرض من عقاب المجرم؟

١٧١١ ٣. هل يجوز العفو عن المسيء؟

١٧١٢ ٤. هل الجنة و النار مخلوقتان؟

١٧١٤ ٥. أين مكان الجنة و النار؟

١٧١٥ ٦. من هو المخلد في النار؟

١٧١٧ ٧. كيف يصح الخلود مع كون الذنب منقطعاً؟

١٧١٩ خاتمه المطاف

١٧١٩ اشارة

١٧١٩ ١. الإيمان و أحكامه

١٧٢٤ ٢. الشيعة و الاتهامات الواهية

١٧٣٠ [٣] الصحابه في الذكر الحكيم

١٧٣٣ [٤] التاريخ و عداله الصحابه

١٧٣٥ [٥] حديث أصحابي كالتجوم

١٧٣٦ [٦] كلمه لبعض المعاصرين من أهل السنه

١٧٣٩ [٧] التقيه في الكتاب العزيز

١٧٤٧ فهرس المصادر

١٧٦٤ رجال

١٧٦٤ كليات في علم الرجال (از ابتدا تا پایان بحث «أصحاب الإجماع»)

١٧٦٤ اشارة

١٧٦٤ اشارة

١٧٦٤ مقدمه الناشر

١٧٧٠ تصدير

١٧٧٢ الفصل الاول

١٧٧٢ اشارة

١٧٧٤ ما هو علم الرجال؟

١٧٧٥ ما هو موضوع علم الرجال؟

١٧٧٥ ما هو مسأله؟

١٧٧٦ علم التراجم و تمايزه عن علم الرجال

١٧٨٠	مدار البحث في هذه المحاضرات
١٧٨٠	اشاره
١٧٨٢	١ - أدله مثبتى الحاجه الى علم الرجال
١٧٨٢	اشاره
١٧٨٤	الاول: حجيه قول النقه
١٧٨٨	الثانى: الرجوع الى صفات الزاوى فى الأخبار العلاجه
١٧٨٨	الثالث: وجود الوضاعين و المدآسين فى الرواه
١٧٩١	الرابع: وجود العامى فى أسانيد الروايات
١٧٩١	الخامس: اجماع العلماء
١٧٩٤	٢ - أدله نفاه الحاجه الى علم الرجال
١٧٩٦	الفصل الثانى: الحاجه الى علم الرجال
١٧٩٦	اشاره
١٧٩٨	الاول: قطعيه روايات الكتب الأربعة
١٧٩٩	الثانى: عمل المشهور جابر لضعف السند
١٧٩٩	الثالث: لا طريق الى اثبات العداله
١٨٠١	الرابع: الخلاف فى معنى العداله و الفسق
١٨٠٣	الخامس: تفصيح الناس فى هذا العلم
١٨٠٣	السادس: قول الرجالى و شرائط الشهاده
١٨٠٩	السابع: التوثيق الإجمالى
١٨١٢	الثامن: شهاده المشايخ الثلاثه
١٨١٦	الفصل الثالث: المصادر الاولى لعلم الرجال
١٨١٦	اشاره
١٨١٨	١ - الاصول الرجاليه الثمانيه
١٨١٨	اشاره
١٨٢١	١ - رجال الكشّى
١٨٢١	اشاره
١٨٢٢	كيفية تهذيب رجال الكشّى
١٨٢٣	٢ - فهرس النجاشى
١٨٣١	٣ - رجال الشيخ:
١٨٣٢	٤ - فهرس الشيخ:
١٨٣٤	٥ - رجال البرقى
١٨٣٥	٦ - رساله أبى غالب الزرارى
١٨٣٦	٧ - مشيخه الصدوق:

١٨٣٧ اشاره

١٨٣٧ توالى التأليف فى علم الرجال

١٨٣٧ الفرق بين الرجال و الفهرس

١٨٤٠ ٢ - رجال ابن الغضائرى

١٨٤٠ اشاره

١٨٤٢ أ - ترجمه الغضائرى:

١٨٤٣ ب - ترجمه ابن الغضائرى:

١٨٤٥ ج - كيفيه وقوف العلماء على كتاب الضعفاء

١٨٤٧ د - الكتاب تأليف نفس الغضائرى أو تأليف ابنه

١٨٥٠ ه - كتاب الضعفاء رابع كتبه

١٨٥٢ و - كتاب الضعفاء و قيمته العلميه عند العلماء

١٨٥٢ اشاره

١٨٥٢ النظرية الاولى

١٨٥٢ اشاره

١٨٥٤ تحليل هذه النظرية

١٨٥٥ النظرية الثانية

١٨٥٥ النظرية الثالثة

١٨٥٦ النظرية الرابعة

١٨٥٦ اشاره

١٨٥٧ اجابه المحقق التستري عن هذه النظرية

١٨٦٥ النظرية الخامسة

١٨٦٨ الفصل الرابع: المصادر الثانويه لعلم الرجال

١٨٦٨ اشاره

١٨٧٠ ١ - الاصول الرجاليه الاربعه

١٨٧٠ اشاره

١٨٧٣ ١ - فهرس الشيخ منتجب الدين

١٨٧٤ ٢ - معالم العلماء فى فهرس كتب الشيعة و أسماء المصنفين

١٨٧٧ ٣ - رجال ابن داود

١٨٧٧ اشاره

١٨٧٧ مميزات رجال ابن داود

١٨٨٠ مشايخه

١٨٨٠ تلاميذه

١٨٨١ تأليفه

١٨٨١	وفاته
١٨٨٢	٤ - خلاصه الاقوال في علم الرجال
١٨٨٢	اشاره
١٨٨٣	الفروق بين رجالي العلامه و ابن داود
١٨٨٥	المجهول في مصطلح العلامه و ابن داود
١٨٨٨	٢ - الجوامع الرجاليه في العصور المتأخره
١٨٨٨	اشاره
١٨٩٠	١ - مجمع الرجال
١٨٩٠	٢ - منهج المقال
١٨٩١	٣ - جامع الرواه
١٨٩٢	٤ - نقد الرجال
١٨٩٣	٥ - منتهى المقال في أحوال الرجال
١٨٩٤	٣ - الجوامع الرجاليه الدارجة على منهج القدماء
١٨٩٤	اشاره
١٨٩٧	١ - «يهجه الامال في شرح زبده المقال في علم الرجال»
١٨٩٧	٢ - «تنقيح المقال في معرفه علم الرجال»
١٨٩٩	٣ - «قاموس الرجال»
١٩٠٠	٤ - تطور في تأليف الجوامع الرجاليه
١٩٠٠	اشاره
١٩٠٤	بروز نمط خامن في تأليف الرجال
١٩٠٦	١ - جامع الرواه
١٩٠٦	٢ - طرائف المقال
١٩٠٦	٣ - مرتب الاسانيد
١٩٠٩	٤ - معجم رجال الحديث
١٩١٢	الفصل الخامس: التوثيقات الخاصه
١٩١٢	اشاره
١٩١٤	الأول: نص أحد المعصومين عليهم السلام
١٩١٦	الثانيه: نص أحد أعلام المتقدمين
١٩١٧	الثالثه: نص أحد أعلام المتأخرين
١٩١٩	الرابعه: دعوى الاجماع من قبل الأقدمين
١٩٢٠	الخامسه: المدح الكاشف عن حسن الظاهر
١٩٢٠	السادسه: سعى المستنيط على جمع القران
١٩٢١	بحث استطرادي و هو هل يكفي تركيه العدل الواحد؟
١٩٢٤	الفصل السادس: التوثيقات العامه

١ - اصحاب الاجماع ١٩٢٤

اشاره ١٩٢٤

و لتحقيق الحال يجب البحث عن امور: ١٩٢٨

الاول: ما هو الاصل في ذلك؟ ١٩٢٨

الثاني: «اصحاب الاجماع» اصطلاح جديد ١٩٣١

الثالث: في عددهم ١٩٣١

الرابع: فيما نظمته السيد بحر العلوم ١٩٣٣

الخامس: في كيفية تلقي الأصحاب هذا الاجماع ١٩٣٤

السادس: في وجه حججه ذاك الاجماع ١٩٣٩

السابع: في مفاد «تصحیح ما یصح عنهم» ١٩٤٢

درباره مرکز ١٩٤٧

دروس حوزه علمیه جدید پایه ۸

مشخصات کتاب

سرشناسه : مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۸۷

عنوان و نام پدیدآور : دروس حوزه علمیه جدید پایه ۸ / 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

فرائد الاصول المجلد ۲ (شک)

اشاره

سرشناسه : انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۲۱۴ - ۱۲۸۱ ق.

عنوان و نام پدیدآور : فرائد الاصول / لمرتضی الانصاری؛ اعداد لجنه تحقیق تراث الشیخ الاعظم؛ للمؤتمر العالمی بمناسبه الذکری للمئویه الثانیه لمیلاد الشیخ الانصاری.

مشخصات نشر : قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۹ ق. = ۱۳۷۷.

مشخصات ظاهری : ۴ ج.

موضوع : اصول فقه شیعه

توضیح : فرائد الأصول یا الرسائل یا الدلائل تألیف شیخ اعظم مرتضی بن محمد امین انصاری تستری نجفی (متوفای ۱۲۸۱ قمری) است.

کتاب فرائد الأصول (رسائل) یکی از مهم ترین کتاب های درسی حوزه های علمیه از زمان شیخ اعظم به بعد می باشد و بسیاری از علمای اصولی بر این کتاب تعلیقه زده اند. از مهم ترین این افراد میرزا موسی تبریزی (متوفای ۱۳۰۵ قمری)، میرزا حسن آشتیانی (متوفای ۱۳۱۹ قمری)، شیخ حسن مامقانی (متوفای ۱۳۲۳ قمری)، شیخ ملا-محمد کاظم خراسانی (متوفای ۱۳۲۹ قمری)، شیخ آقا رضا همدانی (متوفای ۱۳۲۲ قمری) می باشند.

کتاب فرائد الأصول (رسائل)، مباحث عقلی اصول فقه می باشد. به تعبیر مؤلف، کتاب شامل سه مقصد است. مقصد اول قطع، مقصد دوم ظن و مقصد سوم شک (اصول عملیه) و در خاتمه نیز تعادل و تراجیح می باشد. به تعبیر دیگری کتاب را رسائل خمس نیز می گویند (أعیان الشیعه ج ۱۰ ص ۱۱۸) که شامل پنج بحث اصلی قطع، ظن، اصل براءت، استصحاب و تعادل و تراجیح می باشد. (الذریعه ج ۱۶ ص ۱۳۲).

بسیاری از مباحث حجج و امارات که در کتب پیشینیان مورد توجه بود، در ساختار منطقی و نظام تعلیمی خاصی قرار نداشت. شیخ اعظم در آغاز فرائد الأصول این بخش از مباحث اصولی را در تقسیمی منطقی به سه بخش قطع و ظن و شک تقسیم نموده و در خاتمه نیز بحث تعادل و تراجیح را مطرح نموده اند. اصول عملیه در کلام پیشینیان دارای انسجام دقیق منطقی نبود؛ ولی مرحوم شیخ اعظم به آن حصر عقلی داده، یعنی اصول عملی کمتر و بیشتر از چهار اصل نمی تواند باشد.

یکی دیگر از خصوصیات کتاب وسعت تتبع در نظریات علمای اصولی می باشد. حجم جستجو در اندیشه های دیگران از معیارهای ارزشیابی پژوهش ها و تحقیقات است. شیخ انصاری از این نگاه نیز محققى برجسته و بنام است. منابع مورد استفاده وی در فرائد الأصول، بالغ بر صد عنوان است؛ مثلاً در بحث انسداد کلمات شیخ صدوق در من لا یحضره الفقیه، سید مرتضی در رسائل، شیخ طوسی در عده، محقق حلی در معتبر، علامه حلی در نهج المسترشدين، فاضل مقداد در شرح باب حادی عشر، محقق خوانساری، صاحب وافی، محدث بحرانی در الحدائق الناظره، عضدی و حاجبی در مختصر الأصول را نقل و به نتیجه گیری می پردازند. یا در بحث شبهه تحریمیه یکی از دلایل قائلان به براءت اجماع است. شیخ به نقل آرای علما پرداخته اند و بطلان این سخن را که براءت در شبهه موضوعیه نظریه عالمان متأخر امامیه است، روشن می سازد و بدین منظور، سخن کلینی (در مقدمه کافی)، شیخ صدوق (در العقائد)، سید مرتضی، ابن زهره، شیخ طوسی، شیخ مفید، ابوالصلاح حلبی، محقق، علامه، شهید اول و شهید ثانی را نقل می کند.

[شماره صفحه واقعی : ۱]

[شماره صفحه واقعی : ۲]

ص: ۲

[شماره صفحه واقعی : ۳]

ص: ۳

[شماره صفحه واقعی : ۴]

ص: ۴

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

[شماره صفحه واقعی : ۵]

ص: ۵

[شماره صفحه واقعی : ۶]

ص: ۶

المقصد الثالث : في الشكّ

إشاره

[شماره صفحه واقعی : ٧]

ص:٧

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ وَ بِهِ نَسْتَعِیْنُ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ، وَ الصَّلَاةُ وَ السَّلَامُ عَلٰی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِیْنَ، وَ لَعْنَةُ اللّٰهِ عَلٰی
أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِیْنَ إِلَى یَوْمِ الدِّیْنِ (١).

[شماره صفحه واقعی : ٨]

ص: ٨

١- لم ترد الخطبه الشريفه في (ت).

[المكلف الملتفت إلى الحكم الشرعي]

قد قسّمنا في صدر هذا الكتاب المكلف الملتفت إلى الحكم الشرعي العملي في الواقعه على ثلاثة أقسام؛ لأنّه إمّا أن يحصل له القطع بحكمه (١) الشرعي، وإمّا أن يحصل له الظنّ، وإمّا أن يحصل له الشكّ.

[إمكان اعتبار الظنّ]

وقد عرفت: أنّ القطع حجّة في نفسه لا يجعل جاعل، والظنّ يمكن أن يعتبر في متعلّقه (٢)؛ لأنّه كاشف عنه ظنّاً، لكنّ العمل به و الاعتماد عليه في الشرعيّات موقوف على وقوع التعمّد به شرعاً، وهو غير واقع إلّا في الجملة، وقد ذكرنا موارد وقوعه في الأحكام الشرعيّة في الجزء الأوّل من هذا الكتاب (٣).

[شماره صفحه واقعي : ٩]

ص: ٩

-
- ١- في (ه): «بالحكم».
 - ٢- في (ر) و (ظ) بدل «متعلّقه»: «الطرف المظنون».
 - ٣- وردت في (ظ) و (ه) زياده، وهي: «و أنّ ما لم يرد اعتباره في الشرع فهو داخل في الشكّ، فالمقصود هنا بيان حكم الشكّ بالمعنى الأعمّ من ظنّ غير ثابت الاعتبار». و كتب فوقها في (ظ): «زائد».

[عدم إمكان اعتبار الشكّ]

و أما الشكّ، فلما لم يكن فيه كشف أصلا لم يعقل (١) أن يعتبر، فلو ورد في مورد حكم شرعيّ - كأن يقول: الواقعه المشكوكه حكمها كذا- كان حكما ظاهريّا؛ لكونه مقابلا للحكم الواقعيّ المشكوك بالفرض.

[الحكم الواقعيّ و الظاهريّ]

و يطلق عليه الواقعيّ الثانويّ أيضا؛ لأنه حكم واقعيّ للواقع المشكوك في حكمها، و ثانويّ بالنسبه إلى ذلك الحكم المشكوك فيه؛ لأنّ موضوع هذا الحكم الظاهريّ - و هي الواقعه المشكوك في حكمها - لا يتحقّق إلّا - بعد تصوّر حكم نفس الواقعه و الشكّ فيه.

مثلا: شرب التتن في نفسه له حكم فرضنا في ما نحن فيه شكّ المكلف فيه، فإذا فرضنا ورود حكم شرعيّ لهذا الفعل المشكوك الحكم، كان هذا الحكم الوارد (٢) متأخرا طبعاً عن ذلك المشكوك، فذلك الحكم (٣) واقعيّ بقول مطلق، و هذا الوارد ظاهريّ؛ لكونه المعمول به في الظاهر، و واقعيّ ثانويّ؛ لأنه متأخر عن ذلك الحكم؛ لتأخر موضوعه عنه.

[الدليل «الاجتهاديّ» و «الفقاهتيّ»]

و يسمّى الدليل الدالّ على هذا الحكم الظاهريّ «أصلا»، و أمّا ما دلّ على الحكم الأوّل - علما أو ظنا معتبرا - فيختصّ باسم «الدليل»، و قد يقيّد ب«الاجتهاديّ»، كما أنّ الأوّل قد يسمّى ب«الدليل» مقتيدا ب«الفقاهتيّ». و هذان القيدان اصطلاحان من الوحيد البهبهانيّ؛ لمناسبه مذكوره في تعريف الفقه و الاجتهاد (٤).

[شماره صفحه واقعي : ١٠]

ص: ١٠

١- في غير (ت) زياده: «فيه».

٢- لم ترد «الوارد» في (ت) و (ه).

٣- في (ر)، (ص) و (ه) زياده: «حكم».

٤- انظر الفوائد الحائريه: ٤٩٩، الفائده ٣٣، في تعريف المجتهد و الفقيه.

ثم إنَّ الظنَّ الغير المعبر حكمه حكم الشكِّ كما لا يخفى.

[وجه تقديم الأدلّه على الاصول]

و ممّا ذكرنا: من تأخّر مرتبه الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي - لأجل تقييد موضوعه بالشكِّ في الحكم الواقعي - يظهر لك وجه تقديم الأدلّه على الأصول؛ لأنّ موضوع الاصول يرتفع بوجود الدليل، فلا معارضه بينهما، لا لعدم اتّحاد الموضوع، بل لارتفاع موضوع الأصل - وهو الشكِّ - بوجود الدليل.

ألا - ترى: أنّه لا - معارضه و لا تنافى بين كون حكم شرب التتن المشكوك حكمه هي الإباحه و بين كون حكم شرب التتن في نفسه مع قطع النظر عن الشكِّ فيه هي الحرمة، فإذا علمنا بالثاني - لكونه علميًا، و المفروض (١) سلامته عن معارضه الأوّل - خرج شرب التتن عن موضوع دليل (٢) الأوّل و هو كونه مشكوك الحكم، لا عن حكمه حتّى يلزم فيه تخصيص و (٣) طرح لظاهره.

[أخصّيه الأدلّه غير العلميه من الاصول]

و من هنا كان إطلاق التقديم و الترجيح في المقام تسامحاً؛ لأنّ الترجيح فرع المعارضه. و كذلك إطلاق الخاصّ على الدليل و العامّ على الأصل، فيقال: يختصّ الأصل بالدليل، أو يخرج عن الأصل بالدليل.

و يمكن أن يكون هذا الاطلاق على الحقيقه بالنسبه إلى الأدلّه الغير العلميه، بأن يقال: إنّ مؤدّى أصل البراءه - مثلاً - أنّه إذا لم يعلم حرمة شرب التتن فهو غير محرّم، و هذا عامّ، و مفاد الدليل

[شماره صفحه واقعي : ١١]

ص: ١١

١- في (ر): «و الفرض»، و في (ظ) و (ه): «و لفرض».

٢- في (ر)، (ص) و (ظ): «الدليل».

٣- في (ظ): «أو».

الدالّ على اعتبار تلك الأماره الغير العلميه المقابله للأصل: أنّه إذا قام تلك الأماره الغير العلميه على حرمه الشىء الفلانى فهو حرام، وهذا أخصّ من دليل أصل البراءه مثلا، فيخرج به عنه.

و كون دليل تلك الأماره أعّم من وجه-باعتبار شموله لغير مورد أصل البراءه-لا ينفع بعد قيام الإجماع على عدم الفرق فى اعتبار تلك الأماره (1) بين مواردّها.

[الدليل العلمى رافع لموضوع الأصل]

توضيح ذلك: أنّ كون الدليل رافعا لموضوع الأصل -و هو الشكّ- إنّما يصحّ فى الدليل العلمى؛ حيث إنّ وجوده يخرج حكم الواقعه عن كونه مشكوكا فيه، و أمّا الدليل الغير العلمى فهو بنفسه (2) غير رافع لموضوع الأصل و هو عدم العلم، و أما الدليل الدالّ على اعتباره فهو و إن كان علميا، إلاّ أنّه لا يفيد إلاّ حكما ظاهريا نظير مفاد الأصل؛ إذ المراد بالحكم الظاهرى ما ثبت لفعل المكلف بملا-حظه الجهل بحكمه الواقعى الثابت له من دون مدخلية العلم و الجهل، فكما أنّ مفاد قوله عليه السلام: «كلّ شىء مطلق حتّى يرد فيه نهى» (3) يفيد الرخصه فى الفعل الغير المعلوم و ررد النهى فيه، فكذلك ما دلّ على حجيه الشهره الدالّه مثلا على وجوب شىء، يفيد وجوب ذلك الشىء من حيث إنّّه مظنون مطلقا أو بهذه الأماره-و لذا (4) اشتهر: أنّ علم المجتهد

[شماره صفحه واقعى : ١٢]

ص: ١٢

- ١- فى (ر)، (ص) و (ه) زياده: «حينئذ».
- ٢- فى (ت)، (ر) و (ص) زياده: «بالنسبه إلى أصاله الاحتياط و التخيير كالعلم رافع للموضوع، و أمّا بالنسبه إلى ما عداهما فهو بنفسه».
- ٣- الوسائل ١٢٧: ١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٦٠.
- ٤- فى (ص): «و كذا».

بالحكم مستفاد من صغرى وجدانيته، و هي: «هذا ما أدى إليه ظنّي»، و كبرى برهانيته، و هي: «كلّ ما أدى إليه ظنّي فهو حكم الله في حقّي»، فإنّ الحكم المعلوم منهما هو الحكم الظاهريّ-، فإذا كان مفاد الأصل ثبوت الإباحة للفعل الغير المعلوم الحرمة، كانا متعارضين لا محاله، فإذا بنى على العمل بتلك الأماره كان فيه خروج عن عموم الأصل و تخصيص له لا محاله.

[التحقيق حكومه دليل الأماره على الاصول الشرعيه]

هذا، و لكنّ التحقيق: أنّ دليل تلك الأماره و إن لم يكن كالدليل العلميّ رافعا لموضوع الأصل، إلاّ أنّه نزل شرعا منزله الرافع، فهو حاكم على الأصل لا مخصّص له، كما سيّضح (١) إن شاء الله تعالى.

[ارتفاع موضوع الاصول العقليّه بالأدله الظنيّه]

على: أنّ ذلك إنّما يتمّ بالنسبه إلى الأدله الشرعيّه، و أمّا الأدله العقليّه القائمه على البراءه و الاشتغال فارتفاع موضوعها بعد ورود الأدله الظنيّه واضح؛ لجواز الاقتناع بها في مقام البيان و انتهاضها رافعا لاحتمال العقاب كما هو ظاهر. و أمّا التخيير فهو أصل عقليّ لا غير (٢).

[انحصار الاصول في أربه]

و اعلم: أنّ المقصود بالكلام في هذه الرساله (٣) الاصول المتضمّنه لحكم الشبهه في الحكم الفرعيّ الكلّي و إن تضمّنت حكم الشبهه في الموضوع أيضا، و هي منحصره في أربه: «أصل البراءه»، و «أصل الاحتياط»، و «التخيير»، و «الاستصحاب» بناء على كونه ظاهريّا ثبت

[شماره صفحه واقعي : ١٣]

ص: ١٣

١- انظر مبحث التعادل و التراجيح ١٣: ٤.

٢- في (ت)، (ص) و (ه) زياده: «كما سيّضح إن شاء الله».

٣- في (ت)، (ص) و (ه) بدل «هذه الرساله»: «هذا المقصد».

التعبّد به من الأخبار؛ إذ بناء على كونه مفيداً للظنّ يدخل في الأمارات الكاشفة عن الحكم الواقعيّ.

و أمّا الاصول المشخّصه لحكم الشبهه في الموضوع - كأصالة الصحّ، و أصالة الوقوع فيما شكّ فيه بعد تجاوز المحلّ - فلا يقع الكلام فيها إلّا لمناسبه يقتضيها المقام.

[الانحصار عقليّ]

ثمّ إنّ انحصار موارد الاشتباه في الاصول الأربعه عقليّ؛ لأنّ حكم الشكّ إمّا أن يكون ملحوظاً فيه اليقين السابق عليه، و إمّا أن لا يكون،

[مجارى الاصول الأربعه]

سواء لم يكن يقين سابق عليه أم كان و لم يلحظ، و الأوّل هو مورد الاستصحاب، و الثاني إمّا يكون الاحتياط فيه ممكناً أم لا، و الثاني مورد التخيير، و الأوّل إمّا أن يدلّ دليل عقليّ أو نقليّ على ثبوت العقاب بمخالفه الواقع المجهول و إمّا أن لا يدلّ، و الأوّل مورد الاحتياط، و الثاني مورد البراءه.

[تداخل موارد الاصول أحياناً]

و قد ظهر ممّا ذكرنا: أنّ موارد الاصول قد تتداخل؛ لأنّ المناط في الاستصحاب ملاحظه حاله السابقه المتيقّنه (1)، و مدار الثلاثه الباقيه على عدم ملاحظتها و إن كانت موجوده.

ثمّ إنّ تمام الكلام في الاصول الأربعه يحصل باشباعه في مقامين:

أحدهما: حكم الشكّ في الحكم الواقعيّ من دون ملاحظه حاله السابقه، الراجع إلى الاصول الثلاثه.

الثاني: حكمه بملاحظه حاله السابقه و هو الاستصحاب.

[شماره صفحه واقعي : ١٤]

ص: ١٤

١- في (ت)، (ظ)، و (ه): «المتيقّنه السابقه».

اشاره

[شماره صفحه واقعى : ١٥]

ص: ١٥

[شماره صفحه واقعی : ۱۶]

ص: ۱۶

أما المقام الأول فيقع الكلام فيه في موضعين:

لأنَّ الشكَّ إمَّا في نفس التكليف و هو النوع الخاصَّ من الإلزام و إن علم جنسه، كالتكليف المرَدَّد بين الوجوب و التحريم. و إمَّا في متعلق التكليف مع العلم بنفسه، كما إذا علم وجوب شيء و شكَّ بين تعلُّقه بالظهر و الجمعه، أو علم وجوب فائته و تردَّدت بين الظهر و المغرب.

[الموضع الأول] الشكُّ في نفس التكليف، و فيه مطالب:

إشاره

(١)

و الموضع الأول يقع الكلام فيه في مطالب؛ لأنَّ التكليف المشكوك فيه إمَّا تحريم مشتبه بغير الوجوب، و إمَّا وجوب مشتبه بغير التحريم، و إمَّا تحريم مشتبه بالوجوب (٢)، و صور الاشتباه كثيره.

[شماره صفحه واقعى : ١٧]

ص: ١٧

١- العنوان منّا.

٢- في (ظ) بدل «إمَّا تحريم مشتبه بغير الوجوب-إلى-بالوجوب»: «إمَّا إيجاب مشتبه بغيره، و إمَّا تحريم كذلك».

و هذا مبني على اختصاص التكليف بالإلزام، أو اختصاص الخلاف في البراءة و الاحتياط به، و لو فرض (١) شموله للمستحب و المكروه يظهر حالهما من الواجب و الحرام؛ فلا حاجة إلى تعميم العنوان.

ثم إن (٢) متعلق التكليف المشكوك:

إما أن يكون فعلا كلياً متعلقاً للحكم الشرعي الكلي، كشرب التن المشكوك في حرمة، و الدعاء عند رؤيه الهلال المشكوك في وجوبه.

و إما أن يكون فعلاً جزئياً متعلقاً للحكم الجزئي، كشرب هذا المائع المحتمل كونه خمراً.

و منشأ الشك في القسم الثاني: اشتباه الامور الخارجيه.

و منشؤه في الأول: إما أن يكون عدم النص في المسألة، كمسألة شرب التن، و إما أن يكون إجمال النص، كدوران الأمر في قوله تعالى:

حَتَّى يَطْهُرْنَ

(٣)

بين التشديد و التخفيف مثلاً، و إما أن يكون تعارض النصين، و منه الآيه المذكوره بناء على تواتر القراءات.

و توضيح أحكام هذه الأقسام في ضمن مطالب:

الأول: دوران الأمر بين الحرمة و غير الوجوب من الأحكام الثلاثه الباقيه.

الثاني: دورانه بين الوجوب و غير التحريم.

الثالث: دورانه بين الوجوب و التحريم.

[شماره صفحه واقعي : ١٨]

ص: ١٨

١- كذا في (ت) و (ظ)، و في غيرهما: «فلو فرض».

٢- «إن» من (ه).

٣- البقره: ٢٢٢.

اشاره

و قد عرفت (1): أن متعلق الشك تاره: الواقعه الكلّيه كشرّب التتن، و منشأ الشكّ فيه عدم النصّ، أو إجماله، أو تعارضه، و اخرى:

الواقعه الجزئيه.

فهنا أربع مسائل:

[شماره صفحه واقعي : ١٩]

ص: ١٩

١- راجع الصفحه ١٧-١٨.

@

[قولان في المسأله]

و قد اختلف فيه على ما يرجع إلى قولين:

أحدهما: إباحه الفعل شرعا

و عدم وجوب الاحتياط بالترك.

و الثاني: وجوب الترك

و يعتبر عنه بالاحتياط.

و الأول منسوب إلى المجتهدين، و الثاني إلى معظم الأخباريين (١).

و ربما نسب إليهم أقوال أربعة: التحريم ظاهرا، و التحريم واقعا، و التوقف، و الاحتياط (٢). و لا- يبعد أن يكون تغايرها باعتبار العنوان، و يحتمل الفرق بينها أو بين (٣) بعضها من وجوه أخر تأتي بعد ذكر أدله الأخباريين (٤).

[شماره صفحه واقعى : ٢٠]

ص: ٢٠

١- انظر القوانين ٢:١٦.

٢- المناسب هو الوحيد البهبهاني، كما سيأتي في الصفحه ١٠٥، و انظر الفصول: ٣٥٢.

٣- في (ت) و (ر): «و بين».

٤- انظر الصفحه ١٠٥-١٠٨.

@

فمن الكتاب آيات:

@

منها: قوله تعالى: لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا

منها: قوله تعالى: لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا (١).

قيل: دلالتها واضحة (٢).

و فيه: أنها غير ظاهره؛ فإنَّ حقيقه الإيتاء الإعطاء، فإمّا أن يراد بالوصول المال-بقريته قوله تعالى قبل ذلك: وَ مَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ (٣)-، فالمعنى: أن الله سبحانه لا يكلف العبد إلا دفع ما أعطى من المال.

و إمّا أن يراد نفس فعل الشيء أو تركه-بقريته إيقاع التكليف عليه-، فإعطاؤه كناية عن الإقدار عليه، فتدلّ على نفي التكليف بغير المقدور- كما ذكره الطبرسي (٤) قدّس سرّه- وهذا المعنى أظهر و أشمل؛ لأنّ الإنفاق من الميسور داخل في «ما آتاه الله».

و كيف كان: فمن المعلوم أنّ ترك ما يحتمل التحريم ليس غير مقدور؛ وإلا لم ينازع في وقوع التكليف به أحد من المسلمين، و إن نازعت الأشاعره في إمكانه.

نعم، لو اريد من الوصول نفس الحكم و التكليف، كان إيتاؤه

[شماره صفحه واقعى : ٢١]

ص: ٢١

١- الطلاق: ٧.

٢- قاله الفاضل النراقى فى المناهج: ٢١٠.

٣- الطلاق: ٧.

٤- مجمع البيان ٣٠٩: ٥.

عبارة عن الإعلام به. لكن إرادته بالخصوص تنافى مورد الآيه، وإرادته الأعم منه و من المورد تستلزم (١) استعمال الموصول في معنيين؛ إذ لا جامع بين تعلق التكليف بنفس الحكم و بالفعل (٢) المحكوم عليه، فافهم.

نعم، في روايه عبد الأعلى عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: قلت له: هل كلف الناس بالمعرفة؟ قال: لا، على الله البيان؛ لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا، و لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» (٣).

لكنه لا ينفع في المطلب؛ لأن نفس المعرفة بالله غير مقدور قبل تعريف الله سبحانه، فلا يحتاج دخولها في الآيه إلى إرادته الإعلام من الإيتاء، و سيجيء زياده توضيح لذلك في ذكر الدليل العقلي إن شاء الله تعالى (٤).

و مما ذكرنا يظهر حال التمسك بقوله تعالى: لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا (٥).

و منها: قوله تعالى: وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا

و منها: قوله تعالى: وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا (٦).

بناء على أنّ بعث الرسول كناية عن بيان التكليف؛ لأنه يكون به

[شماره صفحه واقعی : ٢٢]

ص: ٢٢

- ١- في النسخ: «يستلزم».
- ٢- في (ر) و (ه): «و الفعل».
- ٣- الكافي ١: ١٦٣، باب البيان و التعريف و لزوم الحجة، الحديث ٥. و الآيتان من سوره البقره: ٢٨٦، و الطلاق: ٧.
- ٤- انظر الصفحه ٥٦.
- ٥- البقره: ٢٨٦.
- ٦- الإسراء: ١٥.

غالبًا، كما في قولك: «لا- أبرح من هذا المكان حتى يؤذن المؤذن» (١) كناية عن دخول الوقت، أو عبارته عن البيان النقلى-و يخصّص العموم بغير المستقلّات، أو يلتزم بوجوب التأكيد و عدم حسن العقاب إلّا مع اللطف بتأييد العقل بالنقل و إن حسن الذمّ، بناء على أنّ منع اللطف يوجب قبح العقاب دون الذمّ، كما صرّح به البعض (٢)-، و على أىّ تقدير فيدلّ على نفي العقاب قبل البيان.

و فيه: أنّ ظاهره الإخبار بوقوع التعذيب سابقا بعد البعث، فيختصّ بالعذاب الدنيوى الواقع فى الأمم السابقة.

ثمّ إنّه ربما يورد التناقض (٣) على من جمع بين التمسك بالآية فى المقام و بين ردّ من استدلّ بها لعدم الملازمه بين حكم العقل و حكم الشرع: بأنّ نفي فعلية التعذيب أعمّ من نفي الاستحقاق؛ فإنّ الإخبار بنفي التعذيب إن دلّ على عدم التكليف شرعا فلا وجه للثانى، و إن لم يدلّ فلا وجه للأوّل.

و يمكن دفعه: بأنّ عدم الفعلية يكفى فى هذا المقام؛ لأنّ الخصم يدعى أنّ فى ارتكاب الشبهه الوقوع فى العقاب و الهلاك فعلا من حيث

[شماره صفحه واقعى : ٢٣]

ص: ٢٣

١- فى (ص) زياده: «فإنّه».

٢- قاله المحقّق الطوسى فى مبحث اللطف من تجريد الاعتقاد، و أوضحه العلامه الحلى فى شرحه (كشف المراد): ٣٢٧.

٣- أورده المحقّق القمى على الوحيد البهبهانى قدّس سرّهما الذى عبّر عنه فى القوانين ب: «بعض الأعظم»، انظر القوانين ١٦: ٢- ١٧، و الرسائل الاصولية: ٣٥٣، و الفوائد الحائريه: ٣٧٣.

لا يعلم- كما هو مقتضى روايه التثليث (١) و نحوها (٢) التي هي عمدہ أدلتهم-، و يعترف بعدم المقتضى للاستحقاق على تقدير عدم الفعلية، فيكفي في عدم الاستحقاق نفي الفعلية، بخلاف مقام التكلم في الملازمه؛ فإن المقصود فيه إثبات الحكم الشرعي في مورد حكم العقل، و عدم ترتب العقاب على مخالفته لا ينافي ثبوته، كما في الظهار حيث قيل: إنه محرّم معفو عنه (٣)، و كما في العزم على المعصية على احتمال.

نعم، لو فرض هناك- أيضا- إجماع على أنه لو انتفت الفعلية انتفى الاستحقاق- كما يظهر من بعض ما فرّعوا على تلك المسألة- لجاز التمسك بها هناك.

و الإنصاف: أن الآيه لا دلالة لها على المطلب في المقامين.

و منها: قوله تعالى: وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ

و منها: قوله تعالى: وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ (٤)

، أي: ما يجتنبونه من الأفعال و التروك. و ظاهرها:

أنه تعالى لا يخذلهم بعد هدايتهم إلى الإسلام إلا بعد ما يبين لهم.

و عن الكافي (٥) و تفسير العياشي (٦) و كتاب التوحيد (٧): «حتى

[شماره صفحه واقعي : ٢٤]

ص: ٢٤

١- الوسائل ١١٤: ١٨ و ١١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٩ و ٢٣.

٢- انظر الصفحة ٦٤-٦٧.

٣- يظهر من الشيخ الطبرسي القول به في تفسير مجمع البيان ٢٤٧: ٥.

٤- التوبه: ١١٥.

٥- الكافي ١٦٣: ١، باب البيان و التعريف و لزوم الحجّه، الحديث ٣.

٦- تفسير العياشي ١١٥: ٢، الحديث ١٥٠.

٧- كتاب التوحيد للصدوق: ٤١٤، باب التعريف و البيان و الحجّه، الحديث ١١.

يعرفهم ما يرضيه و ما يسخطه».

و فيه: ما تقدّم في الآيه السابقه (١). مع أنّ دلالتها أضعف؛ من حيث إنّ توقّف الخذلان على البيان غير ظاهر الاستلزام للمطلب، اللهمّ إلا بالفحوى.

و منها: قوله تعالى: لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيْنِهِ وَيَخْيِي مَنْ حَيَّ عَن بَيْنِهِ (٢).

و في دلالتها تأمل ظاهر.

و يرد على الكلّ: أنّ غايه مدلولها عدم المؤاخذة على مخالفه النهى المجهول عند المكلف لو فرض وجوده واقعا، فلا ينافى ورود الدليل العامّ على وجوب اجتناب ما يحتمل التحريم، و معلوم أنّ القائل بالاحتياط و وجوب الاجتناب لا يقول به إلا عن دليل علمي، و هذه الآيات بعد تسليم دلالتها غير معارضة لذلك الدليل، بل هي من قبيل الأصل بالنسبه إليه، كما لا يخفى.

و منها: قوله تعالى مخاطبا لنبه صلى الله عليه و آله و سلم، ملقنا إياه طريق الردّ على اليهود حيث حرّموا بعض ما رزقهم الله افتراء عليه: قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا

و منها: قوله تعالى مخاطبا لنبه صلى الله عليه و آله و سلم، ملقنا إياه طريق الردّ على اليهود حيث حرّموا بعض ما رزقهم الله افتراء عليه: قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا (٣).

فأبطل تشريعهم بعدم وجدان ما حرّموه في جملة المحرّمات التي أوحى الله إليه، و عدم وجدانه صلى الله عليه و آله ذلك فيما أوحى إليه و إن كان دليلا

[شماره صفحه واقعي : ٢٥]

ص: ٢٥

١- راجع الصفحه ٢٣.

٢- الأنفال: ٤٢.

٣- الانعام: ١٤٥.

قطعيًا على عدم الوجود، إلا أن في التعبير بعدم الوجدان دلالة على كفايه عدم الوجدان في إبطال الحكم بالحرمة.

لكن الإنصاف: أن غايه الأمر أن يكون في العدول عن التعبير بعدم الوجود إلى عدم الوجدان إشاره إلى المطلب، و أما الدلالة فلا؛ و لذا قال في الوافية: و في الآيه إشعار بأن إباحه الأشياء مركزه في العقل قبل الشرع (١).

مع أنه لو سلم دلالتها، فغايه مدلولها كون عدم وجدان التحريم فيما صدر عن الله تعالى من الأحكام يوجب عدم التحريم، لا عدم وجدانه فيما بقي بأيدينا من أحكام الله تعالى بعد العلم باختفاء كثير منها عنا، و سيأتي توضيح ذلك عند الاستدلال بالإجماع العملي على هذا المطلب (٢).

و منها: قوله تعالى: وَ مَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا دُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَ قَدْ فَضَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ

(٣)

يعنى مع خلو ما فضل عن ذكر هذا الذى يجتنبونه.

و لعل هذه الآيه أظهر من سابقتها؛ لأن السابقه دلت على أنه لا يجوز الحكم بحرمة ما لم يوجد تحريمه فيما أوحى الله سبحانه إلى النبي صلى الله عليه و آله و سلم، و هذه تدل على أنه لا يجوز التزام ترك الفعل مع عدم وجوده فيما فضل و إن لم يحكم بحرمة، فيبطل وجوب الاحتياط أيضا.

[شماره صفحه واقعى : ٢٦]

ص: ٢٦

١- الوافية: ١٨٦.

٢- انظر الصفحة ٥٥-٥٦.

٣- الأنعام: ١١٩.

إلا- أنّ دلالتها موهونه من جهة اخرى، و هي: أنّ ظاهر الموصول العموم، فالتوبيخ على الالتزام بترك الشيء مع تفصيل جميع المحرّمات الواقعيّة و عدم كون المتروك منها، و لا ريب أنّ اللازم من ذلك، العلم بعدم كون المتروك محرّمًا واقعيًا، فالتوبيخ في محلّه.

[عدم نهوض الآيات المذكوره لإبطال وجوب الاحتياط]

و الإنصاف ما ذكرنا: من أنّ الآيات المذكوره لا تنهض على إبطال القول بوجوب الاحتياط؛ لأنّ غايه مدلول الدالّ منها هو عدم التكليف فيما لم يعلم خصوصًا أو عموماً بالعقل أو النقل، و هذا ممّا لا نزاع فيه لأحد، و إنّما أوجب الاحتياط من أوجبه بزعم قيام الدليل العقلي أو النقلى على وجوبه، فاللازم على منكره ردّ ذلك الدليل أو معارضته بما يدلّ على الرخصه و عدم وجوب الاحتياط فى ما لا نصّ فيه، و أمّا الآيات المذكوره فهى - كـبعض الأخبار الآتية (١)- لا تنهض لذلك (٢)؛ ضروره أنّه إذا فرض أنّه ورد بطريق معتبر فى نفسه أنّه يجب الاحتياط فى كلّ ما يحتمل أن يكون قد حكم الشارع فيه بالحرمة، لم يكن يعارضه شيء من الآيات المذكوره.

[الاستدلال على البراءه بالسنة:]

و أمّا السنّه:

فيذكر منها فى المقام أخبار كثيره:

[منها [الاستدلال بحديث «الرفع»]

:المروى عن النبىّ صلّى الله عليه و آله و سلّم بسند صحيح فى الخصال (٣)، كما عن

[شماره صفحه واقعى : ٢٧]

ص: ٢٧

١- انظر الصفحه ٤٢ و ٥٠.

٢- فى (ر) و (ظ): «بذلك».

٣- الخصال: ٤١٧، باب التسعه، الحديث ٩.

التوحيد (١): «رفع عن أمّتي تسعة (٢): الخطأ، والنسيان، وما استكروها عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه... الخير» (٣).

فإنّ حرمه شرب التتن -مثلا- ممّا لا يعلمون، فهي مرفوعة عنهم، ومعنى رفعها -كرفع الخطأ والنسيان- رفع آثارها أو خصوص المؤاخذة، فهو نظير قوله (٤) عليه السلام: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم» (٥).

[المناقشه في الاستدلال]

ويمكن أن يورد عليه: بأنّ الظاهر من الموصول في «ما لا يعلمون» -بقرينه أخواتها- هو الموضوع، أعني فعل المكلف الغير المعلوم، كالفعل الذي لا يعلم أنّه شرب الخمر أو شرب الخلّ وغير ذلك من الشبهات الموضوعية، فلا يشمل الحكم الغير المعلوم.

مع أنّ تقدير المؤاخذة في الرواية لا يلائم عموم الموصول للموضوع والحكم؛ لأنّ المقدّر المؤاخذة على نفس هذه المذكورات، ولا معنى للمؤاخذة على نفس الحرمة المجهولة.

نعم، هي من آثارها، فلو جعل المقدّر في كلّ من هذه التسعة ما هو المناسب من أثره، أمكن أن يقال: إنّ أثر حرمه شرب التتن -مثلا- المؤاخذة على فعله، فهي مرفوعة.

[شماره صفحه واقعي : ٢٨]

ص: ٢٨

- ١- كتاب التوحيد للصدوق: ٣٥٣، باب الاستطاعه، الحديث ٢٤.
- ٢- كذا في (ر) والمصدر، وفي غيرهما زياده: «أشياء».
- ٣- الوسائل ١١: ٢٩٥، باب جمله ممّا عفى عنه، الحديث الأوّل.
- ٤- كذا في (ظ)، (ه) ونسخه بدل (ص)، وفي غيرها: «فهو كقوله».
- ٥- الوسائل ١٨: ١١٩، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٨.

لكنّ الظاهر-بناء على تقدير المؤاخذه-نسبه المؤاخذه إلى نفس المذكورات.

و الحاصل: أنّ المقدّر في الرواية-باعتبار دلالة الاقتضاء-يحتمل أن يكون جميع الآثار في كلّ واحد من التسعة، وهو الأقرب اعتبارا إلى المعنى الحقيقيّ.

و أن يكون في كلّ منها ما هو الأثر الظاهر فيه.

و (١) أن يقدر المؤاخذه في الكلّ، وهذا أقرب عرفا من الأوّل و أظهر من الثاني أيضا؛ لأنّ الظاهر أنّ نسبه الرفع إلى مجموع التسعة على نسق واحد، فإذا اريد من «الخطأ» و«النسيان» و«ما اكرهوا عليه» و«ما اضطرّوا» المؤاخذه على أنفسها، كان الظاهر في «ما لا يعلمون» ذلك أيضا.

نعم، يظهر من بعض الأخبار الصحيحة: عدم اختصاص الموضوع (٢) عن الامّة بخصوص المؤاخذه، فعن المحاسن، عن أبيه، عن صفوان بن يحيى و البنزطيّ جميعا، عن أبي الحسن عليه السّلام:

«في الرجل يستكره (٣) على اليمين فحلف بالطلاق و العتاق و صدقه ما يملك، أ يلزمه ذلك؟ فقال عليه السّلام: لا؛ قال رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم: وضع عن امتي ما اكرهوا عليه، و ما لم يطيقوا، و ما أخطئوا... الخبر (٤)».

[شماره صفحه واقعي : ٢٩]

ص: ٢٩

١- في غير (ر): «و الظاهر أن».

٢- كذا في (ر) و (ظ)، و في (ت) و (ص): «المرفوع».

٣- كذا في المصدر و محتمل (ت)، و في غيرهما: «يستحلف».

٤- كذا في النسخ، و لكن ليست للحديث تتمّه. انظر المحاسن ٢: ٧٠، كتاب العلل، الحديث ١٢٤، و الوسائل ١٣٦: ١٦، الباب ١٢ من كتاب الأيمان، الحديث ١٢.

فإنَّ الحلف بالطلاق و العتاق و الصدقه و إن كان باطلا عندنا مع الاختيار أيضا، إلا أنَّ استشهاد الإمام عليه السَّلام على عدم لزومها مع الإكراه على الحلف بها بحديث الرفع، شاهد على عدم اختصاصه برفع خصوص المؤاخذه.

لكنَّ النبويَّ المحكيَّ في كلام الإمام عليه السَّلام مختصَّ بثلاثة من التسعة فلعلَّ نفى جميع الآثار مختصَّ بها، فتأمل.

و ممَّا يؤيِّد إرادته العموم: ظهور كون رفع كلِّ واحد من التسعة من خواصَّ أمه النبيِّ صَلَّى اللهُ عليه و آله؛ إذ لو اختصَّ الرفع بالمؤاخذه أشكل الأمر في كثير من تلك الامور؛ من حيث إنَّ العقل مستقلُّ بقبح المؤاخذه عليها، فلا اختصاص له بأمه النبيِّ صَلَّى اللهُ عليه و آله على ما يظهر من الروايه.

و القول بأنَّ الاختصاص باعتبار رفع المجموع و إن لم يكن رفع كلِّ واحد من الخواصَّ، شطط من الكلام.

لكنَّ الذي يهون الأمر في الروايه: جريان هذا الإشكال في الكتاب العزيز أيضا؛ فإنَّ موارد الإشكال فيها—و هي الخطأ و النسيان و ما لا يطاق (١)—هي بعينها ما استوهبها النبيُّ صَلَّى اللهُ عليه و آله من ربِّه جلَّ ذكره ليله المعراج، على ما حكاه الله تعالى عنه صَلَّى اللهُ عليه و آله في القرآن بقوله تعالى:

رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا، رَبَّنَا وَ لَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِضْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا، رَبَّنَا وَ لَا تُحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ

(٢)

و الذي يحسم أصل الإشكال: منع استقلال العقل بقبح المؤاخذه

[شماره صفحه واقعی : ٣٠]

ص: ٣٠

١- كذا في (ص)، و في غيرها زياده: «و ما اضطروا إليه».

٢- البقره: ٢٨٦.

على هذه الامور بقول مطلق؛ فإنَّ الخطأ و النسيان الصادرين من ترك التحفّظ لا يقبح المؤاخذه عليهما، و كذا المؤاخذه على ما لا يعلمون مع إمكان الاحتياط، و كذا (١) التكليف الشاقّ الناشئ عن اختيار المكلف.

و المراد ب«ما لا يطاق» فى الروايه هو ما لا يتحمّل فى العاده، لا ما لا يقدر عليه أصلا كالطيران فى الهواء. و أمّا فى الآيه فلا يبعد أن يراد به العذاب و العقوبه، فمعنى لا تُحْمَلُنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ :

لا تورّد علينا ما لا نطيعه من العقوبه.

و بالجمله؛ فتأييد إرادته رفع جميع الآثار بلزوم الإشكال على تقدير الاختصاص برفع المؤاخذه ضعيف جدا.

و أضعف منه: وهن إرادته العموم بلزوم كثره الإضمّار، و قلّه الإضمّار أولى. و هو كما ترى و إن ذكره بعض الفحول (٢)، و لعلّه أراد بذلك أنّ المتيقن رفع المؤاخذه، و رفع ما عداه يحتاج إلى دليل (٣).

و فيه: أنّه إنّما يحسن الرجوع إليه بعد الاعتراف بإجمال الروايه، لا لإثبات ظهورها فى رفع المؤاخذه.

إلاّ- أن يراد إثبات ظهورها؛ من حيث إنّ حملها على خصوص المؤاخذه يوجب عدم التخصيص فى عموم الأدلّه المثبتة لآثار تلك الامور، و حملها على العموم يوجب التخصيص فيها؛ فعموم تلك الأدلّه مبين لتلك الروايه؛ فإنّ المخصّص إذا كان مجملا من جهه تردده بين ما

[شماره صفحه واقعى : ٣١]

ص: ٣١

١- فى (ت) و (ر) زياده: «فى».

٢- لم نقف عليه.

٣- فى (ت)، (ر) و (ص) زياده: «قطعى»، و لكن يحتمل شطبها فى (ت).

يوجب كثره الخارج و بين ما يوجب قَلته، كان عموم العامّ بالنسبه إلى التخصيص (١) المشكوك فيه مبيّنا لجمالته، فتأمل.

و أضعف من الوهن المذكور: وهن العموم بلزوم تخصيص كثير (٢) من الآثار بل أكثرها؛ حيث إنّها لا ترتفع بالخطأ و النسيان و أخواتهما.

و هو ناش عن عدم تحصيل معنى الروايه كما هو حقّه.

فاعلم: أنّه إذا بنينا على رفع (٣) عموم الآثار، فليس المراد بها الآثار المترتبه على هذه العنوانات من حيث هي؛ إذ لا يعقل رفع الآثار الشرعيه المترتبه على الخطأ و السهو من حيث هذين العنوانين، كوجوب الكفّاره المترتبه على قتل الخطأ، و وجوب سجدة السهو المترتبه على نسيان بعض الأجزاء.

و ليس المراد أيضا رفع الآثار المترتبه على الشىء بوصف عدم الخطأ، مثل قوله: «من تعمد الافطار فعليه كذا»؛ لأنّ هذا الأثر يرتفع بنفسه فى صورته الخطأ.

بل المراد: أنّ الآثار المترتبه على نفس الفعل لا بشرط الخطأ و العمد قد رفعها الشارع عن ذلك الفعل إذا صدر عن خطأ.

[المرفوع هو الآثار الشرعيه دون العقليه و العاديه]

ثم المراد بالآثار: هي الآثار المجعوله الشرعيه التى وضعها الشارع؛ لأنّها هي (٤) القابله للارتفاع برفعه، و أمّا ما لم يكن بجعله-من الآثار

[شماره صفحه واقعى : ٣٢]

ص: ٣٢

١- فى (ه): «المخصّص».

٢- فى (ت)، (ر)، (ص) و (ه): «التخصيص بكثير».

٣- لم ترد «رفع» فى (ر) و (ه).

٤- لم ترد «هى» فى (ر) و (ظ).

العقلية و العاديه-فلا تدلّ الروايه على رفعها و لا رفع الآثار المجعوله المترتبه عليها.

[المراد من الرفع:]

ثم المراد بالرفع: ما يشمل عدم التكليف مع قيام المقتضى له، فيعمّ الدفع و لو بأن يوجه التكليف على وجه يختصّ بالعامد، و سيجيء بيانہ.

فإن قلت: على ما ذكرت يخرج أثر التكليف في «ما لا يعلمون» عن مورد الروايه؛ لأنّ استحقاق العقاب أثر عقليّ له، مع أنّه متفرّع على المخالفه بقيد العمده؛ إذ مناطه-أعني المعصيه-لا يتحقق إلاّ بذلك.

و أمّا نفس المؤاخذة فليست من الآثار المجعوله الشرعيه.

و الحاصل: أنّه ليس في «ما لا يعلمون» أثر مجعول من الشارع مترتب على الفعل لا- بقيد العلم و لا- الجهل، حتّى يحكم الشارع بارتفاعه مع الجهل.

قلت: قد عرفت: أنّ المراد ب«رفع التكليف» عدم توجيهه إلى المكلف مع قيام المقتضى له، سواء كان هنا (1) دليل يثبت له لو لا الرفع أم لا، فالرفع هنا نظير رفع الحرج في الشريعة، و حيثئذ: فإذا فرضنا أنّه لا يقبح في العقل أن يوجه التكليف بشرب الخمر على وجه يشمل صورته الشكّ فيه، فلم يفعل ذلك و لم يوجب تحصيل العلم و لو بالاحتياط، و وجه التكليف على وجه يختصّ بالعالم تسهيلا على المكلف، كفى في صدق الرفع. و هكذا الكلام في الخطأ و النسيان.

فلا يشترط في تحقّق الرفع وجود دليل يثبت التكليف في حال

[شماره صفحه واقعي : ۳۳]

ص: ۳۳

۱- في (ر)، (ص) و (ه): «هناك».

العمد و غيره.

نعم، لو قبح عقلا المؤاخذة على الترك، كما في الغافل الغير المتمكن من الاحتياط، لم يكن في حقه رفع أصلاً؛ إذ ليس من شأنه أن يوجه إليه التكليف (١).

و حينئذ فنقول: معنى رفع أثر التحريم في «ما لا يعلمون» عدم إيجاب الاحتياط و التحفظ فيه حتى يلزمه ترتب العقاب إذا أفضى ترك التحفظ إلى الوقوع في الحرام الواقعي.

و كذلك الكلام في رفع أثر النسيان و الخطأ؛ فإن مرجعه إلى عدم إيجاب التحفظ عليه؛ و إلا فليس في التكليف ما يعم صورته النسيان؛ لقبح تكليف الغافل.

[المرتفع هو إيجاب التحفظ و الاحتياط]

و الحاصل: أن المرتفع في «ما لا يعلمون» و أشباهه مِمَّا لا يشمل أدله التكليف، هو إيجاب التحفظ على وجه لا يقع في مخالفته الحرام الواقعي، و يلزمه ارتفاع العقاب و استحقاقه؛ فالمرتفع أولاً و بالذات أمر مجعول يترتب عليه ارتفاع أمر غير مجعول.

و نظير ذلك: ما ربما يقال في رد من تمسك على عدم وجوب الإعادة على من صلى في النجاسة ناسياً بعموم حديث الرفع: من أن وجوب الإعادة و إن كان حكماً شرعياً، إلا أنه مترتب على مخالفته المأتي به للمأمور به الموجبه لبقاء الأمر الأول، و هي ليست من الآثار الشرعية للنسيان، و قد تقدم (٢) أن الرواية لا تدل على رفع الآثار الغير

[شماره صفحه واقعي : ٣٤]

ص : ٣٤

١- في (ر)، (ص) و (ه): «التكليف إليه».

٢- راجع الصفحه ٣٢.

المجعوله و لا الآثار الشرعيه المترتبہ عليها، كوجوب الإعادة فيما نحن فيه.

و يردّه: ما تقدّم في نظيره: من أنّ الرفع راجع (١) إلى شرطيه طهاره اللباس بالنسبه إلى الناسى، فيقال-بحكم حديث الرفع:- إنّ شرطيه الطهاره شرعا مختصّه بحال الذكر، فيصير صلاه الناسى في النجاسه مطابقه للمأمور به، فلا يجب الإعادة. و كذلك الكلام في الجزء المنسى، فتأمل.

[اختصاص الرفع بما لا يكون في رفعه ما ينافى الامتنان]

و اعلم-أيضا:- أنّه لو حكمنا بعموم الرفع لجميع الآثار، فلا يبعد اختصاصه بما لا يكون في رفعه ما ينافى الامتنان على الامّه، كما إذا استلزم إضرار المسلم؛ فإتلاف المال المحترم نسيانا أو خطأ لا يرتفع معه الضمان. و كذلك الإضرار بمسلم لدفع الضرر عن نفسه لا- يدخل في عموم «ما اضطرّوا إليه»؛ إذ لا- امتنان في رفع الأثر عن الفاعل بإضرار الغير؛ فليس الإضرار بالغير نظير سائر المحرّمات الإلهيّه المسوّغه لدفع الضرر.

و أمّا ورود الصحيحه المتقدّمه عن المحاسن (٢) في مورد حقّ الناس -أعنى العتق و الصدقه- فرفع أثر الإكراه عن الحالف يوجب فوات نفع على المعتق و الفقراء، لا إضرارا بهم.

و كذلك رفع أثر الإكراه عن المكروه في ما إذا تعلّق (٣) بإضرار

[شماره صفحه واقعى : ٣٥]

ص: ٣٥

١- في (ر) و (ص) زياده: «هنا»، و لكن شطب عليها ظاهرا في (ص).

٢- تقدّمت في الصفحه ٢٩.

٣- في (ت) و (ه) زياده: «الإكراه».

مسلم، من باب عدم وجوب تحمّل الضرر لدفع الضرر عن الغير و لا ينافى الامتنان، و ليس من باب الإضرار على الغير لدفع الضرر عن النفس لينافى ترخيصه الامتنان على العباد؛ فإنّ الضرر أوّلاً و بالذات متوجّه على الغير بمقتضى إرادته المكره-بالكسر-، لا على المكره-بالفتح-، فافهم.

[المراد من رفع الحسد و الطيره و التفكر في الوسوسة في الخلق]

بقي في المقام شيء و ان لم يكن مربوطاً به، و هو:

أنّ النبويّ المذكور مشتمل على ذكر «الطيره» و «الحسد» و «التفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق الانسان بشفته» (١). و ظاهره رفع المؤاخذه على (٢) الحسد مع مخالفته لظاهر الأخبار الكثيره (٣). و يمكن حمله على ما لم يظهر الحاسد أثره باللسان أو غيره؛ بجعل عدم النطق باللسان قيداً له أيضاً.

و يؤيّدّه: تأخير الحسد عن الكلّ في مرفوعه النهديّ (٤) عن أبي عبد الله عليه السّلام، المرويّه في آخر أبواب الكفر و الإيمان من اصول الكافي:

«قال: قال رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم: وضع عن أمّتي تسعه أشياء:

الخطأ، و النسيان، و ما لا يعلمون، و ما لا يطيقون، و ما اضطروا إليه، و ما استكروهوا عليه، و الطيره، و الوسوسة في التفكر في الخلق، و الحسد

[شماره صفحه واقعي : ٣٦]

ص: ٣٦

١- في (ظ): «بشفه»، و في (ت) و (ه): «بشفتيه».

٢- في (ص): «عن».

٣- انظر البحار ٢٣٧: ٧٣، باب الحسد.

٤- كذا في المصدر، و في النسخ «الهندي».

ما لم يظهر بلسان أو يد... الحديث (١)».

و لعلّ الاقتصار في النبويّ الأوّل على قوله: «ما لم ينطق»؛ لكونه أدنى مراتب الإظهار.

و روى: «ثلاثة لا يسلم منها أحد: الطيره، و الحسد، و الظنّ.

قيل: فما نصنع؟ قال: إذا تطيرت فامض، و إذا حسدت فلا تبغ، و إذا ظننت فلا تحقّق» (٢).

و البغي: عبارته عن استعمال الحسد؛ و سيأتي في روايه الخصال:

«إنّ المؤمن لا يستعمل حسده» (٣)؛ و لأجل ذلك عدّ في الدروس من الكبائر في باب الشهادات- إظهار الحسد، لا نفسه (٤)، و في الشرائع:

إنّ الحسد معصيه و كذا الظنّ بالمؤمن (٥)، و التظاهر بذلك قاذح في

[شماره صفحه واقعي : ٣٧]

ص: ٣٧

١- كذا في النسخ، و لكن ليست للحديث تتمّه. انظر الكافي ٢: ٤٦٣، باب ما رفع عن الائمة، الحديث ٢، و الوسائل ١١: ٢٩٥، الباب ٥٦

من أبواب جهاد النفس، الحديث ٣.

٢- البحار ٥٨: ٣٢٠، ذيل الحديث ٩.

٣- لم يذكر ذلك في روايه الخصال الآتية في الصفحة ٤٠. نعم، في الوسائل عن حمزه بن حمران، عن أبي عبد الله عليه

السلام، قال: «ثلاثة لم ينج منها نبىّ فمن دونه: التفكّر في الوسوسة في الخلق، و الطيره، و الحسد، إلّا- أنّ المؤمن لا- يستعمل

حسده» الوسائل ١١: ٢٩٣، الباب ٥٥ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٨.

٤- الدروس ١٢٦: ٢.

٥- في (ت) و (ه) بدل: «الظنّ بالمؤمن»: «بغض المؤمن»، و في المصدر: «بغضه المؤمن».

و الإنصاف: أنّ في كثير من أخبار الحسد إشاره إلى ذلك.

و أمّا «الطيره» -بفتح الياء، و قد يسكن- و هي في الأصل التشؤم بالطير (٢)؛ لأنّ أكثر تشؤم العرب كان به، خصوصا الغراب.

و المراد: إمّا رفع المؤاخذه عليها؛ و يؤيّده ما روى من: «أنّ الطيره شرك و إنّما يذهبه التوكّل» (٣)؛ و إمّا رفع أثرها؛ لأنّ التطيّر (٤) كان يصدّهم عن مقاصدهم، فنفاه الشرع.

و أمّا «الوسوسة في التفكّر في الخلق» كما في النبويّ الثاني، أو «التفكّر في الوسوسة فيه» كما في الأوّل، فهما واحد، و الأوّل أنسب، و لعلّ الثاني اشتباه من الراوى.

و المراد به -كما قيل (٥)-: وسوسة الشيطان للانسان عند تفكّره في أمر الخلقه؛ و قد استفاضت الأخبار بالعفو عنه.

ففي صحيحه جميل بن درّاج، قلت لأبي عبد الله عليه السّلام: «إنّه يقع في قلبى أمر عظيم، فقال عليه السّلام: قل: لا إله إلاّ الله، قال جميل: فكلمنا وقع في قلبى شىء قلت: لا إله إلاّ الله، فذهب عنى» (٦).

[شماره صفحه واقعى : ٣٨]

ص: ٣٨

١- الشرائع ١٢٨:٢.

٢- انظر مجمع البحرين ٣:٣٨٥ (ماده طير).

٣- البحار ٥٨:٣٢٢، ذيل الحديث ١٠، مع تفاوت.

٤- كذا في (ص)، (ظ)، (ه) و محتمل (ر)، و في (ت) و محتمل (ر): «الطير».

٥- قاله المجلسى في مرآه العقول ١١:٣٩٣.

٦- الوسائل ١١٩١:٤، الباب ١٦ من أبواب الذكر، الحديث الأوّل.

و فى روايه حمران عن أبى عبد الله عليه السلام، عن الوسوسه و إن كثرت، قال: «لا شىء فيها، تقول: لا إله إلا الله» (١).

و فى صحيحه محمّد بن مسلم، عن أبى عبد الله عليه السلام: «جاء رجل إلى النبىّ صلّى الله عليه وآله و سلّم، فقال: يا رسول الله، إني هلكت، فقال صلّى الله عليه وآله له: أتاك الخبيث فقال لك: من خلقك؟ فقلت: الله تعالى، فقال: الله (٢) من خلقه؟ فقال: إى و الذى بعثك بالحقّ قال كذا، فقال صلّى الله عليه وآله ذاك و الله محض الإيمان».

قال ابن أبى عمير: فحدّث ذلك عبد الرحمن بن الحجاج، فقال:

حدّثنى أبى، عن أبى عبد الله عليه السلام: «إنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله إنّما عنى بقوله: "هذا محض الإيمان" خوفه أن يكون قد هلكت حيث عرض فى قلبه ذلك» (٣).

و فى روايه اخرى عنه صلّى الله عليه وآله: «و الذى بعثنى بالحقّ إنّ هذا لصريح الإيمان، فإذا وجدتموه فقولوا: آمنا بالله و رسوله، و لا حول و لا قوه إلا بالله» (٤).

و فى روايه اخرى عنه صلّى الله عليه وآله: «إنّ الشيطان أتاكم من قبل الأعمال فلم يقو عليكم، فأتاكم من هذا الوجه لكى يسترلكم، فإذا كان كذلك فليذكر أحدكم الله تعالى وحده» (٥).

[شماره صفحه واقعى : ٣٩]

ص: ٣٩

١- الوسائل ١١٩٢: ٤، الباب ١٦ من أبواب الذكر، الحديث ٤.

٢- كلمه «الله» المباركه من المصدر.

٣- الكافي ٢: ٤٢٥، باب الوسوسه و حديث النفس، الحديث ٣.

٤- الوسائل ١١٩٢: ٤، الباب ١٦ من أبواب الذكر، الحديث ٣.

٥- الوسائل ١١٩٢: ٤، الباب ١٦ من أبواب الذكر، الحديث ٢.

و يحتمل أن يراد بالوسوسة في الخلق: الوسوسة في أمور الناس و سوء الظنّ بهم، و هذا أنسب بقوله: «ما لم ينطق بشفه» (١).

ثمّ هذا الذي ذكرنا هو الظاهر المعروف في معنى الثلاثة الأخيره المذكوره في الصحيحه.

و في الخصال بسند فيه رفع، عن أبي عبد الله عليه السّلام: «قال: ثلاث لم يعر منها نبيّ فمن دونه: الطيره، و الحسد، و التفكّر في الوسوسة في الخلق» (٢).

[ما ذكره الصدوق في تفسير الطيره و الحسد و الوسوسة]

و ذكر الصدوق رحمه الله في تفسيرها (٣): أنّ المراد بالطيره التطيّر بالنبيّ صلّى الله عليه و آله أو المؤمن، لا تطييره؛ كما حكى الله عزّ و جلّ عن الكفّار:

قَالُوا أَطَيَّرْنَا بِكَ وَ بِمَنْ مَعَكَ

(٤)

و المراد ب«الحسد» أن يحسد، لا أن يحسد؛ كما قال الله تعالى:

أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَىٰ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ

(٥)

و المراد ب«التفكّر» ابتلاء الأنبياء عليهم السّلام بأهل الوسوسة، لا غير ذلك؛ كما حكى الله عن الوليد بن مغيره: إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ فَقَتَلَ كَيْفَ قَدَّرَ (٦)، فافهم.

[شماره صفحه واقعي : ٤٠]

ص: ٤٠

١- كذا في (ظ) و المصدر، و في (ت)، (ر) و (ص): «بشفته»، و في (ه): «بشفتيه».

٢- الخصال: ٨٩، باب الثلاثة، الحديث ٢٧.

٣- نفس المصدر، ذيل الحديث المذكور.

٤- النمل: ٤٧.

٥- النساء: ٥٤.

٦- المدثر: ١٨-١٩.

وقد خرجنا فى الكلام فى النبوى الشريف عمّا يقتضيه وضع الرساله.

[الاستدلال بحديث «الحجب» و المناقشه فيه]

و منها: قوله عليه السّلام: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم» (١).

فإنّ المحجوب حرمه شرب التتن، فهى موضوعه عن العباد.

و فيه: أنّ الظاهر ممّا حجب الله علمه ما لم يبيّنه للعباد، لا ما بيّنه و اختفى عليهم بمعصيه (٢) من عصى الله فى كتمان الحق أو ستره؛ فالروايه مساوقه لما ورد عن مولانا أمير المؤمنين عليه السّلام: «إنّ الله تعالى حدّ حدودا فلا تعتدوها، و فرض فرائض فلا تعصوها، و سكت عن أشياء لم يسكت عنها نسيانا فلا تتكلّفوها؛ رحمه من الله لكم» (٣).

[الاستدلال بحديث «السعه» و المناقشه فيه]

و منها: قوله عليه السّلام: «الناس فى سعه ما لم يعلموا» (٤).

فإنّ كلمه «ما» إمّا موصوله اضيف إليه السعه و إمّا مصدرية ظرفيه، و على التقديرين يثبت المطلوب.

و فيه: ما تقدّم فى الآيات (٥): من أنّ الأخباريين لا ينكرون عدم

[شماره صفحه واقعى : ٤١]

ص: ٤١

-
- ١- الوسائل ١١٩:١٨، الباب ١٢ من صفات القاضى، الحديث ٢٨.
 - ٢- كذا فى (ظ)، و فى غيرها: «من معصيه».
 - ٣- نهج البلاغه: ٤٨٧، الحكمه ١٠٥.
 - ٤- عوالى اللآلى ٤٢٤:١، الحديث ١٠٩، و انظر المستدرک ١٨:٢٠، الباب ١٢ من أبواب مقدّمات الحدود، الحديث ٤.
 - ٥- راجع الصفحه ٢٧.

وجوب الاحتياط على من لم يعلم بوجوب الاحتياط من العقل و النقل بعد التأمل و التتبع.

[الاستدلال بروايه «عبد الأعلى» و المناقشه فيه]

و منها:روايه عبد الأعلى عن الصادق عليه السلام:«قال:سألته عمّن لم يعرف شيئاً،هل عليه شيء؟قال:لا» (١).

بناء على أنّ المراد بالشيء الأوّل فرد معيّن مفروض فى الخارج حتّى لا يفيد العموم فى النفي (٢)،فيكون المراد:هل عليه شيء فى خصوص ذلك الشيء المجهول؟و أمّا بناء على إرادته العموم فظاهره السؤال عن القاصر الذى لا يدرك شيئاً.

[الاستدلال بروايه «أيما امرئ...» و المناقشه فيه]

و منها:قوله:«أيما امرئ ركب أمرا بجهاله فلا شيء عليه» (٣).

و فيه:أنّ الظاهر من الروايه و نظائرها من قولك:«فلان عمل بكذا بجهاله»هو اعتقاد الصواب أو الغفله عن الواقع،فلا يعمّ صورته التردّد فى كون فعله صواباً أو خطأ.

و يؤيده:أنّ تعميم الجهاله لصوره التردّد يحوج الكلام إلى التخصيص بالشاكّ الغير المقصّر،و سياقه يأبى عن التخصيص،فتأمل.

[الاستدلال بروايه «إنّ الله تعالى يحتجّ...» و المناقشه فيه]

و منها:قوله عليه السلام:«إنّ الله يحتجّ على العباد بما آتاهم و عرفهم» (٤).

[شماره صفحه واقعى : ٤٢]

ص: ٤٢

١- الكافي ١:١٦٤، باب حجج الله على خلقه، الحديث ٢.

٢- فى (ه):«المنفى».

٣- الوسائل ٥:٣٤٤، الباب ٣٠ من أبواب الخلل فى الصلاة، الحديث الأوّل، مع تفاوت يسير.

٤- الكافي ١:١٦٢، باب البيان و التعريف و لزوم الحججه، الحديث الأوّل.

و فيه: أنّ مدلوله - كما عرفت (١) في الآيات و غير واحد من الأخبار - ممّا لا ينكره الأخباريون.

[الاستدلال بمرسلة الفقيه]

و منها: قوله عليه السّلام في مرسلة الفقيه: «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى» (٢).

استدلّ به الصدوق على جواز القنوت بالفارسيه (٣)، و استند إليه في أماليه حيث جعل إباحه الأشياء حتّى يثبت الحظر من دين الاماميه (٤).

و دلّته على المطلب أوضح من الكلّ، و ظاهره عدم وجوب الاحتياط؛ لأنّ الظاهر إرادته ورود النهى في الشيء من حيث هو، لا من حيث كونه مجهول الحكم، فإنّ تمّ ما سيأتي من أدلّه الاحتياط (٥) دلّله و سنداً و جب ملاحظه التعارض بينها و بين هذه الروايه و أمثالها ممّا يدلّ على عدم وجوب الاحتياط، ثمّ الرجوع إلى ما تقتضيه (٦) قاعده التعارض.

[الاستدلال بصحيحه عبد الرحمن بن الحجاج]

و قد يحتجّ بصحيحه عبد الرحمن بن الحجاج، في من تزوّج امرأه

[شماره صفحه واقعى : ٤٣]

ص: ٤٣

١- راجع الصفحه ٢٧ و ٤٢.

٢- الفقيه ١: ٣١٧، الحديث ٩٣٧. و انظر الوسائل ٤: ٩١٧، الباب ١٩ من أبواب القنوت، الحديث ٣.

٣- الفقيه ١: ٣١٧، ذيل الحديث ٩٣٧.

٤- لم نعثر عليه في أمالي الصدوق، نعم ذكره قدّس سرّه في اعتقاداته، كما سيأتي في الصفحه ٥٢.

٥- ستأتى أدلّه الاحتياط في الصفحه ٦٢، فما بعدها.

٦- في النسخ: «يقتضيه».

فى عدّتها:«قال:أمّيا إذا كان بجهاله فليتزوّجها بعد ما تنقضى (١)عدّتها، فقد يعذر الناس فى الجهاله بما هو أعظم من ذلك.قلت:بأى الجهالتين أعذر (٢)،بجهالته أنّ ذلك محرّم عليه،أم بجهالته أنّها فى عدّه؟قال:

إحدى الجهالتين أهون من الاخرى،الجهاله بأن الله حرّم عليه ذلك؛ و ذلك لأنّه لا يقدر معها على الاحتياط،قلت:فهو فى الاخرى معذور؟قال:نعم،إذا انقضت عدّتها فهو معذور فى أن يتزوّجها» (٣).

[المناقشه فى الاستدلال بالصحيحه]

و فيه:أنّ الجهل بكونها فى العدّه إن كان مع العلم بالعدّه فى الجملة و الشكّ فى انقضائها:فإن كان الشكّ فى أصل الانقضاء مع العلم بمقدارها فهو شبهه فى الموضوع خارج عمّا نحن فيه،مع أنّ مقتضى الاستصحاب المركز فى الأذهان عدم الجواز.

و منه يعلم:أنّه لو كان الشكّ فى مقدار العدّه فهى شبهه حكميّه قصير فى السؤال عنها،و هو ليس (٤)معذورا فيها (٥)اتفاقا؛و (٦)لأصالة بقاء العدّه و أحكامها،بل فى روايه اخرى أنّه:«إذا علمت أنّ عليها العدّه لزمتهما الحجّه» (٧)،فالمراد من المعذوريّه عدم حرمتها عليه مؤبداً،

[شماره صفحه واقعى : ٤٤]

ص: ٤٤

١- كذا فى المصدر،و فى النسخ:«ينقضى».

٢- فى المصدر:«يعذر».

٣- الوسائل ٣٤٥:١٤،الباب ١٧ من ابواب ما يحرم بالمصاهره،الحديث ٤.

٤- كذا فى (ظ)،و فى (ر)،(ص)و(ه):«فهو ليس»،و فى (ت):«و ليس».

٥- لم ترد «فيها»فى (ر)و(ظ).

٦- «و»من (ت)و(ه).

٧- الوسائل ٣٩٦:١٨،الباب ٢٧ من ابواب حد الزنا،الحديث ٣.

لا من حيث المؤاخذه.

و يشهد له أيضا: قوله عليه السلام- بعد قوله: «نعم، أنه إذا انقضت عدتها فهو معذور»-: «جاز له أن يتزوجها».

و كذا مع الجاهل بأصل العده؛ لوجوب الفحص، و أصله عدم تأثير العقد، خصوصا مع وضوح الحكم بين المسلمين الكاشف عن تقصير الجاهل.

هذا إن كان الجاهل ملتفتا شاكًا، و إن كان غافلا أو معتقدا للجواز فهو خارج عن مسأله البراءة؛ لعدم قدرته على الاحتياط.

و عليه يحمل تعليل معذوريه الجاهل بالتحريم بقوله عليه السلام: «لأنه لا يقدر... الخ»، و إن كان تخصيص الجاهل بالحرمة بهذا التعليل يدل على قدره الجاهل بالعدّه على الاحتياط؛ فلا يجوز حمله على الغافل، إلا أنه إشكال يرد على الروايه على كلّ تقدير، و محضله لزوم التفكيك بين الجهالتين، فتدبر فيه و فى دفعه.

[الاستدلال بروايه «كلّ شيء فيه حلال و حرام...»]

و قد يستدلّ على المطلب (١)-أخذا من الشهيد فى الذكري (٢)- بقوله عليه السلام: «كلّ شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه» (٣).

و تقريب الاستدلال كما فى شرح الوافيه، أنّ معنى الحديث: أنّ

[شماره صفحه واقعى : ٤٥]

ص: ٤٥

١- المستدلّ هو الفاضل التونى فى الوافيه: ١٨١، و كذا الفاضل النراقى فى المناهج: ٢١١.

٢- الذكري ١: ٥٢.

٣- الوسائل ٥٩: ١٢، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأوّل.

كُلَّ فعل من جمله الأفعال التي تَتَّصِفُ بالحَلِّ و الحرمة، و كذا كَلَّ عين مَمَّا يتعلَّقُ به فعل المكلف و يتَّصِفُ بالحَلِّ و الحرمة، إذا لم يعلم الحكم الخاصَّ به من الحَلِّ و الحرمة، فهو حلال؛ فخرج ما لا يتَّصِفُ بهما جميعاً: من الأفعال الاضطراريه، و الأعيان التي لا يتعلَّقُ بها فعل المكلف، و ما علم أنه حلال لا حرام فيه أو حرام لا حلال فيه. و ليس الغرض من ذكر الوصف مجرد الاحتراز، بل هو مع بيان ما فيه الاشتباه.

فصار الحاصل: أن ما اشتبه حكمه و كان محتملاً لأن يكون حلالاً و لأن يكون حراماً فهو حلال، سواء علم حكم كليّ فوقه أو تحته - بحيث لو فرض العلم باندرجاه تحته أو تحقّقه في ضمنه لعلم حكمه - أم لا.

و بعبارة اخرى: أن كلَّ شىء في الحلال و الحرام عندك - بمعنى أنك تقسّمه إلى هذين و تحكم عليه بأحدهما لا على التعيين و لا تدري المعين منهما - فهو لك حلال.

فيقال حينئذ: إن الرواية صادقه على مثل اللحم المشتري من السوق المحتمل للمذكي و الميته، و على شرب التتن، و على لحم الحمير إن لم نقل بوضوحه و شككنا فيه؛ لأنّه يصدق على كلِّ منها أنه شىء في حلال و حرام عندنا، بمعنى أنه يجوز لنا أن نجعله مقسماً لحكمين، فنقول: هو إما حلال و إما حرام، و أنه يكون من جمله الأفعال التي يكون بعض أنواعها أو أصنافها حلالاً و بعضها حراماً، و اشتركت في أنّ الحكم الشرعيّ المتعلّق بها غير معلوم (1)، انتهى.

[شماره صفحه واقعي : ٤٦]

ص: ٤٦

١- شرح الوافية (مخطوط): ٢٤٧-٢٤٨، مع تفاوت كثير.

أقول:الظاهر أنّ المراد بالشىء ليس هو خصوص المشتبه، كاللحم المشتري و لحم الحمير على ما مثله (١) بهما؛ إذ لا يستقيم إرجاع الضمير فى «منه» إليهما (٢)؛ لكن لفظه «منه» ليس فى بعض النسخ.

و أيضا:الظاهر أنّ المراد بقوله عليه السّلام:«فيه حلال و حرام» كونه منقسما إليهما، و وجود القسمين فيه بالفعل، لا مرددا بينهما؛ إذ لا- تقسيم مع التريد أصلا، لا- ذهنا و لا- خارجا. و كون الشىء مقسما لحكمين - كما ذكره المستدلّ- لم يعلم له معنى محصّل، خصوصا مع قوله قدّس سرّه:إنّه يجوز ذلك؛ لأنّ التقسيم إلى الحكمين الذى هو فى الحقيقة تريد لا تقسيم، أمر لازم قهرى لا جائر لنا.

و على ما ذكرنا، فالمعنى -و الله العالم-: أنّ كلّ كلىّ فيه قسم حلال و قسم حرام- كمطلق لحم الغنم المشترك بين المذكى و الميتة- فهذا الكلىّ لك حلال إلى أن تعرف القسم الحرام معينا فى الخارج فتدعه.

و على الاستخدام يكون المراد: أنّ كلّ جزئىّ خارجىّ فى نوعه القسمان المذكوران، فذلك الجزئىّ لك حلال حتى تعرف القسم الحرام من ذلك الكلىّ فى الخارج فتدعه.

و على أىّ تقدير فالروايه مختصّه بالشبهه فى الموضوع.

و أمّا ما ذكره المستدلّ من أنّ المراد من وجود الحلال و الحرام فيه احتمالاه و صلاحيته لهما، فهو مخالف لظاهر القضيّه، و لضمير «منه» و لو على الاستخدام.

[شماره صفحه واقعى : ٤٧]

ص: ٤٧

١- فى (ه): «مثل».

٢- فى (ص): «إليه».

ثم الظاهر: أن ذكر هذا القيد مع تمام الكلام بدونه- كما في قوله عليه السّلام في روايه اخرى: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام» (١)- بيان منشأ الاشتباه الذى يعلم من قوله عليه السّلام: «حتّى تعرف»، كما أنّ الاحتراز عن المذكورات في كلام المستدل أيضا يحصل بذلك.

و منه يظهر: فساد ما انتصر بعض المعاصرين (٢) للمستدل- بعد الاعتراف بما ذكرنا، من ظهور القضيّه في الانقسام الفعلى؛ فلا يشمل مثل شرب التتن-: من أنّا نفرض شيئا له قسمان حلال و حرام، و اشتبه قسم ثالث منه كاللحم، فإنّه شيء فيه حلال و هو لحم الغنم و حرام و هو لحم الخنزير، فهذا الكلّى المنقسم حلال، فيكون لحم الحمار حلالا حتّى تعرف حرمة (٣).

وجه الفساد: أنّ وجود القسمين فى اللحم ليس منشأ لاشتباه لحم الحمار، و لا- دخل له فى هذا الحكم أصلا، و لا- فى تحقّق الموضوع، و تقييد الموضوع بقيد أجنبى لا- دخل له فى الحكم و لا فى تحقّق الموضوع، مع خروج بعض الأفراد منه مثل شرب التتن- حتّى احتاج هذا المنتصر إلى إلحاق مثله بلحم الحمار و شبهه ممّا يوجد فى نوعه قسمان معلومان، بالإجماع المركّب-، مستهجن جدّا لا ينبغى صدوره من متكلم فضلا عن الإمام عليه السّلام.

[شماره صفحه واقعى : ٤٨]

ص: ٤٨

١- الوسائل ١٢:٦٠، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤، مع تفاوت.

٢- هو الفاضل النراقى قدس سرّه فى المناهج.

٣- مناهج الأحكام: ٢١٢.

هذا، مع أنّ اللازم ممّا ذكر (١) عدم الحاجة إلى الإجماع المركّب، فإنّ الشرب فيه قسمان: شرب الماء و شرب البنج، فشرب التتن كلحم الحمار بعينه، وهكذا جميع الافعال المجهولة الحكم.

و أما الفرق بين الشرب و اللحم بأنّ الشرب جنس بعيد لشرب التتن بخلاف اللحم، فممّا لا ينبغي أن يصغى إليه.

هذا كلّه، مضافا إلى أنّ الظاهر من قوله: «حتّى تعرف الحرام منه» معرفه ذلك الحرام الذى فرض وجوده فى الشىء، و معلوم أنّ معرفه لحم الخنزير و حرمة لا يكون غايه لحليّه لحم الحمار.

و قد أورد على الاستدلال (٢):

بلزوم استعمال قوله عليه السّلام: «فيه حلال و حرام» فى معنيين:

أحدهما: أنّه قابل للاتصاف بهما - و بعبارة اخرى: يمكن تعلّق الحكم الشرعىّ به - ليخرج ما لا يقبل الاتصاف بشىء منهما.

و الثانى: أنّه ينقسم إليهما و يوجد النوعان فيه إمّا فى نفس الأمر أو عندنا، و هو غير جائز.

و بلزوم استعمال قوله عليه السّلام: «حتّى تعرف الحرام منه بعينه» فى المعنيين أيضا؛ لأنّ المراد حتّى تعرف من الأدلّه الشرعيّه «الحرمة» (٣)، إذا اريد معرفه الحكم المشتبه، و حتّى تعرف من الخارج - من بينه أو غيرها - «الحرمة»، إذا اريد معرفه الموضوع المشتبه فليتأمل (٤)، انتهى.

[شماره صفحه واقعى : ٤٩]

ص: ٤٩

١- فى (ه): «ممّا ذكره».

٢- المورد هو المحقق القمى قدّس سرّه فى القوانين ١٩: ٢.

٣- «الحرمة» من المصدر.

٤- القوانين ٢٥٩: ٢.

و ليته أمر بالتأمل في الإيراد الأول أيضا، ويمكن إرجاعه إليهما معا، و هو الأولى.

هذه جملة ما استدلّ به من الأخبار.

[المحصّل من الأخبار المستدلّ بها على البراءة]

و الإنصاف: ظهور بعضها في الدلالة على عدم وجوب الاحتياط في ما لا نصّ فيه في الشبهة (١)، بحيث لو فرض تماميّة الأخبار الآتية للاحتياط (٢) وقعت المعارضه بينها، لكن بعضها غير دالّ إلا على عدم وجوب الاحتياط لو لم يرد أمر عامّ به، فلا يعارض (٣) ما سيجيء من أخبار الاحتياط لو نهضت للحجّته سندا و دلاله.

[الاستدلال على البراءة بالإجماع:]

و أمّا الإجماع:

فتقريره من

فتقريره من (٤) وجهين:

الأول: دعوى إجماع العلماء كلّهم - من المجتهدين و الأخباريين - على أنّ الحكم في ما لم يرد فيه دليل عقليّ أو نقليّ على تحريمه

من حيث هو و لا على تحريمه (٥) من حيث إنّه مجهول الحكم، هي البراءة و عدم العقاب على الفعل.

و هذا الوجه لا ينفع إلّا بعد عدم تماميّة ما ذكر من الدليل العقليّ

[شماره صفحه واقعي : ٥٠]

ص: ٥٠

١- في (ص) زياده: «التحريميّة».

٢- ستأتي في الصفحه ٦٤-٦٦، ٦٧-٧٨ و ٨٢.

٣- في (ر) و (ظ): «فلا تعارض».

٤- في (ر) و (ص): «على».

٥- لم ترد «من حيث هو و لا على تحريمه» في (ر).

و النقلى للحظر و الاحتياط، فهو نظير حكم العقل الآتى (١).

الثانى: دعوى الإجماع على أن الحكم فى ما لم يرد دليل على تحريمه من حيث هو

هو (٢) عدم وجوب الاحتياط و جواز الارتكاب.

و تحصيل الإجماع بهذا النحو من وجوه:

@

الأول: ملاحظه فتاوى العلماء فى موارد الفقه:

فإنك لا تكاد تجد من زمان المحدثين إلى زمان أرباب التصنيف فى الفتوى من يعتمد على حرمة شىء من الأفعال بمجرد الاحتياط.

نعم، ربما يذكرونه فى طى الاستدلال فى جميع الموارد، حتى فى الشبهه الوجوبية التى اعترف القائلون بالاحتياط هنا (٣) بعدم وجوبه فيها.

و لا بأس بالإشارة إلى من وجدنا فى كلماتهم ما هو ظاهر فى هذا القول.

فمنهم: ثقة الإسلام الكلينى قدس سره؛ حيث صرح فى ديباجه الكافى:

بأن الحكم فى ما اختلف فيه الأخبار التخيير (٤)، و لم يلزم (٥) الاحتياط مع ما ورد (٦) من الأخبار بوجوب الاحتياط فى ما تعارض فيه النصان

[شماره صفحه واقعى : ٥١]

ص: ٥١

١- فى الصفحه ٥٦.

٢- لم ترد «هو» فى (ت) و (ر).

٣- «هنا» من (ظ).

٤- الكافى ١: ٩.

٥- فى (ت) و (ه): «و لم يلتزم».

و ما (١) لم يرد فيه (٢) نصّ بوجوبه في خصوص ما لا نصّ فيه.

فالظاهر: أنّ كلّ من قال بعدم وجوب الاحتياط هناك قال به هنا.

و منهم: الصدوق؛ فإنّه قال: اعتقادنا أنّ الأشياء على الإباحه حتّى يرد النهى (٣).

و يظهر من هذا موافقه والده و مشايخه؛ لأنّه لا يعبر بمثل هذه العبارة مع مخالفته لهم، بل ربما يقول: «الذى أعتقده و افتى به»، و استظهر (٤) من عبارته هذه: أنّه من دين الاماميه (٥).

و أمّا السيّدان: فقد صرّحوا باستقلال العقل بإباحه ما لا طريق إلى كونه مفسده (٦)، و صرّحوا أيضا في مسأله العمل بخبر الواحد: أنّه متى فرضنا عدم الدليل على حكم الواقعه رجعنا فيها إلى حكم العقل (٧).

و أمّا الشيخ قدّس سرّه؛ فإنّه و إن ذهب وفاقا لشيخه المفيد قدّس سرّه إلى أنّ الأصل في الأشياء من طريق العقل الوقف (٨)، إلّا أنّه صرّح في العده:

بأنّ حكم الأشياء من طريق العقل و إن كان هو الوقف، لكنّه لا يمتنع

[شماره صفحه واقعى : ٥٢]

ص: ٥٢

- ١- لم ترد «ما» في (ت)، (ر) و (ه).
- ٢- لم ترد «فيه» في (ت) و (ر).
- ٣- الاعتقادات للشيخ الصدوق، المطبوع ضمن مصنفات الشيخ المفيد ٥: ١١٤.
- ٤- في (ص): «بل استظهر».
- ٥- استظهره المحقّق القمى في القوانين ٢: ١٦.
- ٦- الذريعة ٨٠٩: ٢-٨١٢، و الغنيه (الجوامع الفقيهيه): ٤٨٦.
- ٧- انظر الذريعة ٥٤٩: ٢، و الغنيه (الجوامع الفقيهيه): ٤٧٦.
- ٨- العده ٧٤٢: ٢، و انظر التذكرة باصول الفقه (مصنفات الشيخ المفيد): ٤٣.

أن يدلّ دليل سمعيّ على أنّ الأشياء على الإباحه بعد أن كانت على الوقف، بل عندنا الأمر كذلك و إليه نذهب (١)، انتهى.

و أمّا من تأخّر عن الشيخ قدّس سرّه، كالحلّي (٢) و المحقّق (٣) و العلّامه (٤) و الشهيدين (٥) و غيرهم (٦): فحكمهم بالبراءه يعلم من مراجعه كتبهم.

و بالجملة: فلا نعرف قائلاً معروفاً بالاحتياط و إن كان ظاهر المعارج نسبتته إلى جماعه (٧).

ثمّ إنّه ربما نسب إلى المحقّق قدّس سرّه رجوعه عمّا في المعارج إلى ما في المعتبر (٨): من التفصيل بين ما يعمّ به البلوى و غيره و أنّه لا يقول بالبراءه في الثاني. و سيجيء الكلام في هذه النسبه بعد ذكر الأدلّه إن شاء الله (٩).

و ممّا ذكرنا يظهر: أنّ تخصيص بعض القول بالبراءه بمتأخري الإماميه مخالف للواقع (١٠)، و كأنّه ناش عمّا رأى من السيّد و الشيخ من

[شماره صفحه واقعي : ٥٣]

ص: ٥٣

- ١- العده ٧٥٠:٢.
- ٢- السرائر ١:٤٦.
- ٣- المعارج: ٢١٢، و انظر المعتبر ١:٣٢.
- ٤- نهايه الوصول (مخطوط): ٤٢٤.
- ٥- الذكري ١:٥٢، و القواعد و الفوائد ١:١٣٢، و تمهيد القواعد: ٢٧١.
- ٦- مثل الوحيد البهبهاني في الرسائل الاصوليه: ٣٥٣.
- ٧- المعارج: ٢٠٣ و ٢١٦.
- ٨- المناسب هو المحقّق القمي في القوانين ٢:١٥، و انظر المعتبر ١:٣٢.
- ٩- انظر الصفحه ٩٣.
- ١٠- التخصيص من الشيخ حسين الكركي في كتاب هدايه الأبرار: ٢٦٦.

التمسك بالاحتياط فى كثير من الموارد؛ و يؤيده ما فى المعارج: من نسبة القول برفع الاحتياط على الإطلاق إلى جماعه (١).

الثانى: الإجماعات المنقوله و الشهره المحققه

، فإنها قد تفيد القطع بالاتفاق.

و ممن استظهر منه دعوى ذلك: الصدوق رحمه الله فى عبارته المتقدمه (٢) عن اعتقاداته.

و ممن ادعى اتفاق المحصلين عليه: الحلّى فى أول السرائر؛ حيث قال بعد ذكر الكتاب و السنّه و الإجماع: إنه إذا فقدت الثلاثه فالمعتمد فى المسأله الشرعيه عند المحققين الباحثين عن مأخذ الشريعه، التمسك بدليل العقل (٣)، انتهى. و مراده بدليل العقل - كما يظهر من تتبع كتابه - هو أصل البراءه.

و ممن ادعى إطباق العلماء: المحقق فى المعارج فى باب الاستصحاب (٤)، و عنه فى المسائل المصريه أيضا فى توجيه نسبة السيد إلى مذهبنا جواز إزاله النجاسه بالمضاف مع عدم ورود نص فيه: أن من أصلنا العمل بالأصل حتى يثبت الناقل، و لم يثبت المنع عن إزاله النجاسه بالمائعات (٥).

[شماره صفحه واقعى : ٥٤]

ص: ٥٤

- ١- المعارج: ٢١٦.
- ٢- راجع الصفحه ٤٣.
- ٣- السرائر ١: ٤٦.
- ٤- المعارج: ٢٠٨.
- ٥- المسائل المصريه (الرسائل التسع): ٢١٦.

فلو لا كون الأصل إجماعيًا لم يحسن من المحقق قدس سره جعله وجها لنسبه مقتضاه إلى مذهبنا.

و أما الشهره: فإنها (١) تتحقق بعد التبع في كلمات الأصحاب خصوصا في الكتب الفقهيّه؛ و يكفي في تحقّقها ذهاب من ذكرنا من القدماء و المتأخّرين (٢).

الثالث: الإجماع العمليّ الكاشف عن رضا المعصوم عليه السلام.

فإنّ سيره المسلمين من أوّل الشريعة بل في كلّ شريعة على عدم الالتزام و الإلزام بترك ما يحتمل ورود النهي عنه من الشارع بعد الفحص و عدم الوجدان، و أنّ طريقه الشارع كانت تبليغ المحرّمات دون المباحات؛ و ليس ذلك إلّا لعدم احتياج الرخصه في الفعل إلى البيان و كفايه عدم (٣) النهي فيها.

قال المحقق قدس سره -على ما حكى عنه-: إنّ أهل الشرائع كافة لا يخطّون من بادر إلى تناول شيء من المشتبهات سواء علم الإذن فيها من الشرع أم لم يعلم، و لا يوجبون عليه عند تناول شيء من المأكول أن يعلم التنصيص على إباحته، و يعذرونه في كثير من المحرّمات إذا تناولها من غير علم، و لو كانت محظوره لأسرعوا إلى تخطّته حتّى يعلم الإذن (٤)، انتهى.

[شماره صفحه واقعي : ٥٥]

ص: ٥٥

١- في (ه): «فإنّما».

٢- راجع الصفحه ٥١-٥٣.

٣- في (ر) و (ص) زياده «وجدان».

٤- المعارج: ٢٠٥-٢٠٦.

أقول: إن كان الغرض ممّا ذكر- من عدم التخطئه- بيان قبح مؤاخذه الجاهل بالتحريم، فهو حسن مع عدم بلوغ وجوب الاحتياط عليه من الشارع، لكنّه راجع إلى الدليل العقليّ الآتي (١)، ولا ينبغي الاستشهاد له بخصوص أهل الشرائع، بل بناء كافّه العقلاء و إن لم يكونوا من أهل الشرائع على قبح ذلك.

و إن كان الغرض منه أنّ بناء العقلاء على تجويز الارتكاب مع قطع النظر عن ملاحظه قبح مؤاخذه الجاهل، حتّى لو فرض عدم قبحه -لفرض العقاب من اللوازم القهريّة لفعل الحرام مثلاً- أو فرض المولى فى التكاليف العرفيّة ممّن يؤاخذ على الحرام و لو صدر جهلاً- لم يزل بناؤهم على ذلك، فهو مبنيّ على عدم وجوب دفع الضرر المحتمل، و سيجىء الكلام فيه (٢) إن شاء الله.

[الدليل العقليّ على البراءة: «قاعده قبح العقاب بلا بيان»]

الرابع من الأدلّه: حكم العقل بقبح العقاب على شيء من دون بيان التكليف.

و يشهد له: حكم العقلاء كافّه بقبح مؤاخذه المولى عبده على فعل ما يعترف بعدم إعلامه أصلاً بتحريمه.

[حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل لا يكون بياناً]

و دعوى: أنّ حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بيان عقليّ فلا يقبح بعده المؤاخذه، مدفوعه: بأنّ الحكم المذكور على تقدير ثبوته لا يكون بياناً للتكليف المجهول المعاقب عليه، و إنّما هو بيان لقاعده

[شماره صفحه واقعى : ٥٦]

ص: ٥٦

١- يأتى بعد سطور.

٢- انظر الصفحه ٥٧،٩١ و ١٢٢-١٢٦.

كَلَيْهِ ظَاهِرِيَّةٌ وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ فِي مَوْرَدِهِ تَكْلِيْفٌ فِي الْوَاقِعِ، فَلَوْ تَمَّتْ عَوْقِبَ عَلٰى مَخَالَفَتِهَا وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ تَكْلِيْفٌ فِي الْوَاقِعِ، لَا- عَلٰى التَّكْلِيْفِ الْمَحْتَمَلِ عَلٰى فَرْضِ وُجُوْدِهِ؛ فَلَا تَصْلِحُ الْقَاعِدَةُ لَوْرُوْدِهَا عَلٰى قَاعِدَةِ الْقَبْحِ الْمَذْكُوْرِهِ، بَلْ قَاعِدَةُ الْقَبْحِ وَارَدَةٌ عَلَيْهَا؛ لِأَنَّهَا فِرْعَ اِحْتِمَالِ الضَّرْرِ أَعْنٰى الْعُقَابِ، وَ لَا اِحْتِمَالِ بَعْدِ حَكْمِ الْعَقْلِ بِقَبْحِ الْعُقَابِ مِنْ غَيْرِ بَيَانِ.

فَمَوْرَدُ قَاعِدَةِ دَفْعِ الْعُقَابِ الْمَحْتَمَلِ هُوَ مَا ثَبَتَ الْعُقَابُ فِيهِ بَيَانُ الشَّارِعِ لِلتَّكْلِيْفِ فَتَرَدُّدُ الْمَكْلُوفِ بِهِ (١) بَيْنَ أَمْرَيْنِ، كَمَا فِي الشَّبَهَةِ الْمَحْصُوْرَةِ وَ مَا يَشْبَهُهَا.

هَذَا كَلَّمَهُ إِنْ أَرِيدَ بـ«الضرر» العقاب، وَ إِنْ أَرِيدَ بِهِ (٢) مَضْرَرُهُ أُخْرٰى غَيْرَ الْعُقَابِ-الَّتِي لَا يَتَوَقَّفُ تَرْتِبُهَا عَلٰى الْعِلْمِ-، فَهُوَ وَ إِنْ كَانَ مَحْتَمَلًا- لَا- يَرْتَفِعُ اِحْتِمَالُهُ بِقَبْحِ الْعُقَابِ مِنْ غَيْرِ بَيَانِ، إِلَّا- أَنَّ الشَّبَهَةَ مِنْ هَذِهِ الْجِهَةِ مَوْضُوْعِيَّةٌ لَا- يَجِبُ الْاِحْتِيَاطُ فِيهَا بِاعْتِرَافِ الْأَخْبَارِيِّينَ، فَلَوْ ثَبَتَ وَجُوبُ دَفْعِ الْمَضْرَرِ الْمَحْتَمَلِ لَكَانَ هَذَا مُشْتَرَكًا الْوَرُوْدِ؛ فَلَا بَدَّ عَلٰى كَلَا الْقَوْلَيْنِ إِمَّا مِنْ مَنَعِ وَجُوبِ الدَّفْعِ، وَ إِمَّا مِنْ دَعْوٰى تَرْخِيصِ الشَّارِعِ وَ إِذْنِهِ فِيْمَا شَكَّ فِي كَوْنِهِ مِنْ مَصَادِيْقِ الضَّرْرِ، وَ سَيَجِيءُ تَوْضِيْحُهُ فِي الشَّبَهَةِ الْمَوْضُوْعِيَّةِ (٣) إِنْ شَاءَ اللّٰهُ.

[مَا ذَكَرَهُ فِي الْغَنِيَّةِ: مِنْ أَنَّ التَّكْلِيْفَ بِمَا لَا طَرِيْقَ إِلَى الْعِلْمِ بِهِ تَكْلِيْفٌ بِمَا لَا يَطَاقُ]

ثُمَّ إِنَّهُ ذَكَرَ السَّيِّدَ أَبُو الْمَكَارِمِ قَدَّسَ سِرَّهُ فِي الْغَنِيَّةِ: أَنَّ التَّكْلِيْفَ بِمَا

[شِمَارُهُ صَفْحَهُ وَاقِعِي : ٥٧]

ص: ٥٧

١- لَمْ تَرْدُ «بِهِ» فِي (ظ) وَ (ه).

٢- كَذَا فِي نَسْخِهِ بَدَلُ (ظ)، وَ فِي غَيْرِهَا: «بِهَا».

٣- انْظُرِ الصَّفْحَةَ ١٢٢-١٢٦.

لا طريق إلى العلم به تكليف بما لا يطاق (١). و تبعه بعض من تأخر عنه (٢)، فاستدلّ به في مسأله البراءه.

[المراد ب«ما لا يطاق»]

و الظاهر: أنّ المراد به ما لا يطاق الامتثال به و إتيانه بقصد الطاعه، كما صرّح به جماعه من الخاصّه و العامه (٣) في دليل اشتراط التكليف بالعلم؛ و إنّ فنفس الفعل لا يصير ممّا لا يطاق بمجرد عدم العلم بالتكليف به.

و احتمال كون الغرض من التكليف مطلق صدور الفعل و لو مع عدم قصد الإطاعه، أو كون (٤) الغرض من التكليف مع الشكّ فيه إتيان الفعل بداعي حصول الانقياد بقصد الإتيان بمجرد احتمال كونه مطلوباً للأمر، و هذا ممكن من الشاكّ و إن لم يكن من الغافل، مدفوع: بأنّه إن قام دليل على وجوب إتيان الشاكّ في التكليف بالفعل لاحتمال المطلوبيه، أغنى ذلك من التكليف بنفس الفعل، و إنّ لم ينفع التكليف المشكوك في تحصيل الغرض المذكور.

و الحاصل: أنّ التكليف المجهول لا يصلح (٥) لكون الغرض منه

[شماره صفحه واقعى : ٥٨]

ص: ٥٨

- ١- الغنيه (الجوامع الفقهيه): ٤٦٤.
- ٢- كالمحقّق في المعارج: ٢١٢-٢١٣، و العلامه في نهايه الوصول (مخطوط): ٤٢٤، و الفاضل التونى في الوافيه: ١٨٠، و المحقّق القمى في القوانين ٢: ١٦.
- ٣- كالسيد العميدى في منيه اللبيب (مخطوط): الورقه ٧٢، و الحاجى و العضىدى في شرح مختصر الاصول: ١٠٤-١٠٥، و انظر مفاتيح الاصول: ٣١٨.
- ٤- كذا في (ت)، (ص) و (ه)، و في غيرها: «يكون».
- ٥- في (ظ) و (ه): «لا يصح».

الحمل على الفعل مطلقاً، و صدور الفعل من الفاعل أحيانا لا لداعى التكليف لا يمكن أن يكون غرضاً للتكليف.

[الدليل العقلي المذكور ليس من أدلته البراءة]

و اعلم: أن هذا الدليل العقلي - كبعض ما تقدّم من الأدلّة النقلية - معلق على عدم تماميه أدلّه الاحتياط؛ فلا يثبت به إلا الأصل في مسألة البراءة، و لا يعدّ من أدلتها بحيث يعارض أخبار الاحتياط.

و قد يستدل على البراءة بوجوه غير ناهضة:

@

منها: استصحاب البراءة المتيقنه حال الصغر أو الجنون

منها: استصحاب البراءة المتيقنه حال الصغر أو الجنون (١).

و فيه: أن الاستدلال مبنئ على اعتبار الاستصحاب من باب الظنّ، فيدخل أصل البراءة بذلك في الأمارات الدالّة على الحكم الواقعيّ، دون الاصول المثبته للأحكام الظاهريّه. و سيجيء عدم اعتبار الاستصحاب من باب الظنّ (٢) إن شاء الله.

و أمّا لو قلنا باعتبارها من باب الأخبار الناهية عن نقض اليقين بالشكّ، فلا ينفع في المقام؛ لأنّ الثابت بها ترتّب اللوازم المجعوله الشرعيه على المستصحب، و المستصحب هنا ليس إلا براءة الذمّه من التكليف و عدم المنع من الفعل و عدم استحقاق العقاب عليه، و المطلوب في الآنّ اللاحق هو القطع بعدم ترتّب العقاب على الفعل أو ما يستلزم ذلك - إذ لو لم يقطع بالعدم و احتمال العقاب (٣) احتاج إلى انضمام حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان إليه حتّى يأمن العقل من العقاب،

[شماره صفحه واقعي : ٥٩]

ص: ٥٩

١- استدل بهذا الوجه صاحب الفصول في الفصول: ٣٥٢.

٢- انظر مبحث الاستصحاب ١٣: ٣ و ٨٧.

٣- في (ظ) بدل «العقاب»: «الاستحقاق».

و معه لا- حأجه إلى الاستصحاب و ملاحظه الحاله السابقه-، و من المعلوم أن المطلوب المذكور لا يترتب على المستصحابات المذكوره؛ لأن عدم استحقاق العقاب فى الآخره ليس من اللوازم المجمعوله حتى يحكم به الشارع فى الظاهر.

و أمّا الإذن و الترخيص فى الفعل، فهو و إن كان أمراً قابلاً للجعل و يستلزم انتفاء العقاب واقعا، إلا أن الإذن الشرعى ليس لازماً شرعياً للمستصحابات المذكوره، بل هو من المقارنات؛ حيث إن عدم المنع عن الفعل-بعد العلم إجمالاً بعدم خلوّ فعل المكلف عن أحد الأحكام الخمسه- لا ينفك عن كونه مرخصاً فيه، فهو نظير إثبات وجود أحد الضدين بنفى الآخر بأصالة العدم.

و من هنا تبين: أن استدلال بعض من اعترف بما ذكرنا (١)-من عدم اعتبار الاستصحاب من باب الظنّ و عدم إثباته إلا اللوازم الشرعيّه-فى هذا المقام باستصحاب البراءه، منظور فيه.

نعم، من قال باعتباره من باب الظنّ، أو أنه يثبت بالاستصحاب (٢) من باب التعبد كلّ ما لا ينفك عن المستصحب لو كان معلوم البقاء و لو لم يكن من اللوازم الشرعيّه، فلا بأس بتمسكه به.

مع أنه يمكن النظر فيه؛ بناء على ما سيجىء (٣): من اشتراط العلم ببقاء الموضوع فى الاستصحاب، و موضوع البراءه فى السابق و مناطها هو الصغير الغير القابل للتكليف، فانسحابها فى القابل أشبه بالقياس من

[شماره صفحه واقعى : ٦٠]

ص : ٦٠

١- كصاحب الفصول فى الفصول: ٣٧٠، ٣٥٢، و ٣٧٧.

٢- لم ترد «بالاستصحاب» فى (ت) و (ظ)، نعم ورد بدلها فى (ت): «به».

٣- انظر مبحث الاستصحاب ٣: ٢٩١.

الاستصحاب، فتأمل.

و بالجمله: فأصل البراءة أظهر عند القائلين بها و المنكرين لها من أن يحتاج إلى الاستصحاب.

و منها: أن الاحتياط عسر منفى وجوبه

و منها: أن الاحتياط عسر منفى وجوبه (١).

و فيه: أن تعسيره ليس إلا- من حيث كثره موارده، و هي (٢) ممنوعه؛ لأن مجراها عند الأخباريين موارد فقد النص على الحرمة و تعارض النصوص من غير مريخ منصوص، و هي ليست بحيث يفضى الاحتياط فيها إلى الحرج، و عند المجتهدين موارد فقد الظنون الخاصه، و هي عند الأكثر ليست بحيث يؤدى الاقتصار عليها و العمل فيما عداها على الاحتياط إلى الحرج.

و لو فرض لبعضهم قلّه الظنون الخاصه فلا بدّ له من العمل بالظنّ الغير المنصوص على حجّيته؛ حذرا عن لزوم محذور الحرج، و يتّضح ذلك بما ذكره في دليل الانسداد الذى أقامه على وجوب التعدى عن الظنون المخصوصه المنصوصه (٣)، فراجع.

و منها: أن الاحتياط قد يتعدّر

، كما لو دار الأمر بين الوجوب و الحرمة.

و فيه: ما لا يخفى، و لم أر ذكره إلا فى كلام شاذ لا يعاب به (٤).

[شماره صفحه واقعى : ٦١]

ص: ٦١

١- استدل بهذا الوجه السيد المجاهد فى المفاتيح: ٥٠٦.

٢- كذا فى (ف) و فى غيرها: «فهى».

٣- لم ترد «المنصوصه» فى (ر)، (ص) و (ظ).

٤- استدلّ بهذا الوجه- كما قيل- المحقق جمال الدين الخوانسارى فى حاشيته على شرح المختصر (مخطوط)، و كذا السيد المجاهد فى المفاتيح: ٥٠٩.

[أدله القول بالاحتياط]

[أدله القول بالاحتياط] (١)

احتجّ للقول الثاني - وهو وجوب الكفّ عمّا يحتمل الحرمة - بالأدله الثلاثة:

فمن الكتاب طائفتان:

@

إحداهما: ما دلّ على النهى عن القول بغير علم

(٢)

؛ فإنّ الحكم بترخيص الشارع لمحتمل الحرمة قول عليه بغير علم و افتراء؛ حيث إنّه لم يؤذن فيه.

ولا - يرد ذلك على أهل الاحتياط؛ لأنّهم لا يحكمون بالحرمة، و إنّما يتركون لاحتمال الحرمة، و هذا بخلاف الارتكاب؛ فإنّه لا يكون إلاّ بعد الحكم بالرخصه و العمل على الإباحه.

و الاخرى: ما دلّ بظاهره على لزوم الاحتياط و الاتقاء و التورّع،

مثل ما ذكره الشهيد رحمه الله فى الذكرى فى خاتمه قضاء الفوائت (٣) - للدلاله على مشروعيه الاحتياط فى قضاء ما فعلت من الصلاه المحتمله للفساد -، و هى قوله تعالى: **اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ (٤) و جَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ (٥).**

[شماره صفحه واقعى : ٦٢]

ص: ٦٢

١- العنوان منّا.

٢- مثل قوله تعالى فى سورة الإسراء: ٣٦ **وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ .**

٣- الذكرى (الطبعه الحجريّه): ٢٣٨.

٤- آل عمران: ١٠٢.

٥- الحج: ٧٨.

أقول: ونحوهما في الدلالة على وجوب الاحتياط: فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتِطَعْتُمْ (١)، وقوله تعالى: وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ (٢)، وقوله تعالى: فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ (٣).

و الجواب:

[الجواب عن آيات النهي عن القول بغير علم]

أمّا عن الآيات الناهية عن القول بغير علم-مضافا إلى النقص بشبهه الوجوب و الشبهه في الموضوع-:فبأنّ فعل الشيء المشتبّه حكمه اتكالا على قبح العقاب من غير بيان المتفق عليه بين المجتهدين و الأخباريين، ليس من ذلك.

[الجواب عن آيات الاحتياط]

و أمّا عمّا عدا آية التهلكه:فبمنع منافاه الارتكاب للتقوى و المجاهده، مع أنّ غايتها الدلالة على الرجحان على ما استشهد به الشهيد رحمه الله (٤).

و أمّا عن آية التهلكه:فبأنّ الهلاك بمعنى العقاب معلوم العدم، و بمعنى غيره يكون الشبهه موضوعيه لا- يجب فيها الاجتناب بالاتفاق.

و من السنّه طوائف:

@

إحداها: ما دلّ على حرمه القول و العمل بغير العلم

(٥)

[شماره صفحه واقعی : ٦٣]

ص : ٦٣

١-التغابن:١٦.

٢-البقره:١٩٥.

٣- النساء: ٥٩.

٤- الذكرى ٢: ٤٤٤.

٥- انظر الوسائل ٩: ١٨ و ٢٠، الباب ٤ و ٦ من أبواب صفات القاضى.

و قد ظهر جوابها ممّا ذكر في الآيات (١).

و الثانيه: ما دلّ على وجوب التوقّف عند الشبهه و عدم العلم

، و هي لا تحصي كثره.

و ظاهر التوقّف المطلق السكون و عدم المضى، فيكون كناية عن عدم الحركة بارتكاب الفعل، و هو محصل قوله عليه السلام في بعض تلك الأخبار: «الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات» (٢).

فلا يرد على الاستدلال (٣): أنّ التوقّف في الحكم الواقعي مسلّم عند كلا الفريقين، و الإفتاء بالحكم الظاهريّ منعا أو ترخيصا مشترك كذلك، و التوقّف في العمل لا معنى له.

فذكر بعض تلك الأخبار تيمّنا:

منها: مقبوله عمر بن حنظله، عن أبي عبد الله عليه السلام، و فيها بعد ذكر المرجّحات: «إذا كان كذلك فأرجه حتّى تلقى إمامك؛ فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات» (٤).

و نحوها صحيحه جميل بن درّاج، عن أبي عبد الله عليه السلام، و زاد فيها: «إنّ على كلّ حقّ حقيقه و على كلّ صواب نورا، فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف كتاب الله فدعوه» (٥).

[شماره صفحه واقعي : ٦٤]

ص: ٦٤

١- راجع الصفحه السابقه.

٢- الوسائل ١٨:٧٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث الأول.

٣- تعريض بالفاضل النراقي و تضعيف لما ذكره في جواب الاستدلال، انظر مناهج الأحكام: ٢١٤.

٤- الوسائل ١٨:٦٧-٧٥، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث الأول.

٥- الوسائل ١٨:٨٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٥.

و فى روايات الزهريّ (١)، والسكونيّ (٢)، و عبد الأعلى (٣): «الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه، و تركك حديثا لم تروه خير من روايتك حديثا لم تحصه»، و روايه أبى شيبه عن أحدهما عليهما السّلام (٤)، و موثقه سعد بن زياد، عن جعفر، عن أبيه، عن آبائه، عن النبىّ صلّى الله عليه و آله و سلّم، أنّه قال: «لا تجامعوا فى النكاح على الشبهه، ووقفوا عند الشبهه» - إلى أن قال - : «فإنّ الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه» (٥).

و توهم ظهور هذا الخبر المستفيض فى الاستحباب، مدفوع بملاحظه: أنّ الاقتحام فى الهلكه لا خير فيه أصلا، مع أنّ جعله تعليلا لوجوب الإرجاء فى المقبوله و تمهيدا لوجوب طرح ما خالف الكتاب فى الصحيحه، قرينه على المطلوب.

فمساقه مساق قول القائل: «أترك الأكل يوما خير من أن امنع منه سنه»، و قوله عليه السّلام فى مقام وجوب الصبر حتّى يتيقن الوقت: «لأنّ أصلّى بعد الوقت أحبّ إلىّ من أن أصلّى قبل الوقت» (٦)، و قوله عليه السّلام فى مقام التقيّه: «لأنّ افطر يوما من شهر رمضان فأقضيه أحبّ إلىّ من

[شماره صفحه واقعى : ٦٥]

ص: ٦٥

- ١- الوسائل ١١٢:١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢.
- ٢- الوسائل ١٢٦:١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٥٠.
- ٣- الوسائل ١٢٦:١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، ذيل الحديث ٥٠.
- ٤- الوسائل ١١٥:١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١٣.
- ٥- الوسائل ١١٦:١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١٥، و فيه مسعده بن زياد.
- ٦- الوسائل ١٢٤:٣، الباب ١٣ من أبواب المواقيت، الحديث ١١، مع تفاوت.

أن يضرب عنقى» (١).

و نظيره في أخبار الشبهه قول علي عليه السلام في وصيته لابنه: «أمسك عن طريق إذا خفت ضلالته (٢)؛ فإن الكف عند حيره الضلال خير من ركوب الأهوال (٣)» (٤).

و منها: موثقه حمزه بن الطيار: «أنه عرض على أبي عبد الله عليه السلام بعض خطب أبيه عليه السلام، حتى إذا بلغ موضعا منها قال له: كف و اسكت، ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: إنه لا يسعكم فيما ينزل (٥) بكم ممّا لا تعلمون إلا الكف عنه، والتثبت، والرّد إلى أئمة الهدى عليهم السلام حتى يحملوكم فيه على (٦) القصد و يجلوا عنكم فيه العمى و يعزّفوكم فيه الحقّ؛ قال الله تعالى: فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (٧)».

و منها: روايه جميل، عن الصادق، عن آبائه عليهم السلام: «أنه قال

[شماره صفحه واقعى : ٦٦]

ص: ٦٦

- ١- الوسائل ٧:٩٥، الباب ٥٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٤، مع تفاوت.
- ٢- كذا في المصدر، و في (ت)، (ظ) و (ه): «ضلاله» و في (ر) و (ص): «ضلاله».
- ٣- كذا في المصدر، و في (ر)، (ص) و (ه): «فإن الكف عنده خير من الضلال و خير من ركوب الأهوال».
- ٤- الوسائل ١١٧:١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢٠.
- ٥- كذا في (ص) و المصدر، و في غيرهما: «نزل».
- ٦- كذا في (ص) و المصدر، و في غيرهما: «إلى».
- ٧- الوسائل ١٢:١٨، الباب ٤ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١٤، و الآية من سوره النحل: ٤٣.

رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: الامور ثلاثه: أمر بين لك رشده فاتبعه، وأمر بين لك غيبه فاجتنبه، وأمر اختلف فيه فردّه إلى الله عزّ وجلّ» (١).

و منها: روايه جابر، عن أبي جعفر عليه السلام في وصيته لأصحابه:

«إذا اشتبه الأمر عليكم فقفوا عنده و ردّوه إلينا حتّى نشرح لكم من ذلك ما شرح الله لنا» (٢).

و منها: روايه زراره، عن أبي جعفر عليه السلام: «حقّ الله على العباد أن يقولوا ما يعلمون، و يقفوا عند ما لا يعلمون» (٣).

و قوله عليه السلام في روايه المسمعيّ الوارده في اختلاف الحديثين:

«و ما لم تجدوا في شيء من هذه الوجوه فردّوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك، و لا تقولوا فيه بأرائكم، و عليكم الكفّ و التثبت و الوقوف و أنتم طالبون باحثون حتّى يأتيكم البيان من عندنا» (٤)، إلى غير ذلك ممّا ظاهره وجوب التوقّف (٥).

و الجواب [عن الاستدلال بأخبار التوقّف]

:

أنّ بعض هذه الأخبار مختصّ بما إذا كان المضيّ في الشبهه اقتحاما في الهلكه، و لا يكون ذلك إلا مع عدم معذوريه الفاعل (٦)؛

[شماره صفحه واقعي : ٦٧]

ص : ٦٧

- ١- الوسائل ١١٨:١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٣.
- ٢- الوسائل ١٢٣:١٨، الباب ١٢ من صفات القاضي، الحديث ٤٣.
- ٣- الوسائل ١١٩:١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٧.
- ٤- الوسائل ٨٢:١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢١.
- ٥- انظر الوسائل ١١١:١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي.
- ٦- في (ص): «الجاهل».

لأجل قدره على إزاله الشبهه بالرجوع إلى الإمام عليه السّلام أو إلى الطرق المنصوبه منه عليه السّلام، كما هو ظاهر المقبوله، و موثقه حمزه بن الطيار، و روايه جابر، و روايه المسمعى.

و بعضها وارد فى مقام النهى عن ذلك؛ لا تكاله فى الامور العمليّه (١) على الاستنباطات العقليّه الظّنيه، أو لكون المسأله من الاعتقاديّات كصفات الله تعالى و رسوله و الأئمه صلوات الله عليهم، كما يظهر من قوله عليه السّلام فى روايه زراره: «لو أنّ العباد إذا جهلوا وقفوا و لم يجحدوا لم يكفروا» (٢)، و التوقّف (٣) فى هذه المقامات واجب.

و بعضها ظاهر فى الاستحباب، مثل قوله عليه السّلام: «أورع الناس من وقف عند الشبهه» (٤)، و قوله عليه السّلام: «لا ورع كالوقوف عند الشبهه» (٥)، و قول أمير المؤمنين عليه السّلام: «من ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك. و المعاصى حمى الله، فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها» (٦)، و فى روايه النعمان بن بشير قال: «سمعت رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم يقول: لكلّ ملك حمى، و حمى الله حلاله و حرامه، و المشتبهات بين ذلك.

لو أنّ راعيا رعى إلى جانب الحمى لم يثبت غنمه أن يقع فى وسطه،

[شماره صفحه واقعى : ٦٨]

ص: ٦٨

١- فى (ت)، (ه) و نسخه بدل (ص): «العلميه».

٢- الوسائل ١١٥: ١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١١.

٣- فى (ر) و (ظ): «الوقف».

٤- الوسائل ١١٨: ١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢٤.

٥- الوسائل ١١٧: ١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢٠.

٦- الوسائل ١١٨: ١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢٢.

فدعوا المشتبهات» (١)، وقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «من اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه» (٢).

و ملخص الجواب عن تلك الأخبار: أنه لا- ينبغي الشك في كون الأمر فيها للإرشاد، من قبيل أوامر الأطباء المقصود منها عدم الوقوع في المضار؛ إذ قد تبين فيها حكمه طلب التوقف، ولا- يترتب على مخالفته عقاب غير ما يترتب على ارتكاب الشبهه أحيانا، من الهلاك المحتمل فيها.

فالمطلوب في تلك الأخبار ترك التعرض للهلاك المحتمل في ارتكاب الشبهه، فإن كان ذلك الهلاك المحتمل من قبيل العقاب الاخرى- كما لو كان التكليف متحققا فعلا في موارد الشبهه نظير الشبهه المحصوره و نحوها، أو كان المكلف قادرا على الفحص و إزاله الشبهه بالرجوع إلى الإمام عليه السّلام أو الطرق المنصوبه، أو كانت الشبهه من العقائد و (٣) الغوامض التي لم يرد الشارع التدوين به بغير علم و بصيره، بل نهى عن ذلك بقوله عليه السّلام: «إن الله سكت عن أشياء لم يسكت عنها نسيانا، فلا تتكلفوها؛ رحمه من الله لكم» (٤)، فربما يوقع تكلف (٥) التدوين فيه بالاعتبارات العقلية أو الشواذ النقلية، إلى العقاب

[شماره صفحه واقعى : ٦٩]

ص: ٦٩

- ١- الوسائل ١٢٢:١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤٠.
- ٢- الوسائل ١٢٧:١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٥٧.
- ٣- فى (ر)، (ص) و(ظ): «أو».
- ٤- الوسائل ١٢٩:١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٦١.
- ٥- فى (ت) و(ص): «تكليف».

بل إلى الخلود فيه إذا وقع التقصير في مقدمات تحصيل المعرفة في تلك المسألة-ففي هذه المقامات و نحوها يكون التوقف لازما عقلا و شرعا من باب الإرشاد، كأوامر الطبيب بترك المضار.

و إن كان الهلاك المحتمل مفسده اخرى غير العقاب-سواء كانت (١) ديتيه كصيروره المكلف بارتكاب الشبهه أقرب إلى ارتكاب المعصيه، كما دلّ عليه غير واحد من الأخبار المتقدمه (٢)، أم دنيويه كالاحتراز عن (٣) أموال الظلمه-فمجرد احتمال له لا يوجب العقاب على فعله لو فرض حرمة واقعا، و المفروض أنّ الأمر بالتوقف في هذه الشبهه لا- يفيد استحقاق العقاب على مخالفته؛ لأنّ المفروض كونه للإرشاد، فيكون المقصود منه التخويف عن لحوق غير العقاب من المضار المحتمل:

فاجتناب هذه الشبهه لا يصير واجبا شرعيا بمعنى ترتب العقاب على ارتكابه.

و ما نحن فيه و هي الشبهه الحكميه التحريميه من هذا القبيل؛ لأنّ الهلكه المحتمله فيها لا تكون هي المؤاخذة الاخرىه باتفاق الأخباريين؛ لا- اعترافهم بقبح المؤاخذة على مجرد مخالفه الحرمة الواقعيه المجهوله و إن زعموا ثبوت العقاب من جهه بيان التكليف في الشبهه بأوامر التوقف و الاحتياط، فإذا لم يكن المحتمل فيها هو العقاب الاخرى كان حالها حال الشبهه الموضوعيه- كأموال الظلمه و الشبهه الوجوبيه- في أنّه

[شماره صفحه واقعي : ٧٠]

ص: ٧٠

١- كذا في (ظ)، و في غيرها: «كان».

٢- المتقدمه في الصفحه ٦٤-٦٦.

٣- في (ص) بدل «كالاحتراز عن»: «كارتكاب».

لا يحتمل فيها إلا غير العقاب من المضار، و المفروض كون الأمر بالتوقف فيها للإرشاد و التخويف عن تلك المضره المحتمل.

و بالجملة: فمفاد هذه الأخبار بأسرها التحذير عن التهلكه (1) المحتمل، فلا بد من إحراز احتمال التهلكه (2) عقابا كانت أو غيره، و على تقدير إحراز هذا الاحتمال لا- إشكال و لا- خلاف في وجوب التحرز عنه إذا كان المحتمل عقابا، و استحبابه إذا كان غيره؛ فهذه الأخبار لا تنفع في إحداث هذا الاحتمال و لا في حكمه.

فإن قلت: إنَّ المستفاد منها احتمال التهلكه في كلِّ محتمل التكليف، و المتبادر من التهلكه في الأحكام الشرعيه الدينيه هي الاخرويه، فتكشف هذه الأخبار عن عدم سقوط عقاب التكليف المجهوله لأجل الجهل، و لازم ذلك إيجاب الشارع للاحتياط (3)؛ إذ الاقتصار في العقاب على نفس التكليف المختفيه من دون تكليف ظاهري بالاحتياط قبيح.

قلت: إيجاب الاحتياط إن كان مقدّمه للتحرز عن العقاب الواقعي فهو مستلزم لترتب العقاب على التكليف المجهول، و هو قبيح كما اعترف به، و إن كان حكما ظاهريًا نفسيًا فالهلكه الاخرويه مترتبه على مخالفته لا مخالفه الواقع، و صريح الأخبار إرادته الهلكه الموجوده في الواقع على تقدير الحرمة الواقعيه.

هذا كله، مضافا إلى دوران الأمر في هذه الأخبار بين حملها على

[شماره صفحه واقعي : ٧١]

ص: ٧١

١- في (ر) و (ص): «الهلكه».

٢- في (ر)، (ص) و (ظ): «الهلكه».

٣- في (ر) و (ص): «الاحتياط».

ما ذكرنا، و بين ارتكاب التخصيص فيها بإخراج الشبهه الوجوبيه و الموضوعيه. و ما ذكرنا أولى.

[استعمال خيريه الوقوف عند الشبهه فى مقامين:]

و حينئذ: فخيريه الوقوف عند الشبهه من الاقتحام فى الهلكه أعم من الرجحان المانع من النقيض و من غير المانع منه، فهى قضيه تستعمل فى المقامين، و قد استعملها الأئمه عليهم السلام كذلك.

[١- استعمالها فى مقام لزوم التوقف:]

فمن موارد استعمالها فى مقام لزوم التوقف: مقبوله عمر بن حنظله (١) التى جعلت هذه القضيه فيها علّه لوجوب التوقف فى الخبرين المتعارضين عند فقد المرجح، و صحيحه جميل - المتقدمه (٢) - التى جعلت القضيه فيها تمهيدا لوجوب طرح ما خالف كتاب الله.

[٢- استعمالها فى غير اللازم:]

و من موارد استعمالها فى غير اللازم: روايه الزهرى المتقدمه (٣) التى جعل القضيه فيها تمهيدا لترك روايه الخبر الغير المعلوم صدوره أو دلالتة؛ فإنّ من المعلوم رجحان ذلك لا لزومه، و موثقه سعد بن زياد المتقدمه (٤) التى فيها قول النبى صلى الله عليه و آله و سلم: «لا تجامعوا فى النكاح على الشبهه و وقفوا عند الشبهه»؛ فإنّ مولانا الصادق عليه السلام فسره فى تلك الموثقه بقوله عليه السلام: «إذا بلغك أنك قد رضعت من لبنها أو أنّها لك محرم (٥) و ما أشبه ذلك، فإنّ الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى

[شماره صفحه واقعى : ٧٢]

ص: ٧٢

١- المتقدمه فى الصفحه ٦٤.

٢- تقدّمت فى الصفحه ٦٤، أيضا.

٣- تقدّمت فى الصفحه ٦٥.

٤- تقدّمت فى الصفحه ٦٥، أيضا.

٥- كذا فى (ت)، (ظ) و المصدر، و فى غيرها: «محرمه».

الهلكه...الخبر» (١)، و من المعلوم أنّ الاحتراز عن نكاح ما فى الروايه من النسوه المشتبهه، غير لازم باتّفاق الأخباريين؛ لكونها شبهه موضوعيه، و لأصالة عدم تحقّق مانع النكاح.

و قد يجاب عن أخبار التوقّف بوجوه غير خاليه عن النظر:

منها: أنّ ظاهر أخبار التوقّف حرمة الحكم و الفتوى من غير علم، و نحن نقول بمقتضاها، و لكننا (٢) ندعى علمنا بالحكم الظاهريّ و هى الإباحه؛ لأدله البراءه (٣).

و فيه: أنّ المراد بالتوقّف - كما يشهد سياق تلك الأخبار و موارد أكثرها - هو التوقّف فى العمل فى مقابل المضىّ فيه على حسب الإراده الذى هو الاقتحام فى الهلكه، لا التوقّف فى الحكم. نعم، قد يشمله من حيث كون الحكم عملاً مشتبهاً، لا من حيث كونه حكماً فى شبهه، فوجوب التوقّف عباره عن ترك العمل المشتبه الحكم.

و منها: أنّها ضعيفه السند (٤).

و منها: أنّها فى مقام المنع من العمل بالقياس، و أنه يجب التوقّف عن القول إذا لم يكن هنا نصّ عن أهل بيت الوحي عليهم السلام (٥).

[شماره صفحه واقعى : ٧٣]

ص: ٧٣

١- الوسائل ١٩٣:١٤، الباب ١٥٧ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ٢.

٢- كذا فى (ص) و (ظ)، و فى غيرهما: «لكن».

٣- هذا الجواب ذكره صاحب الفصول فى الفصول: ٣٥٦، تبعاً للمحقّق القمى فى القوانين ٢:٢١.

٤- هذا الجواب مذكور فى ضوابط الاصول: ٣٢٣.

٥- هذا الجواب ذكره المحقّق القمى فى القوانين ٢:٢١.

و فى كلا الجوابين ما لا يخفى على من راجع تلك الأخبار.

و منها: أنها معارضة بأخبار البراءة، و هى أقوى سندا و دلالة و اعتضادا بالكتاب و السنه و العقل، و غاية الأمر التكافؤ، فيرجع إلى ما تعارض فيه النصان، و المختار فيه التخيير، فيرجع إلى أصل البراءة (١).

و فيه: أن مقتضى أكثر أدلّه البراءة المتقدّمه - و هى جميع آيات الكتاب، و العقل، و أكثر السنّه، و بعض تقارير الإجماع - عدم استحقاق العقاب على مخالفه الحكم الذى لا يعلمه المكلف، و من المعلوم أن هذا من مستقلّات العقل الذى لا يدلّ أخبار التوقف و لا - غيرها من الأدلّه النقلية على خلافه، و إنّما يثبت أخبار التوقف - بعد الاعتراف (٢) بتماميتها على ما هو المفروض - تكليفا ظاهريا بوجوب الكفّ و ترك المضى عند الشبهه، و الأدلّه المذكوره لا تنفى هذا المطلب، فتلك الأدلّه بالنسبه إلى هذه الأخبار من قبيل الأصل بالنسبه إلى الدليل، فلا معنى لأخذ الترجيح بينهما.

و ما يبقى من السنّه من قبيل قوله عليه السلام: «كلّ شيء مطلق» (٣) لا يكافئ أخبار التوقف؛ لكونها أكثر و أصحّ سندا.

و أمّا قوّه الدلالة فى أخبار البراءة فلم يعلم.

و ظهر (٤) أن الكتاب و العقل لا ينافى و جوب التوقف.

[شماره صفحه واقعى : ٧٤]

ص: ٧٤

١- هذا الجواب أيضا ذكره المحقق القمى فى القوانين ٢: ٢٢.

٢- فى (ظ): «و إنّما تثبت بعد الاعتراف».

٣- تقدّم الحديث فى الصفحه ٤٣.

٤- فى (ت)، (ر)، و (ه): «و ظاهر».

و أما ما ذكره: من الرجوع إلى التخيير مع التكافؤ، فيمكن للخصم منع التكافؤ؛ لأن أخبار الاحتياط مخالفه للعامة؛ لا تفاهمهم - كما قيل (١) - على البراءة، و منع التخيير على تقدير التكافؤ؛ لأن الحكم في تعارض النصين الاحتياط، مع أن التخيير لا يضره؛ لأنه يختار أدله وجوب الاحتراز عن الشبهات.

و منها: أن أخبار البراءة أخص؛ لا اختصاصها بمجهول الحليه و الحرمة، و أخبار التوقف تشمل كل شبهة، فتخصيص أخبار البراءة (٢).

و فيه: ما تقدم (٣)، من أن أكثر أدله البراءة بالإضافه إلى هذه الأخبار من قبيل الأصل و الدليل، و ما يبقى و إن (٤) كان ظاهره الاختصاص بالشبهه الحكيمه التحريميه، مثل قوله عليه السلام: «كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى» (٥)، لكن يوجد (٦) في أدله التوقف ما لا يكون أعم منه؛ فإن ما ورد فيه نهى معارض بما دل على الاباحه غير داخل في هذا الخبر و يشمله أخبار التوقف، فإذا وجب التوقف هنا وجب فيما لا نص فيه بالإجماع المركب، فتأمل.

مع أن جميع موارد الشبهه التي أمر فيها بالتوقف، لا تخلو عن

[شماره صفحه واقعى : ٧٥]

ص: ٧٥

١- قاله المحدث الأسترابادى فى الفوائد المدنيه: ١٣٧.

٢- هذا الجواب للفاضل النراقى فى المناهج: ٢١٤.

٣- راجع الصفحه ٢٧ و ٥٠.

٤- فى (ر)، (ص) و (ظ): «فإن».

٥- تقدم الحديث فى الصفحه ٤٣.

٦- كذا فى (ه)، و فى (ت)، (ر)، (ص) و (ظ): «لكن فيوجد».

أن يكون شيئاً محتمل الحرمة، سواء كان عملاً أم حكماً أم اعتقاداً، فتأمل.

و التحقيق في الجواب ما ذكرنا.

الثالث: ما دلّ على وجوب الاحتياط،

و هي كثيرة:

منها: صحيحه عبد الرحمن بن الحجاج: «قال: سألت أبا الحسن عليه السّلام عن رجلين أصابا صيدا و هما محرمان، الجزاء بينهما أو على كلّ واحد منهما جزاء؟ قال: بل عليهما أن يجزى كلّ واحد منهما الصّيد، قلت:

إنّ بعض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدر ما عليه، قال: إذا أصبتم مثل هذا فلم تدرؤا فعليكم بالاحتياط حتّى تسألوا عنه (١) و تعلموا» (٢).

و منها: موثّقه عبد الله بن وضّاح - على الأقوى - «قال: كتبت إلى العبد الصالح: يتوارى القرص و يقبل الليل و يزيد الليل ارتفاعا و تستتر عنّا الشمس و ترتفع فوق الجبل حمرة و يؤذّن عندنا المؤذّنون، فاصلّى حينئذ و افطر إن كنت صائماً، أو أنتظر حتّى تذهب الحمرة التي فوق الجبل؟

فكتب عليه السّلام إليّ (٣): أرى لك أن تنتظر حتّى تذهب الحمرة و تأخذ بالحائطه لدينك» (٤).

فإنّ الظاهر أنّ قوله عليه السّلام: «و تأخذ» بيان لمناط الحكم، كما في

[شماره صفحه واقعى : ٧٦]

ص: ٧٦

١- «عنه» من المصدر.

٢- الوسائل ١١١: ١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث الأوّل.

٣- «إليّ» من المصدر.

٤- الوسائل ١٢٩: ٣، الباب ١٦ من أبواب المواقيت، الحديث ١٤.

قولك للمخاطب: «أرى لك أن توفي دينك و تخلص نفسك»، فيدلّ على لزوم الاحتياط مطلقاً.

و منها: ما عن أمالي المفيد الثاني- ولد الشيخ قدس سرهما- بسند كالصحيح، عن مولانا أبي الحسن الرضا عليه السلام: «قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام لكميل بن زياد: أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت» (١). و ليس في السند إلا- علي بن محمد الكاتب الذي يروي عنه المفيد.

و منها: ما عن خطّ الشهيد- في حديث طويل- عن عنوان البصرى، عن أبي عبد الله عليه السلام يقول فيه: «سل العلماء ما جهلت، و إياك أن تسألهم تعنتاً و تجربه، و إياك أن تعمل برأيك شيئاً، و خذ الاحتياط في جميع أمورك ما تجد إليه سبيلاً، و اهرب من الفتيا هربك من الأسد، و لا تجعل رقبتك عتبه للناس» (٢).

و منها: ما أرسله الشهيد و حكى عن الفريقين، من قوله صلى الله عليه و آله:

«دع ما يريبك إلى ما لا يريبك؛ فإنك لن تجد فقد شيء تركته لله عزّ و جلّ» (٣).

و منها: ما أرسله الشهيد رحمه الله- أيضاً- من قوله عليه السلام: «لك أن

[شماره صفحه واقعى : ٧٧]

ص: ٧٧

١- الأمالي: ١١٠، الحديث ١٦٨، و الوسائل ١٢٣: ١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤١.

٢- الوسائل ١٢٧: ١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥٤.

٣- انظر الذكرى ٢: ٤٤٤، و الوسائل ١٢٤: ١٨، و ١٢٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٧ و ٥٦، و سنن النسائي ٨: ٢٣٠، و كنز العمال ٣: ٤٢٩، الحديث ٧٢٩٧.

تنظر الحزم و تأخذ بالحائطه لدينك» (١).

و منها: ما ارسل أيضا عنهم (٢) عليهم السلام: «ليس بناكب عن الصراط من سلك سبيل الاحتياط» (٣).

و الجواب [عن الاستدلال بأخبار الاحتياط]

:

أما عن الصحيحه: فبعدم الدلاله؛ لأنّ المشار إليه في قوله عليه السلام:

«بمثل هذا» إما نفس واقعه الصيد، وإما أن يكون السؤال عن حكمها.

و على الأوّل: فإن جعلنا المورد من قبيل الشكّ في التكليف، بمعنى أنّ وجوب نصف الجزاء على كلّ واحد متيقّن و يشكّ في وجوب النصف الآخر عليه، فيكون من قبيل وجوب أداء الدين المرّد بين الأقلّ و الأكثر و قضاء الفوائت المرّدده، و الاحتياط في مثل هذا غير لازم بالاتّفاق؛ لأنّه شكّ في الوجوب.

و على تقدير قولنا بوجوب الاحتياط في مورد الروايه و أمثاله ممّا ثبت التكليف فيه في الجملة - لأجل هذه الصحيحه و غيرها - لم يكن ما نحن فيه من الشبهه مماثلا له؛ لعدم ثبوت التكليف فيه رأسا.

و إن جعلنا المورد من قبيل الشكّ في متعلّق التكليف و هو المكلف به - لكون الأقلّ على تقدير وجوب الأ- أكثر غير واجب بالاستقلال،

[شماره صفحه واقعى : ٧٨]

ص : ٧٨

١- انظر الذكرى ٤٤٥:٢، و الوسائل ١٢٧:١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٥٨.

٢- فى (ت)، (ر) و (ص): «ما أرسله عنهم».

٣- لم نعثر عليه فى المجاميع الحديثيه، نعم رواه المحدّث البحرانى فى الحدائق ١: ٧٦.

نظير وجوب التسليم فى الصلاه-فالاختياط هنا و إن كان مذهب جماعه من المجتهدين (١) أيضا، إلا أن ما نحن فيه من الشبهه الحكميه التحريميه ليس مثلا لمورد الروايه؛ لأن الشكّ فيه فى أصل التكليف.

هذا، مع أنّ ظاهر الروايه التمكّن من استعمال حكم الواقعه بالسؤال و التعلّم فيما بعد، و لا مضايقه عن القول بوجوب الاختياط فى هذه الواقعه الشخصيه حتّى يتعلّم المسأله لما يستقبل من الوقائع.

و منه يظهر: أنّه إن كان المشار إليه ب«هذا» هو السؤال عن حكم الواقعه، كما هو الثانى من شقّى الترديد: فإن اريد بالاختياط فيه الإفتاء (٢) بالاختياط لم ينفع فيما نحن فيه، و إن اريد من الاختياط الاحتراز عن الفتوى فيها أصلا حتّى بالاختياط، فكذلك.

و أما عن الموثقه: فبأنّ ظاهرها الاستحباب، و الظاهر أنّ مراده الاختياط من حيث الشبهه الموضوعيه-لا احتمال عدم استتار القرص و كون الحمره المرتفعه أماره عليها-؛ لأنّ إرادته الاختياط فى الشبهه الحكميه بعيده عن منصب الإمام عليه السّلام؛ لأنّه لا يقرّر الجاهل بالحكم على جهله، و لا ريب أنّ الانتظار مع الشكّ فى الاستتار واجب؛ لأنّه مقتضى استصحاب عدم الليل، و الاشتغال بالصوم، و قاعده الاشتغال بالصلاه.

فالمخاطب بالأخذ بالحائظه هو الشاكّ فى براءه ذمّته عن الصوم و الصلاه، و يتعدّى منه إلى كلّ شاكّ فى براءه ذمّته عمّا يجب عليه

[شماره صفحه واقعى : ٧٩]

ص : ٧٩

١- سيأتى ذكرهم فى الصفحه ٣١٦.

٢- فى (ت) و (ه) زياده: «فيه».

يقينا، لا- مطلق الشاك؛ لأنّ الشاكّ في الموضوع الخارجيّ مع عدم تيقّن التكليف لا يجب عليه الاحتياط باتّفاق من الأخباريين أيضا.

هذا كلّه على تقدير القول بكفايه استتار القرص في الغروب، و كون الحمره غير الحمره المشرقيه، و يحتمل بعيدا أن يراد من الحمره الحمره المشرقيه التي لا بدّ من زوالها في تحقّق المغرب (1). و تعليقه حينئذ بالاحتياط و إن كان بعيدا عن منصب الإمام عليه السّلام كما لا يخفى، إلاّ أنّه يمكن أن يكون هذا النحو من التعبير لأجل التقيّه؛ لإيهام أنّ الوجه في التأخير هو حصول الجزم باستتار القرص و زوال احتمال عدمه، لا أنّ المغرب لا يدخل مع تحقّق الاستتار. كما أنّ قوله عليه السّلام: «أرى لك» يستشّم منه رائحه الاستحباب، فلعلّ التعبير به مع وجوب التأخير من جهه التقيّه، و حينئذ: فتوجيه الحكم بالاحتياط لا يدلّ إلاّ على رجحانه.

و أقيا عن روايه الأمالى: فبعدم دلالتها على الوجوب؛ للزوم إخراج أكثر موارد الشبهه و هى الشبهه الموضوعيه مطلقا و الحكميه الوجوبيه، و الحمل على الاستحباب أيضا مستلزم لإخراج موارد وجوب الاحتياط، فتحمل على الإرشاد أو على الطلب المشترك بين الوجوب و الندب، و حينئذ: فلا ينافى وجوبه (2) فى بعض الموارد و (3) عدم لزومه فى بعض آخر؛ لأنّ تأكّد الطلب الإرشادى و عدمه بحسب المصلحه

[شماره صفحه واقعى : ٨٠]

ص: ٨٠

١- فى (ت) و (ر): «الغروب».

٢- فى نسخه بدل (ت) و (ه): «لزومه».

٣- لم ترد «و» فى (ص) و (ه).

الموجوده فى الفعل؛ لأنّ الاحتياط هو الاحتراز عن موارد احتمال المضّرّه، فيختلف رضا المرشد بتركه و عدم رضاه بحسب مراتب المضّرّه، كما أنّ الأمر فى الأوامر الوارده فى إطاعه الله و رسوله للإرشاد المشترك بين فعل الواجبات و فعل المندوبات.

هذا، و الذى يقتضيه دقيق النظر: أنّ الأمر المذكور بالاحتياط لخصوص الطلب الغير الإلزامي؛ لأنّ المقصود منه بيان أعلى مراتب الاحتياط، لا جميع مراتبه و لا المقدار الواجب.

و المراد من قوله: «بما شئت» ليس التعميم من حيث القلّه و الكثره و التفويض إلى مشيئه الشخص؛ لأنّ هذا كلّه مناف لجعله بمنزله الأخ، بل المراد: أنّ أى مرتبه من الاحتياط شئتها فهى فى محلّها، و ليس هنا مرتبه من الاحتياط لا يستحسن بالنسبه إلى الدين؛ لأنّه بمنزله الأخ الذى هو كذلك (١)، و ليس بمنزله سائر الامور (٢) لا يستحسن فيها بعض مراتب الاحتياط، كالمال و ما عدا الأخ من الرجال، فهو بمنزله قوله تعالى: فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ (٣).

و ممّا ذكرنا يظهر الجواب عن سائر الأخبار المتقدّمه، مع ضعف السند فى الجميع.

نعم، يظهر من المحقّق فى المعارج: اعتبار إسناد (٤) النبويّ: «دع ما

[شماره صفحه واقعى : ٨١]

ص : ٨١

١- فى (ر) و (ص) بدل «كذلك»: «لك».

٢- فى (ص) زياده: «التي».

٣- التغابن: ١٦.

٤- فى (ه) و نسخه بدل (ت): «سند».

يريبك»؛ حيث اقتصر في رده على: أنه خبر واحد لا يعول عليه في الاصول، وأن إزام المكلف بالأثقل مظنه الريبه (١).

و ما ذكره قدس سره محلّ تأمّل؛ لمنع كون المسأله اصوليه، ثم منع كون النبويّ من أخبار الآحاد المجرّده؛ لأنّ مضمونه - و هو ترك الشبهه - يمكن دعوى تواتره، ثمّ منع عدم اعتبار الآحاد في المسأله الاصوليه.

و ما ذكره: من أنّ إزام المكلف بالأثقل... الخ، فيه: أنّ الإلزام من هذا الأمر، فلا ريبه فيه (٢).

[الرابعه - أخبار التثليث]

الرابعه: أخبار التثليث المرويّه عن النبيّ و الوصيّ و بعض الأئمه صلوات الله عليهم أجمعين:

ففي مقبوله عمر بن حنظله الوارده في الخبرين المتعارضين - بعد الأمر بأخذ المشهور (٣) منهما و ترك الشاذّ النادر؛ معللاً بقوله عليه السّلام: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» - قوله: «و إنّما الامور ثلاثه: أمر بين رشده فيتبع، و أمر بين غيّه فيجتنب، و أمر مشكل يردّ حكمه إلى الله و رسوله؛ قال رسول الله صلّى الله عليه و آله: حلال بين و حرام بين و شبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرّمات، و من أخذ بالشبهات وقع في المحرّمات و هلك من حيث لا يعلم» (٤).

[شماره صفحه واقعي : ٨٢]

ص: ٨٢

١- المعارج: ٢١٦.

٢- في (ت)، (ر) و (ص): «فلا ريب فيه».

٣- في (ر) و (ص): «بالأخذ بالمشهور».

٤- الوسائل ٧٥: ١٨-٧٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث الأوّل.

وجه الدلالة: أنّ الإمام عليه السّلام أوجب طرح الشاذّ معللاً: بأنّ المجمع عليه لا ريب فيه، والمراد أنّ الشاذّ فيه ريب (١)، لا أنّ الشهره تجعل الشاذّ ممّا لا ريب في بطلانه؛ وإلاّ لم يكن معنى لتأخير الترجيح بالشهره عن الترجيح بالأعدليه و الأصدقيه و الأورعته، ولا لفرض الراوى الشهره فى كلا الخبرين، ولا لتثليث الامور ثمّ الاستشهاد بتثليث النّبىّ صلّى الله عليه و آله.

و الحاصل: أنّ الناظر فى الروايه يقطع بأنّ الشاذّ ممّا فيه الريب فيجب طرحه، و هو الأمر المشكل الذى أوجب الإمام ردّه إلى الله و رسوله.

فيعلم من ذلك كلّ: أنّ الاستشهاد بقول رسول الله صلّى الله عليه و آله فى التثليث لا يستقيم إلاّ مع وجوب الاحتياط و الاجتناب عن الشبهات.

مضافا إلى دلالة قوله: «نجا من المحرّمات»، بناء على أنّ تخلص (٢) النفس من المحرّمات واجب، و قوله صلّى الله عليه و آله: «وقع فى المحرّمات، و هلك من حيث لا يعلم».

و دون هذا النبوىّ (٣) فى الظهور: النبوىّ المروىّ عن أبى عبد الله عليه السّلام - فى كلام طويل -، و قد تقدّم (٤) فى أخبار التوقّف، و كذا مرسله الصدوق عن أمير المؤمنين عليه السّلام (٥).

[شماره صفحه واقعى : ٨٣]

ص: ٨٣

١- فى (ر) و (ظ): «الريب».

٢- فى (ر)، (ص) و (ظ): «تخلص».

٣- لم ترد «النبوى» فى (ر)، (ص) و (ظ).

٤- و هى روايه جميل المتقدّمه فى الصفحه ٦٦-٦٧.

٥- تقدّمت فى الصفحه ٦٨، و ستأتى فى الصفحه ٨٦.

[المناقشه فى الاستدلال]

و الجواب عنه: ما ذكرنا سابقا (١)، من أنّ الأمر بالاجتناب عن الشبهه إرشادى للتحزّز (٢) عن المضرّه المحتمل فيه، فقد تكون المضرّه عقابا و حينئذ فالاجتناب لازم، و قد تكون مضرّه اخرى فلا عقاب على ارتكابها على تقدير الوقوع فى الهلكه، كالمشبهه بالحرام حيث لا- يحتمل فيه الوقوع فى العقاب على تقدير الحرمة اتّفاقا؛ لقبح العقاب على الحكم الواقعى المجهول باعتراف الأخباريين أيضا، كما تقدّم (٣).

[ليس المقصود من الأمر بطرح الشبهات خصوص الإلزام]

و إذا تبين لك: أنّ المقصود من الأمر بطرح الشبهات ليس خصوص الإلزام، فيكفى حينئذ فى مناسبه ذكر كلام النبىّ صلّى الله عليه و آله المسوق للإرشاد: أنّه إذا كان الاجتناب عن المشبهه بالحرام راجحا (٤)- تفضّيا عن الوقوع فى مفسده الحرام-، فكذلك طرح الخبر الشاذّ واجب؛ لوجوب التحزّز عند تعارض الخبرين فى تحصيل ما هو أبعد من الريب و أقرب إلى الحقّ؛ إذ لو قصّر فى ذلك و أخذ بالخبر الذى فيه الريب احتمال أن يكون قد أخذ بغير ما هو الحجّه له، فيكون الحكم به حكما من غير الطرق المنصوبه من قبل الشارع، فتأمل.

[المؤيد لما ذكرنا امور:]

و يؤيد ما ذكرنا: من أن النبوىّ ليس واردا فى مقام الإلزام بترك الشبهات، امور:

[شماره صفحه واقعى : ٨٤]

ص: ٨٤

١- راجع الصفحه ٦٩.

٢- فى (ظ): «للتحدّر».

٣- راجع الصفحه ٢٧ و ٤٢.

٤- فى (ظ): «واجبا».

أحدها: عموم الشبهات للشبهه الموضوعية التحريمية

التي اعترف الأخباريون بعدم وجوب الاجتناب عنها.

و تخصيصه بالشبهه الحكمية-مع أنه إخراج لأ-كثير الأفراد- مناف للسياق؛ فإن سياق الرواية آب عن التخصيص؛ لأنه ظاهر في الحصر، وليس الشبهه الموضوعية من الحلال السيئ، ولو بنى على كونها منه-لأجل أدله جواز ارتكابها-قلنا بمثله في الشبهه الحكمية.

الثاني: [كون المراد جنس الشبهه]

أنه صلى الله عليه وآله رتب على ارتكاب الشبهات الوقوع في المحرمات و الهلاك-ك من حيث لا يعلم، و المراد (1) جنس الشبهه-لأنه في مقام بيان ما تردّد بين الحلال و الحرام، لا في مقام التحذير عن ارتكاب المجموع، مع أنه ينافى استشهاد الإمام عليه السلام-، و من المعلوم أن ارتكاب جنس الشبهه لا-يوجب الوقوع في الحرام و لا الهلاك من حيث لا يعلم إلا على مجاز المشارفه؛ كما يدلّ عليه بعض ما مضى (2) و ما يأتي (3) من الأخبار، فالاستدلال موقوف على إثبات كبرى، و هي: أن الإشراف على الوقوع في الحرام و الهلاك من حيث لا يعلم محرم، من دون سبق علم به أصلاً.

الثالث: الأخبار الكثيرة

المساوقه لهذا الخبر الشريف، الظاهره في الاستحباب بقرائن مذكوره فيها:

[شماره صفحه واقعي : ٨٥]

ص : ٨٥

١- في (ر)، (ص) و (ه) زياده: «منها».

٢- راجع الصفحه ٦٨.

٣- انظر الصفحه اللاحقه.

منها: قول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فِي رِوَايَةِ النُّعْمَانِ، وَ قَدْ تَقَدَّمَ (١) فِي أَخْبَارِ التَّوَقُّفِ (٢).

و منها: قول أمير المؤمنين عليه السَّلام في مرسله الصدوق، أَنَّهُ خَطَبَ وَ قَالَ: «حَلَالٌ بَيْنَ وَ حَرَامٌ بَيْنَ وَ شَبَهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ، فَمَنْ تَرَكَ مَا اشْتَبَهَ عَلَيْهِ مِنَ الْإِثْمِ فَهُوَ لِمَا اسْتَبَانَ لَهُ أَتَرَكَ، وَ الْمَعَاصِيَ حَمَى اللَّهِ، فَمَنْ يَرْتَعُ حَوْلَهَا يَوْشِكُ أَنْ يَدْخُلَهَا» (٣).

و منها: رواه أبى جعفر الباقر عليه السَّلام: «قال: قال جدى رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فِي حَدِيثٍ يَأْمُرُ بِتَرْكِ الشَّبَهَاتِ بَيْنَ الْحَلَالِ وَ الْحَرَامِ: مَنْ رَعَى غَنَمَهُ قَرَبَ الْحَمَى نَازَعَتْهُ نَفْسُهُ إِلَى أَنْ يَرَعَاهَا فِي الْحَمَى، أَلَا: وَ إِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حَمَى، وَ إِنَّ حَمَى اللَّهِ مُحَارِمَهُ، فَاتَّقُوا حَمَى اللَّهِ وَ مُحَارِمَهُ» (٤).

و منها: ما ورد من: «أَنَّ فِي حَلَالِ الدُّنْيَا حَسَابًا وَ فِي حَرَامِهَا عِقَابًا وَ فِي الشَّبَهَاتِ عِتَابًا» (٥).

و منها: رواه فضيل بن عياض: «قال: قلت لأبى عبد الله عليه السَّلام:

مِنَ الْوَرَعِ مِنَ النَّاسِ؟ قَالَ: الَّذِي يَتَوَرَّعُ عَنِ مُحَارِمِ اللَّهِ وَ يَجْتَنِبُ

[شماره صفحه واقعى : ٨٦]

ص: ٨٦

١- تقدّمت في الصفحة ٦٨.

٢- في (ر)، (ص) و(ظ): «الوقف».

٣- الفقيه ٤: ٧٥، باب نواذر الحدود، الحديث ٥١٤٩، و قد تقدّم تخريجها عن الوسائل، راجع الصفحة ٦٨.

٤- الوسائل ١٢٤: ١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٧.

٥- مستدرک الوسائل ١٢: ٥٢، الباب ٦٣ من أبواب جهاد النفس، الحديث الأول.

هؤلاء، فإذا لم يتق الشبهات وقع في الحرام و هو لا يعرفه» (١).

[الدليل العقلي على وجوب الاحتياط من وجهين:]

و أما العقل، فتقريره بوجهين:

أحدهما: [العلم الإجمالي بوجود محرّمات كثيره]

أنا نعلم إجمالاً- قبل مراجعته الأدلّة الشرعيّة بمحرّمات كثيره يجب -بمقتضى قوله تعالى: **وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَأَنْتُمْ مُّعْتَدِلُونَ** (٢) ونحوه- الخروج عن عهده تركها على وجه اليقين بالاجتناب أو اليقين بعدم العقاب؛ لأنّ الاشتغال اليقينيّ يستدعي اليقين بالبراءة (٣) باتّفاق المجتهدين والأخباريين، و بعد مراجعته الأدلّة والعمل بها لا يقطع بالخروج عن جميع تلك المحرّمات الواقعيّة، فلا بدّ من اجتناب كلّ ما احتمال (٤) أن يكون منها إذا لم يكن هناك دليل شرعيّ يدلّ على حليّته؛ إذ مع هذا الدليل يقطع بعدم العقاب على الفعل على تقدير حرّمته واقعا.

فإن قلت: بعد مراجعته الأدلّة نعلم تفصيلاً بحرمة أمور كثيره، و لا نعلم إجمالاً بوجود ما عداها، فالاشتغال بما عدا المعلوم بالتفصيل غير متيقن حتّى يجب الاحتياط. و بعبارة اخرى: العلم الإجماليّ قبل الرجوع إلى الأدلّة، و أمّا بعده فليس هنا علم إجماليّ.

[شماره صفحه واقعي : ٨٧]

ص : ٨٧

١- الوسائل ١١٨:١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٥.

٢- الحشر: ٧.

٣- في (ظ): «يستدعي البراءة»، و في (ر) و (ص): «يستدعي البراءة اليقينيّة».

٤- في (ر) و (ص): «يحتمل».

قلت: إن أريد من الأدلة ما يوجب العلم بالحكم الواقعي الأولي، فكلّ مراجع في الفقه يعلم أنّ ذلك غير ميسر؛ لأنّ سند الأخبار لو فرض قطعياً لكن دلالتها ظنيّة. وإن أريد منها ما يعمّ الدليل الظنيّ المعتمد من الشارع فمراجعتها لا توجب (1) اليقين بالبراءة من ذلك التكليف المعلوم إجمالاً؛ إذ ليس معنى اعتبار الدليل الظنيّ إلّا وجوب الأخذ بمضمونه، فإن كان تحريماً صار ذلك كأنّه أحد المحرّمات الواقعيّة، وإن كان تحليلاً- كان اللازم منه عدم العقاب على فعله وإن كان في الواقع من المحرّمات، وهذا المعنى لا- يوجب انحصار المحرّمات الواقعيّة في مضامين تلك الأدلة حتّى يحصل العلم بالبراءة بموافقتها، بل ولا يحصل الظنّ بالبراءة عن جميع المحرّمات المعلومه إجمالاً.

و ليس الظنّ التفصيليّ بحرمه جملة من الأفعال كالعلم التفصيليّ بها؛ لأنّ العلم التفصيليّ بنفسه مناف لذكلك العلم الإجماليّ، و الظنّ غير مناف له، لا بنفسه و لا بملاحظه اعتباره شرعاً على الوجه المذكور.

نعم، لو اعتبر الشارع هذه الأدلة بحيث انقلب التكليف إلى العمل بمؤدّاهما بحيث يكون هو المكلف به، كان ما عدا ما تضمّنه الأدلة من احتمالات التحريم خارجاً عن المكلف به، فلا يجب الاحتياط فيها.

و بالجملة: فما نحن فيه بمنزلة قطع غنم يعلم إجمالاً بوجود محرّمات فيها، ثمّ قامت البيّنة على تحريم جملة منها و تحليل جملة و بقي الشكّ في جملة ثالثة؛ فإنّ مجرد قيام البيّنة على تحريم البعض لا يوجب

[شماره صفحه واقعي : ٨٨]

ص: ٨٨

١- في النسخ: «لا يوجب».

العلم و لا الظنّ بالبراءه من جميع المحرّمات.

نعم، لو اعتبر الشارع البيّنه فى المقام، بمعنى أنّه أمر بتشخيص المحرّمات المعلومه وجودا و عدما بهذا الطريق، رجع التكليف إلى وجوب اجتناب ما قامت (١) عليه البيّنه، لا الحرام الواقعيّ.

و الجواب [عن هذا الوجه]

:

أولا: منع تعلق تكليف غير القادر على تحصيل العلم إلاّ بما أدّى إليه الطرق الغير العلميه المنصوبه له، فهو مكلف بالواقع بحسب تأديه هذه الطرق، لا بالواقع من حيث هو، و لا بمؤدى هذه الطرق من حيث هو حتّى يلزم التصويب أو ما يشبهه؛ لأنّ ما ذكرناه هو المتحصّل من ثبوت الأحكام الواقعيّه للعالم و غيره و ثبوت التكليف بالعمل بالطرق، و توضيحه فى محلّه، و حينئذ: فلا يكون ما شكّ فى تحريمه ممّا هو مكلف به فعلا على تقدير حرّمته واقعا.

و ثانيا: سلّمنا التكليف الفعليّ بالمحرّمات الواقعيّه، إلاّ أنّ من المقرّر فى الشبهه المحصوره - كما سيّجىء (٢) إن شاء الله تعالى - أنّه إذا ثبت فى المشتبهات (٣) المحصوره وجوب الاجتناب عن جمله منها لدليل آخر غير التكليف المتعلّق بالمعلوم الإجماليّ، اقتصر فى الاجتناب على ذلك القدر؛ لاحتمال كون المعلوم الإجماليّ هو هذا المقدار المعلوم حرّمته تفصيلا، فأصالة الحلّ فى البعض الآخر غير معارضه بالمثلى، سواء كان

[شماره صفحه واقعي : ٨٩]

ص : ٨٩

١- فى النسخ: «قام».

٢- انظر الصفحه ٢٣٣.

٣- كذا فى (ه)، و فى (ت)، (ر) و (ص): «الشبهات».

ذلك الدليل سابقا على العلم الإجماليّ - كما إذا علم نجاسه أحد الإناءين تفصيلا فوقع قدره في أحدهما المجهول، فإنه لا يجب الاجتناب عن الآخر؛ لأنّ حرمة أحدهما معلومه تفصيلا - أم كان لاحقا، كما في مثال الغنم المذكور؛ فإنّ العلم الإجماليّ غير ثابت بعد العلم التفصيلي بحرمه بعضها بواسطة وجوب العمل بالبيّنه، وسيجيء توضيحه إن شاء الله تعالى، وما نحن فيه من هذا القبيل.

الوجه الثاني [أصالة الحظر في الأفعال]:

أنّ الأصل في الأفعال الغير الضرورية الحظر، كما نسب إلى طائفه من الإماميه (١)، فيعمل به حتى يثبت من الشرع الإباحه، و لم يرد الإباحه في ما لا نصّ فيه. و ما ورد - على تقدير تسليم دلالتة - معارض بما ورد من الأمر بالتوقّف و الاحتياط، فالمرجع إلى الأصل.

و لو تنزّلنا عن ذلك فالوقف، كما عليه الشيخان قدّس سرّهما (٢). و احتجّ عليه في العدّه: بأنّ الإقدام على ما لا يؤمن المفسده فيه كالإقدام على ما يعلم فيه المفسده (٣).

و قد جزم بهذه القضيه السيّد أبو المكارم في الغنيه (٤)، و إن قال

[شماره صفحه واقعى : ٩٠]

ص: ٩٠

١- نسبة إليهم المحقّق في المعارج: ٢٠٣.

٢- انظر التذكرة باصول الفقه (مصنّفات الشيخ المفيد) ٩: ٤٣، و العدّه ٢: ٧٤٢.

٣- العدّه ٢: ٧٤٢.

٤- الغنيه (الجوامع الفقهيّه): ٤٧٦-٤٧٧.

بالإباحه (١)(٢) كالسيد المرتضى رحمه الله (٣)؛ تعويلا على قاعده «الطف»، و أنه لو كان فى الفعل مفسده لوجب على الحكيم بيانه.

لكن ردّها فى العده: بأنه قد يكون المفسده فى الإعلام و يكون المصلحه فى كون الفعل (٤) على الوقف (٥).

و الجواب [عن هذا الوجه أيضا]

:

بعد تسليم استقلال العقل بدفع الضرر، أنه: إن اريد ما يتعلّق بأمر الآخره من العقاب، فيجب على الحكيم تعالى بيانه، فهو مع عدم البيان مأمون.

و إن اريد غيره ممّا لا يدخل فى عنوان المؤاخذه من اللوازم المترتبه مع الجهل أيضا، فوجب دفعها غير لازم عقلا؛ إذ العقل لا يحكم بوجوب الاحتراز عن الضرر الدينوى المقطوع إذا كان لبعض الدواعى النفسائيه، وقد جوز الشارع بل أمر به فى بعض الموارد. و على تقدير الاستقلال فليس ممّا يترتب عليه العقاب؛ لكونه من باب الشبهه الموضوعيه - لأنّ المحرّم هو مفهوم الإضرار، و صدقه فى هذا المقام مشكوك، كصدق المسكر المعلوم التحريم على هذا المانع الخاص -، و الشبهه الموضوعيه لا يجب الاجتناب عنها باتّفاق الأخباريين أيضا،

[شماره صفحه واقعى : ٩١]

ص: ٩١

١- كذا فى (ظ)، و فى غيرها: «بأصالة الإباحه».

٢- الغنيه (الجوامع الفقهيّه): ٤٨٦.

٣- الدرعيه ٨٠٩: ٢-٨١٢.

٤- فى (ظ): «العقل».

٥- العده ٧٤٢: ٢-٧٤٣.

و سيجىء تتمه الكلام فى الشبهه الموضوعيه (١) إن شاء الله.

[شماره صفحه واقعى : ٩٢]

ص: ٩٢

١- انظر الصفحه ١٢٢-١٢٦.

الأول [التفصيل المحكى عن المحقق بين ما يعمّ به البلوى وغيره]

أنّ المحكى عن المحقق (١) التفصيل في اعتبار أصل البراءة بين ما يعمّ به البلوى وغيره، فيعتبر في الأوّل دون الثاني، ولا بدّ من حكاية كلامه قدّس سرّه في المعتمد والمعارض حتّى يتّضح حال النسبه، قال في المعتمد:

الثالث-يعنى من أدلّه العقل-:الاستصحاب، وأقسامه ثلاثة:

الأوّل:استصحاب حال العقل، وهو التمشك بالبراءة الأصليه، كما يقال:الوتر ليس واجبا؛ لأنّ الأصل براءة العهده. ومنه:أن يختلف العلماء في حكم الديه (٢) بين الأقلّ والأكثر، كما في ديه عين الدابّه المتردّده بين النصف والرابع.

إلى أن قال:

الثاني:أن يقال:عدم الدليل على كذا، فيجب انتفاؤه. وهذا يصحّ فيما يعلم أنّه لو كان هنا دليل لظفر به، أمّا لا مع ذلك فيجب التوقّف، ولا يكون ذلك الاستدلال حجّه. ومنه القول بالإباحه لعدم

[شماره صفحه واقعى : ٩٣]

ص: ٩٣

١- حكاة عنه المحقق القمى فى القوانين ١٥:٢.

٢- فى (ت)، (ر) و(ص) زياده: «المردّده».

دليل الوجوب و الحظر.

الثالث: استصحاب حال الشرع. فاختار أنه ليس بحجّه (١)، انتهى موضع الحاجة من كلامه قدس سرّه.

و ذكر في المعارج، على ما حكى عنه:

أن الأصل: خلوّ الذمّه عن الشواغل الشرعيّه، فإذا ادّعى مدّع حكماً شرعيّاً جاز لخصمه أن يتمسك في انتفائه بالبراءه الأصليّه، فيقول: لو كان ذلك الحكم ثابتاً لكان عليه دلاله شرعيّه، لكن ليس كذلك، فيجب نفيه. وهذا الدليل لا يتم إلا ببيان مقدّمتين:

إحدهما: أنه لا دلاله عليه شرعاً، بأن ينضبط طرق الاستدلالات الشرعيّه و يبيّن عدم دلالتها عليه.

و الثانيه: أن يبيّن أنه لو كان هذا الحكم ثابتاً لدّت عليه إحدى تلك الدلائل؛ لأنه لو لم يكن عليه دلاله لزم التكليف بما لا طريق للمكلف إلى العلم به، و هو تكليف بما لا يطاق، و لو كانت عليه دلاله غير تلك الأدلّه لما كانت أدلّه الشرع منحصره فيها، لكننا بيّنا انحصار الأحكام في تلك الطرق، و عند ذلك: يتمّ كون ذلك دليلاً على نفي الحكم (٢)، انتهى.

و حكى عن المحدّث الأسترابادي في فوائده:

أنّ تحقيق هذا الكلام هو: أنّ المحدّث الماهر إذا تتبع الأحاديث المرويّه عنهم عليهم السّلام في مسأله لو كان فيها حكم مخالف للأصل لاشتهر

[شماره صفحه واقعي : ٩٤]

ص: ٩٤

١- المعتبر ٣٢: ١، مع تفاوت في العبارة.

٢- المعارج: ٢١٢-٢١٣.

لعموم البلوى بها، فإذا لم يظفر بحديث دلّ على ذلك الحكم ينبغي أن يحكم قطعاً عادياً بعدمه؛ لأنّ جمّاً غفيراً من أفاضل علمائنا -أربعة آلاف منهم تلامذه الصادق عليه السلام، كما في المعتبر (١)- كانوا ملازمين لأئمتنا عليهم السلام في مدّه تزيد على ثلاثمائة سنة، وكان همهم و هم الأئمة عليهم السلام إظهار الدين عندهم و تأليفهم كلّ ما يسمعون منهم في الاصول؛ لئلا يحتاج الشيعة إلى سلوك طريق العامّة، و لتعمل (٢) بما في تلك الاصول في زمان الغيبة الكبرى؛ فإنّ رسول الله صلّى الله عليه و آله و الأئمة عليهم السلام لم يضيّعوا من في أصلاب الرجال من شيعتهم، كما في الروايات المتقدّمة، ففي مثل تلك الصورة يجوز التمسك بأنّ نفي ظهور دليل على حكم مخالف للأصل دليل على عدم ذلك الحكم في الواقع.

إلى أن قال:

و لا يجوز التمسك به في غير المسألة المفروضة، إلاّ عند العامّة القائلين بأنّه صلّى الله عليه و آله أظهر عند أصحابه كلّ ما جاء به، و توفّرت الدواعي على جهه واحده على نشره، و ما خصّ صلّى الله عليه و آله أحدا بتعليم شيء لم يظهره عند غيره، و لم يقع بعده ما اقتضى اختفاء ما جاء به (٣)، انتهى.

[المناقشه فيما أفاده المحقق قدس سره]

أقول: المراد بالدليل المصحح للتكليف -حتى لا- يلزم التكليف بما لا طريق للمكلف إلى العلم به- هو ما تيسّر للمكلف الوصول إليه

[شماره صفحه واقعى : ٩٥]

ص: ٩٥

١- المعتبر ٢٦: ١.

٢- كذا في المصدر، و في (ت)، (ر)، (ص) و (ه): «و ليعمل»، و في (ظ): «و يعمل».

٣- الفوائد المديّته: ١٤٠-١٤١.

والاستفاده منه، فلا فرق بين ما لم يكن في الواقع دليل شاف (١) أصلاً، أو كان و لم يتمكن المكلف من الوصول إليه، أو تمكن لكن بمشقه رافعه للتكليف، أو تيسر و لم يتم دلالاته في نظر المستدل؛ فإن الحكم الفعلى فى جميع هذه الصور قبيح على ما صرح به المحقق قدس سره فى كلامه السابق (٢)، سواء قلنا بأن وراء الحكم الفعلى حكماً آخر-يسمى حكماً واقعياً و (٣) حكماً شائياً- على ما هو مقتضى مذهب المخطئه، أم قلنا بأنه ليس وراءه حكم آخر؛ للاتفاق على أن مناط الثواب و العقاب و مدار التكليف هو الحكم الفعلى.

و حينئذ: فكل ما تتبع المستنبط فى الأدله الشرعيه فى نظره إلى أن علم من نفسه عدم تكليفه بأزيد من هذا المقدار من التبع، و لم يجد فيها ما يدل على حكم مخالف للأصل، صح له دعوى القطع بانتفاء الحكم الفعلى.

و لا- فرق فى ذلك بين العام (٤) البلوى و غيره، و لا- بين العامه و الخاصه، و لا- بين المخطئه و المصوبه، و لا بين المجتهدين و الأخباريين، و لا بين أحكام الشرع و غيرها من أحكام سائر الشرائع و سائر الموالى بالنسبه إلى عبيدهم.

هذا بالنسبه إلى الحكم الفعلى، و أما بالنسبه إلى الحكم الواقعى

[شماره صفحه واقعى : ٩٤]

ص: ٩٤

- ١- فى (ر) و (ظ): «شائى».
- ٢- فى الصفحه ٩٤.
- ٣- فى (ت) و (ه): «أو».
- ٤- فى (ظ): «عام».

النازل به جبرئيل على النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ - لو سَمِيناه حكما بالنسبه إلى الكلّ - فلا يجوز الاستدلال على نفيه بما ذكره المحقّق قدّس سرّه (١): من لزوم التكليف بما لا طريق للمكلف إلى العلم به؛ لأنّ المفروض عدم إناطه التكليف به.

نعم، قد يظنّ من عدم وجدان الدليل عليه بعدمه؛ بعموم (٢) البلوى به لا بمجردة، بل مع ظنّ عدم المانع عن نشره في أوّل الأمر من الشارع أو خلفائه أو من وصل إليه.

لكن هذا الظنّ لا- دليل على اعتباره، ولا دخل له بأصل البراءة التي هي من الأدلّة العقليّة، ولا بمسأله التكليف بما لا يطاق، ولا بكلام المحقّق.

فما تخيله المحدّث تحقيقا لكلام المحقّق - مع أنّه غير تامّ في نفسه - أجنبى عنه بالمرّه.

نعم، قد يستفاد من استصحاب البراءة السابقه: الظنّ بها فيما بعد الشرع - كما سيّجىء عن بعضهم (٣) - لكن لا- من باب لزوم التكليف بما لا يطاق الذي ذكره المحقّق.

و من هنا يعلم: أنّ تغاير القسمين الأوّلين من الاستصحاب (٤) باعتبار كيفيّة الاستدلال؛ حيث إنّ مناط الاستدلال في هذا القسم

[شماره صفحه واقعى : ٩٧]

ص: ٩٧

١- ذكره في كلامه المتقدّم عن المعارج في الصفحة ٩٤.

٢- في (ص) و(ظ): «لعموم».

٣- انظر الصفحة ٩٩.

٤- في (ر) زياده: «في كلامه».

الملازمه بين عدم الدليل و عدم الحكم مع قطع النظر عن ملاحظه الحاله السابقه،فجعله من أقسام الاستصحاب مبنى على إرادته مطلق الحكم على طبق الحاله السابقه عند الشكّ و لو لدليل آخر غير الاتكال على الحاله السابقه،فيجربى فيما لم يعلم فيه الحاله السابقه،و مناط الاستدلال فى القسم الأوّل ملاحظه الحاله السابقه حتّى مع عدم العلم بعدم الدليل على الحكم.

و يشهد لما ذكرنا،من المغايره الاعتباريّه:أنّ الشيخ لم يقل بوجوب مضى المتيمّم الواجد للماء فى أثناء صلاته لأجل الاستصحاب، و قال به لأجل أنّ عدم الدليل دليل العدم (١).

نعم،هذا القسم الثانى أعمّ موردا من الأوّل؛لجريانه فى الأحكام العقليّه و غيرها،كما ذكره جماعه من الاصوليين (٢).

و الحاصل:أنّه لا ينبغى الشكّ فى أنّ بناء المحقق قدّس سرّه على التمسك بالبراءه الأصليّه مع الشكّ فى الحرمة،كما يظهر من تتبع فتاويه فى المعبر (٣).

[شماره صفحه واقعى : ٩٨]

ص : ٩٨

١- العده ٧٥٦:٢.

٢- انظر الفصول:٣٥١،و القوانين ٢:١٣.

٣- انظر المعبر ٣٥٩،٣٥٨،٣٣٥،٢٥٢:١ و ٤٦٢.

الثانى [هل أن أصله الإباحه من الأدله الظنيه أو من الاصول؟]

مقتضى الأدله المتقدمه: كون الحكم الظاهريّ فى الفعل المشتبه بالحكم هى الإباحه من غير ملاحظه الظنّ بعدم تحريمه فى الواقع، فهذا الأصل يفيد القطع بعدم اشتغال الذمه، لا الظنّ بعدم الحكم واقعا، ولو أفاده لم يكن معتبرا.

إلا- أن الذى يظهر من جماعه كونه من الأدله الظنيه، منهم صاحب المعالم عند دفع الاعتراض عن بعض مقدمات الدليل الرابع الذى ذكره لحجّيه خبر الواحد (١)، و منهم شيخنا البهائى قدس سرّه (٢)، و لعلّ هذا هو المشهور بين الاصوليين؛ حيث لا يتمسك كون فيه إلا باستصحاب البراءه السابقه (٣)، بل ظاهر المحقق رحمه الله فى المعارج الإطباق على التمسك بالبراءه الأصلية حتى يثبت الناقل (٤)، و ظاهره أن اعتمادهم فى الحكم

[شماره صفحه واقعى : ٩٩]

ص: ٩٩

١- المعالم: ١٩٤.

٢- الزبده: ٥٨.

٣- انظر المعبر ١: ٣٢، و القواعد و الفوائد ١: ١٣٢، و تمهيد القواعد: ٢٧١.

٤- المعارج: ٢٠٨.

بالبراءه على كونها هي الحاله السابقه الأصلية.

و التحقيق: أنه لو فرض حصول الظن من الحاله السابقه فلا يعتبر، و الإجماع ليس على اعتبار هذا الظن، وإنما هو على العمل على طبق الحاله السابقه، و لا يحتاج إليه بعد قيام الأخبار المتقدمه (1) و حكم العقل.

[شماره صفحه واقعى : ١٠٠]

ص: ١٠٠

١- أى: أخبار البراءه المتقدمه فى الصفحه ٢٨ و ٤١-٤٥.

الثالث [هل أن أوامر الاحتياط للاستحباب أو للإرشاد؟]

لا إشكال في رجحان الاحتياط عقلا و نقلا، كما يستفاد من الأخبار المذكوره و غيرها (١).

و هل الأوامر الشرعيه للاستحباب، فيثاب عليه و إن لم يحصل به الاجتناب عن الحرام الواقعي، أو غيري بمعنى كونه مطلوباً لأجل التحرز عن الهلكه المحتمل و الاطمئنان بعدم وقوعه فيها، فيكون الأمر به إرشادياً لا يترتب على موافقته و مخالفته سوى الخاصيه المترتبه على الفعل أو الترك، نظير أوامر الطيب، و نظير الأمر بالإشهاد عند المعامله لئلا يقع التنازع؟ وجهان:

[الظاهر كونها للإرشاد]

من ظاهر الأمر بعد فرض عدم إرادته الوجوب.

و من سياق جلّ الأخبار الوارده في ذلك؛ فإنّ الظاهر كونها مؤكده لحكم العقل بالاحتياط.

و الظاهر (٢) أنّ حكم العقل بالاحتياط من حيث هو احتياط-على

[شماره صفحه واقعي : ١٠١]

ص: ١٠١

١- أي: أخبار التوقف و الاحتياط و التثليث.

٢- في (ص): «و ظاهر».

تقدير (١) كونه إلزاميًا-لمحض الاطمئنان و دفع احتمال العقاب، و كما أنه إذا تيقن بالضرر يكون إلزام.العقل لمحض الفرار عن العقاب المتيقن، فكذلك طلبه الغير الإلزامي إذا احتمل الضرر.

بل، و كما أنّ أمر الشارع بالإطاعة في قوله تعالى: أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ (٢) لمحض الإرشاد؛ لئلا يقع العبد في عقاب المعصية و يفوته ثواب الطاعة، و لا- يترتب على مخالفته سوى ذلك، فكذلك أمره بالأخذ بما يأمن معه من الضرر، و (٣) لا- يترتب على موافقته سوى الأمان المذكور، و لا على مخالفته سوى الوقوع في الحرام الواقعي على تقدير تحققه.

و يشهد لما ذكرنا: أنّ ظاهر الأخبار حصر حكمه الاجتناب عن الشبهه في التفصيى عن الهلكه الواقعيه لئلا يقع فيها من حيث لا يعلم.

و اقترانه مع الاجتناب عن الحرام المعلوم في كونه ورعا، و من المعلوم أنّ الأمر باجتناب المحرمات في هذه الأخبار ليس إلّا للإرشاد، لا- يترتب على موافقتها و مخالفتها سوى الخاصية الموجودة في المأمور به - و هو الاجتناب عن الحرام- أو فوتها، فكذلك الأمر باجتناب الشبهه لا- يترتب على موافقته سوى ما يترتب على نفس الاجتناب لو لم يأمر به الشارع، بل فعله المكلف حذرا من الوقوع في الحرام (٤).

[شماره صفحه واقعي : ١٠٢]

ص: ١٠٢

١- في (ت) زياده: «عدم».

٢- الأنفال: ٢٠.

٣- لم ترد «و» في (ر) و (ص).

٤- في هامش (ت) و (ص) زياده: «هذا كله بالنظر إلى الأمر بالاحتياط، و أمّا-

و لا يبعد التزام ترتب الثواب عليه؛ من حيث إنه انقياد و إطاعه حكميّه، فيكون حينئذ حال الاحتياط و الأمر به حال نفس الإطاعه الحقيقيه و الأمر بها في كون الأمر لا يزيد فيه على ما ثبت فيه من المدح أو الثواب لو لا الأمر.

[ظاهر بعض الأخبار كونها للاستحباب]

هذا، و لكنّ الظاهر من بعض الأخبار المتقدمه (١)، مثل قوله عليه السلام:

«من ارتكب الشبهات نازعت نفسه إلى أن يقع في المحرّمات»، و قوله:

«من ترك الشبهات كان لما استبان له من الإثم أترك»، و قوله: «من يرتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه»: هو كون الأمر به للاستحباب، و حكمته أن لا يهون عليه ارتكاب المحرّمات المعلومه، و لانزم ذلك استحقاق الثواب على إطاعه أو امر الاحتياط، مضافا إلى الخاصيه المترتبه (٢) على نفسه.

ثم لا فرق فيما ذكرناه - من حسن الاحتياط بالترك - بين أفراد المسأله حتّى مورد دوران الأمر بين الاستحباب و التحريم، بناء على أنّ دفع المفسده الملزمه للترك أولى من جلب المصلحه الغير الملزمه، و ظهور

(٤)

- نفس الاحتياط، أعنى ترك الشئ لداعى احتمال كونه مبغوضا عند الشارع مع اختلاف بينهما. و بناء على ما فى هامش (ص) لا بدّ أن يبدّل قوله: «و لا يبعد» ب «فلا يبعد».

[شماره صفحه واقعى : ١٠٣]

ص: ١٠٣

١- راجع الصفحه ٦٨.

٢- فى (ر)، (ص) و (ظ) بدل «الخاصيه المترتبه»: «الثواب المترتب»، و فى (ت): «الثواب»، و فوقها: «الخاصيه».

الأخبار المتقدمه فى ذلك أيضا.

و لا يتوهم: أنه يلزم من ذلك عدم حسن الاحتياط فيما احتمل كونه من العبادات المستحبه بل حسن الاحتياط بتركه؛ إذ لا ينفك ذلك عن احتمال كون فعله تشريعا محرّما.

لأنّ حرمه التشريع تابعه لتحققه، و مع إتيان ما احتمل كونها عباده لداعى هذا الاحتمال لا يتحقّق موضوع التشريع؛ و لذا قد يجب الاحتياط مع هذا الاحتمال، كما فى الصلاه إلى أربع جهات أو فى الثوبين المشتهين و غيرهما، و سيجىء زياده توضيح لذلك إن شاء الله.

[شماره صفحه واقعى : ١٠٤]

ص: ١٠٤

الأمر الرابع [المذاهب الأربعة المنسوبة إلى الأخباريين فيما لا نصّ فيه]

نسب الوحيد البهبهاني قدس سرّه إلى الأخباريين مذاهب أربعة في ما لا نصّ فيه: التوقّف، والاحتياط، والحرمة الظاهريّة، والحرمة الواقعيّة (١).

فيحتمل رجوعها إلى معنى واحد، وكون اختلافها في التعبير لأجل اختلاف ما ركنوا إليه من أدلّه القول بوجوب اجتناب الشبهه. فبعضهم ركن إلى أخبار التوقّف، و آخر إلى أخبار الاحتياط، و ثالث إلى أوامر ترك الشبهات مقدّمه لتجنّب المحرّمات، كحديث التثليث، و رابع إلى أوامر ترك المشتبهات من حيث إنّها مشتبهات؛ فإنّ هذا الموضوع في نفسه حكمه الواقعيّ الحرمة.

[التوقّف أعمّ من الاحتياط بحسب المورد]

و الأظهر: أنّ التوقّف أعمّ بحسب المورد من الاحتياط؛ لشموله الأحكام المشتبهه في الأموال و الأعراض و النفوس ممّا يجب فيها الصلح أو القرعه، فمن عبّر به أراد وجوب التوقّف في جميع الوقائع الخاليه عن النصّ العامّ و الخاصّ.

و الاحتياط أعمّ من موارد احتمال التحريم

، فمن عبّر به أراد

[شماره صفحه واقعي : ١٠٥]

ص: ١٠٥

الأعمّ من محتمل التحريم و محتمل الوجوب، مثل وجوب السوره أو وجوب الجزاء المرّدّد بين نصف الصيد و كله.

[الفرق بين الحرمة الظاهريّة و الواقعيّة]

و أمّا الحرمة الظاهريّة و الواقعيّة، فيحتمل الفرق بينهما: بأنّ المعبّر بالاولى قد لاحظ الحرمة من حيث عروضها لموضوع محكوم بحكم واقعيّ، فالحرمة ظاهريّة. و المعبّر بالثانية قد لاحظها من حيث عروضها لمشتبه الحكم، و هو موضوع من الموضوعات الواقعيّة، فالحرمة واقعيّة.

أو بملا-حظه أنّه إذا منع الشارع المكلف- من حيث أنّه جاهل بالحكم- من الفعل، فلا- يعقل إباحته له واقعا؛ لأنّ معنى الإباحة الإذن و الترخيص، فتأمل.

و يحتمل الفرق: بأنّ القائل بالحرمة الظاهريّة يحتمل أن يكون الحكم فى الواقع هى الإباحه، إلّا أنّ أدلّه الاجتناب عن الشبهات حرّمها ظاهرا، و القائل بالحرمة الواقعيّة إنّما يتمسك فى ذلك بأصالة الحظر فى الأشياء، من باب قبح التصرف فى ما يختصّ بالغير بغير إذنه.

و يحتمل الفرق: بأنّ معنى الحرمة الظاهريّة حرمة الشىء فى الظاهر فيعاقب عليه مطلقا و إن كان مباحا فى الواقع، و القائل بالحرمة الواقعيّة يقول: بأنّه لا حرمة ظاهرا أصلا، فإن كان فى الواقع حراما استحقّ المؤاخذه عليه و إلّا فلا، و ليس معناها أنّ المشتبه حرام واقعا، بل معناها أنّه ليس فيه إلّا- الحرمة الواقعيّة على تقدير ثبوتها، فإنّ هذا أحد الأقوال للأخباريين فى المسألة على ما ذكره العلامة الوحيد-المتقدّم (١)-

[شماره صفحه واقعى : ١٠٦]

ص: ١٠٦

١- أى: الوحيد البهبهانى.

فى موضع آخر، حيث قال- بعد ردّ خبر التثليث المتقدّم (١): بأنّه لا يدلّ على الحظر أو وجوب التوقّف، بل مقتضاه أنّ من ارتكب الشبهه و اتّفق كونها (٢)- حراما فى الواقع يهلك لا مطلقا-: و يخطر بخاطرى أنّ من الأخباريين من يقول بهذا المعنى (٣)، انتهى.

[أوامر الاحتياط إرشاديّة]

و لعلّ هذا القائل اعتمد فى ذلك على ما ذكرنا سابقا (٤): من أنّ الأمر العقليّ و النقلى بالاحتياط للإرشاد، من قبيل أوامر الطبيب لا- يترتب على موافقتها و مخالفتها عدا ما يترتب على نفس الفعل المأمور به أو تركه لو لم يكن أمر. نعم، الإرشاد على مذهب هذا الشخص على وجه اللزوم- كما فى بعض أوامر الطبيب- لا- للأولويّة كما اختاره القائلون بالبراءة. و أمّا ما يترتب على نفس الاحتياط فليس إلّا التخلّص عن الهلاك المحتمل فى الفعل.

نعم، فاعله يستحقّ المدح من حيث تركه لما يحتمل أن يكون تركه مطلوبا عند المولى، ففيه نوع من الانقياد، و يستحقّ عليه المدح و الثواب. و أمّا تركه فليس فيه إلّا- التجزى بارتكاب ما يحتمل أن يكون مبعوضا للمولى، و لا دليل على حرمة التجزى على هذا الوجه و استحقاق العقاب عليه. بل عرفت فى مسأله حجّيه العلم (٥): المناقشه

[شماره صفحه واقعى : ١٠٧]

ص: ١٠٧

١- تقدّم فى الصفحه ٨٢.

٢- كذا فى (ص)، و فى غيرها: «كونه».

٣- انظر الفوائد الحائريّة: ٢٤٢، و لكن ليست هذه العبارة «و يخطر بخاطرى...» فى نسختنا من الفوائد.

٤- راجع الصفحه ٦٩.

٥- راجع مبحث القطع ١:٤٥.

فِي حَرَمِهِ التَّجَرَّى بِمَا هُوَ أَعْظَمُ مِنْ ذَلِكَ، كَأَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ مَقْطُوعَ الْحَرَمِ بِالْجَهْلِ الْمُرَكَّبِ، وَلَا يَلْزَمُ مِنْ تَسْلِيمِ اسْتِحْقَاقِ الثَّوَابِ عَلَى الْإِنْقِيَادِ بِفِعْلِ الْإِحْتِيَاظِ، اسْتِحْقَاقِ الْعِقَابِ بِتَرْكِ الْإِحْتِيَاظِ وَالتَّجَرَّى بِالْإِقْدَامِ (١) عَلَى مَا يَحْتَمَلُ. كَوْنُهُ مَبْغُوضًا. وَسَيَأْتِي تَتَمُّهُ تَوْضِيحُ ذَلِكَ فِي الشَّبَهَةِ الْمَحْصُورَةِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى.

[شماره صفحه واقعی : ١٠٨]

ص: ١٠٨

١- في (ت) و(ه): «في الإقدام».

الأمر الخامس: [أصل الإباحة إنما هو مع عدم أصل موضوعي حاكم عليه]

أنَّ أصله الإباحة في مشتبهِ الحكم إنَّما هو مع عدم أصل موضوعي حاكم عليها، فلو شكَّ في حلِّ أكل حيوان مع العلم بقبوله التذكيه جرى أصله الحلُّ، وإن شكَّ فيه من جهه الشكِّ في قبوله للتذكيه فالحكم الحرمة؛ لأصله عدم التذكيه: لأنَّ من شرائطها قابليته المحلِّ، و هي مشكوكه، فيحكم بعدمها و كون الحيوان ميته.

[ما يظهر من المحقق و الشهيد الثانيين في حيوان متولّد من طاهر و نجس و المناقشه في ذلك]

و يظهر من المحقق و الشهيد الثانيين (١) قدّس سرّهما فيما إذا شكَّ في حيوان متولّد من طاهر و نجس لا يتبعهما في الاسم و ليس له مماثل: أنَّ الأصل فيه الطهاره و الحرمة.

فإن كان الوجه فيه أصله عدم التذكيه، فإنَّما يحسن مع الشكِّ في قبول التذكيه و عدم عموم يدلّ على جواز تذكيه كلّ حيوان إلا ما خرج، كما ادّعا بعض (٢).

[شماره صفحه واقعي : ١٠٩]

ص: ١٠٩

١- انظر جامع المقاصد ١:١٦٦، الروضه البهيه ١:٢٨٥-٢٨٦، و تمهيد القواعد: ٢٧٠.

٢- ادّعا السيد المرتضى في الناصريّات: ٩٩، و انظر مفاتيح الشرائع ١:٦٩-٧٠، و مفاتيح الاصول: ٥٣٤.

و إن كان الوجه فيه أصاله حرمه أكل (١) لحمه قبل التذكيه، ففيه:

أن الحرمه قبل التذكيه لأجل كونه من الميته، فإذا فرض إثبات جواز تذكيته خرج عن الميته، فيحتاج حرمته إلى موضوع آخر. ولو شكك في قبول التذكيه رجع إلى الوجه السابق، و كيف كان: فلا يعرف وجه لرفع اليد عن أصاله الحلّ و الإباحه.

[ما ذكره شارح الروضه في المسأله و المناقشه فيه]

نعم، ذكر شارح الروضه - هنا (٢) - وجهها آخر، و نقله بعض محشّيها (٣) عن الشهيد في تمهيد القواعد (٤). قال شارح الروضه: إن كلاً من النجاسات و المحللات محصوره، فإذا لم يدخل في المحصور منها كان الأصل طهارته و حرمه لحمه، و هو ظاهر (٥)، انتهى.

و يمكن منع حصر المحللات، بل المحرّمات محصوره، و العقل و النقل دلّ على إباحه ما لم يعلم حرمته؛ و لذا يتمسك كثيرًا بأصاله الحلّ في باب الأطمه و الأشربه.

و لو قيل: إن الحلّ إنما علّق بالطيبات (٦) في قوله تعالى: قُلْ أَجَلٌ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ (٧) المفيد للحصر في مقام الجواب عن الاستفهام، فكلّ ما

[شماره صفحه واقعي : ١١٠]

ص: ١١٠

١- لم ترد «أكل» في (ر) و (ظ).

٢- لم ترد «هنا» في (ر) و (ظ).

٣- لعنه الشيخ علي، انظر الروضه البهيّه بخطّ عبد الرحيم، طبعه المكتبه العلميه الإسلاميه، الصفحه ٢١.

٤- تمهيد القواعد: ٢٧٠، و لكن ليست فيه «كون المحللات محصوره».

٥- المناهج السويّه (مخطوط): الورقه ٨٤.

٦- كذا في (ه)، و في (ت): «في الطيبات»، و لم ترد «بالطيبات» في (ر)، (ص) و (ظ).

٧- المائده: ٤.

شكّ في كونه طيبًا فالأصل عدم إحلال الشارع له.

قلنا: إنّ التحريم محمول في القرآن على «الخبائث» و«الفواحش»، فإذا شكّ فيه فالأصل عدم التحريم، و مع تعارض الأصلين يرجع إلى أصله الإباحه، و عموم قوله تعالى: قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ (١)، و قوله عليه السّلام: «ليس الحرام إلّا ما حرّم الله» (٢).

مع أنّه يمكن فرض كون الحيوان ممّا ثبت كونه طيبًا.

بل الطيب ما لا يستقدر، فهو أمر عدميّ يمكن إحرازه بالأصل عند الشكّ، فتدبر.

[شماره صفحه واقعي : ١١١]

ص: ١١١

١- الأنعام: ١٤٥.

٢- الوسائل ٣: ١٧، الباب ١ من أبواب الأطمعه و الأشربه، الحديث ٤.

الأمر السادس [اعتراض بعض الأخباريين على الأصوليين و مناقشته]

حكى عن بعض الأخباريين (١) كلام لا يخلو إيراداً عن فائده، وهو:

أنه هل يجوز أحد أن يقف عبد من عباد الله تعالى، فيقال له:

بما كنت تعمل في الأحكام الشرعيّة؟ فيقول: كنت أعمل بقول المعصوم و أقتفى أثره و ما يثبت من المعلوم، فإن اشتبه على شيء عملت بالاحتياط، أفيزلّ قدم هذا العبد عن الصراط، و يقابل بالإهانة و الإحباط، فيؤمر به إلى النار و يحرم مرافقه الأبرار؟ هيئات هيئات! أن يكون أهل التسامح و التساهل في الدين في الجنّة خالدين، و أهل الاحتياط في النار معدّين (٢)، انتهى كلامه.

أقول: لا يخفى على العوامّ فضلاً عن غيرهم: أنّ أحداً لا يقول بحرمه الاحتياط و لا ينكر حسنه و أنّه سبيل النجاه.

و أمّا الإفتاء بوجوب الاحتياط فلا إشكال في أنّه غير مطابق للاحتياط؛ لاحتمال حرمة، فإن ثبت وجوب الإفتاء فالأمر يدور بين

[شماره صفحه واقعي : ١١٢]

ص: ١١٢

١- قيل: هو المحدث الجزائري.

٢- حكاه الوحيد البهبهاني في الرسائل الاصولية: ٣٧٧.

الوجوب و الحرمة (١)، وإلاّ فالاحتياط فى ترك الفتوى، و حينئذ: فيحكم الجاهل بما يحكم به عقله، فإن التفت إلى قبح العقاب من غير بيان لم يكن عليه بأس فى ارتكاب المشتبه، و إن لم يلتفت إليه و احتمل العقاب كان مجبولا على الالتزام بتركه، كمن احتمل أنّ فيما يريد سلوكه من الطريق سبعا.

و على كلّ تقدير: فلا- ينفع قول الأخباريين له: إنّ العقل يحكم بوجوب الاحتياط من باب وجوب دفع الضرر المحتمل، و لا قول الاصوليّ له: إنّ العقل يحكم بنفى البأس مع الاشتباه.

و بالجملة: فالمجتهدون لا ينكرون على العامل بالاحتياط. و الافتاء بوجوبه من الأخباريين نظير الافتاء بالبراءة من المجتهدين، و لا متيقّن من الأمرين فى البين، و مفاصد الالتزام بالاحتياط ليست بأقلّ من مفاصد ارتكاب المشتبه، كما لا يخفى. فما ذكره هذا الأخباريّ من الإنكار لم يعلم توجهه إلى أحد، و الله العالم و هو الحاكم.

[شماره صفحه واقعى : ١١٣]

ص: ١١٣

١- كذا فى (ت)، و فى غيرها: «التحريم».

المسأله الثانيه [الشبهه التحريميه من جهه إجمال النص]

ما إذا كان دوران حكم الفعل بين الحرمة و غير الوجوب من جهه إجمال النص إمّا بأن يكون اللفظ الدالّ على الحكم مجملًا، كالنهي المجرد عن القرينه إذا قلنا باشتراكه لفظًا بين الحرمة و الكراهه.

و إمّا بأن يكون الدالّ على متعلق الحكم كذلك، سواء كان الإجمال في وضعه كالغناء إذا قلنا بإجماله، فيكون المشكوك في كونه غناء محتمل الحرمة، أم كان الإجمال في المراد منه، كما إذا شكّ في شمول الخمر للخمر الغير المسكر و لم يكن هناك إطلاق يؤخذ به.

و الحكم في ذلك كلّ كما في المسأله الاولى، و الأدلّه المذكوره من الطرفين جاريه هنا.

و ربما يتوهم (1) أنّ الإجمال إذا كان في متعلق الحكم - كالغناء و شرب الخمر الغير المسكر - كان ذلك داخلًا في الشبهه في طريق الحكم. و هو فاسد.

[شماره صفحه واقعى : ١١٤]

ص: ١١٤

١- المتوهم هو المحدث الحرّ العاملى فى الفوائد الطوسيه: ٥١٨، و سيأتى نقل كلامه فى الصفحه ١٣٠-١٣٥.

المسأله الثالثه [الشبهه التحريميه من جهه تعارض النصين]

أن يدور حكم الفعل بين الحرمة و غير الوجوب من جهه تعارض النصين و عدم ثبوت ما يكون مرجحاً لأحدهما

و الأقوى فيه أيضا عدم وجوب الاحتياط

؛ لعدم الدليل عليه عدا ما تقدم: من الوجوه المذكوره (١) التي عرفت حالها (٢)، و بعض ما ورد في خصوص تعارض النصين،

[ظاهر مرفوعه زراره وجوب الاحتياط]

مثل ما في عوالي اللآلى: من مرفوعه العلامة رحمه الله إلى زراره عن مولانا أبى جعفر عليه السلام:

«قال: قلت: جعلت فداك، يأتى عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيتهما آخذ؟

فقال: يا زراره، خذ بما اشتهر بين أصحابك، و دع الشاذ النادر.

فقلت: يا سيدى، إنهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم.

فقال عليه السلام: خذ بما يقوله أعدلهما عندك و أوثقهما فى نفسك.

فقلت: إنهما معا عدلان مرضيان موثقان عندى.

[شماره صفحه واقعى : ١١٥]

ص: ١١٥

١- لم ترد «المذكوره» فى (ر) و (ظ).

٢- راجع الصفحه ٦٢-٩٦.

فقال: انظر ما وافق منهما مذهب العائمه فاتركه و خذ بما خالفهم؛ فإنّ الحقّ فيما خالفهم.

قلت: ربما كانا موافقين لهم أو مخالفين، فكيف نصنع؟

قال: فخذ بما فيه الحائطه لدينك، و اترك ما خالف الاحتياط.

فقلت: إنهما معا موافقان للاحتياط أو مخالفان، فكيف أصنع؟

[الجواب عن المرفوعه]

قال: إذن فتخيّر أحدهما فتأخذ به و تدع الآخر... الحديث» (١).

و هذه الروايه و إن كانت أخصّ من أخبار التخيير، إلا أنّها ضعيفه السند، و قد طعن صاحب الحدائق فيها و في كتاب العوالي و صاحبه، فقال:

إنّ الروايه المذكوره لم نقف عليها في غير كتاب العوالي، مع ما هي عليها من الإرسال، و ما عليه الكتاب المذكور: من نسبه صاحبه إلى التساهل في نقل الأخبار و الإهمال، و خلط غثها بسمينها و صحيحها بسقيمها، كما لا يخفى على من لاحظ الكتاب المذكور (٢)، انتهى.

ثمّ إذا لم نقل بوجوب الاحتياط، ففي كون أصل البراءه مرجّحا لما يوافقه، أو كون الحكم الوقف، أو التساقط و الرجوع إلى الأصل، أو التخيير بين الخبرين في أوّل الأمر أو دائما، و جوه ليس هنا محلّ

[شماره صفحه واقعي : ١١٦]

ص: ١١٦

١- كذا في النسخ، و لكن ليست للحديث تتمه. انظر عوالي اللآلي ٤: ١٣٣، الحديث ٢٢٩، و المستدرک ١٧: ٣٠٣، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢.

٢- الحدائق ١: ٩٩.

ذكرها؛ فإنَّ المقصود هنا نفي وجوب الاحتياط، والله العالم.

[تعارض «المقرّر و الناقل»، و«المبيح و الحاضر»]

بقي هنا شيء، وهو:

أنَّ الاصوليين عنونوا في باب التراجيح الخلاف في تقديم الخبر الموافق للأصل على المخالف (١)، و نسب تقديم المخالف - وهو المسمّى بالناقل - إلى أكثر الاصوليين (٢) بل إلى جمهورهم (٣)، منهم العلامة قدّس سرّه (٤).

و عنونوا أيضا مسأله تقديم الخبر الدالّ على الإباحه على (٥) الدالّ على الحظر و الخلاف فيه (٦)، و نسب تقديم الحاضر على المبيح إلى المشهور (٧)، بل يظهر من المحكّي عن بعضهم عدم الخلاف في ذلك (٨). و الخلاف في المسأله الاولى ينافي الوفاق في الثانيه.

كما أنّ قول الأكثر فيهما مخالف لما يشاهد: من عمل علمائنا على عدم تقديم المخالف للأصل، بل التخيير أو الرجوع إلى الأصل الذي هو وجوب الاحتياط عند الأخباريين و البراهه عند المجتهدين حتّى العلامة،

[شماره صفحه واقعى : ١١٧]

ص: ١١٧

- ١- انظر المعارج: ١٥٦، و المعالم: ٢٥٣، و الفصول: ٤٤٥، و مفاتيح الاصول: ٧٠٥.
- ٢- انظر نهايه الوصول (مخطوط): ٤٥٨.
- ٣- انظر غايه البادئ (مخطوط): ٢٨٩.
- ٤- انظر مبادئ الوصول: ٢٣٧، و تهذيب الوصول: ٩٩.
- ٥- في (ص) زياده: «الخبر».
- ٦- انظر المعارج: ١٥٧، و مفاتيح الاصول: ٧٠٨.
- ٧- كما في غايه المأمول (مخطوط): الورقه ٢٢٠.
- ٨- لعلّ المقصود ما حكاه السيد المجاهد عن غايه المأمول، انظر مفاتيح الاصول: ٧٠٨.

مضافاً إلى ذهاب جماعه من أصحابنا في المسألتين إلى التخيير (١).

[الفرق بين المسألتين]

و يمكن أن يقال: إنَّ مرادهم من الأصل في مسألة الناقل و المقرّر أصاله البراءه من الوجوب لا أصاله الإباحه، فيفارق (٢) مسأله تعارض المبيح و الحاضر.

و (٣) إنَّ حكم أصحابنا بالتخيير أو الاحتياط لأجل الأخبار الوارده، لا- لمقتضى نفس مدلولي الخبرين من حيث هما، فيفارق المسألتين.

لكن هذا الوجه قد ياباه مقتضى أدلتهم، فلاحظ و تأمل.

[شماره صفحه واقعى : ١١٨]

ص: ١١٨

١- انظر مفاتيح الاصول: ٧٠٥ و ٧٠٨.

٢- فى (ت) و (ص) و محتمل (ه): «فتفارق».

٣- فى (ر)، (ص) و (ظ): «أو».

المسأله الرابعه [الشبهه التحريميه من جهه اشتباه الموضوع]

دوران الحكم بين الحرمة و غير الوجوب، مع كون الشك في الواقعه الجزئيه لأجل الاشتباه في بعض الامور الخارجيه كما إذا شك في حرمة شرب مائع و (١)إباحته للتردد في أنه خلّ أو خمر، و في حرمة لحم للتردد بين كونه من الشاه أو من الأرنب.

[عدم الخلاف في الإباحه]

و الظاهر: عدم الخلاف في أن مقتضى الأصل فيه الإباحه؛ للأخبار الكثيره في ذلك، مثل قوله عليه السلام: «كلّ شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام» (٢)، و «كلّ شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال» (٣).

[شماره صفحه واقعي : ١١٩]

ص: ١١٩

١- كذا في (ص) و (ظ) و محتمل (ه)، و في غيرها: «أو».

٢- هي روايه مسعده بن صدقه الآتيه بعد سطور، و لم نعثر على غير ذلك في المجاميع الحديثيه. نعم، ورد ما يقرب منه في الوسائل ١٦:٤٠٣، الباب ٦٤ من أبواب الأطمعه المحرّمه، الحديث ٢.

٣- الوسائل ١٢:٥٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأوّل.

و استدللّ العلامة رحمه الله في التذكرة (١) على ذلك بروايه مسعده بن صدقه:

«كلّ شيء لك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك و لعله سرقة، أو العبد يكون عندك و لعله حرّ قد باع نفسه أو قهر فيبيع أو خدع فيبيع، أو امرأه تحتك و هي اختك أو رضيعتك، والأشياء كلّها على هذا حتى يستبين لك غير هذا أو تقوم به اليينه» (٢).

و تبعه عليه جماعه من المتأخرين (٣).

[الإشكال في الأمثلة المذكوره في الروايه]

ولا- إشكال في ظهور صدرها في المدعى، إلا أنّ الأمثلة المذكوره فيها ليس الحلّ فيها مستندا إلى أصله الحليّه؛ فإنّ الثوب و العبد إن لوحظا باعتبار اليد عليهما حكم بحلّ التصرف فيهما لأجل اليد، و إن لوحظا مع قطع النظر عن اليد كان الأصل فيهما حرمة التصرف؛ لأصله بقاء الثوب على ملك الغير و أصله الحرّيّه في الانسان المشكوك في رقيته، و كذا الزوجه إن لوحظ فيها أصل عدم تحقّق النسب و (٤) الرضاع فالحليّه مستنده إليه، و إن قطع النظر عن هذا الأصل فالأصل عدم تأثير العقد فيها؛ فيحرم وطؤها.

[شماره صفحه واقعى : ١٢٠]

ص: ١٢٠

١- التذكرة (الطبعه الحجريّه) ٥٨٨:١.

٢- الوسائل ١٢:٦٠، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

٣- منهم الوحيد البهبهاني في الرسائل الاصوليه: ٣٩٩، و الفاضل النراقي في المناهج: ٢١١ و ٢١٦.

٤- كذا في (ظ)، و في غيرها: «أو».

و بالجمله: فهذه الأمثلة الثلاثة بملا حظها الأصل الأولى محكومها بالحرمة، والحكم بحليتها إنما هو من حيث الأصل الموضوعى الثانوى، فالحل غير مستند إلى أصله الإباحه فى شىء منها.

هذا، و لكن فى (١) الأخبار المتقدمه بل جميع الأدله المتقدمه من الكتاب و العقل كفايه، مع أنّ صدرها و ذيلها ظاهران فى المدعى.

[توهم عدم جريان قبح التكليف من غير بيان فى المسأله و الجواب عنه]

و توهم: عدم جريان قبح التكليف بلا- بيان هنا؛ نظرا إلى أنّ الشارع بين حكم الخمر- مثلا- فيجب حينئذ اجتناب كل ما يحتمل كونه خمرا- من باب المقدمه العلميه-؛ فالعقل لا يقبح العقاب خصوصا على تقدير مصادفه الحرام.

مدفوع: بأنّ النهى عن الخمر يوجب حرمة الأفراد المعلومه تفصيلا و المعلومه إجمالا- المتردده بين محصورين (٢)، و الأول لا يحتاج إلى مقدمه علميه، و الثانى يتوقف على الاجتناب من أطراف الشبهه لا- غير، و أمّا ما احتمل كونه خمرا من دون علم إجمالى فلم يعلم من النهى تحريمه، و ليس مقدمه للعلم باجتناب فرد محرّم يحسن العقاب عليه.

فلا فرق بعد فرض عدم العلم بحرمة و لا بتحريم خمر يتوقف العلم باجتنابه على اجتنابه، بين هذا الفرد المشتبه و بين الموضوع الكلى المشتبه حكمه- كشرب التتن فى قبح العقاب عليه.

[شماره صفحه واقعى : ١٢١]

ص: ١٢١

١- فى (ص) زياده: «باقى».

٢- كذا فى (ه) و فى غيرها: محصور.

و ما ذكر من التوهّم جار فيه أيضا؛ لأنّ العمومات الدالّة على حرمة الخبائث (١) و الفواحش (٢) و ما نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا (٣) تدلّ على حرمة امور واقعيّه يحتمل كون شرب التتن منها.

و منشأ التوهّم المذكور: ملاحظه تعلق الحكم بكلّي مرّدّد بين مقدار معلوم و بين أكثر منه، فيتخيّل أنّ التريد في المكلف به مع العلم بالتكليف، فيجب الاحتياط.

و نظير هذا التوهّم قد وقع في الشبهه الوجوبيّه، حيث تخيّل بعض (٤): أنّ دوران ما فات من الصلوات (٥) بين الأقلّ و الأكثر موجب للاحتياط من باب وجوب المقدمه العلميه.

و قد عرفت، و سيأتي اندفاعه (٦).

فإن قلت: إنّ الضرر محتمل في هذا الفرد المشتبه- لاحتمال كونه محرّما- فيجب دفعه.

قلنا: إن اريد بالضرر العقاب و ما يجرى مجراه من الامور الاخرويّه، فهو مأمون بحكم العقل بقبح العقاب من غير بيان.

و إن اريد ما لا يدفع العقل ترتبه من غير بيان- كما في

[شماره صفحه واقعي : ١٢٢]

ص: ١٢٢

١- آل عمران: ١٥٧.

٢- آل عمران: ٣٣.

٣- الحشر: ٧.

٤- سيأتي ذكرهم في الصفحه ١٧٠.

٥- في (ر) و (ظ): «الصلاه».

٦- انظر الصفحه ١٦٩-١٧٠.

المضارّ الدينيّـه فوجوب دفعه عقلا لو سلّم، كما تقدّم من الشيخ و جماعه (١)، لم يسلم وجوبه شرعا؛ لأنّ الشارع صرّح بحلّيه ما (٢) لم يعلم حرّمته، فلا- عقاب عليه؛ كيف و قد يحكم الشرع بجواز ارتكاب الضرر القطعيّ الغير المتعلّق بأمر المعاد، كما هو المفروض في الضرر المحتمل في المقام؟

[تقرير التوهّم بوجه آخر و الجواب عنه أيضا]

فإن قيل: نختار- أو لا- احتمال الضرر المتعلّق بامور الآخرة، و العقل لا يدفع ترتبه من دون بيان؛ لاحتمال المصلحه في عدم البيان و وكول الأمر إلى ما يقتضيه العقل، كما صرّح (٣) في العده (٤) في جواب ما ذكره القائلون بأصالة الإباحه: من أنّه لو كان هناك في الفعل مضرّه آجله ليّنها.

و ثانيا: نختار المضرّه الدينيّ، و تحريمه ثابت شرعا؛ لقوله تعالى:

وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ

(٥)

، كما استدللّ به الشيخ أيضا في العده (٦) على دفع أصاله الإباحه، و هذا الدليل و مثله رافع للحلّيه الثابته بقولهم عليهم السلام: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام» (٧).

[شماره صفحه واقعي : ١٢٣]

ص: ١٢٣

- ١- راجع الصفحه ٩٠.
- ٢- في (ر) و (ص): «كلّما».
- ٣- في (ر) زياده: «به».
- ٤- العده ٧٤٢: ٢-٧٤٣.
- ٥- البقره: ١٩٥.
- ٦- لم نعثر عليه في العده.
- ٧- الوسائل ١٢: ٦٠، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

قلت: لو سلّمنا احتمال المصلحه فى عدم بيان الضرر الاخرى، إلا أنّ قولهم عليهم السلام: «كلّ شيء لك حلال» بيان لعدم الضرر الاخرى.

و أما الضرر الغير الاخرى، فوجوب دفع المشكوك منه ممنوع، و آيه «التهلكه» مختصّه بمظنّه الهلاك، و قد صرّح الفقهاء (1) فى باب المسافر: بأنّ سلوك الطريق الذى يظنّ معه العطب معصيه، دون مطلق ما يحتمل فيه ذلك. و كذا فى باب التيمّم (2) و الإفطار (3) لم يرخّصوا إلاّ مع ظنّ الضرر الموجب لحرمة العباده دون الشكّ.

نعم، ذكر قليل من متأخري المتأخّرين (4) انسحاب حكم الإفطار و التيمّم مع الشكّ أيضا، لكن لا- من جهة حرمة ارتكاب مشكوك الضرر، بل لدعوى تعلّق الحكم فى الأدلّه بخوف الضرر الصادق، مع الشكّ، بل مع (5) بعض أفراد الوهم أيضا.

لكنّ الإنصاف: إلزام العقل بدفع الضرر المشكوك فيه كالحكم

[شماره صفحه واقعى : ۱۲۴]

ص: ۱۲۴

-
- ۱- انظر الذكري (الطبعه الحجرية): ۲۵۸، و الروض: ۳۸۸، و الذخير: ۴۰۹، و كشف الغطاء: ۲۷۲.
 - ۲- انظر المنتهى ۳: ۳۴، و المدارك ۲: ۱۹۴، و مستند الشيعة ۳: ۳۸۰.
 - ۳- انظر الشرائع ۱: ۲۱۰، و المدارك ۶: ۲۸۵.
 - ۴- كالمحدّث البحرانى فى الحدائق ۱۳: ۱۷۱، و السيد الطباطبائى فى الرياض ۱: ۳۲۹، و الفاضل النراقى فى المستند ۱۰: ۳۷۵، و صاحب الجواهر فى الجواهر ۵: ۱۱۰، و ۱۶: ۳۴۶.
 - ۵- لم ترد «مع» فى (ت)، (ظ) و (ه).

بدفع الضرر المتيقن، كما يعلم بالوجدان عند وجود مائع محتمل السميّه إذا فرض تساوى الاحتمالين من جميع الوجوه.

[عدم حكم العقل بوجوب دفع الضرر إذا ترتّب عليه نفع اخروى]

لكن حكم العقل بوجوب دفع الضرر المتيقن إنّما هو بملاحظه نفس الضرر الدينوى من حيث هو، كما يحكم بوجوب دفع الضرر الاخروى كذلك، إلاّ أنّه قد يتحد مع الضرر الدينوى عنوان يترتب عليه نفع اخروى، فلا يستقلّ العقل بوجوب دفعه؛ ولذا (١) لا ينكر العقل أمر الشارع بتسليم النفس للحدود و القصاص، و تعريضها (٢) فى الجهاد و الإكراه على القتل أو على الارتداد.

و حينئذ: فالضرر الدينوى المقطوع يجوز أن يبيحه الشارع لمصلحه، فإباحته للضرر المشكوك لمصلحه الترخيص على العباد أو غيرها من المصالح، أولى بالجواز (٣).

فإن قلت: إذا فرضنا قيام أماره غير معتبره على الحرمة، فيظنّ الضرر، فيجب دفعه، مع انعقاد الإجماع على عدم الفرق بين الشكّ و الظنّ الغير المعتبر.

قلنا: الظنّ بالحرمة لا يستلزم الظنّ بالضرر، أمّا الاخروى؛ فالأنّ المفروض عدم البيان، فيقبح. و أمّا الدينوى؛ فالأنّ الحرمة لا تلازم

[شماره صفحه واقعى : ١٢٥]

ص: ١٢٥

١- لم ترد «لذا» فى (ظ).

٢- فى غير (ه) زياده: «له».

٣- فى (ت) و هامش (ص) و نسخه بدل (ه) زياده: «هذا تمام الكلام فى هذا المقام، و قد تقدّم فى الاستدلال على حجّيه الظنّ بلزوم دفع الضرر المظنون، ما ينفع نقضا و إبراما، فراجع»، مع اختلاف يسير بينها.

الضرر الدنيوي، بل القطع بها أيضا لا يلازمه؛ لاحتمال انحصار المفسده فيما يتعلّق بالامور الاخرويه.

و لو فرض حصول الظنّ بالضرر الدنيويّ فلا محيص عن التزام حرّمته، كسائر ما ظنّ فيه الضرر الدنيويّ من الحركات و السكنات [\(١\)](#).

[شماره صفحه واقعي : ١٢٦]

ص: ١٢٦

١- لم ترد عبارته «فإن قلت-إلى-السكنات» في (ت)، و كتب عليها في (ص) و (ه): «زائد».

الأمر الأول: محلّ الكلام في الشبهه الموضوعيّه ما إذا لم يكن أصل موضوعيّ يقضى بالحرمة

أنّ محلّ الكلام في الشبهه الموضوعيّه المحكوم به بالإباحه ما إذا لم يكن هناك أصل موضوعيّ يقضى بالحرمة؛ فمثل المرأه المردّده (١) بين الزوجه والأجنبيّه خارج عن محلّ الكلام؛ لأنّ أصله عدم علاقته الزوجيّه-المقتضيّه للحرمة- بل استصحاب الحرمة، حاكمه على أصله الإباحه.

و نحوها: المال المردّد بين مال نفسه و ملك الغير (٢) مع سبق ملك الغير له، و أمّا مع عدم سبق ملك أحد عليه، فلا ينبغي الإشكال في عدم ترتّب أحكام ملكه عليه: من جواز بيعه و نحوه ممّا يعتبر فيه تحقّق الماليّه.

و أمّا إباحه التصرّفات الغير المترتبه في الأدلّه على ماله و ملكه، فيمكن القول بها؛ للأصل. و يمكن عدمه؛ لأنّ الحليّه في الأملاك لا بدّ لها من سبب محلّل؛ بالاستقراء، و لقوله (٣) عليه السلام: «لا يحلّ مال إلا من

[شماره صفحه واقعي : ١٢٧]

ص: ١٢٧

١- في أكثر النسخ: «المتردّده».

٢- في (ت)، (ص) و (ه): «غيره».

٣- في (ظ): «بقوله».

حيث أحله الله» (١).

و مبنى الوجهين: أن إباحه التصرف هي المحتاجه إلى السبب، فيحرم مع عدمه و لو بالأصل. و (٢) أن حرمة التصرف محموله فى الأدله على ملك الغير، فمع عدم تملك الغير- و لو بالأصل- ينتفى الحرمة.

و من قبيل ما لا يجرى فيه أصله الإباحه: اللحم المرذد بين المذكى و الميتة؛ فإن أصله عدم التذكيه-المقتضيه للحرمة و النجاسه- حاكمه على أصالتي الإباحه و الطهاره.

و ربما يتخيل خلاف ذلك: تاره لعدم حجيه استصحاب عدم التذكيه (٣)، و اخرى لمعارضه أصله عدم التذكيه بأصله عدم الموت، و الحرمة و النجاسه من أحكام الميتة (٤).

و الأول مبنى على عدم حجيه الاستصحاب و لو فى الامور العدميه.

و الثانى مدفوع:

أولاً: بأنه يكفى فى الحكم بالحرمة عدم التذكيه و لو بالأصل، و لا- يتوقف على ثبوت الموت حتى ينتفى بانتفائه و لو بحكم الأصل؛ و الدليل عليه: استثناء ما ذكيتم من قوله و ما أكل السبع (٥)، فلم يباح الشارع إلا ما ذكى، و إناطه إباحه الأكل بما ذكر اسم الله عليه

[شماره صفحه واقعى : ١٢٨]

ص: ١٢٨

١- الوسائل ٣٧٥:٦، الباب ٣ من أبواب الأنفال، الحديث ٢.

٢- فى (ظ) و (ه) و (أو).

٣- هذا الوجه للسيد العاملى فى المدارك ٣٨٧:٢.

٤- هذا الوجه للسيد الصدر فى شرح الوافيه (مخطوط): ٣٦٥.

٥- المائده: ٣.

و غيره من الامور الوجوديّه المعتمبره في التذكيه، فإذا انتفى بعضها-و لو بحكم الأصل-انتفت الإباحه.

و ثانيا: أنّ الميتة عباره عن غير المذكي؛ إذ ليست الميتة خصوص ما مات حتف أنفه، بل كلّ زهاق روح انتفى فيه شرط من شروط التذكيه فهي ميتة شرعا. و تمام الكلام في الفقه (١).

[شماره صفحه واقعى : ١٢٩]

ص: ١٢٩

١- قد عنون الفقهاء هذه المسأله في مواضع عديده، منها: كتاب الصيد و الذباجه، و منها: كتاب الطهاره في مسأله الجلد المطروح.

الأمر الثاني: كلمات المحدث العالمى فى الفرق بين الشبهه فى نفس الحكم و بين الشبهه فى طريقه و المناقشه فيها

الثانى أنّ الشيخ الحرّ أورد فى بعض كلماته اعتراضا على معاصر الأخباريين، و حاصله: أنّه ما الفرق بين الشبهه فى نفس الحكم و بين الشبهه فى طريقه، حيث أوجبتم الاحتياط فى الأوّل دون الثانى؟

و أجاب بما لفظه:

أنّ حدّ الشبهه فى الحكم ما اشتبه حكمه الشرعى أعنى الإباحه و التحريم، كمن شكّ فى أكل الميتة أنّه حلال أو حرام، و حدّ الشبهه فى طريق الحكم الشرعى ما اشتبه فيه موضوع الحكم مع كون محموله معلوما، كما فى اشتباه اللحم الذى يشتري من السوق لا يعلم أنّه مذكى أو ميتة، مع العلم بأنّ المذكى حلال و الميتة حرام.

و يستفاد هذا التقسيم من أحاديث الأئمة عليهم السلام و من وجوه عقليّه مؤيده لتلك الأحاديث، و يأتي بعضها.

و قسم متردّد بين القسمين، و هى الأفراد التى ليست بظاهره الفرديّه لبعض الأنواع، و ليس اشتباهها بسبب شىء من الامور الدنيويّه كاختلاط الحلال بالحرام، بل اشتباهها بسبب أمر ذاتى أعنى اشتباه صنفها فى نفسها، كبعض أفراد الغناء الذى قد ثبت تحريم نوعه و اشتبه

[شماره صفحه واقعى : ١٣٠]

ص: ١٣٠

أنواعه فى أفراد يسيره، و بعض أفراد الخبائث الذى قد ثبت تحريم نوعه و اشتبه بعض أفراده حتّى اختلف العقلاء فيها، و منها شرب التتن.

و هذا النوع يظهر من الأخبار دخوله فى الشبهات التى ورد الأمر باجتنابها.

و هذه التفاصيل تستفاد من مجموع الأحاديث، و نذكر ممّا يدلّ على ذلك وجوها:

منها: قوله عليه السلام: «كلّ شىء فيه حلال و حرام فهو لك حلال» (١)، فهذا و أشباهه صادق على الشبهه فى طريق الحكم.

إلى أن قال:

و إذا حصل الشكّ فى تحريم الميته لم يصدق عليها أنّ فيها حلالا و حراما (٢).

أقول: كأنّ مطلبه أنّ هذه الروايه و أمثالها مخصّيه لعموم ما دلّ على وجوب التوقّف و الاحتياط فى مطلق الشبهه؛ و إلاّ فجران أصله الإباحه فى الشبهه الموضوعيه لا ينفى جريانها فى الشبهه الحكيمه.

مع أنّ سياق أخبار التوقّف و الاحتياط يأبى عن التخصيص؛ من حيث اشمالها على العله العقلية لحسن التوقّف و الاحتياط-أعنى الحذر من الوقوع فى الحرام و الهلكه-فحملها على الاستحباب أولى.

ثمّ قال:

[شماره صفحه واقعى : ١٣١]

ص: ١٣١

١- الوسائل ٥٩: ١٢، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأوّل.

٢- الفوائد الطوسيه: ٥١٨-٥١٩، و ما اخترناه من النسخ و أثبتناه أقرب إلى المصدر.

و منها: قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «حلال بَيْن و حرام بَيْن و شبهات» (١)، و هذا إِنَّمَا ينطبق على الشبهه فى نفس الحكم؛ و إِلا لم يكن الحلال البَيْن و لا الحرام البَيْن، و لا يعلم أحدهما من الآخر إِلا عَلام الغيوب، و هذا ظاهر واضح (٢).

أقول: فيه-مضافا إلى ما ذكرنا، من إباء سياق الخبر عن التخصيص-: أَنَّ روايه التثليث-التي هي العمده من أدلتهم-ظاهره فى حصر ما يتلى به المكلف من الأفعال فى ثلاثه، فإن كانت عامه للشبهه الموضوعيه أيضا صحَّ الحصر، و إن اختصت بالشبهه الحكميه كان الفرد الخارجى المرّد بين الحلال و الحرام قسما رابعا؛ لأنّه ليس حلالا بَيْنا و لا حراما بَيْنا و لا مشتبه الحكم.

و لو استشهد بما قبل النبوى (٣)، من قول الصادق عليه السّلام: «إِنَّمَا الامور ثلاثه»، كان ذلك أظهر فى الاختصاص بالشبهه الحكميه؛ إذ المحصور فى هذه الفقره الامور التي يرجع فيها إلى بيان الشارع، فلا يرد إخلاله بكون الفرد الخارجى المشتبه أمرا رابعا للثلاثه.

و أمّا ما ذكره من المانع لشمول النبوى للشبهه الموضوعيه: من أنّه لا يعلم الحلال من الحرام إِلا عَلام الغيوب، ففيه:

أنّه إن اريد عدم وجودهما، ففيه ما لا يخفى. و إن اريد ندرتهما،

[شماره صفحه واقعى : ١٣٢]

ص: ١٣٢

١- الوسائل ١١٤:١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٩.

٢- الفوائد الطوسيه: ٥١٩.

٣- أى: النبوى المذكور فى أول هذه الصفحه: «حلال بَيْن و حرام بَيْن و شبهات».

ففيه: أنّ الندره تمنع من اختصاص النبويّ بالنادر لا- من شموله له. مع أنّ دعوى كون الحلال السيّن من حيث الحكم أكثر من الحلال السيّن من حيث الموضوع قابله للمنع، بل المحرّمات الخارجيّة المعلومه أكثر بمراتب من المحرّمات الكليّه المعلوم تحريمها.

ثمّ قال:

و منها: ما ورد من الأمر البليغ باجتناّب ما يحتمل الحرمة و الإباحه بسبب تعارض الأدلّه و عدم النصّ، و ذلك واضح الدلاله على اشتباه نفس الحكم الشرعيّ.

أقول: ما دلّ على التخيير و التوسعه مع التعارض و على الإباحه مع عدم ورود النهي و إن لم يكن في الكثره بمقدار أدلّه التوقف و الاحتياط، إلّا أنّ الإنصاف أنّ دلالتها على الإباحه و الرخصه أظهر من دلالة تلك الأخبار على وجوب الاجتناب.

ثمّ قال:

و منها: أنّ ذلك وجه للجمع بين الأخبار لا يكاد يوجد وجه أقرب منه.

أقول: مقتضى الإنصاف أنّ حمل أدلّه الاحتياط على الرجحان المطلق أقرب ممّا ذكره.

ثمّ قال ما حاصله:

و منها: أنّ الشبهه في نفس الحكم يسأل عنها الإمام عليه السّلام، بخلاف الشبهه في طريق الحكم؛ لعدم وجوب السؤال عنه، بل علمهم بجميع أفراده غير معلوم أو معلوم العدم؛ لأنّه من علم الغيب فلا يعلمه إلّا الله، و إن كانوا يعلمون منه ما يحتاجون إليه و إذا شاءوا أن يعلموا شيئاً

[شماره صفحه واقعي : ۱۳۳]

ص: ۱۳۳

علموه، انتهى.

أقول: ما ذكره من الفرق لا مدخل له؛ فإنَّ طريق الحكم لا يجب الفحص عنه و إزاله الشبهه فيه، لا من الإمام عليه السَّلام و لا من غيره من الطرق المتمكَّن منها، و الرجوع إلى الإمام عليه السَّلام إنَّما يجب في ما تعلق التكليف فيه بالواقع على وجه لا- يعذر (1) الجاهل المتمكَّن من العلم.

و أمَّا مسأله مقدار معلومات الإمام عليه السَّلام من حيث العموم و الخصوص، و كيفيه علمه بها من حيث توقُّفه على مشيئهم أو على التفاتهم إلى نفس الشئ أو عدم توقُّفه على ذلك، فلا- يكاد يظهر من الأخبار المختلفه في ذلك ما يطمئن به النفس؛ فالأولى و و كول علم ذلك إليهم صلوات الله عليهم أجمعين.

ثم قال:

و منها: أنَّ اجتناب الشبهه في نفس الحكم أمر ممكن مقدور؛ لأنَّ أنواعه محصوره، بخلاف الشبهه في طريق الحكم فاجتنابها غير ممكن؛ لما أشرنا إليه: من عدم وجود الحلال البين، و لزوم تكليف ما لا يطاق.

و الاجتناب عمَّا يزيد على قدر الضروره حرج عظيم و عسر شديد؛ لاستلزامه الاقتصار في اليوم و الليله على لقمه واحده و ترك جميع الانتفاعات، انتهى.

أقول: لا- ريب أنَّ أكثر الشبهات الموضوعيه لا- يخلو عن أمارات الحلّ و الحرمة، ك«يد المسلم»، و«السوق»، و«أصاله الطهاره»، و«قول

[شماره صفحه واقعي : ١٣٤]

ص: ١٣٤

١- في (ظ) زياده: «فيه».

المدعى بلا معارض»، و الاصول العدميه المجمع عليها عند المجتهدين و الأخباريين، على ما صرح به المحدث الأسترابادي كما سيجيء نقل كلامه فى الاستصحاب (١)، و بالجمله: فلا يلزم حرج من الاجتناب فى الموارد الخاليه عن هذه الأمارات؛ لقلتها.

ثم قال:

و منها: أن اجتناب الحرام واجب عقلا و نقلا، و لا يتم إلا باجتناب ما يحتمل التحريم مما اشتبه حكمه الشرعى و من الأفراد الغير الظاهره الفرديه، و ما لا يتم الواجب إلا به و كان مقدورا فهو واجب.

إلى غير ذلك من الوجوه. و إن أمكن المناقشه فى بعضها، فمجموعها دليل كاف شاف فى هذا المقام، و الله أعلم بحقائق الأحكام (٢)، انتهى.

أقول: الدليل المذكور أولى بالدلاله على وجوب الاجتناب عن الشبهه فى طريق الحكم، بل لو تم لم يتم إلا- فيه؛ لأن وجوب الاجتناب عن الحرام لم يثبت إلا بدليل حرمه ذلك الشئ أو أمر وجوب إطاعه الأوامر و النواهي مما ورد فى الشرع و حكم به العقل، فهى كلها تابعه لتحقق الموضوع أعنى الأمر و النهى، و المفروض الشك فى تحقق النهى، و حينئذ: فإذا فرض عدم الدليل على الحرمة، فأين وجوب ذى المقدمه حتى يثبت وجوبها؟

[شماره صفحه واقعى : ١٣٥]

ص: ١٣٥

١- انظر مبحث الاستصحاب ٤٤، ٣١: ٣ و ١١٦-١١٧.

٢- الفوائد الطوسيه: ٥١٩-٥٢٠.

نعم، يمكن أن يقال في الشبهه في طريق الحكم بعد ما قام الدليل على حرمة الخمر: يثبت وجوب الاجتناب عن جميع أفرادها الواقعيه، و لا يحصل العلم بموافقه هذا الأمر العامّ إلاّ بالاجتناب عن كلّ ما احتمل حرمة.

لكنّك عرفت الجواب عنه سابقاً، وأنّ التكليف بذى المقدّمه غير محرز إلاّ بالعلم التفصيليّ أو الإجماليّ، فالاجتناب عمّا يحتمل الحرمة (١) احتمالاً مجرّداً عن العلم الإجماليّ لا يجب، لا نفساً و لا مقدّمه، والله العالم.

[شماره صفحه واقعي : ١٣٦]

ص: ١٣٦

١- في (ت): «الخمرية».

الأمر الثالث [الاحتياط التام موجب لاختلال النظام]

أنه لا شك في حكم العقل و النقل برجحان الاحتياط مطلقا، حتى فيما كان هناك أماره على الحل مغنيه عن أصاله الإباحه، إلا أنه لا ريب في أن الاحتياط في الجميع موجب لاختلال النظام كما ذكره المحدث المتقدم ذكره (1)، بل يلزم أزيد ممّا ذكره، فلا يجوز الأمر به من الحكيم؛ لمنافاته للغرض.

[التبعيض بحسب الاحتمالات]

و التبعيض بحسب الموارد، و استحباب الاحتياط حتى يلزم الاختلال- أيضا- مشكل؛ لأنّ تحديده في غايه العسر، فيحتمل التبعيض بحسب الاحتمالات، فيحتاط في المظنونات، و أمّا المشكوكات فضلا عن انضمام الموهومات إليها، فالاحتياط فيها حرج مخل بالنظام، و يدلّ على هذا: العقل بعد ملاحظه حسن الاحتياط مطلقا و استلزام كليته الاختلال.

[التبعيض بحسب المحتملات]

و يحتمل التبعيض بحسب المحتملات، فالحرام المحتمل إذا كان من الامور المهمه في نظر الشارع كالدماء و الفروج، بل مطلق حقوق الناس

[شماره صفحه واقعي : ١٣٧]

ص: ١٣٧

بالنسبة إلى حقوق الله تعالى، يحتاط فيه، وإلا فلا (١).

و يدلّ على هذا: جميع ما ورد من التأكيد في أمر النكاح، وأنه شديد، وأنه يكون منه الولد (٢)، منها: ما تقدّم من قوله صلى الله عليه وآله:

«لا تجامعوا على النكاح بالشبهه»، قال عليه السلام: «فإذا بلغك أنّ امرأه أرضعتك» - إلى أن قال: «إنّ الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام في الهلكه» (٣).

وقد تعارض هذه بما دلّ على عدم وجوب السؤال والتويخ عليه (٤)، وعدم قبول قول من يدعى حرمة المعقوده مطلقا (٥) أو بشرط عدم كونه ثقه (٦)، وغير ذلك (٧).

وفيه: أنّ مساقها التسهيل وعدم وجوب الاحتياط، فلا ينافى الاستحباب.

[التبويض بين مورد الأماره على الإباحه و بين غيره]

و يحتمل التبويض بين مورد الأماره على الإباحه و موارد لا يوجد

[شماره صفحه واقعى : ١٣٨]

ص: ١٣٨

- ١- لم ترد عبارته «يحتاط - إلى - فلا» في (ظ) و (ه).
- ٢- الوسائل ١٩٣:١٤، الباب ١٥٧ من أبواب مقدمات النكاح و آدابه، الحديث ١ و ٣.
- ٣- الوسائل ١٩٣:١٤، الباب ١٥٧ من أبواب مقدمات النكاح و آدابه، الحديث ٢، و قد تقدّم في الصفحه ٧٢.
- ٤- الوسائل ٢٢٧:١٤، الباب ٢٥ من أبواب عقد النكاح.
- ٥- الوسائل ٢٢٦:١٤، الباب ٢٣ من أبواب عقد النكاح، الحديث الأول و الثالث.
- ٦- نفس المصدر، الحديث الثانى.
- ٧- انظر الوسائل ٤٥٧:١٤، الباب ١٠ من أبواب المتعه.

فيها (١) إلا أصاله الإباحه، فيحمل ما ورد من الاجتناب عن الشبهات و الوقوف عند الشبهات على الثاني دون الأول؛ لعدم صدق الشبهه بعد الأماره الشرعيّه على الإباحه؛ فإنّ الأمارات في الموضوعات بمنزله الأدلّه في الأحكام مزيله للشبهه، خصوصاً إذا كان المراد من الشبهه ما يتخيّر في حكمه و لا بيان من الشارع لا عموماً و لا خصوصاً بالنسبه إليه، دون مطلق ما فيه الاحتمال، و هذا بخلاف أصاله الإباحه؛ فإنّها حكم في مورد الشبهه لا مزيله لها.

هذا، و لكن أدلّه الاحتياط لا تنحصر في ما ذكر فيه لفظ «الشبهه»، بل العقل مستقلّ بحسن الاحتياط مطلقاً.

فالأولى: الحكم برجحان الاحتياط في كلّ موضع لا يلزم منه الحرام (٢). و ما ذكر من أنّ تحديد الاستحباب بصوره لزوم الاختلال عسر، فهو إنّما يقدح في وجوب الاحتياط لا في حسنه.

[شماره صفحه واقعي : ١٣٩]

ص: ١٣٩

١- «فيها» من (ت).

٢- في (ص): «الخرج».

إباحه ما يحتمل الحرمة غير مختصّه بالعاجز عن الاستعلام، بل يشمل القادر على تحصيل العلم بالواقع؛ لعموم أدلته من العقل و النقل، و قوله عليه السّلام فى ذيل روايه مسعده بن صدقه: «و الأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غيره أو تقوم به البيّنه» (١)؛ فإنّ ظاهره حصول الاستبانة و قيام البيّنه لا التحصيل، و قوله: «هو لك حلال حتّى يجيئك شاهدان» (٢).

لكن هذا و أشباهه-مثل قوله عليه السّلام فى اللحم المشتري من السوق: «كل و لا تسأل» (٣)، و قوله عليه السّلام: «ليس عليكم المسأله؛ إنّ الخوارج ضيقوا على أنفسهم» (٤)، و قوله عليه السّلام فى حكاية المنقطعه التى تبين لها زوج: «لم سألت» (٥)-وارده فى موارد وجود الأماره الشرعيّه على الحليّه، فلا تشمل ما نحن فيه.

إلا أنّ المسأله غير خلافية، مع كفايه الإطلاقات.

[شماره صفحه واقعى : ١٤٠]

ص : ١٤٠

- ١- الوسائل ١٢:٦٠، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.
- ٢- الوسائل ١٧:٩١، الباب ٦١ من أبواب الأطمعه المباحه، الحديث ٢.
- ٣- الاستبصار ٤:٧٥، الباب ٤٨ من كتاب العتق، الحديث الأول.
- ٤- الوسائل ١٠٧١:٢، الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.
- ٥- الوسائل ١٤:٤٥٧، الباب ١٠ من أبواب المتعه، الحديث ٣ و ٤، مع تفاوت.

اشاره

في دوران حكم الفعل بين الوجوب و غير الحرمة من الأحكام وفيه-أيضا-مسائل:

[شماره صفحه واقعي : ١٤١]

ص: ١٤١

المسأله الاولى [الشبهه الوجوبيه من جهه فقدان النص]

فيما اشتهه حكمه الشرعي الكلي من جهه عدم النص المعتبر كما إذا ورد خبر ضعيف أو فتوى جماعه بوجوب فعل، كالدعاء عند رؤيه الهلال، و كالاستهلال في رمضان، وغير ذلك.

[المعروف من الأخباريين عدم وجوب الاحتياط]

و المعروف من الأخباريين هنا موافقه المجتهدين في العمل بأصالة البراءه و عدم وجوب الاحتياط، قال المحدث الحرّ العاملي - في باب القضاء من الوسائل - إنه لا خلاف في نفي الوجوب عند الشكّ في الوجوب، إلا إذا علمنا اشتغال الذمه بعباده معينه و حصل الشكّ بين فردين، كالقصر و التمام و الظهر و الجمعه و جزاء واحد للصيد أو اثنين و نحو ذلك، فإنه يجب الجمع بين العبادتين؛ لتحريم تركهما معاً؛ للنص، و تحريم الجزم بوجوب أحدهما بعينه؛ عملاً بأحاديث الاحتياط (١)، انتهى موضع الحاجه.

و قال المحدث البحراني - في مقدّمات كتابه، بعد تقسيم أصل البراءه إلى قسمين: أحدهما: أنها عباره عن نفي وجوب فعل وجودي،

[شماره صفحه واقعي : ١٤٢]

ص : ١٤٢

١- الوسائل ١١٩: ١٨-١٢٠، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ذيل الحديث ٢٨.

بمعنى: أنّ الأصل عدم الوجوب حتّى يقوم دليل على الوجوب:

و هذا القسم لا خلاف فى صحّحه الاستدلال به؛ إذ لم يقل أحد:

إنّ الأصل الوجوب (١).

وقال فى محكّي كتابه-المسمّى بالدرر النجفيّه-: إن كان الحكم المشكوك دليله هو الوجوب، فلا خلاف و لا إشكال فى انتفائه حتّى يظهر دليله؛ لاستلزام التكليف (٢) بدون الدليل الحرج و التكليف بما لا يطاق (٣)، انتهى.

لكنّه قدّس سرّه فى مسأله وجوب الاحتياط، قال بعد القطع برجحان الاحتياط:

إنّ منه ما يكون واجبا، و منه ما يكون مستحبّا:

فالأوّل: كما إذا تردّد المكلف فى الحكم، إمّا لتعارض الأدلّه، أو لتشابهها و عدم وضوح دلالتها، أو لعدم الدليل بالكليّه بناء على نفى البراءه الأصليّه، أو لكون ذلك الفرد مشكوكا فى اندراجه تحت بعض الكليات المعلومه الحكم، أو نحو ذلك.

و الثانى: كما إذا حصل الشكّ باحتمال وجود النقيض لما قام عليه الدليل الشرعى احتمالا- مستندا إلى بعض الأسباب المجوّزه، كما إذا كان مقتضى الدليل الشرعى إباحه شيء و حلّيته لكن يحتمل قريبا بسبب

[شماره صفحه واقعى : ١٤٣]

ص: ١٤٣

١- الحدائق ١:٤٣.

٢- فى (ت)، (ص) و (ه) زياده: «به».

٣- انظر الدرر النجفيّه: ٢٥، و الحاكي هو الشيخ محمد تقى فى هدايه المسترشدين: ٤٤٤.

بعض تلك الأسباب أنه ممّا حرّمه الشارع و إن لم يعلم به المكلف.

و منه جوائز الجائر، و نكاح امرأه بلغك أنّها ارتضعت (١) معك الرضاع المحرّم إلاّ أنّه لم يثبت ذلك شرعا، و منه أيضا الدليل المرجوح في نظر الفقيه.

أمّا إذا لم يحصل ما يوجب الشكّ و الريبه، فإنّه يعمل على ما طهر له من الأدلّه و إن احتمل النقيض باعتبار الواقع، و لا يستحبّ له الاحتياط هنا، بل ربما كان مرجوحا؛ لاستفاضه الأخبار بالنهي عن السؤال عند الشراء من سوق المسلمين.

ثمّ ذكر الأمثله للأقسام الثلاثة لوجوب الاحتياط، أعنى اشتباه الدليل و تردّده بين الوجوب و الاستحباب، و تعارض الدليلين، و عدم النصّ، قال:

و من هذا القسم: ما لم يرد فيه نصّ من الأحكام التي لا يعتمّ بها البلوى عند من لم يعتمد على البراءه الأصليّه، فإنّ الحكم فيه ما ذكر، كما سلف (٢)، انتهى.

و ممّن يظهر منه وجوب الاحتياط هنا: المحدث الأستراباديّ، حيث حكى عنه في الفوائد المدنيّه، أنّه قال:

إنّ التمسّيك بالبراءه الأصليّه من حيث هي هي إنّما يجوز قبل إكمال الدين، و أمّا بعد تواتر الأخبار بأنّ كلّ واقعه محتاج إليها فيها خطاب قطعّي من قبل الله تعالى، فلا يجوز قطعاً؛ و كيف يجوز؟

[شماره صفحه واقعي : ١٤٤]

ص: ١٤٤

١- في (ر) و المصدر: «أرضعت».

٢- الحدائق ٦٨: ١-٧٠.

و قد تواتر عنهم عليهم السّلام وجوب التوقّف فى ما لم يعلم حكمها، معلّين:

بأنّه بعد أن كملت الشريعة لا تخلو واقعه عن حكم قطعىّ وارد من الله تعالى، و بأنّ من حكم بغير ما أنزل الله تعالى فاولئك هم الكافرون.

ثمّ أقول: هذا المقام ممّا زلت فيه أقدام أقوام من فحول العلماء، فحرى بنا أن نحقق المقام و نوضّحه بتوفيق الملك العلام و دلالة أهل الذكر عليهم السّلام، فنقول: التمسك بالبراءة الأصليّة إنّما يتمّ عند الأشاعره المنكرين للحسن و القبح الذاتيين، و كذلك عند من يقول بهما و لا يقول بالحرمة و الوجوب الذاتيين، كما هو المستفاد من كلامهم عليهم السّلام، و هو الحقّ عندى.

ثمّ على هذين المذهبين إنّما يتمّ قبل إكمال الدين لا بعده، إلّا على مذهب من جوّز من العامّة خلوّ الواقعه عن حكم وارد من الله تعالى.

لا يقال: بقى هنا أصل آخر، و هو أن يكون الخطاب الذى ورد من الله تعالى موافقا للبراءة الأصليّة.

لأنّ نقول: هذا الكلام ممّا لا يرضى به لبيب؛ لأنّ خطابه تعالى تابع للحكم و المصالح، و مقتضيات الحكم و المصالح مختلفه.

إلى أن قال:

هذا الكلام ممّا لا يرتاب فى قبحه، نظير أن يقال: الأصل فى الأجسام تساوى نسبه طبائعها إلى جهه السفلى و العلوى، و من المعلوم بطلان هذا المقال.

ثمّ أقول: الحديث المتواتر بين الفريقين المشتمل على حصر الامور

[شماره صفحه واقعى : ١٤٥]

ص: ١٤٥

فى ثلاثه (١)، و حديث: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك» (٢) و نظائرهما، أخرج كل واقعه لم يكن حكمها بينا عن البراءه الأصلية، و أوجب التوقف فيها.

ثم قال- بعد أن الاحتياط قد يكون فى محتمل الوجوب، و قد يكون فى محتمل الحرمة:-

إن عاده العامه و المتأخرين من الخاصه جرت بالتمسك بالبراءه الأصلية، و لما أبطلنا جواز التمسك بها فى المقامين-لعلمنا بأن الله تعالى أكمل لنا ديننا، و لعلمنا بأن كل واقعه يحتاج إليها ورد فيها خطاب قطعى من الله تعالى خال عن المعارض، و لعلمنا بأن كل ما جاء به نبينا صلى الله عليه و آله مخزون عند العتره الطاهره عليهم السلام، و لم يرخصوا لنا فى التمسك بالبراءه الأصلية فيما لم نعلم الحكم الذى ورد فيه بعينه، بل أوجبوا التوقف فى كل ما لم يعلم حكمه، و أوجبوا الاحتياط فى بعض صوره- فعلينا: أن نبين ما يجب أن يفعل فى المقامين، و سنحققه فيما يأتى إن شاء الله تعالى (٣).

و ذكر هناك ما حاصله: وجوب الاحتياط عند تساوى احتمالى (٤)

[شماره صفحه واقعى : ١٤٦]

ص: ١٤٦

-
- ١- انظر الوسائل ١٨:١١٨، الباب ٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢٣. و كنز العمال ١٥:٨٥٥، الحديث ٤٣٤٠٣.
 - ٢- الوسائل ١٨:١٢٤ و ١٨:١٢٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤٧١ و ٥٦.
 - ٣- الفوائد المدنيه: ١٣٨-١٣٩.
 - ٤- فى (ظ): «احتمال».

الأمر الوارد بين الوجوب والاستحباب، ولو كان ظاهراً في النذب بنى على جواز الترك. وكذا لو وردت (١) روايه ضعيفه بوجوب شيء، وتمسك في ذلك بحديث: «ما حجب الله علمه»، وحديث: «رفع التسعه»، قال: -وخرج عن تحتها كل فعل وجودي لم يقطع بجوازه؛ لحديث التثليث (٢).

أقول: قد عرفت فيما تقدم في نقل كلام المحقق قدس سره (٣): أن التمسك بأصل البراءة منوط بدليل عقلي هو قبح التكليف بما لا طريق إلى العلم به، ولا دخل لإكمال الدين وعدمه ولا لكون الحسن والقبح أو الوجوب والتحريم عقليين أو شرعيين، في ذلك.

والعمده في ما ذكره هذا المحدث من أوله إلى آخره: تخيله أن مذهب المجتهدين التمسك بالبراءة الأصلية لنفي الحكم الواقعي، ولم أجد أحدا يستدل بها على ذلك. نعم، قد عرفت سابقاً أن ظاهر جماعه من الإماميه جعل أصل البراءة من الأدلة الظنية، كما تقدم في المطلب الأول استظهار ذلك من صاحب المعالم والزبده (٤).

لكن ما ذكره من إكمال الدين لا ينفي حصول الظن؛ لجواز دعوى أن المظنون بالاستصحاب أو غيره موافقه ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله للبراءة. وما ذكره من تبعه خطاب الله تعالى للحكم والمصالح لا ينافي ذلك.

[شماره صفحه واقعي : ١٤٧]

ص : ١٤٧

١- في النسخ: «ورد».

٢- انظر الفوائد المدنيه: ١٦٢-١٦٣.

٣- راجع الصفحه ٩٤.

٤- راجع الصفحه ٩٩.

لكنّ الإنصاف: أنّ الاستصحاب لا يفيد الظنّ، خصوصاً في المقام - كما سيّجىء في محله (١)-، ولا أماره غيره يفيد الظنّ.

فالأ-عترض على مثل هؤلاء إنّما هو منع حصول الظنّ، و منع اعتباره على تقدير الحصول، و لا دخل لإكمال الدين و عدمه و لا للحسن و القبح العقليّين في هذا المنع.

و كيف كان: فيظهر من المعارج القول بالاحتياط في المقام عن جماعه، حيث قال: العمل بالاحتياط غير لازم، و صار آخرون إلى لزومه، و فضّل آخرون (٢)، انتهى. و حكى عن المعالم نسبه إلى جماعه (٣).

[المسأله خلافه و الأقوى البراءه]

فالظاهر أنّ المسأله خلافه، لكن لم يعرف القائل به بعينه، و إن كان يظهر من الشيخ (٤) و السيّد (٥) التمسك به أحياناً، لكن يعلم مذهبهم من أكثر المسائل.

و الأقوى فيه: جريان أصاله البراءه للأدله الأربعة المتقدمه، مضافاً إلى الإجماع المركّب.

[شماره صفحه واقعى : ١٤٨]

ص: ١٤٨

١- انظر مبحث الاستصحاب ٨٧:٣.

٢- المعارج: ٢١٦.

٣- لم نعثر عليه في المعالم، و لا على الحاكي.

٤- انظر المبسوط ١:١٥ و ٥٩.

٥- انظر الانتصار: ١٤٦، ١٤٣، ١٠٣ و ١٤٨، و الغنيه: ٥٩، ٥٨، ٥٥ و ٦٣.

@

الأمر الأول [محلّ الكلام في المسأله]

أنّ محلّ الكلام في هذه المسأله هو احتمال الوجوب النفسى المستقلّ، و أمّا إذا احتمل كون شىء واجبا لكونه جزءا أو شرطا لواجب آخر، فهو داخل في الشكّ فى المكلف به، و إن كان المختار جريان أصل البراءه فيه أيضا، كما سيجىء إن شاء الله تعالى (١)، لكنّه خارج عن هذه المسأله الاتفاقيه.

[شماره صفحه واقعى : ١٤٩]

ص: ١٤٩

١- انظر الصفحه ٣١٨.

الأمر الثاني [رجحان الاحتياط و ترتب الثواب عليه]

أنه لا إشكال في رجحان الاحتياط بالفعل حتى في ما احتمل كراهته. و الظاهر ترتب الثواب عليه إذا اتى به لداعى احتمال المحبوبيه؛ لأنه انقياد و إطاعه حكميه، و الحكم بالثواب هنا أولى من الحكم بالعقاب على تارك الاحتياط اللازم، بناء على أنه (١) في حكم المعصيه و إن لم يفعل محرّماً واقعياً.

[الإشكال في جريان الاحتياط في العبادات عند دوران الأمر بين الوجوب و غير الاستحباب]

و في جريان ذلك في العبادات عند دوران الأمر بين الوجوب و غير الاستحباب و جهان (٢):

[شماره صفحه واقعى : ١٥٠]

ص: ١٥٠

١- في (ص)، (ظ) و (ه): «أنها».

٢- في غير (ظ) زياده: «أقواهما»، و نقل المحقق الهمداني قدس سرّه عن سيّد مشايخه رحمه الله: أنها لم تثبت في النسخه المرقومه بخط المصنّف رحمه الله، و إليك نصّ عبارته: «حكى سيّد مشايخنا أدام الله بقاءه عدم ذكر لفظ "أقواهما" في النسخه المرقومه بخط المصنّف رحمه الله، فهو بحسب الظاهر من تحريفات النسخ؛ و كيف لا؟ و من المعلوم من مذهب المصنّف رحمه الله جريان الاحتياط في العبادات، و الاكتفاء في صحّه العباده بحصولها بداعى الأمر المحتمل على تقدير مصادفه الاحتمال للواقع»، انظر حاشيه الهمداني على الرسائل: ٦٨.

العدم؛ لأنَّ العباده لا بدَّ فيها من نيه التقرُّب المتوقِّفه على العلم بأمر الشارع تفصيلاً أو إجمالاً (١) كما في كلِّ من الصلوات الأربع عند اشتباه القبلة. و ما ذكرنا من ترتب الثواب على هذا الفعل لا يوجب تعلق الأمر به، بل هو لأجل كونه انقيادا للشارع و العبد معه في حكم المطيع، بل لا يسمَّى ذلك ثوابا.

و دعوى: أنَّ العقل إذا استقلَّ بحسن هذا الإتيان ثبت «بحكم الملازمه» الأمر به شرعا.

مدفوعه؛ لما تقدّم في المطلب الأوّل (٢): من أنَّ الأمر الشرعيّ بهذا النحو من الانقياد- كأمره بالانقياد الحقيقيّ و الإطاعه الواقعيّه في معلوم التكليف- إرشاديّ محض، لا يترتّب على موافقته و مخالفته أزيد ممّا يترتّب على نفس وجود المأمور به أو عدمه، كما هو شأن الأوامر الإرشاديّه، فلا إطاعه لهذا الأمر الإرشاديّ، و لا ينفع في جعل الشيء عباده، كما أنَّ إطاعه الأوامر المتحقّقه لم تصر عباده بسبب الأمر الوارد بها في قوله تعالى: أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ (٣).

[احتمال الجريان]

و يحتمل الجريان؛ بناء على أنَّ هذا المقدار من الحسن العقليّ يكفي في العباده و منع توقّفها على ورود أمر بها، بل يكفي الإتيان به لاحتمال كونه مطلوباً أو كون تركه مبغوضاً؛ و لذا استقرّت سيره العلماء و الصلحاء- فتوى و عملاً- على إعادة العبادات لمجرّد الخروج من مخالفه النصوص

[شماره صفحه واقعي : ١٥١]

ص: ١٥١

١- في (ت) و (ه) زياده: «أو الظنّ المعتمد».

٢- راجع الصفحه ٦٩.

٣- الأنفال: ٢٠.

و استدلل في الذكرى (١) في خاتمه قضاء الفوائت-على شرعيه قضاء الصلوات لمجرد احتمال خلل فيها موهوم، بقوله تعالى: فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ (٢)، وَاتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ (٣)، وقوله تعالى: وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ (٤).

[التحقيق في المسأله:]

و التحقيق: أنه إن قلنا بكفايه احتمال المطلوبيه في صحه العباده فيما لا يعلم المطلوبيه و لو إجمالاً، فهو، و إلا فما أورده قدس سره في الذكرى - كأوامر الاحتياط- لا يجدى في صحتها؛ لأن موضوع التقوى و الاحتياط-الذى يتوقف عليه هذه الأوامر- لا يتحقق إلا- بعد إتيان محتمل العباده على وجه يجتمع فيه جميع ما يعتبر في العباده حتى تبه التقرب؛ و إلا لم يكن احتياطاً؛ فلا يجوز أن تكون تلك الأوامر منشأً للقربه المنويّه فيها.

اللهمم إلا- أن يقال-بعد النقض بورود هذا الإيراد في الأوامر الواقعيه بالعبادات مثل قوله تعالى: أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ (٥)؛ حيث إن قصد القربه مما يعتبر في موضوع العباده شرطاً أو شرطاً، و المفروض ثبوت مشروعيتها بهذا الأمر الوارد فيها:-

[شماره صفحه واقعى : ١٥٢]

ص: ١٥٢

١- الذكرى ٢:٤٤٤.

٢- التغابن: ١٦.

٣- آل عمران: ١٠٢.

٤- المؤمنون: ٦٠.

٥- البقره: ٤٣.

إنَّ المراد من الاحتياط و الاتقاء في هذه الأوامر هو مجرد الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات عدا نيَّه القربه، فمعنى الاحتياط بالصلاه الإتيان بجميع ما يعتبر فيها عدا قصد القربه، فأوامر الاحتياط يتعلّق بهذا الفعل، و حينئذ: فيقصد المكلف فيه التقرب بإطاعه هذا الأمر.

و من هنا يتّجه الفتوى باستحباب هذا الفعل و إن لم يعلم المقلّد كون هذا (١) الفعل ممّيًا شكّ في كونها عباده و لم يأت به بداعي احتمال المطلوبيّته؛ و لو اريد بالاحتياط في هذه الأوامر معناه الحقيقيّ و هو إتيان الفعل لداعي احتمال المطلوبيّته، لم يجز للمجتهد أن يفتى باستحبابه إلّا مع التقييد (٢) بإتيانه بداعي الاحتمال حتّى يصدق عليه عنوان الاحتياط، مع استقرار سيره أهل الفتوى على خلافه.

فعلم: أنّ المقصود إتيان الفعل بجميع ما يعتبر فيه عدا نيَّه الداعي.

[قاعده التسامح في أدلّه السنن]

[قاعده التسامح في أدلّه السنن] (٣)

ثمّ إنّ منشأ احتمال الوجوب إذا كان خبراً ضعيفاً، فلا حاجة إلى أخبار الاحتياط و كلفه إثبات أنّ الأمر فيها للاستحباب الشرعيّ دون الإرشاد العقليّ؛ لورود بعض الأخبار باستحباب فعل كلّ ما يحتمل فيه الثواب:

[شماره صفحه واقعي : ١٥٣]

ص: ١٥٣

١- كذا في (ت)، (ظ) و نسخه بدل (ه)، و في غيرها: «ذلك».

٢- في (ت) و (ه): «تقييده».

٣- العنوان منّا.

[الاستدلال على القاعده ب«أخبار من بلغ»]

كصحيحه هشام بن سالم-المحكيه عن المحاسن-عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:«من بلغه عن النبي صَلَّى الله عليه وآله شيء من الثواب فعمله، كان أجر ذلك له وإن كان رسول الله صَلَّى الله عليه وآله لم يقله» (١).

و عن البحار بعد ذكرها:أن هذا الخبر من المشهورات،رواه العامه و الخاصه بأسانيد (٢).

و الظاهر:أن المراد من «شيء من الثواب»-بقرينه ضمير «فعمله»،و إضافه الأجر إليه-هو الفعل المشتمل على الثواب.

و في عدّه الداعي عن الكليني قدس سرّه:أنه روى بطرقه عن الأئمه عليهم السلام أنه:«من بلغه شيء من الخير فعمل به، كان له من الثواب ما بلغه و إن لم يكن الأمر كما بلغه (٣)» (٤).

و أرسل نحوه السيّد في الإقبال عن الصادق عليه السلام،إلا أن فيه:

«كان له ذلك» (٥).

[ما يورد على الاستدلال]

و الأخبار الواردة في هذا الباب كثيره (٦)،إلا أن ما ذكرناها

[شماره صفحه واقعي : ١٥٤]

ص: ١٥٤

١- المحاسن ٩٣:١، الحديث ٢، و الوسائل ١:٦٠، الباب ١٨ من أبواب مقدّمه العبادات، الحديث ٣.

٢- البحار ٢:٢٥٦، ذيل الحديث ٣، و حكاه عنه في هدايه المسترشدين:٤٢٣.

٣- في النسخ:«فعله»،و ما أثبتناه موافق للمصدر.

٤- عدّه الداعي:١٢، و الكافي ٢:٨٧، باب من بلغه ثواب على عمل، الحديث الأوّل، و الوسائل ١:٦١، الباب ١٨ من أبواب مقدّمه العبادات، الحديث ٨.

٥- إقبال الأعمال ١٧١:٣، و الوسائل ١:٦١، الباب ١٨ من أبواب مقدّمه العبادات، الحديث ٩.

٦- راجع الوسائل ١:٥٩، الباب ١٨ من أبواب مقدّمه العبادات.

أوضح دلالة على ما نحن فيه، وإن كان يورد عليه أيضا (١):

تاره: بأن ثبوت الأجر لا يدلّ على الاستحباب الشرعيّ.

و اخرى: بما تقدّم في أوامر الاحتياط: من أنّ قصد القربة مأخوذ في الفعل المأمور به بهذه الأخبار، فلا يجوز أن تكون هي المصححة لفعله، فيختصّ موردّها بصوره تحقّق الاستحباب، وكون البالغ هو الثواب الخاصّ، فهو المتسامح فيه دون أصل شرعيّه الفعل.

و ثالثه: بظهورها فيما بلغ فيه الثواب المحض، لا العقاب محضاً أو مع الثواب.

لكن يردّ هذا: منع الظهور مع إطلاق الخبر.

و يردّ ما قبله ما تقدّم في أوامر الاحتياط (٢).

[عدم دلالة ثبوت الأجر على الاستحباب الشرعيّ]

و أمّا الإيراد الأوّل، فالإنصاف أنّه لا يخلو عن وجه؛ لأنّ الظاهر من هذه الأخبار كون العمل متفرّعا على البلوغ و كونه الداعي على العمل - و يؤيّدّه: تقييد العمل في غير واحد من تلك الأخبار (٣) بطلب قول النبيّ صلّى الله عليه و آله و التماس الثواب الموعود-، و من المعلوم أنّ العقل مستقلّ باستحقاق هذا العامل المدح و الثواب، و حينئذ:

فإن كان الثابت بهذه (٤) الأخبار أصل الثواب، كانت مؤكّده لحكم

[شماره صفحه واقعي : ١٥٥]

ص: ١٥٥

١- راجع لتفصيل الأقوال و الإيرادات و أجوبتها رساله «التسامح في أدلّه السنن» للمصنّف قدّس سرّه.

٢- راجع الصفحه ١٠٢-١٠٣.

٣- الوسائل ٥٩:١، الباب ١٨ من أبواب مقدّمه العبادات، الحديث ٤ و ٧.

٤- كذا في (ظ)، و في غيرها: «في هذه».

العقل بالاستحقاق، و أما طلب الشارع لهذا الفعل:

[دلاله «أخبار من بلغ» على الأمر الإرشادي]

فإن كان على وجه الإرشاد لأجل تحصيل هذا الثواب الموعود فهو لازم للاستحقاق المذكور، وهو عين الأمر بالاحتياط.

و إن كان على وجه الطلب الشرعي المعبر عنه بالاستحباب، فهو غير لازم للحكم بتنجز الثواب؛ لأن هذا الحكم تصديق لحكم العقل بتنجزه فيشبهه قوله تعالى: وَ مَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي (١). إلا أن هذا وعد على الإطاعة الحقيقية، و ما نحن فيه وعد على الإطاعة الحكمية، و هو الفعل الذي يعدّ معه العبد في حكم المطيع، فهو من باب وعد الثواب على تبه الخير التي يعدّ معها العبد في حكم المطيع من حيث الانقياد.

و أما ما يتوهم: من أن استفادة الاستحباب الشرعي فيما نحن فيه نظير استفادة الاستحباب الشرعي من الأخبار الواردة في الموارد الكثيره المقتصر فيها على ذكر الثواب للعمل، مثل قوله عليه السلام: «من سرح لحيته فله كذا» (٢).

فمدفوع (٣): بأن استفادته هناك باعتبار أن ترتب الثواب لا يكون إلا مع الإطاعة حقيقه أو حكما، فمرجع تلك الأخبار إلى بيان الثواب على إطاعه الله سبحانه بهذا الفعل، فهي تكشف عن تعلق الأمر بها من الشارع، فالثواب هناك لازم للأمر يستدل به عليه استدلالا إيجابيا.

[شماره صفحه واقعي : ١٥٦]

ص: ١٥٦

١- النساء: ١٣.

٢- انظر الوسائل ١: ٤٢٩، الباب ٧٦ من أبواب آداب الحمام، الحديث الأول.

٣- كذا في (ت)، و في غيرها: «مدفوع».

و مثل ذلك استفاده الوجوب و التحريم ممّا اقتصر فيه على ذكر العقاب على الترك أو الفعل.

و أمّا الثواب الموعود في هذه الأخبار فهو باعتبار الإطاعة الحكميّة، فهو لازم لنفس عمله المتفرّع على السماع و احتمال الصدق و لو لم يرد به أمر. آخر أصلاً، فلا يدلّ على طلب شرعيّ آخر له. نعم، يلزم من الوعد على الثواب طلب إرشاديّ لتحصيل ذلك الموعود.

فالغرض (١) من هذه الأوامر- كأوامر الاحتياط- تأييد حكم العقل، و الترغيب في تحصيل ما وعد الله عباده المنقادين المعدودين بمنزله المطيعين.

و إن كان الثابت بهذه الأخبار خصوص الثواب البالغ كما هو ظاهر بعضها، فهو و إن كان مغايراً لحكم العقل باستحقاق أصل الثواب على هذا العمل- بناء على أنّ العقل لا يحكم باستحقاق ذلك الثواب المسموع الداعي إلى الفعل، بل قد يناقش في تسميه ما يستحقّه هذا العامل لمجرّد احتمال الأمر ثواباً و إن كان نوعاً من الجزاء و العوض-، إلّا أنّ مدلول هذه الأخبار إخبار عن تفضّل الله سبحانه على العامل بالثواب المسموع، و هو أيضاً ليس لازماً لأمر شرعيّ هو الموجب لهذا (٢) الثواب، بل هو نظير قوله تعالى: مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرٌ مِّثْلِهَا (٣) ملزوم لأمر إرشاديّ- يستقلّ به العقل- بتحصيل ذلك

[شماره صفحه واقعی : ١٥٧]

ص: ١٥٧

١- كذا في (ظ)، و في غيرها: «و الغرض».

٢- في (ت)، (ه) و محتمل (ص) و (ظ): «بهذا».

٣- الأنعام: ١٦٠.

الثواب المضاعف.

و الحاصل: أنه كان ينبغي للمتوهم أن يقيس ما نحن فيه بما ورد من الثواب على نية الخير، لا- على ما ورد من الثواب في بيان المستحبات.

[الثمره بين الأمر الإرشادى و الاستحباب الشرعى]

ثم إن الثمره بين ما ذكرنا و بين الاستحباب الشرعى تظهر (1) فى ترتب الآثار الشرعيه (2) المترتبه على المستحبات الشرعيه، مثل ارتفاع الحدث المترتب على الوضوء المأمور به شرعا؛ فإن مجرد ورود خبر غير معتبر بالأمر به لا يوجب إلا استحقاق الثواب عليه، و لا- يترتب عليه رفع الحدث، فتأمل. و كذا الحكم باستحباب غسل المسترسل من اللحيه فى الوضوء من باب مجرد الاحتياط، لا يسوغ جواز المسح ببلله، بل يحتمل قويا أن يمنع من المسح ببلله و إن قلنا بصيرورته مستحبا شرعيا، فافهم.

[شماره صفحه واقعى : ١٥٨]

ص: ١٥٨

١- فى النسخ: «يظهر».

٢- لم ترد «الشرعيه» فى (ر) و (ظ).

الأمر الثالث : [اختصاص أدلة البراءة بالشك في الوجوب التعييني]

أن الظاهر: اختصاص أدلة البراءة بصوره الشك في الوجوب التعييني، سواء كان أصلياً أو عرضياً كالواجب المخير المتعين لأجل الانحصار، أمّا لو شك في الوجوب التخيري و الإباحه فلا تجرى فيه أدلة البراءة؛ لظهورها في عدم تعيين الشيء المجهول على المكلف بحيث يلتزم به (١) و يعاقب عليه.

[لو شك في الوجوب التخيري و الإباحه]

و في جريان أصاله عدم الوجوب تفصيل:

لأنه إن كان الشك في وجوبه في ضمن كلي مشترك بينه و بين غيره أو وجوب ذلك الغير بالخصوص، فيشكل جريان أصاله عدم الوجوب؛ إذ ليس هنا إلا - وجوب واحد مردد بين الكلي و الفرد، فتعين هنا إجراء أصاله عدم سقوط ذلك الفرد المتيقن الوجوب بفعل هذا المشكوك.

و أمّا إذا كان الشك في وجوبه (٢) بالخصوص، جرى أصاله عدم

[شماره صفحه واقعى : ١٥٩]

ص : ١٥٩

١- كذا في النسخ، و المناسب: «يلزم به».

٢- كذا في (ظ)، و في غيرها: «إيجابه».

الوجوب و أصاله عدم لانزمه الوضعي، و هو سقوط الواجب المعلوم به (١) إذا شك في إسقاطه له، أمّا إذا قطع بكونه مسقطا للواجب المعلوم، و شك في كونه واجبا مسقطا للواجب الآخر أو مباحا (٢) مسقطا لوجوبه - نظير السفر المباح المسقط لوجوب الصوم - فلا - مجرى للأصل إلّا - بالنسبه إلى طلبه، و تجرى أصاله البراءه عن وجوبه التعيني (٣) بالعرض إذا فرض تعدد ذلك الواجب الآخر.

[هل يجب الائتمام على من عجز عن القراءة و تعلمها؟]

و ربما يتخيّل من هذا القبيل: ما لو شك في وجوب الائتمام على من عجز عن القراءة و تعلمها، بناء على رجوع المسأله إلى الشك في كون الائتمام مستحبًا مسقطًا أو واجبا مختيرا بينه و بين الصلاه مع القراءة، فيدفع وجوبه التخييري بالأصل.

لكنّ الظاهر أنّ المسأله ليست من هذا القبيل؛ لأنّ صلاه الجماعه فرد من الصلاه الواجبه، فتتّصف (٤) بالوجوب لا محاله، و أتصافها بالاستحباب من باب أفضل فردي الواجب، فيختصّ بما إذا تمكّن المكلف من غيره، فإذا عجز تعيّن و خرج عن الاستحباب، كما إذا منعه مانع آخر عن الصلاه منفردا.

لكن يمكن منع تحقّق العجز فيما نحن فيه؛ فإنّه يتمكّن من الصلاه منفردا بلا قراءه؛ لسقوطها عنه بالتعدّد كسقوطها بالائتمام، فتعيّن (٥) أحد

[شماره صفحه واقعي : ١٦٠]

ص: ١٦٠

١- «به» من (ظ).

٢- لم ترد «مسقطا للواجب الآخر أو مباحا» في (ه).

٣- في (ر) و (ه): «التعيني».

٤- في (ه): «فمتّصف».

٥- كذا في (ه)، و في غيرها: «فتعيني».

المسقطين يحتاج إلى دليل.

[كلام فخر المحققين في أنّ قراءه الإمام بدل أو مسقط]

قال فخر المحققين في الإيضاح في شرح قول والده قدّس سرّهما: والأقرب وجوب الائتمام على الأئمة العاجز:

وجه القرب تمكّنه من صلاه صحيحه القراءه. و يحتمل عدمه؛ لعموم نصّيين: أحدهما: الاكتفاء بما يحسن مع عدم التمكّن من التعلّم.

و الثاني: نديّه الجماعه.

و الأوّل أقوى؛ لأنّه يقوم مقام القراءه اختيارا فيتعيّن عند الضروره؛ لأنّ كلّ بدل اختياريّ يجب عينا عند تعدّد مبدله، و قد بين ذلك في الاصول.

و يحتمل العدم؛ لأنّ قراءه الإمام مسقطه لوجوب القراءه على المأموم، و التعدّد أيضا مسقط، فإذا وجد أحد المسقطين للوجوب لم يجب الآخر؛ إذ التقدير أنّ كلا منهما سبب تامّ. و المنشأ: أنّ قراءه الإمام بدل أو مسقط (1)؛ انتهى.

و المسأله محتاجه إلى التأمل.

[الشكّ في الوجوب الكفائي]

ثمّ إنّ الكلام في الشكّ في الوجوب الكفائي - كوجوب ردّ السلام على المصلّي إذا سلّم على جماعه و هو منهم - يظهر ممّا ذكرنا، فافهم.

[شماره صفحه واقعي : ١٦١]

ص: ١٦١

١- إيضاح الفوائد ١٥٤: ١.

المسأله الثانيه فيما اشبه حكمه الشرعى من جهه إجمال اللفظ

كما إذا قلنا باشتراك لفظ «الأمر» بين الوجوب و الاستحباب أو الإباحه.

[المعروف عدم وجوب الاحتياط]

و المعروف هنا عدم وجوب الاحتياط، و قد تقدّم عن المحدثّ العاملّي في الوسائل (١): أنه لا- خلاف في نفي الوجوب عند الشكّ في الوجوب، و يشمله أيضا معقد إجماع المعارج (٢).

[تصريح المحدثين الأسترابادى و البحرانى بوجوب التوقف و الاحتياط]

لكن تقدّم من المعارج- أيضا- عند ذكر الخلاف في وجوب الاحتياط وجود القائل بوجوبه هنا (٣)، و قد صرح صاحب الحدائق- تبعا للمحدثّ الأسترابادى (٤)- بوجوب التوقف و الاحتياط هنا، قال في الحدائق بعد ذكر وجوب التوقف:
إنّ من يعتمد على أصاله البراءه يجعلها هنا مرجحه للاستحباب.

[شماره صفحه واقعى : ١٦٢]

ص: ١٦٢

١- راجع الصفحه ١٤٢.

٢- المعارج: ٢٠٨.

٣- راجع الصفحه ١٤٨.

٤- انظر الفوائد المدتيه: ١٦٣.

و فيه: أولاً: منع جواز الاعتماد على البراءة الأصليّة في الأحكام الشرعيّة.

و ثانياً: أنّ مرجع ذلك إلى أنّ الله تعالى حكم بالاستحباب لموافقته البراءة، و من المعلوم أنّ أحكام الله تعالى تابعه للمصالح و الحكم الخفيّة. و لا يمكن أن يقال: إنّ مقتضى المصلحة موافقه البراءة الأصليّة؛ فإنّه رجم بالغيب و جرأه بلا ريب (1)، انتهى.

و فيه ما لا يخفى؛ فإنّ القائل بالبراءة الأصليّة إن رجع إليها من باب حكم العقل بقبح العقاب من دون البيان فلا يرجع ذلك إلى دعوى كون حكم الله هو الاستحباب، فضلاً عن تعليل ذلك بالبراءة الأصليّة.

و إن رجع إليها بدعوى حصول الظنّ فحديث تبعيّة الأحكام للمصالح و عدم تبعيّةها - كما عليه الأشاعره -، أجنبيّ عن ذلك؛ إذ الواجب عليه إقامه الدليل على اعتبار هذا الظنّ المتعلّق بحكم الله الواقعيّ، الصادر عن المصلحة أو لا عنها على الخلاف.

و بالجملة: فلا أدري وجهاً للفرق بين ما لا نصّ فيه و بين ما اجمل فيه النصّ، سواء قلنا باعتبار هذا الأصل من باب حكم العقل أو من باب الظنّ، حتّى لو جعل مناط الظنّ عموم البلوى؛ فإنّ عموم البلوى فيما نحن فيه يوجب الظنّ بعدم قرينه الوجوب مع الكلام المجمل المذكور؛ و إلّا لنقل مع توقّف الدواعى، بخلاف الاستحباب؛ لعدم توقّف الدواعى على نقله.

[شماره صفحه واقعي : ١٦٣]

ص: ١٦٣

ثم إن ما ذكرنا من حسن الاحتياط جار هنا، والكلام في استحبابه شرعا كما تقدم (١). نعم، الأخبار المتقدمه (٢) في من بلغه الثواب لا- يجرى هنا؛ لأن الأمر لو دار بين الوجوب والإباحه لم يدخل في مواردنا؛ لأن المفروض احتمال الإباحه فلا يعلم بلوغ الثواب. وكذا لو دار بين الوجوب والكراهه.

و لو دار بين الوجوب والاستحباب لم يحتج إليها، والله العالم.

[شماره صفحه واقعی : ١٦٤]

ص: ١٦٤

١- راجع الصفحه ١٠١.

٢- المتقدمه في الصفحه ١٥٤.

المسأله الثالثه فيما اشبهه حكمه الشرعى من جهه تعارض النصين

و هنا مقامات، لكن المقصود هنا إثبات عدم وجوب التوقف و الاحتياط.

[المعروف عدم وجوب الاحتياط خلافا للأسترآبادى و البحرانى]

و المعروف عدم وجوبه هنا، و ما تقدم فى المسأله الثانيه (١):

من نقل الوفاق و الخلاف، آت هنا.

و قد صرح المحدثان المتقدمان (٢) بوجوب التوقف و الاحتياط هنا (٣)، و لا مدرك له سوى أخبار التوقف، التى قد عرفت ما فيها: من قصور الدلاله (٤) على الوجوب فى ما نحن فيه. مع أنها أعمّ ممّا دلّ على التوسع و التخيير.

و ما دلّ على التوقف فى خصوص المتعارضين و عدم العمل بواحد منهما، مختصّ -أيضا- بصوره التمكّن من إزاله الشبهه بالرجوع إلى الإمام عليه السلام (٥).

[شماره صفحه واقعى : ١٦٥]

ص: ١٦٥

- ١- راجع الصفحه ١٦٢.
- ٢- يعنى الأسترآبادى و البحرانى المتقدمين فى الصفحه ١٦٢.
- ٣- انظر الفوائد المدنيه: ١٦٣، و الحدائق ١: ٧٠.
- ٤- راجع الصفحه ٦٧-٧١.
- ٥- كمقبوله عمر بن حنظله المرويّه فى الوسائل ١٨: ٧٥، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث الأول.

[الجواب عن مرفوعه زراره الأمره بالاحتياط]

و أمّا روايه عوالى اللآلى المتقدّمه (١) الأمره بالاحتياط و إن كانت أخصّ منها، إلا أنّك قد عرفت ما فيها (٢)، مع إمكان حملها على صورته التمكّن من الاستعلام.

و منه يظهر: عدم جواز التمسك هنا بصحيحه ابن الحجّاج المتقدّمه (٣) الوارده فى جزاء الصيد، بناء على استظهار شمولها-باعتبار المناط-لما نحن فيه.

[مّمّا يدلّ على التخيير فى المسأله]

و ممّا يدلّ على الأمر بالتخيير فى خصوص ما نحن فيه من اشتباه الوجوب بغير الحرمة: التوقيع المروى فى الاحتجاج عن الحميرى، حيث كتب إلى الصاحب عجل الله فرجه:

«يسألنى بعض الفقهاء عن المصلّى إذا قام من التشهد الأوّل إلى الركعه الثالثه، هل يجب عليه أن يكبر؟ فإنّ بعض أصحابنا قال:

لا يجب عليه تكبيره، و يجوز أن يقول بحول الله و قوّته أقوم و أقعد.

الجواب: فى ذلك حديثان، أمّا أحدهما، فإنّه إذا انتقل عن حاله إلى اخرى فعليه التكبير، و أمّا الحديث الآخر، فإنّه روى: أنّه إذا رفع رأسه من السجده الثانيه و كبر ثمّ جلس ثمّ قام، فليس عليه فى القيام بعد القعود تكبير، و التشهد الأوّل يجرى هذا المجرى، و بأيّهما أخذت من باب التسليم كان صوابا...الخبر» (٤).

[شماره صفحه واقعى : ١٦٦]

ص: ١٦٦

١- المتقدّمه فى الصفحه ١١٥.

٢- راجع الصفحه ١١٦.

٣- تقدّمت فى الصفحه ٧٦.

٤- الاحتجاج ٣٠٤:٢، و الوسائل ٩٦٧:٤، الباب ١٣ من أبواب السجود، الحديث ٨.

فإنَّ الحديثَ الثَّانِي و إنَّ كَانَ أَخَصَّ مِنَ الْأَوَّلِ، وَ كَانَ اللَّازِمُ تَخْصِيصَ الْأَوَّلِ بِهِ وَ الْحَكْمُ بَعْدَهُ وَ جُوبُ التَّكْبِيرِ، إِلَّا أَنَّ جَوَابَهُ صَلَوَاتِ اللَّهِ وَ سَلَامِهِ عَلَيْهِ بِالْأَخْذِ بِأَحَدِ الْحَدِيثَيْنِ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْحَدِيثَ الْأَوَّلَ نَقَلَهُ الْإِمَامُ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِالْمَعْنَى، وَ أَرَادَ شَمُولَهُ لِحَالِهِ الْإِنْتِقَالَ مِنَ الْقَعُودِ إِلَى الْقِيَامِ بِحَيْثُ لَا يُمْكِنُ (١) إِرَادَهُ مَا عَدَا هَذَا الْفَرْدَ مِنْهُ، فَأَجَابَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِالتَّخْيِيرِ.

ثُمَّ إِنَّ وَظِيفَةَ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ إِنْ كَانَتْ إِزَالَهُ الشَّبَهَةَ عَنِ الْحَكْمِ الْوَاقِعِيِّ، إِلَّا أَنَّ هَذَا الْجَوَابَ لَعَلَّهُ تَعْلِيمٌ طَرِيقَ الْعَمَلِ عِنْدَ التَّعَارُضِ مَعَ عَدَمِ وَجُوبِ التَّكْبِيرِ عِنْدَهُ فِي الْوَاقِعِ، وَ لَيْسَ فِيهِ الْإِغْرَاءُ بِالْجَهْلِ مِنْ حَيْثُ قَصِدَ الْوَجُوبَ فِي مَا لَيْسَ بِوَاجِبٍ؛ مِنْ جِهَةِ (٢) كَفَايَةِ قَصْدِ الْقُرْبَةِ فِي الْعَمَلِ.

وَ كَيْفَ كَانَ: فَإِذَا ثَبَتَ التَّخْيِيرُ بَيْنَ دَلِيلِي وَجُوبِ الشَّيْءِ عَلَى وَجْهِ الْجَزْئِيَّةِ وَ عَدَمِهِ، ثَبَتَ فِي مَا نَحْنُ فِيهِ - مِنْ تَعَارُضِ الْخَبْرَيْنِ فِي ثُبُوتِ التَّكْلِيفِ الْمَسْتَقْلَلِ - بِالْإِجْمَاعِ وَ الْأَوْلَوِيَّةِ الْقَطْعِيَّةِ.

[ما ذكره الاصوليون في باب التراجع]

ثُمَّ إِنَّ جَمَاعَةَ مِنَ الْاَصُولِيِّينَ ذَكَرُوا فِي بَابِ التَّرَاجِيحِ الْخِلَافَ فِي تَرْجِيحِ النَّاقِلِ أَوْ الْمَقْرَّرِ (٣)، وَ حَكَى عَنِ الْأَكْثَرِ تَرْجِيحَ النَّاقِلِ (٤). وَ ذَكَرُوا تَعَارُضَ الْخَبْرِ الْمَفِيدِ لِلْوَجُوبِ وَ الْمَفِيدِ لِلْإِبَاحَةِ، وَ ذَهَبَ جَمَاعَةٌ إِلَى تَرْجِيحِ

[شماره صفحه واقعی : ١٦٧]

ص: ١٦٧

١- كذا في (ت) و (ظ)، و في غيرهما: «لا يتمكّن».

٢- في (ت) و نسخه بدل (ص) بدل «من جهه»: «لأجل».

٣- انظر المعارج: ١٥٦، و نهاية الوصول (مخطوط): ٤٥٨، و المعالم: ٢٥٣.

٤- حكاها في نهاية الوصول (مخطوط): ٤٥٨، و انظر مفاتيح الاصول: ٧٠٥.

الأول (١). وذكروا تعارض الخبر المفيد للإباحة و المفيد للحظر (٢)، و حكى عن الأكثر -بل الكل- تقديم الحاضر (٣)، و لعلّ هذا كله مع قطع النظر عن الأخبار.

[شماره صفحه واقعى : ١٦٨]

ص: ١٦٨

١- انظر نهاية الوصول (مخطوط): ٤٦٠، و مفاتيح الاصول: ٧١٠.

٢- انظر المعارج: ١٥٧، و نهاية الوصول (مخطوط): ٤٥٩.

٣- انظر مفاتيح الاصول: ٧٠٨.

@

[جريان أدله البراءه]

و الحكم فيه البراءه (١)؛ و يدلّ عليه جميع ما تقدّم فى الشبهه الموضوعيّه التحريميّه (٢)؛ من أدله البراءه عند الشكّ فى التكليف.
و تقدّم فيها (٣) -أيضاً-: اندفاع توهم أنّ التكليف إذا تعلّق بمفهوم وجب -مقدمه لامثال التكليف فى جميع أفراده- موافقته فى كلّ ما يحتمل أن يكون فرداً له.

[لو ترددت الفائنه بين الأقلّ و الاكثر]

و من ذلك يعلم: أنّه لا وجه للاستناد إلى قاعده الاشتغال فى ما إذا ترددت الفائنه بين الأقلّ و الأكثر -كصلاطين و صلاه واحده- بناء على أنّ الأمر بقضاء جميع ما فات واقعا يقتضى لزوم الاثبات بالأكثر من باب المقدمه.

توضيح ذلك -مضافاً إلى ما تقدّم فى الشبهه التحريميّه-: أنّ قوله: «اقض ما فات» يوجب العلم التفصيليّ بوجوب قضاء ما علم

[شماره صفحه واقعى : ١٦٩]

ص: ١٦٩

١- لم ترد فى (ر) و(ظ): «و الحكم فيه البراءه».

٢- راجع الصفحه ١١٩.

٣- راجع الصفحه ١٢١.

فوته و هو الأقلّ، و لا- يدلّ أصلاً على وجوب ما شكّ في فوته و ليس فعله مقدّمه لواجب حتّى يجب من باب المقدّمه، فالأمر بقضاء ما فات واقعا لا يقتضى إلّا وجوب المعلوم فواته، لا من جهة دلالة اللفظ على المعلوم- حتّى يقال: إنّ اللفظ ناظر إلى الواقع من غير تقييد بالعلم-، بل من جهة: أنّ الأمر بقضاء الفائت الواقعي لا يعدّ دليلاً إلّا على ما علم صدق الفائت عليه، و هذا لا يحتاج إلى مقدّمه، و لا يعلم منه وجوب شيء آخر يحتاج إلى المقدّمه العلميّه.

و الحاصل: أنّ المقدّمه العلميّه المتّصفه بالوجوب لا تكون إلّا مع العلم الإجماليّ.

نعم، لو أجرى في المقام أصله عدم الإتيان بالفعل في الوقت فيجب قضاؤه، فله وجه، و سيجيء الكلام عليه (١).

[المشهور وجوب القضاء حتّى يظنّ الفراغ]

هذا، و لكنّ المشهور بين الأصحاب (٢) رضوان الله عليهم، بل المقطوع به من المفيد (٣) قدّس سرّه إلى الشهيد الثاني (٤): أنّه لو لم يعلم كمّيّه ما فات قضى حتّى يظنّ الفراغ منها.

و ظاهر ذلك- خصوصاً بملاحظه ما يظهر من استدلال بعضهم، من كون الاكتفاء بالظنّ رخصه، و أنّ القاعده تقتضى وجوب العلم بالفراغ-: كون الحكم على القاعده.

[شماره صفحه واقعي : ١٧٠]

ص: ١٧٠

١- انظر الصفحه ١٧٣-١٧٦.

٢- انظر مفتاح الكرامه ٣:٤٠٦.

٣- انظر المقنعه: ١٤٨ و ١٤٩.

٤- انظر الروضه البهيّه ١:٧٥٠.

قال فى التذكرة: لو فاتته صلوات معلومه العين غير معلومه العدد، صلى من تلك الصلوات إلى أن يغلب فى ظنه الوفاء؛ لاشتغال الذمه بالفائت، فلا يحصل البراءه قطعاً إلا بذلك. و لو كانت واحده و لم يعلم العدد، صلى تلك الصلاه مكرراً حتى يظن الوفاء.

ثم احتمل فى المسأله احتمالين آخرين: أحدهما: تحصيل العلم؛ لعدم البراءه إلا باليقين، و الثانى: الأخذ بالقدر المعلوم؛ لأن الظاهر أن المسلم لا يفوت الصلاه. ثم نسب كلا الوجهين إلى الشافعيه (١)، انتهى.

و حكى هذا الكلام -بعينه- عن النهايه (٢)، و صرح الشهيدان (٣) بوجوب تحصيل العلم مع الإمكان، و صرح فى الرياض (٤) بأن مقتضى الأصل القضاء حتى يحصل العلم بالوفاء؛ تحصيلاً للبراءه اليقينيّه. و قد سبقهم فى هذا الاستدلال الشيخ قدس سرّه فى التهذيب، حيث قال:

أمّا ما يدلّ على أنّه يجب أن يكثر منها، فهو ما ثبت أنّ قضاء الفرائض واجب، و إذا ثبت وجوبها و لا يمكنه أن يتخلّص من ذلك إلا بأن يستكثر منها، و جب (٥)، انتهى.

[المورد من موارد جريان أصاله البراءه]

و قد عرفت (٦): أنّ المورد من موارد جريان أصاله البراءه و الأخذ

[شماره صفحه واقعى : ١٧١]

ص: ١٧١

- ١- التذكرة ٢: ٣٦١.
- ٢- نهايه الأحكام ١: ٣٢٥.
- ٣- انظر الذكرى ٢: ٤٣٧-٢: ٤٣٨، و المقاصد العليه: ٢١٧.
- ٤- الرياض ٤: ٢٨٩.
- ٥- التهذيب ٢: ١٩٨.
- ٦- راجع الصفحه ١٦٩-١٧٠.

بالأقل عند دوران الأمر بينه وبين الأكثر، كما لو شك في مقدار الدين الذي يجب قضاؤه، أو في أن الفأنت منه صلاه العصر فقط أو هي مع الظهر، فإن الظاهر عدم إفتائهم بلزوم قضاء الظهر، وكذا لو تردد في ما فات عن أبويه أو في ما تحمله بالإجاره بين الأقل والأكثر.

و ربما يظهر عن بعض المحققين (١): الفرق بين هذه الأمثله و بين ما نحن فيه؛ حيث حكى عنه (٢) - في رد صاحب الذخيره القائل بأن مقتضى القاعده في المقام الرجوع إلى البراءه (٣) - أنه (٤) قال:

إن المكلف حين علم بالفوائت صار مكلفا بقضاء هذه الفائته قطعاً، وكذلك الحال في الفائته الثانيه و الثالثه و هكذا، و مجرد عروض النسيان كيف يرفع الحكم الثابت من الإطلاقات و الاستصحاب، بل الإجماع أيضاً؟ و أى شخص يحصل منه التأمل في أنه إلى ما قبل صدور النسيان كان مكلفاً، و مجرد عروض النسيان يرتفع التكليف الثابت؟ و إن أنكر حجيه الاستصحاب فهو يسلم أن الشغل اليقيني يستدعى البراءه اليقينيّه.

إلى أن قال:

نعم، في الصوره التي يحصل للمكلف علم إجماليّ باشتغال ذمته بفوائت متعدده يعلم قطعاً تعددها لكن لا يعلم مقدارها، فإنه يمكن

[شماره صفحه واقعى : ١٧٢]

ص : ١٧٢

١- هو السيد بحر العلوم في المصاييح، كما سيأتى.

٢- الحاكي عنه هو السيد العاملى في مفتاح الكرامه ٤٠٨:٣-٤٠٩.

٣- انظر الذخيره: ٣٨٤.

٤- «أنه» من (ت) و (ه).

حينئذ أن يقال: لا نسلم تحقّق الشغل بأزيد من المقدار الذى تيقّنه.

إلى أن قال:

و الحاصل: أنّ المكلف إذا حصّل القطع باشتغال ذمّته بمتعدّد و التبس عليه ذلك كما، و أمكنه الخروج عن عهده، فالأمر كما أفتى به الأصحاب، و إن لم يحصّل ذلك، بأن يكون ما علم به خصوص اثنتين أو ثلاث و أمّا أزيد من ذلك فلا، بل احتمال احتمله، فالأمر كما ذكره فى الذخيره. و من هنا: لو لم يعلم أصلاً بمتعدّد فى فائته و علم أنّ صلاه صبح يومه فاتت، و أمّا غيرها فلا يعلم و لا يظنّ فوته أصلاً، فليس عليه إلاّ الفريضة الواحده دون المحتمل؛ لكونه شكّا بعد خروج الوقت، و المنصوص أنّه ليس عليه قضاؤها (١)، بل لعلّه المفتى به (٢)، انتهى كلامه رفع مقامه.

و يظهر النظر فيه ممّا ذكرناه سابقاً (٣)، و لا يحضرنى الآن حكم لأصحابنا بوجوب الاحتياط فى نظير المقام، بل الظاهر منهم إجراء أصل (٤) البراءة فى أمثال ما نحن فيه ممّا لا يحصى.

[توجيه فتوى المشهور]

و ربما يوجّه الحكم فيما نحن فيه: بأنّ الأصل عدم الإتيان بالصلاه الواجبه، فيترتب عليه وجوب القضاء إلاّ فى صلاه علم الإتيان بها فى وقتها.

[شماره صفحه واقعى : ١٧٣]

ص: ١٧٣

١- انظر الكافى ٣: ٢٩٤، الحديث ١٠.

٢- لم نعثر عليه فى كتاب الصلاه من المصابيح (مخطوط).

٣- راجع الصفحه ١٦٩-١٧٠.

٤- «أصل» من (ت) و (ه).

و دعوى: ترتب وجوب القضاء على صدق الفوت الغير الثابت بالأصل، لا مجرد عدم الاتيان الثابت بالأصل، ممنوعه؛ لما يظهر من الأخبار (١) وكلمات الأصحاب (٢): من أن المراد بالفوت مجرد الترك كما بيناه في الفقه (٣).

و أما ما دلّ على أنّ الشكّ في إتيان الصلاة بعد وقتها لا يعتدّ به، فلا يشمل ما نحن فيه.

و إن شئت تطبق ذلك على قاعده الاحتياط اللازم، فتوضيحه:

أنّ القضاء و إن كان بأمر جديد، إلّا- أنّ ذلك الأمر كاشف عن استمرار مطلوبية الصلاة من عند دخول وقتها إلى آخر زمان التمكن من المكلف، غايه الأمر كون هذا على سبيل تعدّد المطلوب، بأن يكون الكلّي المشترك بين ما في الوقت و خارجه مطلوباً و كون إتيانه في الوقت مطلوباً آخر، كما أنّ أداء الدين و ردّ السلام واجب في أوّل أوقات الإمكان، و لو لم يفعل ففي الآن الثاني، و هكذا.

و حينئذ: فإذا دخل الوقت وجب إبراء الذمّه عن ذلك الكلّي، فإذا شكّ في براءة ذمّته بعد الوقت، فمقتضى حكم العقل باقتضاء الشغل اليقينيّ للبراءه اليقينيّه وجوب الإتيان، كما لو شكّ في البراءه قبل خروج الوقت، و كما لو شكّ في أداء الدين الفوريّ، فلا يقال: إنّ

[شماره صفحه واقعي : ١٧٤]

ص: ١٧٤

١- انظر الوسائل ٥:٣٤٧، الباب الأوّل من أبواب قضاء الصلوات، باب وجوب قضاء الفريضه الفائته بعمد أو نسيان أو نوم أو ترك طهاره.

٢- انظر إرشاد الأذهان ١:٢٧٠، و مفتاح الكرامه ٣:٣٧٧.

٣- انظر الوسائل الفقهيّه للمصنّف: ٢٢٣-٢٢٤.

الطلب في الزمان الأوّل قد ارتفع بالعصيان، ووجوده في الزمان الثاني مشكوك فيه، وكذلك جواب السلام.

والحاصل: أنّ التكليف المتعدّد بالمطلق و المقيّد لا ينافى جريان الاستصحاب و قاعده الاشتغال بالنسبه إلى المطلق، فلا يكون المقام مجرى البراءة.

[ضعف التوجيه المذكور]

هذا، و لكنّ الإنصاف: ضعف هذا التوجيه لو سلّم استناد الأصحاب إليه في المقام.

أمّا أوّلاً: فلأنّ من المحتمل -بل الظاهر- على القول بكون القضاء بأمر جديد، كون كلّ من الأداء و القضاء تكليفا مغايرا للآخر، فهو من قبيل وجوب الشيء و وجوب تداركه بعد فوته -كما يكشف عن ذلك تعلّق أمر الأداء بنفس الفعل (١) و أمر القضاء به بوصف الفوت (٢)، و يؤيّدّه: بعض ما دلّ على أنّ لكلّ من الفرائض بدلا و هو قضاؤه، عدا الولاية (٣) -لا من باب الأمر بالكلّي و الأمر بفرد خاصّ منه، كقوله:

صم، و صم يوم الخميس، أو الأمر بالكلّي و الأمر بتعجيله، كردّ السلام و قضاء الدين، فلا مجرى لقاعده الاشتغال و استصحابه.

و أمّا ثانياً: فلأنّ منع عموم ما دلّ على أنّ الشكّ في الإتيان بعد خروج الوقت (٤) لا يعتدّ به للمقام، خال عن السند. خصوصا مع

[شماره صفحه واقعي : ١٧٥]

ص: ١٧٥

١- كقوله تعالى: أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل، الإسراء: ٧٨.

٢- انظر الوسائل ٥: ٣٥٠، الباب ٢ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث الأوّل.

٣- لم نقف عليه في المجاميع الحديثية.

٤- الوسائل ٣: ٢٠٥، الباب ٦٠ من أبواب المواقيت، الحديث الأوّل.

اعتضاده بما دلّ على أنّ الشكّ في الشيء لا يعتنى به بعد تجاوزه، مثل قوله عليه السلام: «إنّما الشكّ في شيء لم تجزه» (١)، و مع اعتضاده في بعض المقامات بظاهر حال المسلم في عدم ترك الصلاة.

و أمّا ثالثاً: فلاّنه لو تمّ ذلك جرى فيما يقضيه عن أبويه إذا شكّ في مقدار ما فات منهما، و لا أظنّهم يلتزمون بذلك، و إن التزموا بأنّه إذا وجب على الميت - لجهله بما فاته - مقدار معيّن يعلم أو يظنّ معه البراءة، و جب على الوليّ قضاء ذلك المقدار؛ لوجوبه ظاهراً على الميت، بخلاف ما لم يعلم بوجوبه عليه.

و كيف كان: فالتوجيه المذكور ضعيف.

[التوجيه الأضعف]

و أضعف منه: التمسك في ما نحن فيه بالنصّ الوارد في: «أنّ من عليه من النافله ما لا يحصيه من كثرته، قضى حتّى لا يدري كم صلّى من كثرته» (٢)، بناء على أنّ ذلك طريق لتدارك ما فات و لم يحص، لا - أنّه مختصّ بالنافله. مع أنّ الاهتمام في النافله بمراعاة الاحتياط يوجب ذلك في الفريضة بطريق أولى، فتأمّل.

[شماره صفحه واقعي : ١٧٦]

ص: ١٧٦

١- الوسائل ٣٣٠:١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٢.

٢- الوسائل ٥٥:٣، الباب ١٨ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها، الحديث ٢.

المطلب الثالث فيما دار الأمر فيه بين الوجوب و الحرمة

اشاره

و فيه مسائل:

[شماره صفحه واقعي : ١٧٧]

ص: ١٧٧

المسأله الاولى فى حكم دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة من جهة عدم الدليل على تعيين أحدهما بعد قيام الدليل على أحدهما

كما إذا اختلفت (١) الأئمة على القولين بحيث علم عدم الثالث.

ولا ينبغي الإشكال فى إجراء أصاله عدم كل من الوجوب و الحرمة -بمعنى نفي الآثار المتعلقة بكل واحد منهما بالخصوص- إذا لم يلزم مخالفه علم تفصيلي، بل و لو استلزم ذلك على وجه تقدّم فى أول الكتاب فى فروع اعتبار العلم الإجمالي (٢).

[هل الحكم فى المسأله، الإباحه أو التوقف أو التخيير؟]

و إنّما الكلام هنا فى حكم الواقعه من حيث جريان أصاله البراءه و عدمه، فإنّ فى المسأله وجوها ثلاثه:

الحكم بالإباحه ظاهراً، نظير ما يحتمل التحريم و غير الوجوب، و مرجعه إلى إلغاء الشارع لكلا الاحتمالين، فلا حرج فى الفعل و لا فى الترك بحكم العقل؛ و إلا لزم الترجيح بلا مرجح (٣).

[شماره صفحه واقعى : ١٧٨]

ص: ١٧٨

١- فى غير (ت): «اختلف».

٢- راجع مبحث القطع ٨٧: ١.

٣- وردت عبارته «و مرجعه- إلى- بلا مرجح» فى (ت)، (ر) و (ه) بعد قوله: «و لا واقعا»، و وردت فى (ظ) فى الهامش.

والتوقف بمعنى عدم الحكم بشيء لا ظاهرا ولا واقعا.

و وجوب الأخذ بأحدهما بعينه أو لا بعينه (١).

و محلّ هذه الوجوه ما لو كان كلّ من الوجوب و التحريم توصلتا بحيث يسقط بمجرد الموافقه؛ إذ لو كانا تعبديين محتاجين إلى قصد امتثال التكليف أو كان أحدهما المعين كذلك، لم يكن إشكال (٢) في عدم جواز طرحهما و الرجوع إلى الإباحه؛ لأنّه مخالفه قطعيه عمليه.

[الحكم بالإباحه ظاهرا و دليله]

و كيف كان: فقد يقال في محلّ الكلام بالإباحه ظاهرا؛ لعموم أدلّه الإباحه الظاهريّه، مثل قولهم: «كلّ شيء لك حلال» (٣)، و قولهم: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم» (٤)؛ فإنّ كلا- من الوجوب و الحرمة قد حجب عن العباد علمه، و غير ذلك من أدلّته، حتّى قوله عليه السّلام: «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى أو أمر» على روايه الشيخ (٥)؛ إذ الظاهر ورود أحدهما بحيث يعلم تفصيلا، فيصدق هنا أنّه لم يرد أمر و لا نهى.

هذا كلّّه، مضافا إلى حكم العقل بقبح المؤاخذه على كلّ من الفعل و الترك؛ فإنّ الجهل بأصل الوجوب علّه تامّه عقلا لقبح العقاب على الترك من غير مدخلية لانتفاء احتمال الحرمة فيه، و كذا الجهل بأصل

[شماره صفحه واقعي : ١٧٩]

ص: ١٧٩

- ١- لم ترد «و وجوب- إلى- لا بعينه» في (ظ)، نعم وردت بدلها: «و التخير».
- ٢- وردت العبارة في (ظ) هكذا: «أو أحدهما المعين لم يكن إشكال».
- ٣- الوسائل ١٧: ٩١، الباب ٦١ من أبواب الأطمعه المباحه، الحديث ٢.
- ٤- الوسائل ١٨: ١١٩، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢٨.
- ٥- أمالي الطوسى: ٦٦٩، الحديث ١٢/١٤٠٥.

الحرمة. و ليس العلم بجنس التكليف المرّد بين نوعى الوجوب و الحرمة كالعالم بنوع التكليف المتعلّق بأمر مرّد، حتّى يقال: إنّ التكليف فى المقام معلوم إجمالاً.

[دعوى وجوب الالتزام بحكم الله تعالى و الجواب عنها]

و أمّا دعوى وجوب الالتزام بحكم الله تعالى؛ لعموم دليل وجوب الانقياد للشرع، ففيها:

أنّ المراد بوجوب الالتزام: إن اريد وجوب موافقه حكم الله فهو حاصل فيما نحن فيه؛ فإنّ فى الفعل موافقه للوجوب و فى الترك موافقه للحرمة؛ إذ المفروض عدم توقّف الموافقه فى المقام على قصد الامتثال.

و إن اريد وجوب الانقياد و التدبّر بحكم الله فهو تابع للعلم بالحكم، فإن علم تفصيلاً و جب التدبّر به كذلك، و إن علم إجمالاً و جب التدبّر بثبوته فى الواقع، و لا- ينافى ذلك التدبّر حينئذ (١) بإباحته ظاهراً؛ إذ الحكم الظاهريّ لا- يجوز أن يكون معلوم المخالفه تفصيلاً للحكم الواقعيّ من حيث العمل، لا من حيث التدبّر به (٢).

[دعوى أن الحكم بالإباحه طرح لحكم الله الواقعي و الجواب عنها]

و منه يظهر اندفاع ما يقال: من أنّ الالتزام و إن لم يكن واجبا بأحدهما، إلّا أنّ طرحهما و الحكم بالإباحه طرح لحكم الله الواقعيّ، و هو محرّم. و عليه يبنى (٣) عدم جواز إحداث القول الثالث إذا اختلفت الآمّه على قولين يعلم دخول الإمام عليه السّلام فى أحدهما.

[شماره صفحه واقعي : ١٨٠]

ص: ١٨٠

١- فى (ر) و نسخه بدل (ص) بدل «حينئذ»: «الحكم».

٢- لم ترد «به» فى (ظ).

٣- فى (ت): «يبتنى».

توضيح الاندفاع: أن المحرّم و هو الطرح فى مقام العمل غير متحقّق، و الواجب فى مقام التديّن الالتزام بحكم الله على ما هو عليه فى الواقع، و هو أيضا متحقّق فى الواقع (١)، فلم يبق إلّا- و جوب تعيّد المكلف و تديّنه و التزامه بما يحتمل الموافقه للحكم الواقعيّ، و هذا ممّا لا دليل على وجوبه أصلا.

و الحاصل: أنّ الواجب شرعا هو الالتزام و التديّن بما علم أنّه حكم الله الواقعيّ، و جوب الالتزام بخصوص الوجوب بعينه أو الحرمة بعينها، من اللوازم العقليه للعلم (٢) التفصيليّ يحصل من ضمّ صغرى معلومه تفصيلا إلى تلك الكبرى، فلا يعقل وجوده مع انتفاءه، و ليس حكما شرعيا ثابتا فى الواقع حتّى يجب مراعاته و لو مع الجهل التفصيليّ.

[عدم صحّه قياس ما نحن فيه بصوره تعارض الخبرين]

و من هنا يبطل قياس ما نحن فيه بصوره تعارض الخبرين الجامعين لشرائط الحجّيه الدالّه أحدهما على الأمر و الآخر على النهي، كما هو مورد بعض الأخبار الوارده فى تعارض الخبرين (٣).

و لا يمكن أن يقال: إنّ المستفاد منه-بتنقيح المناط- و جوب الأخذ بأحد الحكمين و إن لم يكن على كلّ واحد منهما دليل معتبر معارض بدليل الآخر.

فإنّه يمكن أن يقال: إنّ الوجه فى حكم الشارع هناك بالأخذ

[شماره صفحه واقعي : ١٨١]

ص: ١٨١

١- لم ترد «فى الواقع» فى (ظ).

٢- فى (ر) و (ص) زياده: «العادى».

٣- الوسائل ١٨: ١٨٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤٢.

بأحدهما، هو أنّ الشارع أوجب الأخذ بكلّ من الخبرين المفروض اجتماعهما لشرائط الحجّيه، فإذا لم يمكن الأخذ بهما معا فلا بدّ من الأخذ بأحدهما، وهذا تكليف شرعيّ في المسأله الاصوليه غير التكليف المعلوم تعلقه إجمالا في المسأله الفرعيه بواحد من الفعل و الترك، بل و لو لا النصّ الحاكم هناك بالتخيير أمكن القول به من هذه الجبهه، بخلاف ما نحن فيه؛ إذ لا تكليف إلّا بالأخذ بما صدر واقعا في هذه الواقعه، و الالتزام به حاصل من غير حاجه إلى الأخذ بأحدهما بالخصوص.

و يشير إلى ما ذكرنا من الوجه: قوله عليه السّلام في بعض تلك الأخبار: «بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك» (١). و قوله عليه السّلام: «من باب التسليم» إشاره إلى أنّه لّمّا وجب على المكلف التسليم لجميع ما يرد عليه بالطرق المعتره من أخبار الأئمّه عليهم السّلام - كما يظهر ذلك من الأخبار الوارده في باب التسليم لما يرد من الأئمّه عليهم السّلام، منها قوله:

«لا- عذر لأحد من موالينا في التشكيك في ما يرويه عنّا ثقاتنا» (٢)-، و كان التسليم لكلا- الخبرين الواردين بالطرق المعتره المتعارضين ممتنعا، و جب التسليم لأحدهما مخيرا في تعيينه (٣).

ثمّ إنّ هذا الوجه و إن لم يخل عن مناقشه أو منع، إلّا أنّ مجرد احتمالّه يصلح فارقا بين المقامين مانعا عن استفاده حكم ما نحن فيه

[شماره صفحه واقعي : ١٨٢]

ص : ١٨٢

١- الوسائل ١٨:٨٠، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٩.

٢- الوسائل ١٨:١٠٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٠.

٣- في (ت) و (ظ) بدل «تعيينه»: «نفسه».

من حكم الشارع بالتخيير في مقام التعارض، فافهم (١).

و بما ذكرنا، يظهر حال قياس ما نحن فيه على حكم المقلد عند اختلاف المجتهدين في الوجوب و الحرمة.

[عدم شمول ما ذكره في مسأله اختلاف الامة لما نحن فيه]

و ما ذكره في مسأله اختلاف الامة لا يعلم شموله لما نحن فيه ممّا كان الرجوع إلى الثالث غير مخالف من حيث العمل لقول الإمام عليه السلام، مع أنّ عدم جواز الرجوع إلى الثالث المطابق للأصل ليس اتفاقاً.

على: أنّ ظاهر كلام الشيخ القائل بالتخيير - كما سيجيء (٢) - هو إرادته التخيير الواقعي المخالف لقول الإمام عليه السلام في المسأله؛ و لذا اعترض عليه المحقق (٣): بأنّه لا - ينفع التخيير فراراً عن الرجوع إلى الثالث المطابق للأصل؛ لأنّ التخيير أيضاً طرح لقول الإمام عليه السلام.

و إن انتصر للشيخ بعض (٤): بأنّ التخيير بين الحكمين ظاهراً و أخذ أحدهما، هو المقدار الممكن من الأخذ بقول الشارع في المقام. لكنّ ظاهر كلام الشيخ قدس سرّه يأبى عن ذلك، قال في العده:

[شماره صفحه واقعي : ١٨٣]

ص: ١٨٣

١- وردت في (ظ) و هامش (ص)، بعنوان «نسخه» زياده، و هي: «فالأقوى في المسأله: التوقف واقعا و ظاهراً؛ و أنّ الأخذ بأحدهما قول بما لا يعلم لم يقيم عليه دليل، و العمل على طبق ما التزمه على أنّه كذلك لا يخلو من التشريع».

٢- سيجيء في الصفحه اللاحقه.

٣- انظر المعارج: ١٣٣.

٤- هو سلطان العلماء في حاشيته على المعالم و تبعه صاحباً القوانين و الفصول، انظر المعالم (الطبعه الحجرية): ١٨١، حاشيه سلطان العلماء المبدؤه بقوله: «هذا ممنوع في العمل... الخ»، و القوانين ١: ٣٨٣، و الفصول: ٢٥٧.

إذا اختلفت الأمة على قولين فلا- يكون إجماعاً، ولأصحابنا في ذلك مذهبان: منهم من يقول: إذا تكافأ الفريقان و لم يكن مع أحدهما دليل يوجب العلم أو يدل على أن المعصوم عليه السلام داخل فيه، سقطا و وجب التمسك بمقتضى العقل من حضر أو إباحه على اختلاف مذاهبهم.

و هذا القول ليس بقوى.

ثم علله باطراح قول الإمام عليه السلام، قال (1): و لو جاز ذلك لجاز مع تعيين قول الإمام عليه السلام تركه و العمل بما في العقل. و منهم من يقول: نحن مخيرون في العمل بأي القولين، و ذلك يجرى مجرى خبرين إذا تعارضا، انتهى.

ثم فرع على القول الأوّل جواز اتّفاقهم بعد الاختلاف على قول واحد، و على القول الثاني عدم جواز ذلك؛ معللاً بأنّه يلزم من ذلك بطلان القول الآخر، و قد قلنا: إنهم مخيرون في العمل، و لو كان إجماعهم على أحدهما انتقض ذلك، انتهى.

و ما ذكره من التفرع أقوى شاهد على إرادته التخيير الواقعي، و إن كان القول به لا يخلو عن الإشكال.

هذا، و قد مضى شطر من الكلام في ذلك في المقصد الأوّل من الكتاب، عند التكلّم في فروع اعتبار القطع (2)، فراجع (3).

[شماره صفحه واقعي : ١٨٤]

ص: ١٨٤

١- في (ه): «و قال».

٢- راجع مبحث القطع ٩٠: ١.

٣- لم ترد «هذا- إلى فراجع» في (ر)، (ص) و (ظ)، نعم وردت في (ر) و (ص) بعد أسطر من قوله: «لو دار الأمر بين الوجوب و الاستحباب».

و كيف كان: فالظاهر بعد التأمل في كلماتهم في باب الإجماع إرادتهم ب«طرح قول الإمام عليه السلام» الطرح (١) من حيث العمل، فتأمل.

[شمول أدلته الإباحه لما نحن فيه]

و لكنّ الإنصاف: أنّ أدلته الإباحه في محتمل الحرمة تنصرف إلى محتمل الحرمة و غير الوجوب، و أدلته نفى التكليف عمّا لم يعلم نوع التكليف لا تفيد إلاّ عدم المؤاخذه على الترك و الفعل، و عدم تعيين الحرمة أو الوجوب، و هذا المقدار لا ينافي وجوب الأخذ بأحدهما مخيراً فيه (٢).

[اللازم في المسأله هو التوقف]

نعم، هذا الوجوب يحتاج إلى دليل و هو مفقود؛ فاللازم هو التوقف، و عدم الالتزام إلاّ بالحكم الواقعيّ على ما هو عليه في الواقع، و لا- دليل على عدم جواز خلوّ واقعه عن حكم ظاهريّ إذا لم يحتج إليه في العمل، نظير ما لو دار الأمر بين الوجوب و الاستحباب.

[بناء على وجوب الأخذ، هل يتعين الأخذ بالحرمة أو يتخيّر؟]

ثمّ على تقدير وجوب الأخذ، هل يتعين الأخذ بالحرمة، أو يتخيّر بينه و بين الأخذ بالوجوب؟ وجهان، بل قولان:

[أدلته تعين الأخذ بالحرمة]

يستدلّ على الأوّل- بعد قاعده الاحتياط؛ حيث يدور الأمر بين التخيير و التعيين:-

بظاهر ما دلّ على وجوب التوقف عند الشبهه (٣)؛ فإنّ الظاهر من التوقف ترك الدخول في الشبهه.

و بأنّ دفع المفسده أولى من جلب المنفعه؛ لما عن النهايه: من أنّ الغالب في الحرمة دفع مفسده ملازمه للفعل، و في الوجوب تحصيل مصلحه لازمه للفعل، و اهتمام الشارع و العقلاء بدفع المفسده أتمّ.

[شماره صفحه واقعي : ١٨٥]

ص: ١٨٥

٢- لم ترد «مخيراً فيه» في (ه)، و شطب عليها في (ت).

٣- تقدّم ما يدلّ على التوقّف في الصفحة ٦٤-٦٧.

و يشهد له (١): ما ارسل عن أمير المؤمنين عليه السّلام: من أن «اجتناب السيئات أولى من اكتساب الحسنات (٢)» (٣)، و قوله عليه السلام: «أفضل من اكتساب الحسنات اجتناب السيئات» (٤).

و لأنّ إفشاء الحرمة إلى مقصودها أتمّ من إفشاء الوجوب إلى مقصوده؛ لأنّ مقصود الحرمة يتأتى بالترك سواء كان مع قصد أم غفله، بخلاف فعل الواجب (٥)، انتهى.

و بالاستقراء؛ بناء على أنّ الغالب في موارد اشتباه مصاديق الواجب و الحرام تغليب الشارع لجانب الحرمة، و مثل له بأحكام الاستظهار، و تحريم استعمال الماء المشتبه بالنجس.

[المناقشه في الأدله]

و يضعف الأخير: بمنع الغلبه. و ما ذكر من الأمثله - مع عدم ثبوت الغلبه بها - خارج عن محلّ الكلام؛ فإنّ ترك العباده في أيام الاستظهار ليس على سبيل الوجوب عند المشهور (٦). و لو قيل بالوجوب فلعلّه لمراعاة أصاله بقاء الحيض و حرمة العباده. و أمّا ترك غير ذات الوقت العباده بمجرد (٧) الرؤيه، فهو للإطلاقات (٨) و قاعده «كلّ ما أمكن»؛

[شماره صفحه واقعى : ١٨٦]

ص: ١٨٦

- ١- لم يرد في النهايه الاستشهاد بالمرسلتين.
- ٢- غرر الحكم: ٨١، الفصل الأوّل، الحكمه ١٥٥٩.
- ٣- في (ت) و (ظ) زياده: «بل».
- ٤- غرر الحكم: ١٩٦، الفصل الرابع، الحكمه ٢٢٥.
- ٥- نهايه الوصول (مخطوط): ٤٦٠، و حكاه عنه في شرح الوافيه (مخطوط): ٢٩٩.
- ٦- انظر المدارك ٣٣٣: ١، و مفتاح الكرامه ٣٨١: ١.
- ٧- في (ظ): «غير ذات العاده بمجرد».
- ٨- انظر الوسائل ٥٣٧: ٢، الباب ٣ من أبواب الحيض، الحديث ٢.

و إلا فأصالة الطهارة و عدم الحيض هي المرجع.

و أمّا ترك الإناءين المشتبهين في الطهارة، فليس من دوران الأمر بين الواجب و الحرام؛ لأنّ الظاهر - كما ثبت في محلّه (١) - أنّ حرمة الطهارة بالماء النجس تشريعياً لا ذاتية (٢)، و إنّما منع عن الطهارة مع الاشتباه لأجل النصّ (٣).

مع أنّها لو كانت ذاتية، فوجه ترك الواجب و هو الوضوء ثبوت البدل له و هو التيمّم، كما لو اشتبه إناء الذهب بغيره مع انحصار الماء في المشتبهين، و بالجملة: فالوضوء من جهة ثبوت البدل له لا يزاحم محرّماً.

مع أنّ القائل بتغليب جانب الحرمة لا - يقول بجواز المخالفة القطعية في الواجب لأجل تحصيل الموافقة القطعية في الحرام؛ لأنّ العلماء و العقلاء متفقون على عدم جواز ترك الواجب تحفظاً عن الوقوع في الحرام (٤)، فهذا المثال (٥) أجنبيّ عمّا نحن فيه قطعاً.

و يضعف ما قبله: بأنّه يصلح وجهاً لعدم تعيين الوجوب، لا لنفي التخيير.

و أمّا أولويّه دفع المفسده فهي مسلّمه، لكنّ المصلحه الفائتة بترك

[شماره صفحه واقعى : ١٨٧]

ص: ١٨٧

١- انظر المدارك ١: ١٠٦، و الجواهر ٢٨٩: ١.

٢- في مصحّحه (ظ) زياده: «فالأمر دائر بين الواجب و غير الحرام».

٣- الوسائل ١: ١١٦، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٤.

٤- في (ظ) زياده: «بل اللازم إجماعاً في مثل ذلك ارتكاب أحدهما و ترك الآخر».

٥- في (ظ) زياده: «المفروض فيه وجوب المخالفة القطعية في الواجب».

الواجب أيضا مفسده؛ وإلا لم يصلح للإلزام؛ إذ مجرد فوات (١) المنفعه عن الشخص و كون حاله بعد الفوت كحالہ فيما قبل الفوت (٢)، لا يصلح وجها للإلزام شيء على المكلف ما لم يبلغ حدًا يكون في فواته مفسده؛ وإلا لكان أصغر المحرمات أعظم من ترك أهم الفرائض، مع أنه جعل ترك الصلاه أكبر الكبائر (٣).

و بما ذكر يبطل قياس ما نحن فيه على دوران الأمر بين فوت المنفعه الدنيويّه و ترتب المضرّه الدنيويّه؛ فإنّ فوات النفع من حيث هو نفع لا يوجب ضررا.

و أمّا الأخبار الدالّٰه على التوقّف، فظاھرہ فی ما لا یحتمل الضرر فی تركه، كما لا یخفی.

و ظاهر كلام السيّد الشارح للوافيه: جريان أخبار الاحتياط أيضا في المقام (٤)، و هو بعيد.

و أمّا قاعده «الاحتياط عند الشكّ في التخيير و التعيين» فغير جار في أمثال المقام ممّا يكون الحاكم فيه العقل؛ فإنّ العقل إمّا أن يستقلّ بالتخيير و إمّا أن يستقلّ بالتعيين (٥)، فليس في المقام شكّ على كلّ تقدير، و إنّما الشكّ في الأحكام التوقيفيه التي لا يدركها العقل.

[شماره صفحه واقعی : ١٨٨]

ص : ١٨٨

- ١- في (ر) و (ظ): «فوت».
- ٢- في (ص) و (ظ) و نسخه بدل (ت) بدل «الفوت»: «الوجوب عليه».
- ٣- انظر الوسائل ١٥: ٣-١٩، الباب ٦ و ٧ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها.
- ٤- شرح الوافيه (مخطوط): ٢٩٩.
- ٥- العبارة في (ظ) هكذا: «فإنّ العقل إمّا أن يستقلّ بترجيح جانب الحرمة و إمّا أن يستقلّ بالتخيير».

إلا- أن يقال: إنَّ احتمال أن يرد من الشارع حكم توقيفِي في ترجيح جانب الحرمة-و لو لاحتمال شمول أخبار التوقّف لما نحن فيه- كاف في الاحتياط و الأخذ بالحرمة.

[هل التخيير على القول به، ابتدائي أو استمراري؟]

ثمّ لو قلنا بالتخيير، فهل هو في ابتداء الأمر فلا- يجوز له العدول عمّا اختار، أو مستمرّ فله العدول مطلقاً، أو بشرط البناء على الاستمرار (١)؟ وجوه.

[ما استدلّ به للتخيير الابتدائي]

يستدلّ للأول: بقاعده الاحتياط، و استصحاب الحكم المختار، و استلزام العدول للمخالفة القطعيّة المانعه عن الرجوع إلى الإباحه من أوّل الأمر (٢).

[المناقشه فيما استدلّ]

و يضعف الأخير: بأنّ المخالفة القطعيّة في مثل ذلك لا دليل على حرمتها، كما لو بدا للمجتهد في رأيه، أو عدل المقلّد عن مجتهد له عذر -من موت، أو جنون، أو فسق- أو اختياراً (٣) على القول بجوازه.

و يضعف الاستصحاب: بمعارضه استصحاب التخيير الحاكم عليه.

و يضعف قاعده الاحتياط: بما تقدّم، من أنّ حكم العقل بالتخيير عقليّ لا احتمال فيه حتّى يجرى فيه الاحتياط. و من ذلك يظهر: عدم جريان استصحاب التخيير؛ إذ لا إهمال في حكم العقل حتّى يشكّ في بقاءه في الزمان الثاني.

[الأقوى هو التخيير الاستمراري]

فالأقوى: هو التخيير الاستمراري، لا للاستصحاب بل لحكم العقل في الزمان الثاني كما حكم به في الزمان الأوّل.

[شماره صفحه واقعي : ١٨٩]

ص : ١٨٩

١- العبارة في (ظ) هكذا: «أو بشرط العزم حين الاختيار على الاستمرار».

٢- كذا في (ر) و مصحّحه (ص)، و وردت العبارة في باقي النسخ مضطربة.

المسأله الثانيه إذا دار الأمر بين الوجوب و الحرمة من جهه إجمال الدليل

إمّا حكماً، كالأمر المرّدّ بين الايجاب و التهديد، أو موضوعاً، لو أمر بالتحزّز عن أمر مرّدّ بين فعل الشئ و تركه.

فالحكم فيه كما فى المسأله السابقه.

[شماره صفحه واقعى : ١٩٠]

ص: ١٩٠

[الحكم هو التخيير و الاستدلال عليه]

فالحكم هنا:التخيير؛لإطلاق ادلته (١)،و خصوص بعض منها الوارد فى خبرين أحدهما أمر و الآخر نهى (٢).

خلافًا للعلامة رحمه الله فى النهايه (٣)و شارح المختصر (٤)و الآمدى (٥)، فرجّحوا (٦) ما دلّ على النهى؛لما ذكرنا سابقا (٧)،و لما هو أضعف منه.

[هل التخيير ابتدائى أو استمرارى؟وجوه]

و فى كون التخيير هنا بدويًا،أو استمراريًا مطلقًا أو مع البناء من أول الأمر على الاستمرار،وجوه تقدّمت (٨)،إلا أنه قد يتمسك هنا

[شماره صفحه واقعى : ١٩١]

ص: ١٩١

- ١- الوسائل ٧٥:١٨،الباب ٩ من أبواب صفات القاضى،الحديث ١٩ و ٤٠.
- ٢- الوسائل ٨٨:١٨،الباب ٩ من أبواب صفات القاضى،الحديث ٤٤.
- ٣- نهايه الوصول(مخطوط):٤٦٠.
- ٤- شرح مختصر الاصول:٤٨٩.
- ٥- الإحكام للآمدى ٢٥٩:٤.
- ٦- كذا فى مصححه(ص)،و فى النسخ:«مرجّحا».
- ٧- راجع الصفحه ١٨٥-١٨٦.
- ٨- تقدّمت فى الصفحه ١٨٩.

للاستمرار بإطلاق الأخبار.

و يشكل: بأنها مسوقه لبيان حكم المتخير في أول الأمر، فلا تعرّض لها لحكمه بعد الأخذ بأحدهما.

نعم، يمكن هنا استصحاب التخيير؛ حيث إنه ثبت (١) بحكم الشارع القابل للاستمرار.

[اللازم الاستمرار على ما اختار]

إلا أن يدعى: أنّ موضوع المستصحب أو المتيقن من موضوعه هو المتخير، و بعد الأخذ بأحدهما لا تحيّر، فتأمل، و سيّضح هذا في بحث الاستصحاب (٢)، و عليه: فاللازم الاستمرار على ما اختار؛ لعدم ثبوت التخيير في الزمان الثاني.

[شماره صفحه واقعي : ١٩٢]

ص: ١٩٢

١- في (ر) و (ظ): «يثبت».

٢- انظر مبحث الاستصحاب ٣:٣٩٢.

[ما مثل به للمسأله]

و قد مثل بعضهم (١) له باشتباه الحليله الواجب وطؤها-بالأصالة، أو لعارض من نذر أو غيره-بالأجنبيه (٢)، و بالخلّ المحلوف على شربه المشتبه بالخمير.

[المناقشه فى الأمثله]

و يرد على الأول: أنّ الحكم فى ذلك هو تحريم الوطء؛ لأصالة عدم الزوجيه بينهما، و أصالة عدم وجوب الوطء. و على الثانى: أنّ الحكم عدم وجوب الشرب و عدم حرمة؛ جمعا بين أصالتي الإباحه و عدم الحلف على شربه. و الأولى: فرض المثل فيما إذا وجب إكرام العدو و حرم إكرام الفساق و اشتبه حال زيد من حيث الفسق و العداله. و الحكم فيه كما فى المسأله الاولى: من عدم وجوب الأخذ بأحدهما فى الظاهر، بل هنا أولى؛ إذ ليس فيه أطراح لقول الإمام عليه السلام؛ إذ ليس الاشتباه فى الحكم الشرعى الكلى الذى بينه الإمام عليه السلام،

[شماره صفحه واقعى : ١٩٣]

ص: ١٩٣

١- هو صاحب الفصول فى الفصول: ٣٦٣.

٢- فى (ت) و (ظ): «و الأجنبيه».

و ليس فيه أيضا مخالفه عمليه معلومه و لو إجمالاً-مع أنّ مخالفه المعلوم إجمالاً- في العمل فوق حدّ الإحصاء في الشبهات الموضوعية.

هذا تمام الكلام في المقامات الثلاثة، أعني دوران الأمر بين الوجوب و غير الحرمة، و عكسه، و دوران الأمر بينهما.

[دوران الأمر بين ما عدا الوجوب و الحرمة من الأحكام]

و أمّا دوران الأمر بين ما عدا الوجوب و الحرمة من الأحكام، فيعلم بملاحظه ما ذكرنا.

و ملخصه: أنّ دوران الأمر بين طلب الفعل أو الترك و بين الإباحه نظير المقامين الأولين، و دوران الأمر بين الاستحباب و الكراهه نظير المقام الثالث. و لا إشكال في أصل هذا الحكم، إلاّ أنّ إجراء أدلّه البراءه في صوره الشكّ في الطلب الغير الإلزامي -فعلاً أو تركاً- قد يستشكل فيه؛ لأنّ ظاهر تلك الأدلّه نفى المؤاخذه و العقاب، و المفروض انتفاؤهما في غير الواجب و الحرام، فتدبر.

[شماره صفحه واقعي : ١٩٤]

ص: ١٩٤

الموضع الثاني في الشك في المكلف به مع العلم بنوع التكليف

اشاره

بأن يعلم الحرمة أو الوجوب و يشتهه الحرام أو الواجب.

و مطالبه-أيضا-ثلاثه:

[شماره صفحه واقعى : ١٩٥]

ص: ١٩٥

[شماره صفحه واقعی : ۱۹۶]

ص: ۱۹۶

اشاره

المطلب الأول في (1) دوران الأمر بين الحرام و غير الواجب

اشاره

و مسائله أربع:

[شماره صفحه واقعى : ١٩٧]

ص: ١٩٧

١- لم ترد «فى» فى (ر)، (ص) و(ظ).

المسأله الاولى لو علم التحريم و شك في الحرام من جهه اشتباه الموضوع الخارجى

و إنما قدّمنا الشبهه الموضوعيّه هنا؛ لاشتهار عنوانها في كلام العلماء، بخلاف عنوان الشبهه الحكميّه.

ثمّ الحرام المشتبه بغيره إمّا مشتبه في امور محصوره، كما لو دار بين أمرين أو امور محصوره، و يسمّى بالشبهه المحصوره، و إمّا مشتبه في امور غير محصوره.

[شماره صفحه واقعى : ١٩٨]

ص: ١٩٨

أما [المقام] (١) الأول [فى الشبهه المحصوره] (٢)، و فيه مقامان:

فالكلام فيه يقع فى مقامين:

أحدهما: جواز ارتكاب كلا الأمرين أو الامور و طرح العلم الإجمالى و عدمه، و بعبارة اخرى: حرمة المخالفه القطعيه للتكليف المعلوم و عدمها.

الثانى: وجوب اجتناب الكلّ و عدمه، و بعبارة اخرى: وجوب الموافقه القطعيه للتكليف المعلوم و عدمه.

[شماره صفحه واقعى : ١٩٩]

ص: ١٩٩

١- الزيادة و العنوان مّنا.

٢- الزيادة و العنوان مّنا.

[المقام الأول: هل يجوز ارتكاب جميع المشتبهات؟]

أما المقام الأول: هل يجوز ارتكاب جميع المشتبهات؟

[الحق حرمه المخالفه القطعيه و الاستدلال عليه]

فالحق فيه: عدم الجواز و حرمه المخالفه القطعيه، و حكي عن ظاهر بعض (١) جوازها (٢).

لنا على ذلك: وجود المقتضى للحرمه و عدم المانع عنها.

أما ثبوت المقتضى: فلعموم دليل تحريم ذلك العنوان المشتبه؛ فإن قول الشارع: «اجتنب عن الخمر»، يشمل الخمر الموجود المعلوم المشتبه بين الإناءين أو أزيد، و لا وجه لتخصيصه بالخمر المعلوم تفصيلا.

مع أنه لو اختصّ الدليل بالمعلوم تفصيلا خرج الفرد المعلوم إجمالا- عن كونه حراما واقعيًا و كان حلالا واقعيًا (٣)، و لا أظنّ أحدا يلتزم بذلك، حتى من يقول بكون الألفاظ أسامي للامور المعلومه؛ فإنّ الظاهر إرادتهم الأعمّ من المعلوم إجمالا.

و أما عدم المانع: فلأنّ العقل لا يمنع من التكليف-عموما أو خصوصا- بالاجتناب عن عنوان الحرام المشتبه في أمرين أو امور، و العقاب على مخالفه هذا التكليف.

و أمّا الشرع فلم يرد فيه ما يصلح للمنع عدا ما ورد، من قولهم عليهم السّلام: «كلّ شيء حلال حتى تعرف أنّه حرام بعينه» (٤)، و «كلّ

[شماره صفحه واقعي : ٢٠٠]

ص: ٢٠٠

١- هو العلامة المجلسي في أربعينه: ٥٨٢، على ما حكاه عنه في القوانين ٢: ٢٧.

٢- في (ظ) و (ه): «جوازه».

٣- لم ترد «و كان حلالا واقعيًا» في (ر)، و في (ص) بدل «و كان»: «فكان».

٤- الوسائل ٦٠: ١٢، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

شئ فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه» (١)، و غير ذلك (٢)، بناء على أن هذه الأخبار كما دلت على حليته المشتبه مع عدم العلم الإجمالي و إن كان محرّما في علم الله سبحانه، كذلك دلت على حليته المشتبه مع العلم الإجمالي.

و يؤيده: إطلاق الأمثله المذكوره في بعض هذه الروايات، مثل الثوب المحتمل للسرقة و المملوك المحتمل للحريه و المرأه المحتمل للرضيعه؛ فإنّ إطلاقها يشمل الاشتباه مع العلم الإجمالي، بل الغالب ثبوت العلم الإجمالي، لكن مع كون الشبهه غير محصوره.

[عدم صلاحية أخبار «الحل» للمنع عن الحرمة]

و لكن هذه الأخبار و أمثالها لا تصلح للمنع؛ لأنها كما تدلّ على حليته كلّ واحد من المشتبهين، كذلك تدلّ على حرمة ذلك المعلوم إجمالا؛ لأنه أيضا شئ علم حرمة.

فإن قلت: إنّ غايه الحلّ معرفه الحرام بشخصه و لم يتحقّق في المعلوم الإجمالي.

[ما هو غايه الحلّ في أخبار «الحل»؟]

قلت: أمّا قوله عليه السّلام: «كلّ شئ (٣) حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه» فلا يدلّ على ما ذكرت؛ لأنّ قوله عليه السّلام: «بعينه» تأكيد للضمير جيء به للاهتمام في اعتبار العلم، كما يقال: «رأيت زيدا نفسه بعينه» (٤) لدفع توهم وقوع الاشتباه في الرؤيه؛ و إلاّ فكلّ شئ علم حرمة فقد

[شماره صفحه واقعي : ٢٠١]

ص: ٢٠١

١- الوسائل ٥٩: ١٢، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأوّل.

٢- يعنى أخبار البراءه المتقدّمه في الصفحه ٢٨ و ٤١-٤٤.

٣- في (ت) و المصدر زياده: «لك».

٤- لم ترد «نفسه» في (ر) و (ص)، و لم ترد «بعينه» في (ظ).

علم حرمة بعينه (١)، فإذا علم نجاسة إناء زيد و طهاره إناء عمرو فاشتبه الإناء، فإناء زيد شيء علم حرمة بعينه.

نعم، يتّصف هذا المعلوم المعين بكونه لا بعينه إذا أطلق عليه عنوان «أحدهما» فيقال: أحدهما لا بعينه، في مقابل أحدهما المعين عند القائل.

و أمّا بقوله عليه السّلام: «فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه»، فله ظهور في ما ذكر؛ حيث إنّ قوله: «بعينه» قيد للمعرفة، فمؤداه اعتبار معرفه الحرام بشخصه، ولا يتحقّق ذلك إلّا إذا أمكنت الإشارة الحسيه إليه، و (٢) إناء زيد المشتبه بإناء عمرو في المثال و إن كان معلوما بهذا العنوان إلّا أنّه مجهول باعتبار الامور المميّزه له في الخارج عن إناء عمرو، فليس معروفاً بشخصه.

إلّا أنّ إبقاء الصحيحه على هذا الظهور يوجب المنافاه لما دلّ على حرمة ذلك العنوان المشتبه، مثل قوله: «اجتنب عن الخمر»؛ لأنّ الإذن في كلا المشتبهين ينافى المنع عن عنوان مردّد بينهما، و يوجب الحكم بعدم حرمة الخمر المعلوم إجمالاً في متن الواقع، و هو ممّا يشهد الاتّفاق و النصّ على خلافه، حتّى نفس هذه الأخبار، حيث إنّ مؤداه ثبوت الحرمة الواقعيه للأمر المشتبه.

فإن قلت: مخالفه الحكم الظاهريّ للحكم الواقعيّ لا يوجب ارتفاع الحكم الواقعيّ، كما في الشبهه المجرّده عن العلم الإجماليّ، مثلاً

[شماره صفحه واقعي : ٢٠٢]

ص: ٢٠٢

١- كذا في (ظ)، و في غيرها بدل «حرمة بعينه»: «حرمة نفسه».

٢- في (ر) و (ص) زياده: «أمّا».

قول الشارع: «اجتنب عن الخمر» شامل للخمر الواقعي الذي لم يعلم به المكلف و لو إجمالاً، و حليته في الظاهر لا يوجب خروجه عن العموم المذكور حتى لا يكون حراماً واقعياً، فلا ضير في التزام ذلك في الخمر الواقعي المعلوم إجمالاً.

[قبح جعل الحكم الظاهري مع علم المكلف بمخالفته للحكم الواقعي]

قلت: الحكم الظاهري لا يقدح بمخالفته للحكم الواقعي في نظر الحاكم مع جهل المحكوم بالمخالفة؛ لرجوع ذلك إلى معذوريته المحكوم الجاهل كما في أصله البراءة، و إلى (1) بدليته الحكم الظاهري عن الواقع أو كونه طريقاً مجعولاً إليه، على الوجهين في الطرق الظاهريه المجعوله.

و أمّا مع علم المحكوم بالمخالفة فيقبح من الجاعل جعل كلا الحكمين؛ لأن العلم بالتحريم يقتضى وجوب الامتنال بالاجتناب عن ذلك المحرّم، فإذا نال الشارع في فعله ينافي حكم العقل بوجوب الإطاعة.

فإن قلت: إذن الشارع في فعل المحرّم مع علم المكلف بتحريمه إنما ينافي حكم العقل من حيث إنه إذن في المعصية و المخالفة، و هو إنما يقبح مع علم المكلف بتحقيق المعصية حين ارتكابها، و الإذن في ارتكاب المشتبهين ليس كذلك إذا كان على التدريج، بل هو إذن في المخالفة مع عدم علم المكلف بها إلا بعدها، و ليس في العقل ما يقيح ذلك؛ و إلا لقبح الإذن في ارتكاب جميع المشتبهات بالشبهه الغير المحصوره، أو في ارتكاب مقدار يعلم عادة بكون الحرام فيه، و في ارتكاب الشبهه المجزّده التي يعلم المولى اطلاع العبد بعد الفعل على كونه معصيه، و في الحكم بالتخيير الاستمراري بين الخبرين أو فتوى المجتهدين.

[شماره صفحه واقعي : ٢٠٣]

ص: ٢٠٣

١- في (ص): «أو إلى».

قلت: إذن الشارع في أحد المشتبهين ينافى-أيضا-حكم العقل بوجوب امتثال التكليف المعلوم المتعلق بالمصدق المشتبه؛ لإيجاب العقل حينئذ الاجتناب عن كلا المشتبهين.

نعم، لو أذن الشارع في ارتكاب أحدهما مع جعل الآخر بدلا عن الواقع في الاجتزاء بالاجتناب عنه جاز، فيأذن الشارع في أحدهما لا-يحسن إلا بعد الأمر بالاجتناب عن الآخر بدلا ظاهريًا عن الحرام الواقعي، فيكون المحرّم الظاهري هو أحدهما على التخيير و كذا المحلل الظاهري، ويثبت المطلوب و هو حرمه المخالفه القطعيه بفعل كلا المشتبهين.

و حاصل معنى تلك الصحيحه: أنّ كلّ شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال، حتّى تعرف أنّ في ارتكابه فقط أو في ارتكابه المقرون مع ارتكاب غيره ارتكابا للحرام، و الأوّل في العلم التفصيلي و الثاني في العلم الإجمالي.

فإن قلت: إذا فرضنا المشتبهين ممّا لا يمكن ارتكابهما إلاّ تدريجا، ففي زمان ارتكاب أحدهما يتحقّق الاجتناب عن الآخر قهرا، فالمقصود من التخيير و هو ترك أحدهما حاصل مع الإذن في ارتكاب كليهما؛ إذ لا يعتبر في ترك الحرام القصد، فضلا عن قصد الامتثال.

[وجوب الاحتياط فيما لا يرتكب إلاّ تدريجا أيضا]

قلت: الإذن في فعلهما في هذه الصوره-أيضا-ينافى الأمر بالاجتناب عن العنوان الواقعي المحرّم؛ لما تقدّم: من أنّه مع وجود دليل حرمه ذلك العنوان المعلوم وجوده في المشتبهين لا يصحّ الإذن في أحدهما إلاّ بعد المنع عن الآخر بدلا عن المحرّم الواقعي، و معناه المنع عن فعله بعده؛ لأنّ هذا هو الذى يمكن أن يجعله الشارع بدلا عن

[شماره صفحه واقعي : ٢٠٤]

ص: ٢٠٤

الحرام الواقعي حتى لا- ينافي أمره بالاجتناب عنه؛ إذ (1) تركه في زمان فعل الآخر لا يصلح أن يكون بدلا (2)، وحينئذ (3): فإن منع في هذه الصورة عن واحد من الأمرين المتدرجين في الوجود لم يجز ارتكاب الثاني بعد ارتكاب الأول؛ وإلا لغى المنع المذكور.

فإن قلت: الإذن في أحدهما يتوقف على المنع عن الآخر في نفس تلك الواقعة بأن لا يرتكبهما (4) دفعه، و المفروض امتناع ذلك في ما نحن فيه من غير حاجه إلى المنع، ولا- يتوقف على المنع عن الآخر بعد ارتكاب الأول، كما في التخيير الظاهري الاستمراري.

قلت: تجوز ارتكابهما من أول الأمر- لو تدرجا- طرح لدليل حرمه الحرام الواقعي، و التخيير الاستمراري في مثل ذلك ممنوع، و المسلم منه ما إذا لم يسبق التكليف بمعين (5) أو سبق (6) التكليف (7) بالفعل حتى يكون المأتي به في كل دفعه بدلا عن المتروك على تقدير وجوبه، دون العكس بأن يكون المتروك في زمان الاتيان بالآخر بدلا عن المأتي به على تقدير حرمة، و سيأتي تتمه ذلك في الشبهه الغير المحصوره (8).

[شماره صفحه واقعي : ٢٠٥]

ص: ٢٠٥

- ١- في (ر) و(ص): «أما».
- ٢- في (ت) و(ه) زياده: «عن حرمة».
- ٣- كذا في (ت)، (ظ) و هامش (ه)، و في غيرها: «فحينئذ».
- ٤- في (ت): «يرتكبهما».
- ٥- في (ر) و(ص): «بالتكليف المعين»، و في (ظ): «بالتكليف بمعين».
- ٦- في (ر)، (ص) و(ه): «يسبق».
- ٧- في (ت)، (ر) و(ظ): «تكليف».
- ٨- انظر الصفحه ٢٤٨.

فإن قلت: إن المخالفه القطعيه للعلم الإجمالي فوق حدّ الاحصاء في الشرعيات، كما في الشبهه الغير المحصوره، و كما لو قال القائل في مقام الإقرار: هذا لزيد بل لعمرو، فإنّ الحاكم يأخذ المال لزيد و قيمته لعمرو، مع أنّ أحدهما أخذ للمال بالباطل، و كذا يجوز للثالث أن يأخذ المال من يد زيد و قيمته من يد عمرو، مع علمه بأنّ أحد الأخذين تصرّف في مال الغير بغير إذنه. و لو قال: هذا لزيد بل لعمرو بل لخالد، حيث إنّه يغرم لكلّ من عمرو و خالد تمام القيمه، مع أنّ حكم الحاكم باشتغال ذمّته بقيمتين مخالف للواقع قطعاً.

و أرى فرق بين قوله عليه السّلام: «إقرار العقلاء على أنفسهم جائز» (١)، و بين أدلّه حلّ ما لم يعرف كونه حراماً (٢)، حتّى أنّ الأوّل يعمّ الإقرارين المعلوم مخالفه أحدهما للواقع، و الثاني لا يعمّ الشئين المعلوم حرمة أحدهما؟

و كذلك لو تداعيا عينا في موضع يحكم بتنصيفها بينهما، مع العلم بأنّها ليست إلّا لأحدهما.

و ذكروا-أيضاً- في باب الصلح: أنّه لو كان لأحد المودعين (٣) درهم و للآخر درهماً، فتلف عند الودعيّ أحد الدراهم، فإنّه يقسّم أحد الدرهمين الباقيين بين المالكين، مع العلم الإجمالي بأنّ دفع أحد النصفين دفع للمال إلى غير صاحبه.

[شماره صفحه واقعي : ٢٠٦]

ص: ٢٠٦

١- الوسائل ١١١:١٦، الباب ٣ من كتاب الإقرار، الحديث ٢.

٢- تقدّمت أخبار الحلّ في الصفحه ٢٠٠-٢٠١.

٣- في (ت)، (ر) و (ص): «الودعيين».

و كذا لو اختلف المتبايعان فى المبيع أو الثمن و حكم بالتحالف و انفساخ البيع، فإنه يلزم مخالفه العلم الإجمالى بل التفصيلى فى بعض الفروض، كما لا يخفى.

[الجواب عن التوهم المذكور]

قلت: أما الشبهه الغير المحصوره فسيجىء وجه جواز المخالفه فيها (١).

و أما الحاكم فوظيفته أخذ ما يستحقه المحكوم له على المحكوم عليه بالأسباب الظاهريه، كالإقرار و الحلف و البيئه و غيرها، فهو قائم مقام المستحق فى أخذ حقه، و لا عبره بعلمه الإجمالى.

نظير ذلك: ما إذا أذن المفتى لكل واحد من واجدى المنى فى الثوب المشترك فى دخول المسجد، فإنه إنما يأذن كلاً منهما بملاحظه تكليفه فى نفسه، فلا يقال: إنه يلزم من ذلك إذن الجنب فى دخول المسجد و هو حرام.

و أما غير الحاكم ممن اتفق له أخذ المالىن من الشخصين المقرّ لهما فى مسأله الإقرار، فلا نسلم جواز أخذه لهما، بل و لا لشيء منهما، إلا إذا قلنا بأن ما يأخذه كل (٢) منهما يعامل معه معامله الملك الواقعى، نظير ما يملكه ظاهراً بتقليد أو اجتهاد مخالف (٣) لمذهب من يريد ترتيب الأثر (٤)، بناء على أن العبره فى ترتيب آثار الموضوعات الثابته فى الشريعه - كالملكيه و الزوجيه و غيرهما - بصحتها عند المتلبس بها - كالمالك و الزوجين - ما لم يعلم تفصيلاً من يريد ترتيب الأثر خلاف

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٧]

ص: ٢٠٧

١- انظر الصفحه ٢٥٧-٢٦٥.

٢- لم ترد «كل» فى غير (ت) و (ظ).

٣- كذا فى (ت)، و فى غيرها: «يخالف».

٤- فى (ت) و (ص): «الآثار».

ذلك؛ و لذا (١) قيل (٢) بجواز الاقتداء فى الظهريين بواجدى المنى فى صلاه واحده؛ بناء على أن المناط فى صحه الاقتداء الصحه عند المصلى ما لم يعلم تفصيلا فساده.

و أميا مسأله الصلح، فالحكم فيها تعديدي، و كأنه صلح قهري بين المالكين، أو يحمل على حصول الشركه بالاختلاط، و قد ذكر بعض الأصحاب أن مقتضى القاعده الرجوع إلى القرعه (٣).

و بالجمله: فلا بد من التوجيه فى جميع ما توهم (٤) جواز المخالفه القطعيه الراجعه إلى طرح دليل شرعي؛ لأنها كما عرفت ممّا يمنع عنها العقل و النقل (٥)، خصوصا إذا قصد من ارتكاب المشتبهين التوصل إلى الحرام. هذا ممّا لا تأمل فيه، و من يظهر منه جواز الارتكاب فالظاهر أنه قصد غير هذه الصوره.

و منه يظهر: أن إلزام القائل بالجواز (٦): بأن تجوز ذلك يفضى إلى إمكان التوصل إلى فعل جميع المحرمات على وجه مباح- بأن يجمع بين الحلال و الحرام المعلومين تفصيلا كالخمر و الخلل على وجه يوجب

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٨]

ص: ٢٠٨

- ١- كذا فى (ظ)، و فى غيرها: «و لذلك».
- ٢- انظر التذكره ١:٢٢٤، و المدارك ١:٢٧٠.
- ٣- لم نظفر بقائله فى المقام، نعم، حكاه العلامة المجلسى فى أربعينه (الصفحه ٥٨٢) عن بعض الأصحاب، و نسبه فى أوثق الوسائل (الصفحه ٣٢٣) إلى ابن طاوس.
- ٤- كذا فى جميع النسخ، و المناسب: «يوهم».
- ٥- راجع الصفحه ٢٠٠.
- ٦- الملزم هو صاحب الفصول فى الفصول: ١٨١.

الاشتباه فيرتكبهما-، محلّ نظر، خصوصاً على ما مثّل به من الجمع بين الأجنبيّه و الزوجه.

هذا كلّه فيما إذا كان الحرام المشتبه عنواناً واحداً مردّداً بين أمرين، وأمّا إذا كان مردّداً بين عنوانين، كما مثّلنا سابقاً بالعلم الإجماليّ بأنّ أحد المائعين (١) خمر أو الآ-خر مغصوب، فالظاهر أنّ حكمه كذلك؛ إذ لا فرق في عدم جواز المخالفه للدليل الشرعيّ بين كون ذلك الدليل معلوماً بالتفصيل و كونه معلوماً بالإجمال؛ فإنّ من ارتكب الإنياء في المثال يعلم بأنّه خالف دليل حرمه الخمر أو دليل حرمه المغصوب؛ ولذا (٢) لو كان إنياء واحداً مردّداً بين الخمر و المغصوب لم يجز ارتكابه، مع أنّه لا يلزم منه إلاّ-مخالفه أحد الدليلين لا بعينه، و ليس ذلك إلاّ من جهه أنّ مخالفه الدليل الشرعيّ محرّم عقلاً و شرعاً، سواء تعيّن للمكلّف أو تردّد بين دليلين.

[تفصيل صاحب الحدائق في الشبهه المحصوره]

و يظهر من صاحب الحدائق: التفصيل في باب الشبهه المحصوره بين كون المرّد بين المشتبهين فرداً من عنوان فيجب الاجتناب عنه، و بين كونه مردّداً بين عنوانين فلا يجب (٣).

فإن أراد عدم وجوب الاجتناب عن شيءٍ منهما في الثاني و جواز ارتكابهما معاً، فظهر ضعفه بما ذكرنا، و إن أراد عدم وجوب الاحتياط فيه، فسيجيء ما فيه.

[شماره صفحه واقعي : ٢٠٩]

ص: ٢٠٩

١- في غير (ظ) و نسخه بدل (ت) زياده: «إمّا».

٢- في (ت): «كذا».

٣- الحدائق ٥١٧: ١.

[المقام الثاني: هل يجب اجتناب جميع المشتبهات؟]

و (١) أمّا المقام الثاني: هل يجب اجتناب جميع المشتبهات؟

[الحقّ وجوب الاجتناب و الاحتياط]

فالحقّ فيه: وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين وفاقا للمشهور، و فى المدارك: أنّه مقطوع به فى كلام الأصحاب (٢)، و نسبه المحقّق البهبهانيّ فى فوائده إلى الأصحاب (٣)، و عن المحقّق المقدّس الكاظمي فى شرح الوافيه: دعوى الإجماع صريحا (٤)، و ذهب جماعه إلى عدم وجوبه (٥)، و حكى عن بعض (٦) القرعه.

[الاستدلال عليه]

لنا على ما ذكرنا: أنّه إذا ثبت كون أدلّه تحريم المحرّمات شامله للمعلوم إجمالا- و لم يكن هنا مانع عقليّ أو شرعيّ من تنجز (٧) التكليف به، لزم بحكم العقل التحرّز عن ارتكاب ذلك المحرّم بالاجتناب عن كلا المشتبهين.

و بعباره اخرى: التكليف بذلك المعلوم إجمالا إن لم يكن ثابتا جازت المخالفه القطعيّه، و المفروض فى هذا المقام التسالم على حرمتها،

[شماره صفحه واقعي : ٢١٠]

ص: ٢١٠

١- «و» من نسخه جماعه المدرّسين.

٢- المدارك ١:١٠٧.

٣- الفوائد الحائريّه: ٢٤٨.

٤- الوافي فى شرح الوافيه (مخطوط)، الورقه ٢١٠.

٥- كالسيد العاملي فى المدارك ١:١٠٧، و المحقّق السبزواري فى الذخيره: ١٣٨، و المحقّق القمي فى القوانين ٢:٢٥.

٦- تقدّم الكلام عن هذا البعض فى الصفحه ٢٠٨.

٧- فى (ر) و (ص): «تنجيز».

و إن كان ثابتاً وجب الاحتياط فيه بحكم العقل؛ إذ يحتمل أن يكون ما يرتكبه من المشتبهين هو الحرام الواقعي، فيعاقب عليه؛ لأنّ المفروض لما كان ثبوت التكليف بذلك المحرّم لم يقبح العقاب عليه إذا اتّفق ارتكابه و لو لم يعلم به (١) حين الارتكاب.

و اختبر ذلك من حال العبد إذا قال له المولى: «اجتنب و تحرّز عن الخمر المرّدّد بين هذين الإناءين»؛ فإنّك لا تكاد ترتاب في وجوب الاحتياط، و لا فرق بين هذا الخطاب و بين أدلّه المحرّمات الثابته في الشريعة إلّا العموم و الخصوص.

[توهّم جريان أصاله الحلّ في كلا المشتبهين و التخيير بينهما و دفعه]

فإن قلت: أصاله الحلّ في كلا- المشتبهين جاريه في نفسها و معتبره لو لا- المعارض، و غايه ما يلزم في المقام تعارض الأصلين، فيتخيّر (٢) في العمل (٣) في أحد المشتبهين، و لا وجه لطرح كليهما.

قلت: أصاله الحلّ غير جاريه هنا بعد فرض كون المحرّم الواقعي مكلفاً بالاجتناب عنه منجزاً- على ما هو مقتضى (٤) الخطاب بالاجتناب عنه-؛ لأنّ مقتضى العقل في الاشتغال اليقينيّ بترك الحرام الواقعيّ هو الاحتياط و التحرّز عن كلا المشتبهين حتّى لا يقع في محذور فعل الحرام، و هو معنى المرسل المرويّ (٥) في بعض كتب الفتاوى: «اترك ما لا بأس

[شماره صفحه واقعي : ٢١١]

ص: ٢١١

- ١- لم ترد «به» في (ه).
- ٢- في (ر) و (ه): «فتخيّر».
- ٣- في (ظ) زياده: «به».
- ٤- في (ظ) زياده: «عموم».
- ٥- لم ترد «المرويّ» في (ت) و (ه).

به حذرا عمّا به البأس» (١)، فلا يبقى مجال للإذن في فعل أحدهما.

[الحكم في تعارض الأصلين هو التساقط، لا التخيير]

و سيجيء في باب الاستصحاب (٢) -أيضا-: أنّ الحكم في تعارض كلّ أصلين (٣) لم يكن أحدهما حاكما على الآخر، هو التساقط لا التخيير.

فإن قلت: قوله: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام» (٤) و (٥) نحوه (٦)، يستفاد منه حلّيه المشتبهات بالشبهه المجزّده عن العلم الإجماليّ جميعا، و حلّيه الشبهات (٧) المقرونة بالعلم الإجماليّ على البدل؛ لأنّ الرخصه في كلّ شبهه مجزّده لا تنافى الرخصه في غيرها؛ لاحتمال كون الجميع حلالا- في الواقع، فالبناء على كون هذا المشتبه بالخمر خلا، لا ينافى البناء على كون المشتبه الآخر خلا.

و أمّا الرخصه في الشبهه المقرونة بالعلم الإجماليّ و البناء على كونه خلاّ لما تستلزم وجوب البناء على كون المحرّم هو المشتبه الآخر، فلا- يجوز الرخصه فيه جميعا، نعم يجوز الرخصه فيه بمعنى جواز ارتكابه و البناء على أنّ المحرّم غيره، مثل: الرخصه في ارتكاب أحد المشتبهين

[شماره صفحه واقعى : ٢١٢]

ص: ٢١٢

١- ورد ما يقرب منه في البحار ١٦٦: ٧٧، الحديث ١٩٢.

٢- انظر مبحث الاستصحاب ٣: ٤٠٩.

٣- في (ر)، (ص) و (ه) زياده: «إذا».

٤- في (ر)، (ص) و (ه) بدل (أنّه حرام): «الحرام». الوسائل ١٢: ٦٠، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

٥- في (ر)، (ص) و (ه): «أو».

٦- انظر الوسائل ١٢: ٥٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأوّل.

٧- في (ر) و (ص): «المشتبهات».

بالخمر مع العلم بكون أحدهما خمرًا، فإنه لما علم من الأدلة تحريم الخمر الواقعي و لو تردّد بين الأمرين، كان معنى الرخصة في ارتكاب أحدهما الإذن في البناء على عدم كونه هو الخمر المحرّم عليه و أنّ المحرّم غيره، فكلّ منهما حلال، بمعنى جواز البناء على كون المحرّم غيره.

و الحاصل: أنّ مقصود الشارع من هذه الأخبار أن يلغى من طرفي الشكّ في حرمة الشيء و حليّته احتمال الحرمة و يجعل محتمل الحليّة في حكم متيقّنها، و لمّا كان في المشتبهين بالشبه المحصوره شكّ واحد و لم يكن فيه إلّا احتمال كون هذا حلالاً و ذاك حراماً و احتمال العكس، كان إلغاء احتمال الحرمة في أحدهما إعمالاً له في الآخر و بالعكس، و كان الحكم الظاهريّ في أحدهما بالحلّ حكماً ظاهرياً بالحرمة في الآخر، و ليس معنى حليّة كلّ منهما إلّا الإذن في ارتكابه و إلغاء احتمال الحرمة فيه المستلزم لإعماله في الآخر.

فتأمّل حتى لا تتوهّم: أنّ استعمال قوله عليه السّلام: «كلّ شيء لك حلال» بالنسبة إلى الشبهات المقرونة بالعلم الإجماليّ و الشبهات المجزّده استعمال في معنيين.

[عدم استفادة الحليّة على البدل من أخبار «الحلّ»]

قلت: الظاهر من الأخبار المذكورة البناء على حليّة محتمل التحريم و الرخصة فيه، لا وجوب البناء على كونه هو الموضوع المحلّل. و لو سلّم، فظاهرها البناء على كون كلّ مشتبّه كذلك، و ليس الأمر بالبناء على كون أحد المشتبهين هو الخلّ أمراً بالبناء على كون الآخر هو الخمر، فليس في الروايات من البدليّة عين و لا أثر، فتدبّر.

[شماره صفحه واقعي : ٢١٣]

@

الوجه الأول:

الأخبار الدالة على حل ما لم يعلم حرمة التي تقدّم بعضها (١) [و المناقشه فيه]

، و إنما منع من ارتكاب مقدار الحرام؛ إما لاستلزامه للعلم بارتكاب الحرام و هو حرام، و إما لما ذكره بعضهم (٢): من أنّ ارتكاب مجموع المشتبهين حرام؛ لاشتماله على الحرام، قال في توضيح ذلك:

إنّ الشارع منع عن استعمال الحرام المعلوم و جوّز استعمال ما لم يعلم حرمة، و المجموع من حيث المجموع معلوم الحرمة و لو باعتبار جزئه و كذا كلّ منهما بشرط الاجتماع مع الآخر، فيجب اجتنابه، و كلّ منهما بشرط الانفراد مجهول الحرمة فيكون حلالاً (٣).

و الجواب عن ذلك: أنّ الأخبار المتقدّمة -على ما عرفت (٤)- إما أن لا تشمل شيئاً من المشتبهين، و إما أن تشملهما جميعاً، و ما ذكر (٥) من الوجهين لعدم جواز ارتكاب الأخير بعد ارتكاب الأول، فغير صالح للمنع.

أمّا الأول؛ فلائنه: إن اريد أنّ مجرّد تحصيل العلم بارتكاب الحرام

[شماره صفحه واقعی : ٢١٤]

ص: ٢١٤

١- راجع الصفحه ٢٠٠-٢٠١.

٢- هو الفاضل النراقي قدّس سرّه في مناهج الأحكام.

٣- مناهج الأحكام: ٢١٧.

٤- راجع الصفحه ٢٠١-٢٠٢.

٥- في (ص): «ذكره».

حرام، فلم يدلّ دليل عليه، نعم تحصيل العلم بارتكاب الغير للحرام حرام من حيث التجسس المنهَى عنه و إن لم يحصل له العلم.

و إن اريد: أنّ الممنوع عنه عقلا- من مخالفه أحكام الشارع (1)- بل مطلق الموالى- هي المخالفة العلميّه دون الاحتماليّه؛ فإنّها لا تعدّ عصيانا في العرف، فعصيان الخطاب باجتناّب الخمر المشتبه هو ارتكاب المجموع دون المحرّم الواقعيّ و إن لم يعرف حين الارتكاب، و حاصله: منع وجوب المقدمه العلميّه، ففيه:

مع إطباق العلماء بل العقلاء- كما حكى- على وجوب المقدمه العلميّه، أنّه: إن اريد من حرمة المخالفة العلميّه حرمة المخالفة المعلومه حين المخالفة، فهذا اعتراف بجواز ارتكاب المجموع تدريجا؛ إذ لا يحصل معه مخالفه معلومه تفصيلا.

و إن اريد منها حرمة المخالفة التي تعلق العلم بها و لو بعدها، فمرجعها إلى حرمة تحصيل العلم الذي يصير به المخالفة معلومه، و قد عرفت منع حرمتها جدّا.

و ممّا ذكرنا يظهر: فساد الوجه الثاني؛ فإنّ حرمة المجموع إذا كان باعتبار جزئه الغير المعين، فضمّ الجزء الآخر إليه لا دخل له في حرمة. نعم له دخل في كون الحرام معلوم التحقّق، فهي مقدمه للعلم بارتكاب الحرام، لا لنفسه، فلا وجه لحرمتها بعد عدم حرمة العلم بارتكاب الحرام.

و من ذلك يظهر: فساد جعل الحرام كلا منهما بشرط الاجتماع مع

[شماره صفحه واقعي : ٢١٥]

ص: ٢١٥

١- في (ر)، (ص) و (ه): «الشرع».

الآخر؛ فإنَّ حرمة و إن كانت معلومه، إلاّ- أنّ الشرط شرط لوصف كونه معلوم التحقّق لا- لذات الحرام، فلا- يحرم إيجاد الاجتماع، إلاّ إذا حرم جعل ذات الحرام معلومه التحقّق، و مرجعه إلى حرمة تحصيل العلم بالحرام.

الوجه الثاني:

ما دلّ (١) على جواز تناول الشبهه المحصوره

، فيجمع بينه (٢)- على تقدير ظهوره في جواز تناول الجميع (٣)- و بين ما دلّ على تحريم العنوان الواقعيّ، بأنّ الشارع جعل بعض المحتملات بدلا عن الحرام الواقعيّ، فيكفي تركه في الامتثال الظاهريّ، كما لو اكتفى بفعل الصلاه إلى بعض الجهات المشتبهه و رخص في ترك الصلاه إلى بعضها. و هذه الأخبار كثيره:

[أ- موثقه سماعه]

منها: موثقه سماعه. قال: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن رجل أصاب مالا من عمّال بني اميّه، و هو يتصدّق منه و يصل قرابته و يحجّ؛ ليغفر له ما اكتسب، و يقول: إنّ الحسنات يذهبن السيئات، فقال عليه السّلام:

إنّ الخطيئه لا تكفر الخطيئه، و إنّ الحسنه تحطّ الخطيئه. ثمّ قال: إن كان

[شماره صفحه واقعي : ٢١٦]

ص: ٢١٦

١- في (ص) و (ظ) زياده: «بنفسه أو بضميمه ما دلّ على المنع عن ارتكاب الحرام الواقعيّ».

٢- في (ر) و (ص): «بينها»، و في (ظ): «بينهما».

٣- لم ترد «على تقدير ظهوره في جواز تناول الجميع» في (ظ)، و في (ص) كتب عليها: «زائد».

خلط الحرام حلالا فاختلفا جميعا فلم يعرف الحرام من الحلال، فلا بأس» (١).

فإنّ ظاهره: نفي البأس عن التصدّق و الصلّه و الحجّ من المال المختلط و حصول الأجر في ذلك، و ليس فيه دلالة على جواز التصرّف في الجميع. و لو فرض ظهوره فيه صرف عنه؛ بما دلّ على وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعيّ، و هو مقتض بنفسه لحرمة التصرّف في الكلّ، فلا- يجوز ورود الدليل على خلافها، و من جهة حكم العقل بلزوم الاحتياط لحرمة التصرّف في البعض المحتمل أيضا، لكن عرفت أنّه يجوز الإذن في ترك بعض المقدمات العلميّة بجعل بعضها الآخر بدلا ظاهريّا عن ذى المقدمه.

[الجواب عن الموثّقه]

و الجواب عن هذا الخبر: أنّ ظاهره جواز التصرّف في الجميع؛ لأنّه يتصدّق و يصل و يحجّ بالبعض و يمسك الباقي، فقد تصرّف في الجميع بصرف البعض و إمساك (٢) الباقي؛ فلا بدّ إمّا من الأخذ به و تجويز المخالفه القطعيّة، و إمّا من صرفه عن ظاهره، و حينئذ: فحمله على إرادته نفي البأس عن التصرّف في البعض و إن حرم عليه إمساك مقدار الحرام، ليس بأولى من حمل الحرام على حرام خاصّ يعذر فيه الجاهل، كالربا بناء على ما ورد في عدّه أخبار: من حلّيه الربا الذي اخذ جهلا ثمّ لم يعرف بعينه في المال المخلوط (٣).

[شماره صفحه واقعي : ٢١٧]

ص: ٢١٧

- ١- الوسائل ١٠٤:٨، الباب ٥٢ من أبواب وجوب الحجّ و شرائطه، الحديث ٩.
- ٢- في (ه) زياده: «البعض الآخر»، و في (ت) بدل «الباقي»: «البعض الآخر».
- ٣- الوسائل ٤٣١:١٢، الباب ٥ من أبواب الربا، الحديث ٢ و ٣.

[ب-الأخبار الواردة في حليّه ما لم يعلم حرمة:]

و بالجمله: فالأخبار الواردة في حليّه ما لم يعلم حرمة على أصناف.

[١-أخبار الحلّ و الجواب عنها]

منها: ما كان من قبيل قوله عليه السّلام: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام» (١).

و هذا الصنف لا يجوز الاستدلال به لمن لا يرى جواز ارتكاب المشتهين؛ لأنّ حمل تلك الأخبار على الواحد لا بعينه في الشبهه المحصوره و الآحاد المعينه في الشبهه المجرّده من العلم الإجماليّ و الشبهه الغير المحصوره، متعسّر بل متعذّر، فيجب حملها على صوره عدم التكليف الفعليّ بالحرام الواقعيّ.

[٢-ما دلّ على ارتكاب كلا المشتهين في الشبهه المحصوره و الجواب عنه]

و منها: ما دلّ على ارتكاب كلا المشتهين في خصوص الشبهه المحصوره، مثل الخبر المتقدّم (٢).

و هذا أيضا لا يلتزم المستدلّ بمضمونه، و لا يجوز حمله على غير الشبهه المحصوره-لأنّ مورده فيها-، فيجب حمله على أقرب المحتملين:

من ارتكاب البعض مع إبقاء مقدار الحرام، و من وروده في مورد خاصّ، كالربا و نحوه ممّا يمكن الالتزام بخروجه عن قاعده الشبهه المحصوره.

و من ذلك يعلم: حال ما ورد في الربا من حلّ جميع المال المختلط به.

[٣-أخبار جواز الأخذ من العامل و السارق و السلطان و الجواب عنها]

و منها: ما دلّ على جواز أخذ ما علم فيه الحرام إجمالا، كأخبار

[شماره صفحه واقعي : ٢١٨]

ص: ٢١٨

١- الوسائل ١٢:٦٠، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

٢- و هي روايه سماعه المتقدّمه في الصفحه ٢١٦-٢١٧.

جواز الأخذ من العامل (١) و السارق (٢) و السلطان (٣).

و سيجيء: حمل جَلِّها أو كَلِّها على كون الحكم بالحلّ مستندا إلى كون الشيء مأخوذا من يد المسلم، و متفرّعا على تصرّفه المحمول على الصّحّه عند الشكّ.

[قاعده وجوب دفع الضرر المقطوع به بين المشتبهين عقلا]

فالخروج بهذه الأصناف من الأخبار عن القاعده العقلية الناشئه عمّا دلّ من الأدلّه القطعيّه على وجوب الاجتناب عن العناوين المحرّمه الواقعيّه- و هي وجوب دفع الضرر المقطوع به بين المشتبهين، و وجوب إطاعه التكاليف المعلومه المتوقّفه على الاجتناب عن كلا المشتبهين-، مشكل جدّا، خصوصا مع اعتضاد القاعده بوجهين آخرين هما كالدليل على المطلب.

[اعتضاد القاعده بوجهين آخرين:]

@

أحدهما: الأخبار الدالّة على هذا المعنى:

منها: قوله صلّى الله عليه وآله: «ما اجتمع الحلال و الحرام إلّا غلب الحرام الحلال» (٤)، و المرسل المتقدّم (٥): «اتركوا ما لا بأس به حذرا عمّا به البأس»، و ضعفها ينجر بالشهره المحقّقه و الإجماع المدعى فى كلام من تقدّم (٦).

[شماره صفحه واقعى : ٢١٩]

ص: ٢١٩

- ١- الوسائل ١٢:١٦١، الباب ٥٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.
- ٢- الوسائل ١٢:٦٠، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.
- ٣- الوسائل ١٢:١٦١، الباب ٥٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.
- ٤- المستدرک ١٣:٦٨، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.
- ٥- تقدّم فى الصفحه ٢١١-٢١٢.
- ٦- راجع الصفحه ٢١٠.

و منها: روايه ضريس، عن السِّمن و الجبن فى أرض المشركين؟ «قال: أمّا ما علمت أنه قد خلطه الحرام فلا تأكل، و أمّا ما لم تعلم فكل» (١)؛ فإنّ الخلط يصدق مع الاشتباه. و روايه ابن سنان: «كلّ شىء حلال حتّى يجيئك شاهدان أنّ فيه الميتة» (٢)؛ فإنّه يصدق على مجموع قطعات اللحم أنّ فيه الميتة.

و منها: قوله صلّى الله عليه و آله فى حديث التثليث: «وقع فى المحرّمات و هلك من حيث لا يعلم» (٣) بناء على أنّ المراد بالهلاكه ما هو أثر للحرام، فإن كان الحرام لم يتنجّز التكليف به (٤) فالهلاكه المترتب عليه منقصته الذاتيه (٥)، و إن كان ممّا يتنجّز التكليف به - كما فى ما نحن فيه - كان المترتب عليه هو العقاب الاخرى، و حيث إنّ دفع العقاب المحتمل واجب بحكم العقل و جب الاجتناب عن كلّ مشتبه بالشبهه المحصوره، و لمّا كان دفع الضرر غير العقاب غير لازم إجماعا كان الاجتناب عن الشبهه المجرّده (٦) غير واجب، بل مستحبًا.

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٠]

ص: ٢٢٠

-
- ١- الوسائل ٤٠٣:١٦، الباب ٦٤ من أبواب حكم السمن و الجبن، الحديث الأوّل.
 - ٢- الوسائل ٩١:١٧، الباب ٦١ من أبواب الأطمعه المباحه، الحديث ٢، و فيه أنّ الراوى ابن سليمان.
 - ٣- الوسائل ١١٤:١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٩.
 - ٤- فى (ظ) زياده: «الأجل الجهل».
 - ٥- فى (ر)، (ص) و (ه): «منقصه ذاتيه».
 - ٦- فى (ص) و (ظ) زياده: «عن العلم الإجمالى».

و فائده الاستدلال بمثل هذا الخبر: معارضته لما يفرض من الدليل على جواز ارتكاب أحد المشتبهين مخيراً، و جعل الآخر بدلا عن الحرام الواقعي؛ فإنّ مثل هذا الدليل - لو فرض وجوده (١) - حاكم على الأدلّة الدالّة على الاجتناب عن عنوان المحرّم الواقعي، لكنّه معارض بمثل خبر التثليث و بالنبويين (٢)، بل مخصّص بهما (٣) لو فرض عمومته للشبهه.

الابتدائيّه، فيسلم تلك الأدلّة، فتأمل (٤).

الثاني: ما يستفاد من أخبار كثيرة: من كون الاجتناب عن كلّ واحد من المشتبهين أمرا مسلّما

مفروغا عنه بين الأئمّه عليهم السّلام و الشيعه، بل العامّه أيضا، بل استدلّ صاحب الحقائق على أصل القاعده باستقراء مواردّها في الشريعه (٥)

لكنّ الإنصاف: عدم بلوغ ذلك حدّا يمكن الاعتماد عليه مستقلا، و إن كان ما يستشّم منها قولاً و تقريرا - من الروايات - كثيره:

منها: ما ورد في الماءين المشتبهين (٦)، خصوصا مع فتوى الأصحاب (٧) - بلا خلاف بينهم - على وجوب الاجتناب عن استعمالهما مطلقا.

[شماره صفحه واقعي : ٢٢١]

ص: ٢٢١

١- لم ترد «لو فرض وجوده» في (ظ).

٢- المتقدّمين في الصفحه ٢١٩.

٣- في (ه): «بها».

٤- «فتأمل» من (ت) و (ه).

٥- انظر الحقائق ٥٠٣: ١.

٦- الوسائل ١١٦: ١، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٤.

٧- انظر مفتاح الكرامه ١٢٦: ١-١٢٧، و الجواهر ٢٩٠: ١.

و منها: ما ورد في الصلاة في الثوبين المشتبهين (١).

و منها: ما ورد في وجوب غسل الثوب من الناحية التي يعلم بإصابه بعضها للنجاسه معللاً بقوله عليه السلام: «حتّى يكون على يقين من طهارته» (٢).

فإنّ وجوب تحصيل اليقين بالطهاره-على ما يستفاد من التعليل- يدلّ على عدم جريان أصاله الطهاره بعد العلم الإجمالي بالنجاسه، وهو الذى بنينا عليه وجوب الاحتياط فى الشبهه المحصوره و عدم جواز الرجوع فيها إلى أصاله الحلّ؛ فإنّه لو جرت (٣) أصاله الطهاره و أصاله حلّ الطهاره و الصلاه (٤) فى بعض المشتبهين، لم يكن للأحكام المذكوره وجه، ولا- للتعليل فى الحكم (٥) الأخير بوجوب تحصيل اليقين بالطهاره بعد اليقين بالنجاسه.

و منها: ما دلّ على بيع الذبائح المختلط ميتها بمدكّاها (٦) من أهل الكتاب (٧)؛ بناء على حملها على ما لا يخالف عمومات حرمه بيع الميته، بأن يقصد بيع المذكى خاصّه أو مع ما لا تحلّه الحياه

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٢]

ص: ٢٢٢

- ١- الوسائل ١٠٨٢:٢، الباب ٦٤ من أبواب النجاسات، الحديث الأول.
- ٢- الوسائل ١٠٠٦:٢، الباب ٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.
- ٣- كذا فى (ت) و(ه)، و فى (ظ): «اجرى».
- ٤- كذا فى (ص) و(ظ)، و فى (ر) بدل «حلّ الطهاره و الصلاه»: «الحلّ».
- ٥- فى (ر) و(ه): «حكم».
- ٦- فى (ه) زياده: «ممن يستحلّ الميته».
- ٧- الوسائل ١٢:٦٧، الباب ٧ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١ و ٢.

[الاستئناس لما ذكرنا بروايه وجوب القرعه فى قطع الغنم]

وقد يستأنس له: بما (٢) ورد من وجوب القرعه فى قطع الغنم المعلوم وجود الموطوء فى بعضها، وهى الروايه المحكيه فى جواب الإمام الجواد عليه السلام لسؤال يحيى بن أكثم عن قطع غنم نزى الراعى على واحده منها ثم أرسلها فى الغنم؟ حيث قال عليه السلام:

«يقسّم الغنم نصفين ثم يقرع بينهما، فكلّ ما وقع السهم عليه قسم غيره قسمين، وهكذا حتّى يبقى واحد و نجا الباقي» (٣).

وهى حجّه القول بوجوب القرعه، لكنّها لا تنهض لإثبات حكم مخالف للاصول.

نعم، هى دالّه على عدم جواز ارتكاب شىء منها قبل القرعه؛ فإنّ التكليف بالاجتناب عن الموطوء الواقعيه واجب بالاجتناب عن الكلّ حتّى يتميّز الحلال و لو بطريق شرعى.

[الروايه أدلّ على مطلب الخصم]

هكذا، و لكنّ الإنصاف: أنّ الروايه أدلّ على مطلب الخصم بناء على حمل القرعه على الاستحباب؛ إذ على قول المشهور لا بدّ من طرح الروايه أو العمل بها فى خصوص موردها.

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٣]

ص: ٢٢٣

١- فى (ت) و(ه) زياده: «فتدبر».

٢- فى (ه): «مما».

٣- تحف العقول: ٤٨٠، الحديث منقول بالمعنى.

[شماره صفحه واقعی : ۲۲۴]

ص: ۲۲۴

@

الأمر الأول [عدم الفرق في وجوب الاجتناب بين كون المشتبهين مندرجين تحت حقيقه واحده و غيره]

أنه لا فرق في وجوب الاجتناب عن المشتبه الحرام بين كون المشتبهين مندرجين تحت حقيقه واحده و غير ذلك؛ لعموم ما تقدم من الأدله.

[ظاهر صاحب الحدائق التفصيل بينهما]

و يظهر من كلام صاحب الحدائق التفصيل؛ فإنه ذكر كلام صاحب المدارك في مقام تأييد ما قواه، من عدم وجوب الاجتناب عن (١) المشتبهين، و هو: أن المستفاد من قواعد الأصحاب: أنه لو تعلّق الشكّ بوقوع النجاسه في الإناء و خارجه لم يمنع من استعماله، و هو مؤيد لما ذكرناه (٢).

[كلام صاحب الحدائق في جواب صاحب المدارك]

قال، مجيباً عن ذلك:

أولاً: أنه (٣) من باب الشبهه الغير المحصوره.

و ثانياً: أن القاعدة المذكوره إنما تتعلّق بالأفراد المندرجه تحت

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٥]

ص: ٢٢٥

١- في (ظ) زياده: «كلا».

٢- المدارك ١:١٠٨.

٣- كذا في (ظ)، و في غيرها: «بأنه».

ماهية واحده و الجزئيات التي تحويها حقيقه واحده إذا اشتبه طاهرها بنجسها و حلالها بحرامها، فيفرّق فيها بين المحصور و غير المحصور بما تضمّنته تلك الأخبار، لا وقوع الاشتباه كيف اتفق (١)، انتهى كلامه رفع مقامه.

[المناقشه فيما أفاده صاحب الحدائق قدس سرّه]

و فيه-بعد منع كون ما حكاه صاحب المدارك عن الأصحاب مختصاً بغير المحصور، بل لو شكّ في وقوع النجاسه في الإناء أو ظهر الإناء، فظاهرهم الحكم بطهاره الماء أيضاً، كما يدلّ عليه تأويلهم (٢) لصحيحه على بن جعفر الوارده في الدم الغير المستبين في الماء بذلك (٣)-:أنه لا وجه لما ذكره من اختصاص القاعده.

أمّا أولاً: فلعموم الأدلّه المذكوره، خصوصاً عمدتها و هي أدلّه الاجتناب عن العناوين المحرّمه الواقعيّه-كالنجس و الخمر و مال الغير و غير ذلك-بضميمه حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل.

و أمّا ثانياً: فلأنّه لا ضابطه لما ذكره من الاندراج تحت ماهية واحده، و لم يعلم الفرق بين تردّد النجس بين ظاهر الإناء و باطنه، أو بين الماء و قطعه من الأرض، أو بين الماء و مائع آخر، أو بين مائعين مختلفي الحقيقه، و بين تردّده بين مائعين أو ثوبين أو مائعين متّحدى الحقيقه.

[هل يشترط في العنوان المحرّم الواقعي المرّد بين المشبهين أن يكون على كلّ تقدير متعلّقاً لحكم واحد، أم لا؟]

نعم، هنا شيء آخر: و هو أنّه هل يشترط في العنوان المحرّم

[شماره صفحه واقعي : ٢٢٤]

ص: ٢٢٤

١- الحدائق ٥١٧: ١.

٢- سيشير إلى هذا التأويل في الصفحه ٢٣٦.

٣- الوسائل ١١٢: ١، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث الأوّل.

الواقعيّ أو النجس الواقعيّ المرّدّ بين المشتبهين، أن يكون على كلّ تقدير متعلّقاً لحكم واحد أم لا؟ مثلاً: إذا كان أحد المشتبهين ثوباً و الآخر مسجداً؛ حيث إنّ المحرّم في أحدهما اللبس و في الآخر السجده، فليس هنا خطاب جامع للنجس الواقعيّ، بل العلم بالتكليف مستفاد من مجموع قول الشارع: «لا تلبس النجس في الصلاه»، و«لا تسجد على النجس».

[لو كان المحرّم على كل تقدير عنواناً غيره على التقدير الآخر]

و أولى من ذلك بالإشكال: ما لو كان المحرّم على كلّ تقدير عنواناً غيره على التقدير الآخر، كما لو دار الأمر بين كون أحد المائعين نجساً و كون الآخر مال الغير؛ لإمكان تكلف (1) إدراج الفرض الأوّل تحت خطاب «الاجتناب عن النجس» بخلاف الثاني.

و أولى من ذلك: ما لو تردّد الأمر بين كون هذه المرأه أجنبيّه أو كون هذا المائع خمراً.

[لو تردّد الأمر بين كون هذه المرأه أجنبيّه أو هذا المائع خمراً]

و توهم إدراج ذلك كلّه في وجوب الاجتناب عن الحرام، مدفوع:

بأنّ الاجتناب عن الحرام عنوان ينتزع من الأدلّه المتعلّقه بالعناوين الواقعيّه، فالاعتبار بها لا به، كما لا يخفى.

[الأقوى عدم جواز المخالفه القطعيّه في جميع ذلك]

و الأقوى: أنّ المخالفه القطعيّه في جميع ذلك غير جائز، و لا - فرق عقلاً - و عرفاً في مخالفه نواهي الشارع بين العلم التفصيليّ بخصوص ما خالفه و بين العلم الإجماليّ بمخالفه أحد النهيين؛ أ لا ترى أنّه لو ارتكب مائعا واحدا يعلم أنّه مال الغير أو نجس، لم يعذر لجهله التفصيليّ بما خالفه، فكذا حال من ارتكب النظر إلى المرأه و شرب المائع في المثال الأخير.

[شماره صفحه واقعي : ٢٢٧]

ص: ٢٢٧

١- لم ترد «تكلف» في (ه).

و الحاصل: أنّ النواهي الشرعيّه بعد الاّطلاع عليها بمنزله نهى واحد عن عدّه امور، فكما تقدّم أنّه لا يجتمع نهى الشارع عن أمر واقعيّ واحد كالخمر مع الإذن في ارتكاب المائعين المرّدّ بينهما الخمر، فكذا لا- يجتمع النهى عن عدّه امور مع الإذن في ارتكاب كلا الأمرين المعلوم وجود أحد تلك الامور فيهما.

[الأقوى وجوب الموافقه القطعيّه أيضا]

و أما الموافقه القطعيّه: فالأقوى أيضا وجوبها؛ لعدم جريان أدلّه الحليّه و لا أدلّه البراءه عقليّتها و نقليّها (1).

أمّا النقليه: فلما تقدّم من استوائها بالنسبه إلى كلّ من المشتبهين، و إبقاؤهما يوجب التنافي مع أدلّه تحريم العناوين الواقعيّه، و إبقاء واحد على سبيل البدل غير جائز؛ إذ بعد خروج كلّ منهما بالخصوص ليس الواحد لا بعينه فردا ثالثا يبقى تحت أصله العموم.

و أما العقل؛ فلمنع استقلاله في المقام بقبح مؤاخذه من ارتكب الحرام المرّدّ بين الأمرين، بل الظاهر استقلال العقل في المقام- بعد عدم القبح المذكور- بوجوب دفع الضرر، أعنى العقاب المحتمل في ارتكاب أحدهما.

و بالجملة: فالظاهر عدم التفكيك في هذا المقام بين المخالفه القطعيّه و المخالفه الاحتماليّه، فإنّما أن تجوّز الاولى و إمّا أن تمنع الثانيه.

[شماره صفحه واقعي : ٢٢٨]

ص: ٢٢٨

١- في (ر)، (ص) و (ظ): «عقلها و نقلها».

الأمر الثاني [هل تختص المؤاخذه بصورة الوقوع في الحرام، أم لا؟]

أنَّ وجوب الاجتناب عن كلِّ من المشتبهين، هل هو بمعنى لزوم الاحتراز عنه حذرا من الوقوع في المؤاخذه بمصادفه ما ارتكبه للحرام الواقعي؛ فلا- مؤاخذه إلا- على تقدير الوقوع في الحرام، أو هو بمعنى لزوم الاحتراز عنه من حيث إنَّه مشتبه؛ فيستحقَّ المؤاخذه بارتكاب أحدهما و لو لم يصادف الحرام، و لو ارتكبهما استحقَّ عقابين؟

[الأقوى الاختصاص و الدليل عليه]

فيه وجهان، بل قولان. أقواهما: الأول؛ لأنَّ حكم العقل بوجوب دفع الضرر-بمعنى العقاب المحتمل بل المقطوع-حكم إرشادي، و كذا لو فرض أمر الشارع بالاجتناب عن عقاب محتمل أو مقطوع بقوله:

«تحرّز عن الوقوع في معصية النهي عن الزنا»، لم يكن إلا إرشاديا، و لم يترتب على موافقته و مخالفته سوى خاصيته نفس المأمور به و تركه، كما هو شأن الطلب الإرشادي.

و إلى هذا المعنى أشار صلوات الله عليه بقوله: «اتركوا ما لا بأس به حذرا عمّا به البأس» (١)، و قوله: «من ارتكب الشبهات

[شماره صفحه واقعي : ٢٢٩]

ص : ٢٢٩

١- لم نعر عليه بعينه، نعم ورد ما يقرب منه في البحار ١٦٦: ٧٧، الحديث ١٩٢.

وقع في المحرّمات و هلك من حيث لا يعلم» (١).

و من هنا ظهر: أنّه لا فرق في ذلك بين الاستناد في وجوب الاجتناب إلى حكم العقل و بين الاستناد فيه إلى حكم الشرع بوجوب الاحتياط.

و أمّا حكمهم بوجوب دفع الضرر المظنون شرعا و استحقاق العقاب على تركه و إن لم يصادف الواقع، فهو خارج عمّا نحن فيه؛ لأنّ الضرر الدنيوي ارتكابه مع العلم حرام شرعا، و المفروض أنّ الظنّ في باب الضرر طريق شرعيّ إليه، فالمقدم مع الظنّ كالمقدم مع القطع مستحقّ للعقاب، كما لو ظنّ سائر المحرّمات بالظنّ المعتمد.

نعم، لو شكّ في هذا الضرر يرجع إلى أصاله الإباحه و عدم الضرر؛ لعدم استحاله ترخيص الشارع في الإقدام (٢) على الضرر الدنيويّ المقطوع إذا كان في الترخيص مصلحه اخرويّه، فيجوز ترخيصه في الإقدام (٣) على المحتمل لمصلحه و لو كانت تسهيل الأمر على المكلف بوجوب الإقدام على إرادته. و هذا بخلاف الضرر الاخرويّ؛ فإنّه على تقدير ثبوته واقعا يقبح من الشارع الترخيص فيه.

نعم، و جوب دفعه عقليّ و لو مع الشكّ، لكن لا يترتب على ترك دفعه إلا نفسه على تقدير ثبوته واقعا، حتّى أنّه لو قطع به ثمّ لم يدفعه و اتفق عدمه واقعا لم يعاقب عليه إلا من باب التجريّ، و قد تقدّم في المقصد الأوّل - المتكفل لبيان مسائل حجّيه القطع - الكلام فيه (٤).

[شماره صفحه واقعي : ٢٣٠]

ص : ٢٣٠

١- الوسائل ١١٤: ١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٩.

٢- في (ر)، (ص) و (ظ): «بالإقدام».

٣- في (ر)، (ص) و (ظ): «بالإقدام».

٤- راجع مبحث القطع ٣٧: ١.

و سيجيء أيضا (١).

فإن قلت: قد ذكر العدليّ في الاستدلال على وجوب شكر المنعم: أنّ في تركه احتمال المضرّه، وجعلوا ثمره وجوب شكر المنعم و عدم وجوبه: استحقاق العقاب على ترك الشكر لمن لم يبلغه دعوه نبيّ زمانه، فيدلّ ذلك على استحقاق العقاب بمجرد ترك دفع الضرر الاخرى المحتمل.

قلت: حكمهم باستحقاق العقاب على ترك الشكر بمجرد احتمال الضرر في تركه، لأجل مصادفه الاحتمال للواقع؛ فإنّ الشكر لما علمنا بوجوبه عند الشارع و ترتّب العقاب على تركه، فإذا احتمل العاقل العقاب على تركه، فإنّ قلنا بحكمومه العقل في مسأله «دفع الضرر المحتمل» صحّ عقاب تارك الشكر؛ من أجل إتمام الحجّه عليه بمخالفه عقله، و إلا فلا، فغرضهم: أنّ ثمره حكمومه العقل بدفع الضرر المحتمل إنّما يظهر في الضرر الثابت شرعا مع عدم العلم به من طريق الشرع، لا أنّ الشخص يعاقب بمخالفه العقل و إن لم يكن ضرر في الواقع، و قد تقدّم في بعض مسائل الشبهه التحريميّة شطر من الكلام في ذلك.

[التمسك للحرمة في المسأله بكونه تجزّيا و المناقشه فيه]

و قد يتمسك لإثبات الحرمة في المقام بكونه تجزّيا، فيكون قبيحا عقلا، فيحرم شرعا.

و قد تقدّم في فروع حجّيه العلم: الكلام على (٢) حرمة التجزّي

[شماره صفحه واقعي : ٢٣١]

ص: ٢٣١

١- انظر الصفحه ٣٠٦.

٢- كذا في النسخ.

حتى مع القطع بالحرمه إذا كان مخالفا للواقع، كما أفتى به في التذكرة فيما إذا اعتقد ضيق الوقت فأخر و انكشف بقاء الوقت (١)، وإن تردّد في النهايه (٢).

[التمسك بالأدلة الشرعية الدالة على الاحتياط و المناقشه فيه أيضا]

و أضعف من ذلك: التمسك بالأدلة الشرعية الدالة على الاحتياط؛ لما تقدّم: من أنّ الظاهر من مادّه «الاحتياط» التحرّز عن الوقوع في الحرام، كما يوضح ذلك النوويّان السابقان (٣)، و قولهم صلوات الله عليهم:

«إنّ الوقوف عند الشبهه أولى من الاقتحام في الهلكه» (٤).

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٢]

ص: ٢٣٢

١- التذكرة ٣٩١:٢.

٢- انظر نهايه الوصول (مخطوط): ١١ و ٩٤.

٣- السابقان في الصفحه ٢٢٩، يعنى قوله صلى الله عليه و آله: «اتركوا ما لا بأس به... الخ»، و قوله صلى الله عليه و آله: «من ارتكب الشبهات... الخ».

٤- الوسائل ١١٢:١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢.

الأمر الثالث [وجوب الاجتناب إنما هو مع تنجز التكليف على كل تقدير]

أن وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين إنما هو مع تنجز التكليف بالحرام الواقعي على كل تقدير، بأن يكون كل منهما بحيث لو فرض القطع بكونه الحرام كان التكليف بالاجتناب منجزاً،

[لو لم يكلف بالتكليف على كل تقدير]

فلو لم يكن كذلك بأن لم يكلف به أصلاً، كما لو علم بوقوع قطره من البول في أحد إناءين أحدهما بول أو متنجس بالبول أو كثير لا- ينفعل بالنجاسة، أو أحد ثوبين أحدهما نجس بتمامه، لم يجب الاجتناب عن الآخر؛ لعدم العلم بحدوث التكليف بالاجتناب عن ملاقى هذه القطره؛ إذ لو كان ملاقيها هو الإناء النجس لم يحدث بسببه تكليف بالاجتناب أصلاً، فالشك في التكليف بالاجتناب عن الآخر شك في أصل التكليف لا المكلف به.

[لو كان التكليف في أحدهما معلقاً على تمكن المكلف منه]

و كذا: لو كان التكليف في أحدهما معلوماً لكن لا على وجه التنجز، بل معلقاً على تمكن المكلف منه، فإن ما لا يتمكن المكلف من ارتكابه لا يكلف منجزاً بالاجتناب عنه، كما لو علم بوقوع (1) النجاسة

[شماره صفحه واقعي : ۲۳۳]

ص: ۲۳۳

فى أحد شىئين لا- يتمكّن المكلف من ارتكاب واحد معيّن منهما، فلا- يجب الاجتناب عن الآخر؛ لأنّ الشكّ فى أصل تنجّز التكليف، لا فى المكلف به تكليفاً منجّزاً.

[لو كان أحدهما المعين غير مبتلى به]

و كذا: لو كان ارتكاب الواحد المعين ممكناً عقلاً، لكنّ المكلف أجنبى عنه و غير مبتل به بحسب حاله، كما إذا تردّد النجس بين إناؤه و إناء آخر (١) لا دخل للمكلف فيه أصلاً؛ فإنّ التكليف بالاجتناب عن هذا الإناء الآخر المتمكّن عقلاً غير منجّز عرفاً؛ و لهذا لا يحسن التكليف المنجّز بالاجتناب عن الطعام أو الثوب الذى ليس من شأن المكلف الابتلاء به.

نعم، يحسن الأمر بالاجتناب عنه مقيداً بقوله: إذا اتفق لك الابتلاء بذلك بعاريه أو تملكك (٢) أو إباحه فاجتنب عنه.

[اختصاص النواهي بمن يعدّ مبتلى بالواقعه المنهيّه عنها و السرّ فى ذلك]

و الحاصل: أنّ النواهي المطلوب فيها حمل المكلف على الترك مختصّه-بحكم العقل و العرف- بمن يعدّ مبتلى بالواقعه المنهيّه عنها؛ و لذا يعدّ خطاب غيره بالترك مستهجناً إلّا على وجه التقييد بصوره الابتلاء.

و لعلّ السرّ فى ذلك: أنّ غير المبتلى تارك للمنهى عنه بنفس عدم ابتلائه (٣)، فلا حاجه إلى نهيّه، فعند الاشتباه لا يعلم المكلف بتنجّز التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعى.

[حلّ الإشكال بما ذكرنا عن كثير من مواقع عدم وجوب الاجتناب فى الشبهه المحصوره]

و هذا باب واسع ينحلّ به الإشكال عمّا علم من عدم وجوب

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٤]

ص: ٢٣٤

١- فى (ر)، (ص) و (ه): «و بين إناء الآخر».

٢- كذا فى (ظ)، و فى غيرها: «بملك».

٣- فى (ت) و (ه): «الابتلاء».

الاجتناب عن الشبهه المحصوره فى مواقع، مثل ما إذا علم إجمالاً- بوقوع النجاسه فى إنائه أو فى موضع من الأرض لا يتلى به المكلف عادة، أو بوقوع النجاسه فى ثوب أو ثوب الغير، فإنّ الثوبين لكل (١) منهما من باب الشبهه المحصوره مع عدم وجوب اجتنابهما، فإذا أجرى أحدهما فى ثوبه أصاله الحّل و الطهاره لم يعارض بجريانهما فى ثوب غيره؛ إذ لا يترتب على هذا المعارض ثمره عمليّه للمكلف يلزم من ترتبها مع العمل بذلك الأصل طرح تكليف منتجّز بالأمر المعلوم إجمالاً.

ألا- ترى: أنّ زوجه شخص لو شكّت فى أنّها هى المطلقه أو غيرها من ضرّاتها جاز لها ترتيب أحكام الزوجيّه على نفسها، و لو شكّ الزوج هذا الشكّ لم يجز له النظر إلى أحدهما؛ و ليس ذلك إلاّ لأنّ أصاله عدم تطليقه كلاً (٢) منهما متعارضان فى حقّ الزوج، بخلاف الزوجه؛ فإنّ أصاله عدم تطلق ضرّتها لا تثمر لها ثمره عمليّه.

نعم، لو اتفق ترتّب تكليف على زوجيّه ضرّتها دخلت فى الشبهه المحصوره، و مثل ذلك كثير فى الغايه.

[اندفاع ما أفاده صاحب المدارك فيما تقدّم بما ذكرنا]

و ممّا ذكرنا يندفع ما تقدّم من صاحب المدارك رحمه الله (٣): من الاستنهاض على ما اختاره- من عدم وجوب الاجتناب (٤) فى الشبهه المحصوره- بما (٥) يستفاد من الأصحاب: من عدم وجوب الاجتناب عن

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٥]

ص: ٢٣٥

١- فى (ت) و (ه): «كلّ».

٢- كذا فى (ص)، و فى (ت) و (ر): «لكلّ»، و فى (ه): «فى كلّ».

٣- راجع الصفحه ٢٢٥.

٤- فى (ظ): «الاحتياط».

٥- فى (ص): «ممّا».

الإناء الذى علم بوقوع النجاسه فيه أو فى خارجه؛ إذ لا يخفى أنّ خارج الإناء-سواء كان ظهره أو الأرض القريبه منه-ليس ممّا يتلى به المكلف عادة، و لو فرض كون الخارج ممّا يسجد عليه المكلف التزمنا بوجوب الاجتناب عنهما؛ للعلم الإجمالى بالتكليف المرّد بين حرمة الوضوء بالماء النجس و حرمة السجده على الأرض النجسه.

و يؤيد ما ذكرنا: صحيحه على بن جعفر، عن أخيه عليهما السّلام، الوارده فى من رعف فامتخط فصار الدم قطعاً صغارا فأصاب إناءه، هل يصلح الوضوء منه؟ فقال عليه السّلام: «إن لم يكن شىء يستين فى الماء فلا بأس به، و إن كان شيئاً بيننا فلا» (١).

حيث استدللّ به الشيخ قدّس سرّه على العفو عمّا لا يدركه الطرف من الدم (٢)، و حملها المشهور (٣) على أنّ إصابه الإناء لا يستلزم إصابه الماء، فالمراد أنّه مع عدم تبين شىء فى الماء يحكم بطهارته، و معلوم أنّ ظهر الإناء و باطنه الحاوى للماء من الشبهه المحصوره.

و ما ذكرنا، واضح لمن تدبّر.

[خفاء تشخيص موارد الابتلاء و عدمه غالباً]

إلا أنّ الإنصاف: أنّ تشخيص موارد الابتلاء لكلّ من المشتبهين و عدم الابتلاء بواحد معيّن منهما كثيرا ما يخفى.

ألا ترى: أنّه لو دار الأمر بين وقوع النجاسه على الثوب و وقوعها على ظهر طائر أو حيوان قريب منه لا يتفق عادة ابتلاؤه

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٦]

ص: ٢٣٦

١- الوسائل ١١٢: ١، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث الأوّل.

٢- انظر الاستبصار ٢٣: ١، الباب ١٠ من أبواب المياه، ذيل الحديث ١٢.

٣- تقدّمت الإشارة إلى هذا التأويل فى الصفحه ٢٢٦.

بالموضع النجس منه، لم يشكّ أحد في عدم وجوب الاجتناب عن ثوبه، و أمّا لو كان الطرف الآخر أرضاً لا يبعد ابتلاء المكلف به في السجود و التيمّم و إن لم يحتج إلى ذلك فعلاً، ففيه تأمل.

[المعيار صحّه التكليف و حسنه غير مقيد بصوره الابتلاء]

و المعيار في ذلك و إن كان صحّه التكليف بالاجتناب عنه على تقدير العلم بنجاسته و حسن ذلك من غير تقييد التكليف بصوره الابتلاء (١) و اتفاق صيرورته واقعه له، إلا أنّ تشخيص ذلك مشكل جداً.

[لو شكّ في حسن التكليف التنجيزي فالأصل البراءة]

نعم، يمكن أن يقال عند الشكّ في حسن التكليف التنجيزي عرفاً بالاجتناب و عدم حسنه إلا معلقاً: الأصل البراءة من التكليف المنجز، كما هو المقرّر في كلّ ما شكّ فيه في كون التكليف منجزاً أو معلقاً على أمر محقق العدم، أو علم التعليق على أمر لكن شكّ في تحقّقه أو كون المتحقّق من أفراداه كما في المقام.

[الأولى الرجوع إلى الإطلاقات]

إلا أنّ هذا ليس بأولى من أن يقال: إنّ الخطابات بالاجتناب عن المحرّمات مطلقه غير معلقه، و المعلوم تقييدها بالابتلاء في موضع العلم بتقبيح العرف توجيهها من غير تعلق (٢) بالابتلاء، كما لو قال:

«اجتنب عن ذلك الطعام النجس الموضوع قدام أمير البلد» مع عدم جريان العاده بابتلاء المكلف به، أو: «لا تصرّف في اللباس المغصوب الذي لبسه ذلك الملك أو الجاربه التي غضبها الملك و جعلها من خواصّ نسوانه»، مع عدم استحاله ابتلاء المكلف بذلك كلّ عقلا و لا عاده، إلاّ

[شماره صفحه واقعي : ٢٣٧]

ص: ٢٣٧

١- في (ظ) زياده: «به».

٢- الأنسب: «تعليق».

أنه بعيد الاتفاق، و أما إذا شك في قبح التنجيز فيرجع إلى الإطلاقات.

فمرجع المسألة إلى: أن المطلق المقيّد بقيد مشكوك التحقّق في بعض الموارد-لتعدّر ضبط مفهومه على وجه لا يخفى مصداق من مصاديقه، كما هو شأن أغلب المفاهيم العرفية-هل يجوز التمسك به أو لا؟ والأقوى: الجواز، فيصير الأصل في المسألة وجوب الاجتناب، إلا ما علم عدم تنجز التكليف بأحد المشتبهين على تقدير العلم بكونه الحرام.

إلا أن يقال: إنّ المستفاد من صحيحه على بن جعفر المتقدمه (1) كون الماء و ظاهر الإناء من قبيل عدم تنجز التكليف، فيكون ذلك ضابطاً في الابتلاء و عدمه؛ إذ يبعد حملها على خروج ذلك عن قاعده الشبهه المحصوره لأجل النصّ، فافهم.

[شماره صفحه واقعى : ۲۳۸]

ص: ۲۳۸

۱- تقدّمت في الصفحه ۲۳۶.

الأمر الرابع [الثابت في المشتبهين وجوب الاجتناب دون سائر الآثار الشرعيه]

أنّ الثابت في كلّ من المشتبهين-لأجل العلم الإجمالي بوجود الحرام الواقعيّ فيهما-هو وجوب الاجتناب؛لأنّه اللازم من باب المقدمه من التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعيّ،أمّا سائر الآثار الشرعيه المترتبه على ذلك الحرام فلا تترتب عليهما؛لعدم جريان باب المقدمه فيها،فيرجع فيها إلى الاصول الجاربه في كلّ من المشتبهين بالخصوص،فارتكاب أحد المشتبهين لا يوجب حدّ الخمر على المرتكب، بل يجرى أصاله عدم موجب الحدّ و وجوبه.

[هل يحكم بتنجس ملاقي أحد المشتبهين؟]

و هل يحكم بتنجس ملاقيه؟ وجهان،بل قولان مبنيان على أنّ تنجس الملاقي إنّما جاء من وجوب الاجتناب عن ذلك النجس؛بناء على أنّ الاجتناب عن النجس يراد به ما يعمّ الاجتناب عن ملاقيه و لو بوسائط؛و لذا استدلّ السيّد أبو المكارم في الغنيه على تنجس الماء القليل بملاقاه النجاسه،بما دلّ على وجوب هجر النجاسات في قوله تعالى: **وَ الرَّجْزَ فَاهْجُرْ (١)**،و يدلّ عليه أيضا ما في بعض الأخبار،

[شماره صفحه واقعي : ٢٣٩]

ص: ٢٣٩

من استدلاله عليه السّلام على حرمة الطعام الذى مات فيه فأره ب: «أنّ الله سبحانه حرّم الميتة» (١)، فإذا حكم الشارع بوجوب هجر كلّ واحد من المشتبهين فقد حكم بوجوب هجر كلّ ما لاقاه. وهذا معنى ما استدلّ به العلامة قدّس سرّه فى المنتهى على ذلك (٢): بأنّ الشارع أعطاهما حكم النجس؛ وإلا فلم يقل أحد: إنّ كلّاً من المشتبهين بحكم النجس فى جميع آثاره.

أو أنّ الاجتناب عن النجس لا يراد به إلاّ الاجتناب عن العين، و تنجّس الملاقى للنجس حكم وضعى سببى يترتب على العنوان الواقعى من النجاسات نظير وجوب الحدّ للخمر، فإذا شكّ فى ثبوته للملاقى جرى فيه أصل الطهاره و أصل الإباحه.

[الأقوى عدم الحكم بالتنجّس و عدم تماميّة الأدلّه المذكوره]

و الأقوى: هو الثانى.

أمّا أولاً: فلما ذكر، و حاصله: منع ما فى الغنيه، من دلالة وجوب هجر الرجز (٣) على وجوب الاجتناب عن ملاقى الرجز إذا لم يكن عليه أثر من ذلك الرجز، فتنجّبه (٤) حينئذ ليس إلاّ. لمجرّد تعيّد خاصّ، فإذا حكم الشارع بوجوب هجر المشتبه فى الشبهه المحصوره، فلا يدلّ على وجوب هجر ما يلاقيه.

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٠]

ص: ٢٤٠

-
- ١- الوسائل ١٤٩: ١، الباب ٥ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢، و سيأتى نصّ الروايه فى الصفحه اللاحقه.
 - ٢- انظر المنتهى ١: ١٧٨.
 - ٣- فى (ر)، (ص) و (ظ): «النجس».
 - ٤- كذا فى (ظ)، و فى غيرها: «فتنجيسه».

نعم، قد يدلّ بواسطة بعض الأمارات الخارجيّة، كما استفيد نجاسه البلل المشتبه الخارج قبل الاستبراء من أمر الشارع بالطهاره عقبيه؛ من جهه استظهار أنّ الشارع جعل هذا المورد من موارد تقديم الظاهر على الأصل، فحكم بكون الخارج بولا، لا أنّه أوجب خصوص الوضوء بخروجه.

و به يندفع تعجّب صاحب الحدائق من حكمهم بعدم النجاسه فيما نحن فيه و حكمهم بها فى البلل، مع كون كلّ منهما مشتبهها حكم عليه ببعض أحكام النجاسه (١).

و أمّا الروايه، فهى روايه عمرو بن شمر، عن جابر الجعفى، عن أبى جعفر عليه السّلام: «أنّه أتاه رجل فقال له: وقعت فأره فى خايه فيها سمن أو زيت، فما ترى فى أكله؟ فقال أبو جعفر عليه السّلام: لا- تأكله، فقال الرجل: فأره أهون علىّ من أن أترك طعامى لأجلها، فقال له أبو جعفر عليه السّلام: إنك لم تستخفّ بالفأره و إنّما استخففت بدينك، إنّ الله حرّم الميته من كلّ شىء» (٢).

[الاستدلال بروايه عمرو بن شمر على تنجس الملاقى]

وجه الدلاله: أنّه عليه السّلام جعل ترك الاجتناب عن الطعام استخفافا بتحريم الميته، و لو لا استلزامه لتحريم ملاقىه لم يكن أكل الطعام استخفافا بتحريم الميته؛ فوجوب الاجتناب عن شىء يستلزم وجوب الاجتناب عن ملاقىه.

[الجواب عن الروايه]

لكنّ الروايه ضعيفه سندا. مع أنّ الظاهر من الحرمة فيها النجاسه؛

[شماره صفحه واقعى : ٢٤١]

ص: ٢٤١

١- انظر الحدائق ٥١٤: ١.

٢- الوسائل ١٤٩: ١، الباب ٥ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢.

لأنّ مجرّد التحريم لا يدلّ على النجاسه فضلا عن تنجّس الملاقى، و ارتكاب التخصيص فى الروايه بإخراج ما عدا النجاسات من المحرّمات، كما ترى؛ فالملازمه بين نجاسه الشىء و تنجّس ملاقيه، لا حرمة الشىء و حرمة ملاقيه.

فإن قلت: وجوب الاجتناب عن ملاقى المشتبه و إن لم يكن من حيث ملاقاته له، إلاّ أنّه يصير كملاقيه فى العلم الإجمالى بنجاسته أو نجاسه المشتبه الآخر، فلا فرق بين المتلاقيين فى كون كلّ منهما أحد طرفى الشبهه، فهو نظير ما إذا قسم أحد المشتبهين قسمين و جعل كلّ قسم فى إناء.

[أصالة الطهاره و الحلّ فى الملاقى سليمه عن المعارض]

قلت: ليس الأمر كذلك؛ لأنّ أصالة الطهاره و الحلّ فى الملاقى -بالكسر- سليم عن معارضه أصاله طهاره المشتبه الآخر، بخلاف أصاله الطهاره و الحلّ فى الملاقى -بالفتح- فإنّها معارضه بها فى المشتبه الآخر.

و السرّ فى ذلك: أنّ الشكّ فى الملاقى -بالكسر- ناش عن الشبهه المتقومه بالمشتبهين؛ فالأصل فيهما (١) أصل فى الشكّ السببى، و الأصل فيه أصل فى الشكّ المسببى (٢)؛ و قد تقرّر فى محلّه (٣): أنّ الأصل فى الشكّ السببى حاكم (٤) على الأصل فى الشكّ المسببى (٥) -سواء كان مخالفا له،

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٢]

ص: ٢٤٢

- ١- فى (ر)، (ص) و محتمل (ظ): «فيها».
- ٢- فى (ظ) و (ه): «المسبب».
- ٣- انظر مبحث الاستصحاب ٣: ٣٩٤.
- ٤- فى (ت)، (ظ) و (ه) زياده: «و وارد».
- ٥- فى (ر)، (ظ) و (ه): «المسبب».

كما فى أصاله طهاره الماء الحاكمه على أصاله نجاسه الثوب النجس المغسول به، أم موافقا له كما فى أصاله طهاره الماء الحاكمه على أصاله إباحه الشرب-، فما دام الأصل الحاكم الموافق أو المخالف يكون جاريا لم يجر الأصل المحكوم؛ لأنّ الأوّل رافع شرعىّ للشكّ المسبّب بمنزله الدليل بالنسبه إليه، و إذا لم يجر الأصل الحاكم لمعارضته بمثله زال المانع من جريان الأصل فى الشكّ المسبّب و وجب الرجوع إليه؛ لأنّه كالأصل بالنسبه إلى المتعارضين.

ألا ترى:أنّه يجب الرجوع عند تعارض أصاله الطهاره و النجاسه -عند تميم الماء النجس كذا بظاهره، و عند غسل المحلّ النجس بماءين مشتبهين بالنجس- إلى قاعده الطهاره، و لا تجعل القاعده كأحد المتعارضين؟

نعم، ربما تجعل معاضدا لأحدهما الموافق لها (1) بزعم كونهما فى مرتبه واحده.

لكنّه توهم فاسد؛ و لذا لم يقل أحد فى مسأله الشبهه المحصوره بتقديم أصاله الطهاره فى المشتبه الملاقى -بالفتح- لاعتضادها بأصاله طهاره الملاقى، بالكسر.

[التحقيق فى تعارض الأصلين الرجوع إلى ما وراءهما من الاصول]

فالتحقيق فى تعارض الأصلين مع اتّحاد مرتبتهما لاتّحاد الشبهه الموجه لهما:الرجوع إلى ما وراءهما من الاصول التى لو كان أحدهما سليما عن المعارض لم يرجع إليه، سواء كان هذا الأصل مجانسا لهما أو من غير جنسهما كقاعده الطهاره فى المثالين، فافهم و اغتتم.

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٣]

ص: ٢٤٣

١- كذا فى (ت) و هامش (ه)، و فى غيرهما: «له».

و تمام الكلام فى تعارض الاستصحابين إن شاء الله تعالى (١).

نعم، لو حصل للأصل فى هذا الملاقى-بالكسر-أصل آخر فى مرتبه كما لو وجد معه ملاقى المشتبه الآخر، كانا من الشبهه المحصوره.

و لو كان ملاقاه شىء لأحد المشتبهين قبل العلم الإجمالى و فقد الملاقى-بالفتح-ثم حصل العلم الإجمالى بنجاسه المشتبه الباقى أو المفقود، قام ملاقيه مقامه فى وجوب الاجتناب عنه و عن الباقى؛ لأنَّ أصاله الطهاره فى الملاقى-بالكسر-معارضه بأصاله الطهاره فى المشتبه الآخر؛ لعدم جريان الأصل فى المفقود حتى يعارضه؛ لما أشرنا إليه فى الأمر الثالث (٢): من عدم جريان الأصل فى ما لا يبتلى به المكلف و لا أثر له بالنسبه إليه.

فمحصل ما ذكرنا: أن العبره فى حكم الملاقى بكون أصاله طهارته سليمه أو معارضه.

و لو كان العلم الإجمالى قبل فقد الملاقى و الملاقاه ففقد، فالظاهر طهاره الملاقى و وجوب الاجتناب عن صاحب الملاقى، و لا يخفى وجهه، فتأمل جيداً.

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٤]

ص : ٢٤٤

١- انظر مبحث الاستصحاب ٣:٣٩٣.

٢- راجع الصفحه ٢٣٣-٢٣٤.

الأمر الخامس: [الاضطرار إلى بعض المحتملات]

لو اضطرَّ إلى ارتكاب بعض المحتملات:

[لو كان المضطرُّ إليه بعضاً معيَّناً]

فإن كان بعضاً معيَّناً، فالظاهر عدم وجوب الاجتناب عن الباقي إن كان الاضطرار قبل العلم أو معه؛ لرجوعه إلى عدم تنجز التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي؛ لاحتمال كون المحرّم هو المضطرُّ إليه، وقد عرفت توضيحه في الأمر المتقدّم (١).

وإن كان بعده فالظاهر وجوب الاجتناب عن الآخر؛ لأنّ الإذن في ترك بعض المقدمات العلميّة بعد ملاحظه وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي، يرجع إلى اكتفاء الشارع في امثال ذلك التكليف بالاجتناب عن بعض المشتبهات.

[لو كان المضطرُّ إليه بعضاً غير معيّن]

و لو كان المضطرُّ إليه بعضاً غير معيّن، وجب الاجتناب عن الباقي و إن كان الاضطرار قبل العلم الإجمالي؛ لأنّ العلم حاصل بحرمة واحد من امور لو علم حرمة تفصيلاً وجب الاجتناب عنه، و ترخيص بعضها على البدل موجب لاكتفاء الأمر بالاجتناب عن الباقي.

[شماره صفحه واقعي : ٢٤٥]

ص: ٢٤٥

فإن قلت: ترخيص ترك بعض المقدمات دليل على عدم إرادته الحرام الواقعي و لا- تكليف بما عداه، فلا- مقتضى لوجوب الاجتناب عن الباقي.

قلت: المقدمه العلميه مقدمه للعلم، و اللازم من الترخيص فيها عدم وجوب تحصيل العلم، لا عدم وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي رأسا، و حيث إنّ الحاكم بوجوب تحصيل العلم هو العقل -بملاحظه تعلق الطلب الموجب للعقاب على المخالفه الحاصله من ترك هذا المحتمل-، كان الترخيص المذكور موجبا للأمن من العقاب على المخالفه الحاصله من (1) ترك هذا الذي رخص في تركه، فيثبت من ذلك تكليف متوسط بين نفي التكليف رأسا و ثبوته متعلقا بالواقع على ما هو عليه.

و حاصله: ثبوت التكليف بالواقع من الطريق الذي رخص الشارع في امثاله منه، و هو ترك باقي المحتملات. و هذا نظير جميع الطرق الشرعيه المجعوله للتكاليف الواقعيه، و مرجعه إلى القناعه عن الواقع ببعض احتملاته معينا كما في الأخذ بالحاله السابقه في الاستصحاب، أو مختيرا كما في موارد التخيير.

و ممّا ذكرنا تبين: أنّ مقتضى القاعده عند انسداد باب العلم التفصيلي بالأحكام الشرعيه و عدم وجوب تحصيل العلم الإجمالي (2) فيها

[شماره صفحه واقعي : ٢٤٦]

ص: ٢٤٦

١- كذا في (ظ)، و في غيرها بدل «من»: «في»، و شطب في (ت) و (ه) على: «الحاصله».

٢- لم ترد «الإجمالي» في (ظ).

بالاحتياط-لمكان الحرج أو قيام الإجماع على عدم وجوبه-: أن يرجع في ما عدا البعض المرخص في ترك الاحتياط فيه أعنى موارد الظنّ مطلقاً أو في الجملة إلى الاحتياط، مع أنّ بناء أهل الاستدلال بدليل الانسداد بعد إبطال الاحتياط و وجوب العمل بالظنّ مطلقاً أو في الجملة-على الخلاف بينهم-على الرجوع في غير موارد الظنّ المعبر إلى الاصول الموجوده في تلك الموارد دون الاحتياط.

نعم، لو قام بعد بطلان (1) وجوب الاحتياط دليل عقليّ أو إجماع على وجوب (2) كون الظنّ-مطلقاً أو في الجملة-حجّه و طريقاً في الأحكام الشرعيّه، أو منعوا أصاله وجوب الاحتياط عند الشكّ في المكلف به، صحّ ما جروا عليه من الرجوع في موارد عدم وجود هذا الطريق إلى الاصول الجاربه في مواردّها.

لكنّك خير: بأنّه لم يتم و لم يقيموا على وجوب اتّباع المظنونات إلّا بطلان الاحتياط، مع اعتراف أكثرهم بأنّه الأصل في المسأله و عدم جواز ترجيح المرجوح، و من المعلوم أنّ هذا لا يفيد إلّا جواز مخالفه الاحتياط بموافقه الطرف الراجح في المظنون دون الموهوم، و مقتضى هذا لزوم الاحتياط في غير المظنونات.

[شماره صفحه واقعي : ٢٤٧]

ص: ٢٤٧

١- في (ت)، (ر) و (ص): «إبطال».

٢- شطب على «وجوب» في (ص).

الأمر السادس [لو كانت المشتبهات ممّا توجد تدريجا]

لو كان المشتبهات ممّا يوجد تدريجا، كما إذا كانت زوجة الرجل مضطربه في حيضها بأن تنسى وقتها و إن حفظت عددها، فيعلم (١) إجمالا أنّها حائض في الشهر ثلاثه أيام مثلا، فهل يجب على الزوج الاجتناب عنها في تمام الشهر، و يجب على الزوجه أيضا الإمساك عن دخول المسجد و قراءه العزيمه تمام الشهر أم لا؟ و كما إذا علم التاجر إجمالا بابتلائه في يومه أو شهره بمعامله ربويّه، فهل يجب عليه الامساك عمّا لا يعرف حكمه من المعاملات في يومه أو شهره أم لا؟

التحقيق أن يقال: إنه لا- فرق بين الموجودات فعلا- و الموجودات تدريجا في وجوب الاجتناب عن الحرام المرّد بينها إذا كان الابتلاء دفعه، و عدمه؛ لا اتحاد المناط في وجوب الاجتناب.

[عدم الابتلاء دفعه في التدريجات]

نعم، قد يمنع الابتلاء دفعه في التدريجات، كما في مثال الحيض؛ فإنّ تنجّز تكليف الزوج بترك وطء الحائض قبل زمان حيضها ممنوع؛ فإنّ قول الشارع: فَأَعْتَرَلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى

[شماره صفحه واقعي : ٢٤٨]

ص : ٢٤٨

١- في (ت) و (ص): «فتعلم».

،ظاهر في وجوب الكفِّ عند الابتلاء بالحائض؛ إذ الترك قبل الابتلاء حاصل بنفس عدم الابتلاء، فلا يطلب، فهذا الخطاب كما (٢) أنه مختصّ بذوى الأزواج ولا يشمل العزّاب إلا على وجه التعليق، فكذلك من لم يتبل بالمرأه الحائض .
و يشكل الفرق بين هذا و بين ما إذا نذر أو حلف على ترك الوطء في ليله خاصه، ثم اشبهت بين ليلتين أو أزيد.
و لكنّ الأظهر هنا وجوب الاحتياط، و كذا في المثال الثاني من المثالين المتقدمين .

[بناء على عدم وجوب الاحتياط في الشبهه التدريجيّه فالظاهر جواز المخالفه القطعيّه]

و حيث قلنا بعدم وجوب الاحتياط في الشبهه التدريجيّه، فالظاهر جواز المخالفه القطعيّه؛ لأنّ المفروض عدم تنجز التكليف الواقعي بالنسبه إليه، فالواجب الرجوع في كلّ مشتبّه إلى الأصل الجارى في خصوص ذلك المشتبّه إباحه و تحريما .
فيرجع في المثال الأوّل إلى استصحاب الطهر إلى أن يبقى مقدار الحيض، فيرجع فيه إلى أصله الإباحه؛ لعدم جريان استصحاب الطهر .

و في المثال الثاني إلى أصله الإباحه و الفساد، فيحكم في كلّ معامله بشكّ في كونها ربويّه بعدم استحقاق العقاب على إيقاع عقدها و عدم ترتّب الأثر عليها؛ لأنّ فساد الربا ليس دائرا مدار الحكم التكليفيّ؛ و لذا يفسد في حقّ القاصر بالجهل و النسيان و (٣) الصغر على وجه .

[شماره صفحه واقعي : ٢٤٩]

ص : ٢٤٩

١- البقره: ٢٢٢.

٢- في (ت): «بهذا الخطاب و كما».

٣- كذا في (ر)، و في غيرها: «أو».

و ليس هنا مورد التمسك بعموم صحه العقود (١)؛ للعلم بخروج بعض المشتبهات التدريجيّه عن العموم؛ لفرض العلم بفساد بعضها، فيسقط العام عن الظهور بالنسبه إليها، و يجب الرجوع إلى أصله الفساد.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ العلم الإجماليّ بين المشتبهات التدريجيّه كما لا يقدح في إجراء الاصول العمليّه فيها، كذلك لا يقدح في إجراء (٢) الاصول اللفظيّه، فيمكن التمسك فيما نحن فيه لصحّه (٣) كلّ واحد من المشتبهات بأصالة العموم، لكنّ الظاهر الفرق بين الاصول اللفظيّه و العمليّه، فتأمل.

[شماره صفحه واقعي : ٢٥٠]

ص : ٢٥٠

١- في (ص) و (ظ) زياده عبارته: «و إن قلنا بالرجوع إلى العام عند الشكّ في مصداق ما خرج عنه»، و في (ر) زياده عبارته قريبه منها.

٢- «إجراء» من (ظ).

٣- في (ت): «في صحّه»، و في (ظ) و (ه): «بصحّه».

الأمر السابع [العلم الإجمالي في الشبهه المحصوره قد ينشأ عن اشتباه المكلف به و قد يكون من جهه اشتباه المكلف]

قد عرفت (١): أنّ المانع من إجراء الأصل في كلّ من المشتبهين بالشبهه المحصوره هو العلم الإجمالي (٢) المتعلق بالمكلف به (٣)، وهذا العلم قد ينشأ عن اشتباه المكلف به، كما في المشتبه بالخمر أو النجس أو غيرهما، وقد يكون من جهه اشتباه المكلف، كما في الخنثى العالم إجمالاً بحرمة إحدى لباسى الرجل و المرأه عليه، وهذا من قبيل ما إذا علم أنّ هذا الإناء خمر أو أنّ هذا الثوب مغصوب.

وقد عرفت في الأمر الأوّل (٤): أنّه لا فرق بين الخطاب الواحد المعلوم وجود موضوعه بين المشتبهين و بين الخطابين المعلوم وجود موضوع أحدهما بين المشتبهين.

[حكم الخنثى]

و على هذا فيحرم على الخنثى كشف كلّ من قبله؛ لأنّ أحدهما

[شماره صفحه واقعى : ٢٥١]

ص: ٢٥١

١- راجع الصفحه ٢١١-٢١٢.

٢- في (ر)، (ص) و(ه) زياده: «بالتكليف».

٣- لم ترد «به» في (ر) و(ص).

٤- راجع الصفحه ٢٢٥.

عوره قطعاً، والتكلم مع الرجال والنساء إلا لضرورة، وكذا استماع صوتهما وإن جاز للرجال والنساء استماع صوتها بل النظر إليها؛ لأصله الحل، بناء على عدم العموم في آية «الغص» للرجال (١) وعدم جواز التمسك بعموم آية «حرمه إبداء الزينه على النساء» (٢)؛ لاشتباه مصداق المخصص.

وكذا يحرم عليه التزويج والتزوج؛ لوجوب إحراز الرجوليه في الزوج والانوثيه في الزوجه؛ وإلا فالأصل (٣) عدم تأثير العقد ووجوب حفظ الفرج.

[القول بعدم توجه الخطابات التكليفية المختصه إليها]

ويمكن أن يقال: بعدم توجه الخطابات التكليفية المختصه إليها؛ إما لانصرافها إلى غيرها، خصوصاً في حكم اللباس المستنبت مما دل على حرمه تشبه كل من الرجل والمرأه بالآخر، وإما لاشتراط التكليف بعلم المكلف بتوجه الخطاب إليه تفصيلاً وإن كان مردداً بين خطابين موجّهين (٤) إليه تفصيلاً؛ لأن الخطابين بشخص واحد بمنزله خطاب واحد لشيئين (٥)؛ إذ لا فرق بين قوله: «اجتنب عن الخمر» و«اجتنب عن مال الغير»، وبين قوله: «اجتنب عن كليهما»، بخلاف الخطابين الموجّهين

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٢]

ص: ٢٥٢

١- النور: ٣٠.

٢- النور: ٣١.

٣- كذا في (ظ)، و في (ر) و(ص): «إذ الأصل»، و في (ت): «و الأصل»، و في (ه): «أو الأصل».

٤- في (ت) و(ه): «متوجهين».

٥- في (ت) و(ص) و(ظ): «بشيئين».

إلى صنفين يعلم المكلف دخوله تحت أحدهما.

[المناقشه فى القول المذكور]

لكن كلّ من الدعويين خصوصا الأخيره ضعيفه؛ فإنّ دعوى عدم شمول ما دلّ على وجوب حفظ الفرج عن الزنا أو العوره عن النظر للخثى، كما ترى.

و كذا دعوى اشتراط التكليف بالعلم بتوجه خطاب تفصيلي؛ فإنّ المناط فى وجوب الاحتياط فى الشبهه المحصوره عدم جواز إجراء أصل الإباحه فى المشتبهين، وهو ثابت فى ما نحن فيه؛ ضروره عدم (١) جريان أصاله الحلّ فى كشف كلّ من قبلى الخثى؛ للعلم بوجوب حفظ الفرج من النظر و الزنا على كلّ أحد، فمسأله الخثى نظير المكلف المرّد بين كونه مسافرا أو حاضرا لبعض الاشتباهات، فلا يجوز له ترك العمل بخطابهما (٢).

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٣]

ص: ٢٥٣

١- فى غير(ت) زياده: «جواز».

٢- كذا فى (ظ)، و فى غيرها: «بخطابيهما».

الأمر الثامن [التسوية بين كون الأصل في كل واحد من المشتبهين هو الحل أو الحرمة]

أنّ ظاهر كلام الأصحاب التسوية بين كون الأصل في كل واحد من المشتبهين في نفسه هو الحل أو الحرمة؛ لأنّ المفروض عدم جريان الأصل فيهما - لأجل معارضته بالمثل -، فوجوده كعدمه.

ويمكن الفرق من المجوّزين لارتكاب ما عدا مقدار الحرام، و تخصيص الجواز بالصورة الاولى، و يحكمون في الثانيه بعدم جواز الارتكاب؛ بناء على العمل بالأصل فيهما، و لا- يلزم هنا مخالفه قطعیه في العمل، و لا- دليل على حرمتها إذا لم تتعلّق بالعمل، خصوصاً إذا وافق الاحتياط.

إلا- أنّ استدلال بعض المجوّزين (١) للارتكاب بالأخبار الدالّة على حليّه المال المختلط بالحرام، ربما يظهر منه التعميم، و على التخصيص فيخرج عن محلّ النزاع، كما (٢) لو علم بكون إحدى المرأتين أجنبيّه، أو إحدى الذبيحتين ميتة، أو أحد المالين مال الغير، أو أحد الأسيرين

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٤]

ص: ٢٥٤

١- كالمحقّق القمّي في القوانين ٢:٢٦.

٢- في (ت): «ما».

محقون الدم، أو كان الإناءان معلومي النجاسه سابقا فعلم طهاره أحدهما.

و ربما يقال (١): إنَّ الظاهر أنَّ محلَّ الكلام في المحرّمات المائيه و نحوها كالنجس، لا في الأنفس و الأعراض، فيستظهر (٢) أنّه لم يقل أحد فيها بجواز الارتكاب؛ لأنَّ المنع في مثل ذلك ضروريّ.

و فيه نظر.

[شماره صفحه واقعي : ٢٥٥]

ص: ٢٥٥

١- قائله هو الشيخ محمد تقى فى هدايه المسترشدين: ٢٢١.

٢- فى (ه): «فيظهر».

الأمر التاسع [المشبه بأحد المشتبهين حكمه حكمهما]

أنَّ المشتبه بأحد المشتبهين حكمه حكمهما؛ لأنَّ مقدّمه المقدمه مقدّمه، وهو ظاهر.

[شماره صفحه واقعی : ٢٥٦]

ص: ٢٥٦

و المعروف فيها: عدم وجوب الاجتناب.

و يدلّ عليه وجوه:

الأول [الإجماع]

الإجماع الظاهر المصرّح به في الروض (1) و عن جامع المقاصد (2) و ادّعاه صريحا المحقّق البهبهانيّ في فوائده- و زاد عليه نفى الريب فيه، و أنّ مدار المسلمين في الأعصار و الأمصار عليه (3)- و تبعه في دعوى الإجماع غير واحد ممّن تأخّر عنه (4)، و زاد بعضهم دعوى الضروره عليه في الجملة، و بالجملة: فنقل الإجماع مستفيض، و هو كاف في المسأله.

الثاني [لزوم المشقه في الاجتناب]:

ما استدلّ به جماعه (5): من لزوم المشقه في الاجتناب. و لعلّ المراد

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٧]

ص: ٢٥٧

- ١- روض الجنان: ٢٢٤.
- ٢- جامع المقاصد ١٦٦: ٢.
- ٣- الفوائد الحائريّه: ٢٤٧.
- ٤- كصاحب الرياض في الرياض (الطبعه الحجريّه) ٢٩٧: ٢، و السيد العاملى في مفتاح الكرامه ٢٥٣: ٢.
- ٥- كالمحقّق و الشهيد الثانيين، في جامع المقاصد ١٦٦: ٢، و روض الجنان: ٢٢٤.

به لزومه في أغلب أفراد هذه الشبهه لأغلب أفراد المكلفين، فيشملة عموم قوله تعالى: يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ (١)، وقوله تعالى: مَا جَعَلَ عَلَيْكُم فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ (٢)؛ بناء على أن المراد أن ما كان الغالب فيه الحرج على الغالب فهو مرتفع عن جميع المكلفين حتى من لا حرج بالنسبه إليه.

و هذا المعنى و إن كان خلاف الظاهر، إلا أنه يتعين الحمل عليه؛ بمعونه ما ورد: من إناطه الأحكام الشرعيه الكليه (٣) -وجودا و عدما- بالعسر و اليسر الغالبين (٤).

[المناقشه في هذا الاستدلال]

و في هذا الاستدلال نظر؛ لأن أدله نفى العسر و الحرج من الآيات و الروايات لا تدل إلا على أن ما كان فيه ضيق على مكلف فهو مرتفع عنه، و أما ارتفاع ما كان ضيقا على الأكثر عمّن هو عليه في غايه السهوله، فليس فيه امتنان على أحد، بل فيه تفويت مصلحه التكليف من غير تداركها بالتسهيل.

[عدم فائده دوران الأحكام مدار السهوله على الأغلب فيما نحن فيه]

و أمّا ما ورد: من دوران الأحكام مدار السهوله على الأ-غلب، فلا- ينفع فيما نحن فيه؛ لأن الشبهه الغير المحصوره ليست واقعه واحده (٥)

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٨]

ص : ٢٥٨

١- البقره: ١٨٥.

٢- الحج: ٧٨.

٣- لم ترد «الكليه» في (ر)، و وردت في (ص) بعنوان نسخه بدل.

٤- انظر الوسائل ٥: ٢٤٦، الباب ١٤ من أبواب بقيه الصلوات المندوبه، الحديث الأول. و ١٤: ٧٤، الباب ٤٨ من أبواب مقدمات النكاح، الحديث الأول.

٥- لم ترد «واحد» في (ت) و (ه).

حكم فيها بحكم حتى يدعى أن الحكم بالاحتياط في أغلب موارد عسر على أغلب الناس، فيرتفع حكم الاحتياط فيها مطلقاً، بل هي عنوان لموضوعات متعدده لأحكام متعدده، والمقتضى للاحتياط في كل موضوع هو نفس الدليل الخاص التحريمي الموجود في ذلك الموضوع، و المفروض أن ثبوت التحريم لذلك الموضوع مسلم، ولا يرد منه حرج على الأغلب، وأن الاجتناب في صورته اشتباهه أيضاً في غايه اليسر؛ فأى مدخل للأخبار الوارده في أن الحكم الشرعي يتبع الأغلب في اليسر و العسر.

و كأنّ المستدلّ بذلك، جعل الشبهه الغير المحصوره واقعه واحده مقتضى الدليل فيها وجوب الاحتياط لو لا العسر، لكن لما تعسر الاحتياط في أغلب الموارد على أغلب الناس حكم بعدم وجوب الاحتياط كليه.

و فيه: أن دليل الاحتياط في كل فرد من الشبهه ليس إلا دليل حرمة ذلك الموضوع.

نعم، لو لزم الحرج من جريان حكم العنوان المحرّم الواقعي في خصوص مشتبهاته الغير المحصوره على أغلب المكلفين في أغلب الأوقات - كأن يدعى: أن الحكم بوجوب الاجتناب (1) عن النجس الواقعي مع اشتباهه في امور غير محصوره، يوجب الحرج الغالبى - أمكن التزام ارتفاع وجوب الاحتياط في خصوص النجاسه المشتبهه.

لكن لا يتوهم (2) من ذلك: أطراد الحكم بارتفاع التحريم في الخمر

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٩]

ص : ٢٥٩

١- في (ر)، (ه) و نسخه بدل (ص): «الاحتياط».

٢- في (ظ): «لا يلزم».

المشبه بين مائعات غير محصوره، والمرأه المحرّمه المشبهه فى ناحيه مخصوصه، إلى غير ذلك من المحرّمات.
و لعلّ كثيرا ممّن تمسّك فى هذا المقام بلزوم المشقّه أراد المورد الخاصّ، كما ذكروا ذلك فى الطهاره و النجاسه.

[عدم لزوم الحرج فى الاجتناب عن الشبهه غير المحصوره]

هذا كلمه، مع أنّ لزوم الحرج فى الاجتناب عن الشبهه الغير المحصوره التى يقتضى الدليل المتقدّم (1) وجوب الاحتياط فيها، ممنوع.

و وجهه: أنّ كثيرا من الشبهات الغير المحصوره لا- يكون جميع الاحتمالات فيها (2) مورد ابتلاء (3) المكلف، و لا يجب الاحتياط فى مثل هذه الشبهه و إن كانت محصوره كما أوضحناه سابقا (4)، و بعد إخراج هذا عن محلّ الكلام فالإنصاف: منع غلبه التعسّر فى الاجتناب.

[الوجه الثالث: أخبار الحل]

الأخبار الدالّه على حليّه كلّ ما لم يعلم حرّمته (5)؛ فإنّها بظاهرها و إن عمّت الشبهه المحصوره، إلا أنّ مقتضى الجمع بينها و بين ما دلّ على وجوب الاجتناب بقول مطلق (6)، هو حمل أخبار الرخصه على غير

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٠]

ص: ٢٦٠

- ١- أى دليل لزوم المشقّه المتقدّم فى الصفحه ٢٥٧.
- ٢- «فيها» من (ص) و (ظ)، و وردت بدلها فى (ت) و (ه): «منها».
- ٣- فى (ت) و (ه): «موردا لابتلاء».
- ٤- راجع الصفحه ٢٣٣-٢٣٤.
- ٥- الوسائل ١٢:٥٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١، ٢ و ٤.
- ٦- الوسائل ١٨:١١١، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٩، ٢ و ١٣.

المحصور و حمل أخبار المنع على المحصور.

[المناقشه في هذا الاستدلال]

وفيه:

أولاً: أنّ المستند في وجوب الاجتناب (١) في المحصور هو اقتضاء دليل نفس الحرام المشتبه لذلك بضميمه حكم العقل، وقد تقدّم بما لا مزيد عليه (٢): أنّ أخبار حلّ الشبهه لا تشمل صورته العلم الإجمالي بالحرام.

و ثانياً: لو سلّمنا شمولها لصورته العلم الإجمالي حتّى تشمل الشبهه الغير المحصوره، لكنّها تشمل المحصوره أيضاً، وأخبار (٣) وجوب الاجتناب مختصّه بغير الشبهه الابتدائيه إجماعاً، فهى على عمومها للشبهه الغير المحصوره أيضاً أخصّ مطلقاً من أخبار الرخصه.

و الحاصل: أنّ أخبار الحلّ نصّ في الشبهه الابتدائيه و أخبار الاجتناب نصّ في الشبهه المحصوره، وكلا الطرفين ظاهران في الشبهه الغير المحصوره، فأخراجها عن أحدهما وإدخالها في الآخر ليس جمعاً، بل ترجيحاً بلا مرجح.

إلا أن يقال: إنّ أكثر أفراد الشبهه الابتدائيه ترجع بالأخره إلى الشبهه الغير المحصوره؛ لأننا نعلم إجمالاً (٤) غالباً بوجود النجس و الحرام

[شماره صفحه واقعى : ٢٦١]

ص: ٢٦١

١- في (ت) و نسخه بدل (ه): «الاحتياط».

٢- راجع الصفحه ٢١١-٢١٢.

٣- في (ت) و (ه) بدل «الغير- إلى- و أخبار»: «الغير المحصوره أيضاً، لكنّ أخبار» مع اختلاف.

٤- لم ترد «إجمالاً» في (ر) و (ظ).

فى الوقائع المجهوله الغبر (١)المحصوره،فلو اخرجت هذه الشبهه عن أخبار الحلّ لم يبق تحتها من الأفراد إلا النادر، و هو لا يناسب مساق هذه الأخبار،فتدبر.

الوجه الرابع: [بعض الأخبار فى خصوص المسأله]

بعض الأخبار الداله على أنّ مجرد العلم بوجود الحرام بين المشتبهات لا يوجب الاجتناب عن جميع ما يحتمل كونه حراما،مثل ما فى (٢)محاسن البرقى،عن أبى الجارود،قال:

«سألت أبا جعفر عليه السّلام عن الجبن،فقلت:أخبرنى من رأى أنّه يجعل فيه الميته،فقال:أ من أجل مكان واحد يجعل فيه الميته حرّم جميع ما فى الأرض؟!فما علمت فيه ميته فلا تأكله،و ما لم تعلم فاشتر و بع و كل،و الله إننى لأعترض السوق فأشترى اللحم و السمن و الجبن، و الله ما أظنّ كلّهم يسمّون،هذه البربر و هذه السودان...الخبر» (٣).

فإنّ قوله:«أ من أجل مكان واحد...الخبر»ظاهر فى أنّ مجرد العلم بوجود الحرام لا يوجب الاجتناب عن احتمالاته.

و كذا قوله عليه السّلام:«و الله ما أظنّ كلّهم يسمّون»؛فإنّ الظاهر منه إرادته العلم بعدم تسميه جماعه حين الذبح،كالبربر و السودان.

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٢]

ص: ٢٦٢

١- فى (ت)و(ه):«بغير».

٢- فى (ت)و(ظ):«عن».

٣- المحاسن ٢:٢٩٦،الحديث ١٩٧٦،و الوسائل ١٧:٩١،الباب ٦١ من أبواب الأطمه المباحه،الحديث ٥،و ليست للحديث تتمه.

إلا- أن يدعى: أن المراد أن جعل الميتة في الجبن في مكان واحد لا يوجب الاجتناب عن جبن غيره من الأماكن، ولا كلام في ذلك، لا أنه لا يوجب الاجتناب عن كل جبن يحتمل أن يكون من ذلك المكان، فلا دخل له بالمدعى.

و أما قوله: «ما أظنّ كلهم يسمّون»، فالمراد منه عدم وجوب الظنّ أو القطع بالحليّه، بل يكفي أخذها من سوق المسلمين؛ بناء على أنّ السوق أماره شرعيّه لحلّ الجبن المأخوذ منه و لو من يد مجهول الإسلام.

إلا- أن يقال: إنّ سوق المسلمين غير معتبر مع العلم الإجماليّ بوجود الحرام، فلا مسوّغ للارتكاب إلاّ كون الشبهه غير محصوره، فتأمل.

الوجه الخامس: [أصالة البراءة]

أصالة البراءة؛ بناء على أنّ المانع من إجرائها ليس إلاّ العلم الإجماليّ بوجود الحرام، لكنّه إنّما يوجب الاجتناب عن احتمالاته من باب المقدمه العلميه، التي لا تجب إلاّ لأجل وجوب دفع الضرر و هو العقاب المحتمل في فعل كلّ واحد من المحتملات، وهذا لا يجرى في المحتملات الغير المحصوره؛ ضروره أنّ كثره الاحتمال توجب عدم الاعتناء بالضرر المعلوم وجوده بين المحتملات.

ألا ترى الفرق الواضح بين العلم بوجود السمّ في أحد إناءين أو واحد (1) من ألفى إناء؟ وكذلك بين قذف أحد الشخصين لا بعينه

[شماره صفحه واقعي : ٢٦٣]

ص: ٢٦٣

١- كذا في النسخ، والأنسب: «و واحد».

و بين قذف واحد من أهل بلد؟ فإنَّ الشخصين كليهما (١) يتأثران بالأول و لا يتأثر أحد من أهل البلد بالثاني.

و كذا الحال: لو أخبر شخص بموت الشخص المرّد بين ولده و شخص آخر، و بموت المرّد بين ولده و بين كلّ واحد من أهل بلده؛ فإنّه لا يضطرب خاطره فى الثانى أصلاً.

و إن شئت قلت: إنّ ارتكاب المحتمل فى الشبهه الغير المحصوره لا يكون عند العقلاء إلاّ كارتكاب الشبهه الغير المقرونه بالعلم الإجمالى.

و كأنّ ما ذكره الإمام عليه السّلام فى الروايه المتقدّمه (٢) من قوله:

«أ من أجل مكان واحد...الخبر»-بناء على الاستدلال به-إشاره إلى هذا المعنى؛ حيث إنّ جعل كون حرمة الجنب فى مكان واحد منشأ لحرمة جميع احتمالاته الغير المحصوره، من المنكرات المعلومه عند العقلاء التى لا ينبغى للمخاطب أن يقبلها؛ كما يشهد بذلك كلمه الاستفهام الإنكارى. لكن عرفت: أنّ فيه احتمالاً آخر يتمّ معه الاستفهام الإنكارى أيضاً (٣).

و حاصل هذا الوجه:

أنّ العقل إذا لم يستقلّ بوجوب دفع العقاب المحتمل عند كثره المحتملات، فليس هنا ما يوجب على المكلف الاجتناب عن كلّ محتمل، فيكون عقابه حينئذ عقاباً من دون برهان؛

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٤]

ص: ٢٦٤

١- كذا فى (ت) و (ص)، و فى غيرهما: «كلاهما».

٢- المتقدّمه فى الصفحه ٢٦٢.

٣- راجع الصفحه السابقه.

فعلم من ذلك: أن الأمر اكتفى في المحرّم المعلوم إجمالاً- بين الاحتمالات، بعدم العلم التفصيليّ بإتيانه، و لم يعتبر العلم بعدم إتيانه، فتأمل.

الوجه السادس: [عدم الابتلاء إلا ببعض معيّن]

أنّ الغالب عدم ابتلاء المكلف إلا ببعض معيّن من احتمالات الشبهه الغير المحصوره و يكون الباقي خارجا عن محلّ ابتلائه، و قد تقدّم (1) عدم وجوب الاجتناب في مثله مع حصر الشبهه، فضلا عن غير المحصوره.

[المستفاد من الأدلّه المذكوره]

هذا غايه ما يمكن أن يستدلّ به على حكم الشبهه الغير المحصوره، و قد عرفت: أن أكثرها لا- يخلو من منع أو قصور، لكنّ المجموع منها لعلّه يفيد القطع أو الظنّ بعدم وجوب الاحتياط في الجملة. و المسأله فرعيّه يكتفى فيها بالظنّ.

إلا أنّ الكلام يقع في موارد:

[شماره صفحه واقعي : ٢٦٥]

ص: ٢٦٥

١- راجع الصفحه ٢٣٣-٢٣٤.

المورد الأول [هل يجوز ارتكاب جميع المشتبهات في غير المحصور؟]

أنه (١) هل يجوز ارتكاب جميع المشتبهات في غير المحصوره بحيث يلزم العلم التفصيلي، أم يجب إبقاء مقدار الحرام؟

ظاهر إطلاق القول بعدم وجوب الاجتناب هو الأول، لكن يحتمل أن يكون مرادهم عدم وجوب الاحتياط فيه في مقابله الشبهه المحصوره التي قالوا فيها بوجوب الاجتناب، وهذا غير بعيد عن مساق كلامهم، فحينئذ لا يعمّ معقد إجماعهم لحكم ارتكاب الكل، إلا أن الأخبار لو عمّت المقام دلت على الجواز.

و أمّا الوجه الخامس، فالظاهر دلالته على جواز الارتكاب، لكن مع عدم العزم على ذلك من أول الأمر، و أمّا معه فالظاهر صدق المعصيه عند مصادفه الحرام، فيستحقّ العقاب.

فالأقوى في المسأله: عدم جواز الارتكاب إذا قصد ذلك من أول الأمر؛ فإنّ قصده قصد للمخالفه و المعصيه، فيستحقّ العقاب بمصادفه الحرام.

[التحقيق عدم جواز ارتكاب الكل]

و التحقيق: عدم جواز ارتكاب الكل؛ لاستلزامه طرح الدليل الواقعي الدالّ على وجوب الاجتناب عن المحرّم الواقعي، كالخمر في قوله: «اجتنب عن الخمر»؛ لأنّ هذا التكليف لا يسقط من المكلف مع علمه بوجود الخمر بين المشتبهات، غايه ما ثبت في غير المحصور:

[شماره صفحه واقعي : ٢٦٦]

ص: ٢٦٦

١- في غير (ظ): «في أنه».

الاكتفاء فى امتثاله بترك بعض المحتملات، فىكون البعض المتروك بدلا ظاهريًا عن الحرام الواقعي؛ وإلا- فأخراج الخمر الموجود يقينا بين المشتبهات عن عموم قوله: «اجتنب عن كلِّ خمر»، اعتراف بعدم حرمة واقعا، وهو معلوم البطلان.

هذا إذا قصد الجميع من أول الأمر لأنفسها. ولو قصد نفس الحرام من ارتكاب الجميع فارتكب الكلّ مقدّمه له، فالظاهر استحقاق العقاب؛ للحرمة (1) من أول الارتكاب بناء على حرمة التجزئ.

فصور ارتكاب الكلّ ثلاث، عرفت كلّها.

[شماره صفحه واقعي : ٢٤٧]

ص: ٢٤٧

١- شطب على «للحرمة» فى (ت) و(ه).

[القول بأن المرجع فيه العرف و المناقشه فيه]

اختلف عبارات الأصحاب في بيان ضابط المحصور و غيره: فعن الشهيد و المحقق الثانيين (١) و الميسرى (٢) و صاحب المدارك (٣): أن المرجع فيه إلى العرف، فهو: ما (٤). كان غير محصور في العاده، بمعنى أنه يعسر عدّه، لا ما امتنع عدّه؛ لأنّ كلّ ما يوجد من الأعداد قابل للعدّ و الحصر.

و فيه -مضافاً إلى أنه إنّما يتّجه إذا كان الاعتماد في عدم وجوب الاجتناب على الإجماع المنقول على جواز الارتكاب في غير المحصور، أو على تحصيل الإجماع من اتفاق من عبّر بهذه العبارة الكاشف عن إناطه الحكم في كلام المعصوم عليه السلام بها-: أنّ تعسر العدّ غير متحقّق فيما مثّلوا به لغير المحصور كالألف مثلاً؛ فإنّ عدّ الألف لا يعدّ عسراً.

[ما ذكره المحقق الثاني من الضابط و المناقشه فيه]

و ربما قيّد المحقق الثاني عسر العدّ بزمان قصير، قال في فوائد الشرائع -كما عن حاشيه الإرشاد (٥)- بعد أن ذكر أنّ غير المحصور من

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٨]

ص: ٢٦٨

١- انظر روض الجنان: ٢٢٤، و حاشيه الإرشاد للمحقّق الثاني (مخطوط): ٤٠، و فوائد الشرائع (مخطوط): الورقه ٢٤، و جامع المقاصد ٢: ١٦٦.

٢- الميسريه للشيخ على الميسرى، غير مطبوع، و لم نعر على مخطوطه، نعم حكاها عنه في مفتاح الكرامه ٢: ٢٥٣.

٣- المدارك ٣: ٢٥٣.

٤- كذا في (ص)، و في غيرها: «فما».

٥- حاشيه الإرشاد (مخطوط): ٤٠-٤١.

إنَّ طريق ضبطه أن يقال: لا ريب أنَّه إذا اخذ مرتبه عليا من مراتب العدد كألف مثلا، قطع بأنَّه ممَّا لا يحصر و لا يعدّ عادة؛ لعسر ذلك في الزمان القصير، فيجعل طرفا، و يؤخذ مرتبه اخرى دنيا جدًّا كالثلاثة يقطع بأنَّها محصوره؛ لسهولة عدّها في الزمان اليسير، و ما بينهما من الوسائط كلِّما جرى مجرى الطرف الأوَّل الحق به، و كذا ما جرى مجرى الطرف الثاني الحق به، و ما يعرض فيه الشكُّ يعرض على القوانين و النظائر، و يراجع فيه القلب، فإنَّ غلب على الظنَّ إلحاقه بأحد الطرفين فذاك، و إلّا- عمل فيه بالاستصحاب إلى أن يعلم الناقل.

و بهذا ينضبط كلُّ ما ليس بمحصور شرعا في أبواب الطهارة و النكاح و غيرهما (١).

أقول: و للنظر فيما ذكره قدس سرّه مجال.

أمَّا أولا: فلأنَّ جعل الألف من غير المحصور مناف لما عللوا عدم وجوب الاجتناب به: من لزوم العسر في الاجتناب؛ فإنَّنا إذا فرضنا بيتا عشرين ذراعا في عشرين ذراعا، و علم بنجاسه جزء يسير منه يصحَّ السجود عليه نسبته إلى البيت نسبه الواحد إلى الألف، فأى عسر في الاجتناب عن هذا البيت و الصلاه في بيت آخر؟ و أى فرق بين هذا الفرض، و بين أن يعلم بنجاسه ذراع منه أو ذراعين ممَّا يوجب حصر الشبهه؟ فإنَّ سهوله الاجتناب و عسره لا يتفاوت بكون المعلوم إجمالا قليلا أو كثيرا. و كذا لو فرضنا أوقيه من الطعام تبلغ ألف حبه بل أزيد

[شماره صفحه واقعي : ٢٦٩]

ص : ٢٦٩

يعلم بنجاسه أو غصبيّه حبه منها، فإنّ جعل هذا من غير المحصور ينافى تعليل الرخصه فيه بتعسر الاجتناب.

و أما ثانيا: فلائن ظنّ الفقيه بكون العدد المعين جاريا مجرى المحصور في سهوله الحصر أو مجرى غيره، لا دليل عليه.

و أما ثالثا: فلعدم استقامه الرجوع في مورد الشكّ إلى الاستصحاب حتّى يعلم الناقل؛ لأنّه إن اريد استصحاب الحلّ و الجواز كما هو الظاهر من كلامه، ففيه: أنّ الوجه المقتضى لوجوب الاجتناب (1) في المحصور - و هو وجوب المقدّمه العلميه بعد العلم بحرمه الأمر الواقعيّ المرّدّد بين المشتبهات - قائم بعينه في غير المحصور، و المانع غير معلوم، فلا وجه للرجوع إلى الاستصحاب.

إلا - أن يكون نظره إلى ما ذكرنا في الدليل الخامس من أدلّه عدم وجوب الاجتناب (2): من أنّ المقتضى لوجوب الاجتناب (3) في الشبهه الغير المحصوره - و هو حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل - غير موجود، و حينئذ فمرجع الشكّ في كون الشبهه محصوره أو غيرها إلى الشكّ في وجود المقتضى للاجتناب، و معه يرجع إلى أصاله الجواز.

لكنّك عرفت التأميل في ذلك الدليل (4)، فالأقوى: وجوب الرجوع مع الشكّ إلى أصاله الاحتياط؛ لوجود المقتضى و عدم المانع.

[شماره صفحه واقعي : ٢٧٠]

ص : ٢٧٠

١- في (ظ): «الاحتياط».

٢- راجع الصفحه ٢٦٣.

٣- في (ر)، (ص) و (ظ): «الاحتياط».

٤- راجع الصفحه ٢٦٥.

و كيف كان:فما ذكره:من إحاله غير المحصوره و تميّزه (١)إلى العرف،لا يوجب إلاّ زياده التحير في موارد الشكّ.

[ما ذكره الفاضل الهندي من الضابط و المناقشه فيه]

و قال كاشف اللثام في مسأله المكان المشتبه بالنجس:لعلّ الضابط أنّ ما يؤدّي اجتنابه إلى ترك الصلاه غالبا فهو غير محصور،كما أنّ اجتناب شاه أو امرأه مشتبهه في صقع من الأرض يؤدّي إلى الترك غالبا (٢)،انتهى.و استصوبه في مفتاح الكرامه (٣).

و فيه:ما لا يخفى من عدم الضبط.

[الضابط بنظر المصنّف]

و يمكن أن يقال-بملا-حظه ما ذكرنا في الوجه الخامس:-إنّ غير المحصور ما بلغ كثره الوقائع المحتمله للتحريم إلى حيث لا يعتنى العقلاء بالعلم الإجماليّ الحاصل فيها؛أ لا ترى:أنّه لو نهى المولى عبده عن المعامله مع زيد فعامل العبد مع واحد من أهل قريه كبيره يعلم بوجود زيد فيها،لم يكن ملوما و إن صادف زيدا؟

و قد ذكرنا:أنّ المعلوم بالإجمال قد يؤثّر مع قلّه الاحتمال ما لا يؤثّر (٤)مع الانتشار و كثره الاحتمال،كما قلناه في سبّ واحد مردّد بين اثنين أو ثلاثه،و (٥)مردّد بين أهل بلده.

[شماره صفحه واقعى : ٢٧١]

ص: ٢٧١

١- في (ت) بدل «تميّزه»:«تمييزه»،و في (ظ) بدل«غير المحصوره و تميّزه»:«تمييز المحصور عن غيره».

٢- كشف اللثام ٣:٣٤٩.

٣- مفتاح الكرامه ٢:٢٥٣.

٤- في (ر)،(ظ)و(ه):«لا يؤثّره».

٥- في (ت)و(ص):«أو».

و نحوه: ما إذا علم إجمالاً- بوجود بعض القرائن الصارفة المختلفه لبعض ظواهر الكتاب و السنّه، أو حصول النقل في بعض الألفاظ، إلى غير ذلك من الموارد التي لا يعتنى فيها بالعلوم الإجماليّه المترتب (1) عليها الآثار المتعلقه بالمعاش و المعاد في كلّ مقام.

و ليعلم: أنّ العبره في المحتملات كثره و قلّه بالوقائع التي تقع مورداً للحكم بوجوب الاجتناب مع العلم التفصيليّ بالحرام، فإذا علم بحبّه أرى محرّمه أو نجسه في ألف حبّه، و المفروض أنّ تناول ألف حبّه من الأرز في العاده بعشر لقمات، فالحرام مردّد بين عشره محتملات لا- ألف محتمل؛ لأنّ كلّ لقمه يكون فيها الحبيّه حرم أخذها؛ لاشتغالها على مال الغير، أو مضغها؛ لكونه مضغاً للنجس، فكأنّه علم إجمالاً بحرمه واحده من عشر لقمات. نعم، لو اتفق تناول الحبوب في مقام يكون تناول كلّ حبّه واقعاً مستقلّه كان له حكم غير المحصور.

و هذا غاية ما ذكروا أو يمكن أن يذكر في ضابط المحصور و غيره، و مع ذلك فلم يحصل للنفس وثوق بشيء منها.

[إذا شك في كون الشبهه محصوره أو غير محصوره]

فالأولى: الرجوع في موارد الشكّ إلى حكم العقلاء بوجوب مراعاة العلم الإجماليّ الموجود في ذلك المورد؛ فإنّ قوله: «اجتنب عن الخمر» لا- فرق في دلالتّه على تنجيز التكليف بالاجتناب عن الخمر، بين الخمر المعلوم المرّد بين امور محصوره و بين الموجود المرّد بين امور غير محصوره، غايه الأمر قيام الدليل في غير المحصوره على اكتفاء الشارع عن الحرام الواقعيّ ببعض محتملاته، كما تقدّم سابقاً (2).

[شماره صفحه واقعي : 272]

ص: 272

1- في (ت) و (ر): «المترتبّه».

2- راجع الصفحه 257-265.

فإذا شكَّ في كون الشبهه محصوره أو غير محصوره، شكَّ في قيام الدليل على قيام بعض الاحتمالات مقام الحرام الواقعي في الاكتفاء عن امثاله بترك ذلك البعض، فيجب ترك جميع الاحتمالات؛ لعدم الأمن من الوقوع في العقاب بارتكاب البعض.

[شماره صفحه واقعي : ٢٧٣]

ص: ٢٧٣

المورد الثالث [إذا كان المرّد بين الامور غير المحصوره أفرادا كثيره]

إذا كان المرّد بين الامور الغير المحصوره أفرادا كثيره نسبه مجموعها إلى المشتبهات كنسبه الشىء إلى الامور المحصوره، كما إذا علم بوجود خمسمائه شاه محرّمه فى ألف و خمسمائه شاه، فإنّ نسبه مجموع المحرّمات إلى المشتبهات كنسبه الواحد إلى الثلاثه، فالظاهر أنّه ملحق بالشبهه المحصوره؛ لأنّ الأمر متعلّق بالاجتناب عن مجموع الخمسمائه فى المثال، و محتملات هذا الحرام المتباينه ثلاثه، فهو كاشتباه الواحد فى الثلاثه، و أمّا ما عدا هذه الثلاثه من الاحتمالات فهى احتمالات لا تنفكّ عن الاشتمال على الحرام (1).

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٤]

ص: ٢٧٤

١- فى (ت)، (ر)، (ص) و (ظ) زياده: «فلا تعارض احتمال الحرمة»، و شطب عليها فى (ت).

المورد الرابع : أقسام الشك في الحرام مع العلم بالحرمة

أنا ذكرنا في المطلب الأول (١) المتكفل لبيان حكم أقسام الشك في الحرام مع العلم بالحرمة: أن مسائله أربع: الأولى منها الشبهه الموضوعية.

[المسائل الثلاث الأخر: اشتباه الحرام بغير الواجب من جهة اشتباه الحكم]

و أما الثلاث الأخر و هي ما إذا اشتبه الحرام بغير الواجب؛ لاشتباه الحكم من جهة عدم النص، أو إجمال النص، أو تعارض النصين فحكمها يظهر مما ذكرنا في الشبهه المحصوره (٢).

لكن أكثر ما يوجد من هذه الأقسام الثلاثة هو القسم الثاني، كما إذا تردّد الغناء المحرّم بين مفهومين بينهما عموم من وجه؛ فإنّ مادّتي الافتراق من هذا القسم. و مثل ما إذا ثبت بالدليل حرمة الأذان الثالث يوم الجمعة (٣) و اختلف في تعيينه (٤). و مثل (٥) قوله عليه السلام: «من جدّد قبرا

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٥]

ص: ٢٧٥

١- راجع الصفحة ١٩٧.

٢- في (ر) بدل «المحصوره»: «الموضوعية».

٣- كما في روايه حفص: «الأذان الثالث يوم الجمعة بدعه». الوسائل ٨١: ٥، الباب ٤٩ من أبواب صلاه الجمعة، الحديث ١ و ٢.

٤- انظر نفس المصدر، ذيل الحديث ٢.

٥- في (ه): «و مثله».

أو مثل مثالا فقد خرج عن الإسلام» (١)؛ حيث قرئ: «جدد» بالجيم و الحاء المهمله و الخاء المعجمه، و قرئ «جدث» بالجيم و الثاء المثلثه (٢).

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٦]

ص: ٢٧٦

١- الوسائل ٨٦٨:٢، الباب ٤٣ من أبواب الدفن، الحديث الأول.

٢- انظر تفصيل الأقوال فى الفقيه ١:١٢٠-١٢١، ذيل الحديث ٥٧٩، و التهذيب ١:٤٥٩-٤٦٠، ذيل الحديث ١٤٩٧.

؛لأنّ الواجب:

إمّا مردّد بين أمرين متنافيين (١)، كما إذا تردّد الأمر بين وجوب الظهر و الجمعه في يوم الجمعه، و بين القصر و الإتمام في بعض المسائل.

و إمّا مردّد بين الأقلّ و الأ-كثر، كما إذا تردّدت الصلاه الواجبه بين ذات السوره و فاقدتها؛ للشكّ في كون السوره جزءا. و ليس المثالان الأوّلان من الأقلّ و الأكثر، كما لا يخفى.

و اعلم: أنّا لم نذكر في الشبهه التحريميه من الشكّ في المكلف به صور دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر؛ لأنّ مرجع الدوران بينهما في تلك الشبهه (٢) إلى الشكّ في أصل التكليف؛ لأنّ الأكثر معلوم الحرمة و الشكّ في حرمة الأقلّ (٣).

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٧]

ص: ٢٧٧

-
- ١- في (ص): «متباينين».
 - ٢- في (ظ) زياده: «بجميع أقسامها».
 - ٣- كذا في (ت) و (ه)، و في (ر) و (ظ) بدل «الأكثر - إلى - الأقلّ»: «الأقلّ حينئذ معلوم الحرمة و الشكّ في حرمة الأكثر».

[القسم الأول: دوران الأمر بين المتباينين، وفيه مسائل:]

أمّا القسم الأوّل [فيما إذا دار الأمر في الواجب بين المتباينين] (١) فالكلام فيه يقع في مسائل على ما ذكرنا في أوّل الباب؛ لأنّه إمّا أن يشتهب الواجب بغير الحرام من جهة عدم النصّ المعتبر، أو إجماله، أو تعارض النصّين، أو من جهة اشتباه الموضوع.

[شماره صفحه واقعی : ٢٧٨]

ص: ٢٧٨

١- العنوان منّا.

[المسأله الاولى] [ما إذا اشبه الواجب بغيره من جهة عدم النص]

[المسأله الاولى] [ما إذا اشبه الواجب بغيره من جهة عدم النص] (١)

أمّا الاولى، فالكلام فيها (٢): إمّا في جواز المخالفة القطعيّة في غير ما علم - بإجماع أو ضروره - حرمتها، كما في المثالين السابقين (٣)؛ فإنّ ترك الصلاه فيهما رأساً مخالف للإجماع بل الضروره، وإمّا في وجوب الموافقه القطعيّه.

[الظاهر حرمة المخالفة القطعيّة و الدليل عليه]

أمّا الأوّل: فالظاهر حرمة المخالفة القطعيّة؛ لأنّها معصيه عند العقلاء، فإنّهم لا يفرّقون بين الخطاب المعلوم تفصيلاً أو إجمالاً في حرمة مخالفته و في عدّها معصيه.

و يظهر من المحقّق الخوانسارى: دوران حرمة المخالفة مدار الإجماع، وأنّ الحرمة في مثل الظهر و الجمعة من جهته (٤)، و يظهر من

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٩]

ص : ٢٧٩

١- العنوان منّا.

٢- في النسخ: «فيه».

٣- في الصفحه ٢٧٧.

٤- مشارق الشموس: ٢٦٧.

الفاضل القمّي رحمه الله: الميل إليه (١)، والأقوى ما عرفت (٢).

[الأقوى وجوب الموافقه القطعيه و الدليل عليه]

و أما الثاني: ففيه قولان، أقواهما (٣) الوجوب؛ لوجود المقتضى و عدم المانع.

أمّا الأوّل؛ فلأنّ وجوب الأمر المرّد ثابت فى الواقع، و الأمر به على وجه يعمّ العالم و الجاهل صادر عن الشارع واصل إلى من علم به تفصيلاً؛ إذ ليس موضوع الوجوب فى الأوامر مختصاً بالعالم بها؛ و إلّا لزم الدور كما ذكره العلامة رحمه الله فى التحرير (٤)؛ لأنّ العلم بالوجوب موقوف على الوجوب، فكيف يتوقّف الوجوب عليه؟

[عدم كون الجهل التفصيلى عذراً لا عقلاً و لا نقلاً]

و أما المانع؛ فلأنّ المتصوّر منه ليس إلّا الجهل التفصيلى بالواجب، و هو غير مانع عقلاً و لا نقلاً.

أمّا العقل؛ فلأنّ حكمه بالعذر: إن كان من جهه عجز الجاهل عن الإتيان بالواقع -حتى يرجع الجهل إلى فقد شرط من شروط وجود المأمور به- فلا استقلال للعقل بذلك، كما يشهد به جواز التكليف بالمجمل فى الجملة، كما اعترف به غير واحد ممّن قال بالبراءه فيما نحن فيه، كما سيأتى (٥).

و إن كان من جهه كونه غير قابل لتوجه (٦) التكليف إليه، فهو

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٠]

ص: ٢٨٠

١- القوانين ٣٧:٢.

٢- أى: حرمة المخالفه القطعيه.

٣- فى (ظ): «أقربهما».

٤- لم نعثر عليه فى التحرير، نعم ذكره فى المنتهى ٢٣٠:٤.

٥- انظر الصفحه ٢٨٤-٢٨٥.

٦- فى (ه): «التوجيه».

أشدّ منعا (١)؛ وإلاّ- لجاز إهمال المعلوم إجمالاً- رأساً بالمخالفة القطعيّة؛ فلا وجه للترام حرمة المخالفة القطعيّة. و لقبح عقاب الجاهل المقصّر على ترك (٢) الواجبات الواقعيّة و فعل المحرّمات، كما هو المشهور.

و دعوى: أنّ مرادهم تكليف الجاهل في حال الجهل برفع الجهل و الإتيان بالواقع، نظير تكليف الجنب بالصلاه حال الجنابه، لا التكليف (٣) بإتيانه مع وصف الجهل؛ فلا- تنافى بين كون الجهل مانعا و بين (٤) التكليف في حاله، و إنّما الكلام في تكليف الجاهل مع وصف الجهل؛ لأنّ المفروض فيما نحن فيه عجزه عن تحصيل العلم.

مدفوعه برجوعها حينئذ إلى ما تقدّم: من دعوى كون عدم الجهل من شروط وجود الأمور به نظير الجنابه، و قد تقدّم بطلانها (٥).

و أمّا النقل، فليس فيه ما يدلّ على العذر؛ لأنّ أدلّه البراءة غير جاريه في المقام؛ لاستلزام إجرائها جواز المخالفة القطعيّة، و الكلام بعد فرض حرمتها.

[دلاله بعض الأخبار على وجوب الاحتياط في المسأله]

بل في بعض الأخبار ما يدلّ على وجوب الاحتياط، مثل:

صحيحه عبد الرحمن- المتقدّمه (٦)- في جزاء الصيد: «إذا أصبتم مثل

[شماره صفحه واقعي : ٢٨١]

ص: ٢٨١

١- في (ت) و نسخه بدل (ه): «ضعفا».

٢- في (ر) و (ظ): «بترك».

٣- في (ظ): «لا تكليفه».

٤- «بين» من (ظ).

٥- راجع الصفحه السابقه.

٦- المتقدّمه في الصفحه ٧٦.

هذا و لم تدرؤا،فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلموا» و غيرها (١).

فإن قلت: إن تجويز الشارع لترك أحد المحتملين و الاكتفاء بالآخر يكشف عن عدم كون العلم الإجمالي عله تامه لوجوب الإطاعه (٢)، كما أن عدم تجويز الشارع للمخالفه مع العلم التفصيلي دليل على كون العلم التفصيلي عله تامه لوجوب الإطاعه، و حينئذ فلا ملازمه بين العلم الإجمالي و وجوب الإطاعه، فيحتاج إثبات الوجوب إلى دليل آخر غير العلم الإجمالي، و حيث كان مفقودا فأصل البراءه يقتضى عدم وجوب الجمع و قبح العقاب على تركه؛ لعدم البيان.

نعم، لما كان ترك الكل معصيه عند العقلاء حكم بحرمتها (٣)، و لا تدل حرمه المخالفه القطعيه على وجوب الموافقه القطعيه.

[العلم الإجمالي كالتفصيلي عله تامه لتنجز التكليف بالمعلوم]

قلت: العلم الإجمالي كالتفصيلي عله تامه لتنجز التكليف بالمعلوم، إلا أن المعلوم إجمالا يصلح لأن يجعل أحد محتمليه بدلا عنه في الظاهر، فكل مورد حكم الشارع بكفايه أحد المحتملين للواقع -إما تعيينا كحكمه بالأخذ (٤) بالاحتمال المطابق للحاله السابقيه، و إما تخييرا كما في موارد التخيير بين الاحتمالين- فهو من باب الاكتفاء عن الواقع بذلك المحتمل، لا الترخيص لترك الواقع بلا بدل في الجملة؛ فإنّ الواقع إذا علم به (٥)

[شماره صفحه واقعي : ٢٨٢]

ص: ٢٨٢

١- انظر الوسائل ٥:٣٦٥، الباب ١١ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ١ و ٢.

٢- في (ص) زياده: «حينئذ».

٣- في غير (ظ): «بتحريمها».

٤- «بالأخذ» من (ه).

٥- في (ر) و (ظ) زياده: «و لو إجمالا».

و علم إرادته المولى بشيء و صدور الخطاب عنه إلى العبيد و إن لم يصل إليهم، لم يكن بدّ عن موافقته إمّا حقيقه بالاحتياط، و إمّا حكما بفعل ما جعله الشارع بدلا عنه، و قد تقدّمت الإشارة إلى ذلك في الشبهه المحصوره (١).

[عدم جواز التمسك في المسأله بأدله البراءه]

و ممّا ذكرنا يظهر: عدم جواز التمسك في المقام بأدله البراءه، مثل روايه الحجب (٢) و التوسعه (٣) و نحوهما (٤)؛ لأنّ العمل بها في كلّ من الموردین بخصوصه يوجب طرحها بالنسبه إلى أحدهما المعین عند الله المعلوم وجوبه؛ فإنّ وجوب واحده من الظهر و الجمعه أو من القصر و الإتمام ممّا لم يحجب الله علمه عنّا، فليس موضوعا عنّا و لسنا في سعه منه، فلا بدّ إمّا من الحكم بعدم جريان هذه الأخبار في مثل المقام ممّا علم وجوب شيء إجمالا، و إمّا من الحكم بأنّ شمولها للواحد المعین المعلوم وجوبه و دلالتها بالمفهوم على عدم كونه موضوعا عن العباد و كونه محمولا- عليهم و مأخوذین به و ملزمین عليه (٥)، دليل علمي - بضميمه حكم العقل بوجوب المقدمه العلميه-على وجوب الإتيان بكلّ من الخصوصيتين، فالعلم بوجوب كلّ منهما لنفسه و إن كان محجوبا

[شماره صفحه واقعي : ٢٨٣]

ص: ٢٨٣

- ١- راجع الصفحه ٢١٢-٢١٣.
- ٢- الوسائل ١١٩:١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٨.
- ٣- عوالي اللآلي ١:٤٢٤، الحديث ١٠٩.
- ٤- انظر الوسائل ١١:٢٩٥، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ١، ٢ و ٣.
- ٥- كذا في النسخ.

عنا، إلا أن العلم بوجوده من باب المقدمه ليس محجوبا عنا، ولا منافاه بين عدم وجوب الشيء ظاهرا لذاته و وجوبه ظاهرا من باب المقدمه، كما لا تنافي بين عدم الوجوب النفسى واقعا و ثبوت الوجوب الغيرى كذلك.

و اعلم: أن المحقق القمى رحمه الله، بعد ما حكى عن المحقق الخوانسارى الميل إلى وجوب الاحتياط فى مثل الظهر و الجمعه و القصر و الإتمام (1)، قال:

إن دقيق النظر يقتضى خلافه؛ فإن التكليف بالمجمل المحتمل لأفراد متعدده- بإرادته فرد معين عند الشارع مجهول عند المخاطب- مستلزم لتأخير البيان عن وقت الحاجه الذى اتفق أهل العدل على استحالته، و كل ما يدعى كونه من هذا القبيل فيمكن منعه؛ إذ غايه ما يسلم فى القصر و الإتمام و الظهر و الجمعه و أمثالها: أن الإجماع وقع على أن من ترك الأمرين بأن لا يفعل شيئا منهما يستحق العقاب، لا أن من ترك أحدهما المعين عند الشارع المبهم عندنا بأن ترك فعلهما مجتمعين، يستحق العقاب.

و نظير ذلك: مطلق التكليف بالأحكام الشرعيه، سيما فى أمثال زماننا على مذهب أهل الحق من التخطئه، فإن التحقيق: أن الذى ثبت علينا بالدليل هو تحصيل ما يمكننا تحصيله من الأدله الظنيه، لا تحصيل الحكم النفس الأمري فى كل واقعه؛ و لذا لم نقل بوجوب الاحتياط و ترك العمل بالظن الاجتهادى من أول الأمر.

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٤]

ص: ٢٨٤

١- انظر مشارق الشمس: ٢٨٢.

نعم، لو فرض حصول الإجماع أو ورود النصّ على وجوب شيء معيّن عند الله تعالى مردّد عندنا بين أمور من دون اشتراطه بالعلم به -المستلزم ذلك الفرض لإسقاط قصد التعيين في الطاعة- لتّم ذلك، و لكن لا يحسن حينئذ قوله -يعنى المحقّق الخوانسارى- فلا يبعد حينئذ القول بوجوب الاحتياط، بل لا بدّ من القول باليقين و الجزم بالوجوب.

و لكن، من أين هذا الفرض؟ و أتى يمكن إثباته؟ (1)، انتهى كلامه، رفع مقامه.

و ما ذكره قدّس الله سرّه قد وافق فيه بعض كلمات ذلك المحقّق، التي ذكرها في مسأله الاستنجاة بالأحجار، حيث قال بعد كلام له:

و الحاصل: إذا ورد نصّ أو إجماع على وجوب شيء معيّن معلوم عندنا أو ثبوت حكم إلى غايه معيّن معلومه عندنا، فلا بدّ من الحكم بلزوم تحصيل اليقين أو الظنّ بوجود ذلك الشيء المعلوم حتّى يتحقّق الامتثال.

إلى أن قال:

و كذا إذا ورد نصّ أو إجماع على وجوب شيء معيّن في الواقع مردّد في نظرنا بين أمور، و يعلم أنّ ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم بذلك الشيء مثلاً، أو على ثبوت حكم إلى غايه معيّن في الواقع مردّده عندنا بين أشياء و يعلم أيضاً عدم اشتراطه بالعلم، و جب الحكم بوجوب تلك الأشياء المرّدّ فيها في نظرنا، و بقاء ذلك الحكم إلى حصول تلك الأشياء، و لا يكفى الإتيان بواحد منها في سقوط التكليف،

[شماره صفحه واقعى : ۲۸۵]

ص: ۲۸۵

و كذا حصول شيء واحد من الأشياء في ارتفاع الحكم المعين (١).

إلى أن قال:

و أما إذا لم يكن كذلك، بل ورد نصّ مثلاً على أنّ الواجب الشيء الفلاني، و نصّ آخر على أنّ هذا الواجب شيء آخر، أو ذهب بعض الأئمّه إلى وجوب شيء، و بعض آخر إلى وجوب شيء آخر دونه، و ظهر بالنصّ و الإجماع في الصورتين أنّ ترك دينك الشئيين معا سبب لاستحقاق العقاب، فحينئذ لم يظهر وجوب الإتيان بهما حتّى يتحقّق الامتثال، بل الظاهر الاكتفاء بواحد منهما، سواء اشتركا في أمر أو تباينا بالكليّه.

و كذا الكلام في ثبوت الحكم إلى غايه معيّنه (٢)، انتهى كلامه، رفع مقامه.

و أنت خبير بما في هذه الكلمات من النظر.

أمّا ما ذكره الفاضل القمّي رحمه الله: من حديث التكليف بالمجمل و تأخير البيان عن وقت الحاجة، فلا دخل له في المقام؛ إذ لا إجمال في الخطاب أصلاً، و إنّما طرأ الاشتباه في المكلف به من جهة تردّد ذلك الخطاب المبيّن بين أمرين، و إزاله هذا التردّد العارض من جهة أسباب اختفاء الأحكام غير واجبه على الحكيم تعالى حتّى يقبح تأخيره عن وقت الحاجة، بل يجب عند هذا الاختفاء الرجوع إلى ما قرره الشارع كليّه في الوقائع المختلفه، و إلاّ فما يقتضيه العقل من البراءه و الاحتياط.

[شماره صفحه واقعي : ٢٨٦]

ص: ٢٨٦

١- في (ص) و (ظ) بدل «المعين»: «المغيى».

٢- مشارق الشموس: ٧٧.

و نحن ندعى أنّ العقل حاكم -بعد العلم بالوجوب و الشكّ في الواجب، و عدم الدليل من الشارع على الأخذ بأحد الاحتمالين المعين أو المخير و الاكتفاء به من الواقع -بوجوب الاحتياط؛ حذرا من ترك الواجب الواقعي، و أين ذلك من مسأله التكليف بالمجمل و تأخير البيان عن وقت الحاجة؟

مع أنّ التكليف بالمجمل و تأخير البيان عن وقت العمل لا دليل على قبحه إذا تمكّن المكلف من الإطاعة و لو بالاحتياط.

و أمّا ما ذكره تبعا للمحقّق المذكور: من تسليم وجوب الاحتياط إذا قام الدليل على وجوب شيء معين في الواقع غير مشروط بالعلم به، ففيه:

أنّه إذا كان التكليف بالشئ قابلا لأن يقع مشروطا بالعلم و لأن يقع منجزا غير مشروط بالعلم بالشئ (1)، كان ذلك اعترافا بعدم قبح التكليف بالشئ المعين المجهول، فلا يكون العلم شرطا عقليا، و أمّا اشتراط التكليف به شرعا فهو غير معقول بالنسبه إلى الخطاب الواقعي، فإنّ الخطاب الواقعي في يوم الجمعة -سواء فرض قوله: «صلّ الظهر»، أم فرض قوله: «صلّ الجمعة» -لا يعقل أن يشترط بالعلم بهذا الحكم التفصيلي.

نعم، بعد اختفاء هذا الخطاب المطلق يصحّ أن يرد خطاب مطلق، كقوله: «اعمل بذلك الخطاب و لو كان عندك مجهولا، و ائت بما فيه و لو كان غير معلوم»، كما يصحّ أن يرد خطاب مشروط، و أنّه لا يجب

[شماره صفحه واقعي : ٢٨٧]

ص: ٢٨٧

١- في (ظ) بدل «بالشئ»: به.

عليك ما اختفى عليك من التكليف في يوم الجمعة، وأنَّ وجوب امثاله عليك مشروط بعلمك به تفصيلاً.

و مرجع الأوّل إلى الأمر بالاحتياط، و مرجع الثاني إلى البراءة عن الكلّ إن أفاد نفى وجوب الواقع رأسا المستلزم لجواز المخالفه القطعيّه، و إلى (1) نفى ما علم إجمالاً- بوجوبه. و إن أفاد نفى وجوب القطع بإتيانه و كفايه إتيان بعض ما يحتمله، فمرجعه إلى جعل البديل للواقع و البراءة عن إتيان الواقع على ما هو عليه.

لكنّ دليل البراءة على الوجه الأوّل ينافى العلم الإجمالى المعتبر بنفس أدلّه البراءة المغيّاه بالعلم، و على الوجه الثانى غير موجود، فيلزم من هذين الأمرين- أعنى وجوب مراعاة العلم الإجمالى و عدم وجود دليل على قيام أحد المحتملين مقام المعلوم إجمالاً- أن يحكم العقل بوجوب الاحتياط؛ إذ لا- ثالث لذيّنك الأمرين، فلا حاجة إلى أمر الشارع بالاحتياط، و وجوب الإتيان بالواقع غير مشروط بالعلم التفصيليّ به، مضافاً إلى ورود الأمر بالاحتياط فى كثير من الموارد.

و أمّا ما ذكره: من استلزام ذلك الفرض- أعنى تنجّز (2) التكليف بالأمر المرّد من دون اشتراط بالعلم به- لإسقاط قصد التعيين فى الطاعه، ففيه:

أنّ سقوط قصد التعيين إنّما حصل بمجرد التردّد و الإجمال فى الواجب، سواء قلنا فيه بالبراءة أو الاحتياط، و ليس لازماً لتنجّز

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٨]

ص : ٢٨٨

١- شطبت «إلى» فى (ت) و (ه).

٢- فى (ر)، (ص) و (ه): «تنجيز».

التكليف بالواقع و عدم اشتراطه بالعلم.

[إذا سقط قصد التعيين فبأيهما ينوى الوجوب و القربه؟]

فإن قلت: إذا سقط قصد التعيين لعدم التمكن، فبأيهما ينوى الوجوب و القربه؟

قلت: له في ذلك طريقتان:

أحدهما: أن ينوى بكلّ منهما الوجوب و القربه؛ لكونه بحكم العقل مأمورا بالإتيان بكلّ منهما.

و ثانيهما: أن ينوى بكلّ منهما حصول الواجب به أو بصاحبه تقرباً إلى الله، فيفعل كلا منهما، فيحصل الواجب الواقعي، و تحصيله لوجوبه و التقرب به إلى الله تعالى، فيقصد (1) أتى أصلي الظهر لأجل تحقق الفريضه الواقعيه به أو بالجمعه التي أفعل بعدها أو فعلت قبلها قربه إلى الله، و ملخص ذلك: أتى أصلي الظهر احتياطاً قربه إلى الله.

و هذا الوجه هو الذي ينبغي أن يقصد.

و لا- يرد عليه: أن المعبر في العباده قصد التقرب و التعيد بها بالخصوص، و لا ريب أن كلا من الصلاتين عباده، فلا معنى لكون الداعي في كلّ منهما التقرب المراد بين تحققه به أو بصاحبه؛ لأنّ القصد المذكور إنما هو معتبر في العبادات الواقعيه دون المقدميه.

و أمّا الوجه الأوّل، فيرد عليه: أن المقصود إحراز الوجه الواقعي، و هو الوجوب الثابت في أحدهما المعين، و لا- يلزم من تيه الوجوب المقدمي قصده.

و أيضا: فالقربه غير حاصله بنفس فعل أحدهما و لو بملاحظه

[شماره صفحه واقعي : ٢٨٩]

ص: ٢٨٩

١- في (ت)، (ظ) و (ه): «فيتصوّر».

وجوبه الظاهري؛ لأنّ هذا الوجوب مقدّمى و مرجعه إلى وجوب تحصيل العلم بفراغ الذمّه، و دفع احتمال ترتّب ضرر العقاب بترك بعض منهما، و هذا الوجوب إرشادى لا- تقرب فيه أصلا، نظير أوامر الإطاعة؛ فإنّ امثالها لا يوجب تقربا، و إنّما المقرب نفس الإطاعة، و المقرب هنا- أيضا- نفس الإطاعة (١) الواقعيّة المرادّه بين الفعلين، فافهم؛ فإنّه لا يخلو عن دقّه.

[توهم أنّ الجمع بين المحتملين مستلزم لإتيان غير الواجب على جهة العباده، و دفعه]

و ممّا ذكرنا يندفع توهم: أنّ الجمع بين المحتملين مستلزم لإتيان غير الواجب على جهة العباده؛ لأنّ قصد القربه المعتبر (٢) فى الواجب الواقعيّ لانّ المراعاه فى كلا- المحتملين- ليقطع بإحرازه فى الواجب الواقعيّ -و من المعلوم أنّ الإتيان بكلّ من المحتملين بوصف أنّها عباده مقربه، يوجب التشريع بالنسبه إلى ما عدا الواجب الواقعيّ فيكون محرّما، فالاحتياط غير ممكن فى العبادات، و إنّما يمكن فى غيرها؛ من جهة أنّ الإتيان بالمحتملين لا يعتبر فيهما قصد التعيين و التقرب؛ لعدم اعتباره فى الواجب الواقعيّ المرادّد، فيأتى بكلّ منهما لاحتمال وجوبه.

و وجه اندفاع هذا التوهم، مضافا إلى أنّ غايه ما يلزم من ذلك عدم التمكن من تمام الاحتياط فى العبادات حتّى (٣) من حيث مراعاة قصد التقرب المعتبر فى الواجب الواقعيّ- من جهة استلزامه للتشريع المحرّم-، فيدور الأمر بين الاقتصار على أحد المحتملين، و بين الإتيان

[شماره صفحه واقعي : ٢٩٠]

ص : ٢٩٠

١- «و المقرب هنا أيضا نفس الإطاعة» من (ص) و (ر).

٢- فى (ت)، (ص) و (ظ): «المعتبره».

٣- لم ترد «حتّى» فى (ظ).

بهما مهملاً لقصد التقرب في الكل فرارا عن التشريع، ولا شك أن الثاني أولى؛ لوجوب موافقه القطعيه بقدر الإمكان، فإذا لم يمكن موافقه بمراعاة جميع ما يعتبر في الواقعي في كل من المحتملين، اكتفى بتحقق ذات الواجب في ضمنهما:

أن اعتبار قصد التقرب و التعبد في العباده الواجبه واقعا لا يقتضى قصده (١) في كل منهما؛ كيف و هو غير ممكن! وإنما يقتضى وجوب (٢) قصد التقرب و التعبد في الواجب (٣) المراد بينهما بأن يقصد في كل منهما:

أنى أفعله ليتحقق به أو بصاحبه التعبد بإتيان الواجب الواقعي.

و هذا الكلام بعينه جار في قصد الوجه المعبر في الواجب؛ فإنه لا يعتبر قصد ذلك الوجه خاصه في خصوص كل منهما، بأن يقصد أنى أصلي الظهر لوجوبه، ثم يقصد أنى أصلي الجمعه لوجوبها، بل يقصد:

أنى أصلي الظهر؛ لوجوب الأمر الواقعي المراد بينه و بين الجمعه التي أصليها بعد ذلك أو صليتها قبل ذلك.

[معنى تيه الفعل]

و الحاصل: أن تيه الفعل هو قصده على الصفه التي هو عليها التي باعتبارها صار واجبا، فلا بد من ملاحظه ذلك في كل من المحتملين، و إذا لاحظنا ذلك فيه وجدنا الصفه التي هو عليها -الموجبه للحكم

[شماره صفحه واقعي : ٢٩١]

ص: ٢٩١

- ١- كذا في (ت)، (ص) و (ر)، و في (ظ)، (ه) و نسخه بدل (ت): «لا يقضى بقصده».
- ٢- كذا في (ت)، و في (ظ)، (ه) و نسخه بدل (ت): «يقضى بوجوب»، و في (ر) و (ص): «يقضى لوجوب».
- ٣- في (ت) زياده: «الواقعي».

بوجوبه-هو احتمال تحقّق الواجب المتعبّد به و المتقرّب به إلى الله تعالى في ضمنه، فيقصد هذا المعنى، و الزائد على هذا المعنى غير موجود فيه، فلا- معنى لقصد التقرّب في كلّ منهما بخصوصه، حتّى يرد: أنّ التقرّب و التعبّد بما لم يتعيّد به الشارع تشريع محرّم.

نعم، هذا الإيراد متوجّه على ظاهر من اعتبر في كلّ من المحتملين قصد التقرّب و التعبّد به بالخصوص. لكنّه مبنّى-أيضا-على لزوم ذلك من الأمر الظاهريّ بإتيان كلّ منهما، فيكون كلّ منهما عباده واجبه في (1) مرحلة الظاهر، كما إذا شكّ في الوقت أنّه صلّى الظهر أم لا-فإنّه يجب عليه فعلها، فينوى الوجوب و القربه و إن احتمل كونها في الواقع لغوا غير مشروع، فلا يرد عليه إيراد التشريع؛ إذ؟؟؟ إنّما يلزم لو قصد بكلّ منهما أنّه الواجب واقعا المتعبّد به في؟؟؟ الأمر.

و لكنّك عرفت: أنّ مقتضى النظر الدقيق خلاف هذا؟؟؟ (2)، و أنّ الأمر المقدمي-خصوصا الموجود في المقدمه العلميه التي لا يكون الأمر بها إلّا إرشاديا-لا يوجب موافقته التقرّب، و لا يصير منشأ لصيروره الشيء من العبادات إذا لم يكن في نفسه منها (3).

و قد تقدّم في مسأله «التسامح في أدله السنن» ما يوضح؟؟؟ حال الأمر بالاحتياط (4). كما أنّه قد استوفينا في بحث «مقدمه الواجب» حال

[شماره صفحه واقعي : ٢٩٢]

ص : ٢٩٢

١- كذا في غير(ه)، و فيها: «إتيان كلّ منهما عباده، فيكون كلّ منهما واجبه في».

٢- راجع الصفحه السابقه.

٣- في(ت) و(ه) بدل «منها»: «عباده».

٤- راجع الصفحه ١٥٢-١٥٣.

الأمر المقدمي (١)، و عدم صيروره المقدمه بسببه عباده، و ذكرنا ورود الإشكال من هذه الجبهه على كون التيمم من العبادات على تقدير عدم القول برجحانه فى نفسه كالوضوء؛ فإنه لا منشأ حينئذ لكونه منها إلا الأمر المقدمي به من الشارع.

[هل يمكن إثبات الوجوب الشرعى المصحح لتيه الوجه و القربه؟]

فإن قلت: يمكن إثبات الوجوب الشرعى المصحح لتيه الوجه و القربه فى المحتملين؛ لأن الأول منهما واجب بالإجماع و لو فرارا عن المخالفه القطعيه، و الثانى واجب بحكم الاستصحاب المثبت للوجوب الشرعى الظاهري؛ فإن مقتضى الاستصحاب بقاء الاشتغال و عدم الإتيان بالواجب الواقعي و بقاء وجوبه.

قلت: أمّا المحتمل المأتى به أولا فليس واجبا فى الشرع لخصوص كونه ظهرا أو جمعه، و إنما وجب لاحتمال تحقق الواجب به الموجب للفرار عن المخالفه، أو للقطع بالموافقه إذا اتى معه بالمحتمل الآخر، و على أى تقدير فمرجهه إلى الأمر بإحراز الواقع و لو احتمالا.

و أمّا المحتمل الثانى فهو أيضا ليس إلا- بحكم العقل من باب المقدمه. و ما ذكر من الاستصحاب، فيه- بعد منع جريان الاستصحاب فى هذا المقام؛ من جهه حكم العقل من أول الأمر بوجوب الجميع و (٢) بعد الإتيان بأحدهما يكون حكم العقل باقيا قطعاً؛ و إلا لم يكن حاكما بوجوب الجميع و هو خلاف الفرض:-

أن مقتضى الاستصحاب وجوب البناء على بقاء الاشتغال حتى

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٣]

ص: ٢٩٣

١- انظر مطارح الأنظار: ٧١.

٢- فى (ت) و (ر) بدل «و»: «إذ».

يحصل اليقين بارتفاعه، أمّا وجوب تحصيل اليقين بارتفاعه فلا يدلّ عليه الاستصحاب، وإنّما يدلّ عليه العقل المستقلّ بوجوب القطع بتفريغ الذمّه عند اشتغالها، وهذا معنى الاحتياط، فمرجع الأمر إليه.

و أمّا استصحاب وجوب ما وجب سابقا في الواقع أو استصحاب عدم الإتيان بالواجب الواقعيّ، فشئ منهما لا يثبت وجوب المحتمل الثاني حتّى يكون وجوبه شرعيّا إلاّ على تقدير القول بالاصول المثبتة، وهي منفيّه كما قرّر في محلّه (١).

و من هنا ظهر الفرق بين ما نحن فيه و بين استصحاب عدم فعل الظهر و بقاء وجوبه على من شكّ في فعله؛ فإنّ الاستصحاب بنفسه مقتضى هناك لوجوب الإتيان بالظهر الواجب في الشرع على الوجه الموظّف، من قصد الوجوب و القربه و غيرهما.

ثمّ إنّ بقيّه (٢) الكلام في ما يتعلّق بفروع هذه المسأله تأتي في الشبهه الموضوعيّه (٣) إن شاء الله تعالى.

[شماره صفحه واقعي : ٢٩٤]

ص: ٢٩٤

١- انظر مبحث الاستصحاب ٣:٢٣٣.

٢- «بقيّه» من (ظ).

٣- انظر الصفحه ٢٩٩.

المسأله الثانيه ما إذا اشتبه الواجب فى الشريعه بغيره

المسأله الثانيه ما إذا اشتبه الواجب فى الشريعه بغيره (١) من جهه إجمال النصّ

بأنّ يتعلّق التكليف الوجوبى بأمر مجمل، كقوله: «ائتنى بعين»، و قوله تعالى: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ﴾ (٢)، بناء على تردّد الصلاه الوسطى بين صلاه الجمعه كما فى بعض الروايات (٣)، و غيرها كما فى بعض آخر (٤).

[مختار المصنّف فى المسأله]

و الظاهر: أنّ الخلاف هنا بعينه الخلاف فى المسأله الاولى، و المختار فيها هو المختار هناك، بل هنا أولى؛ لأنّ الخطاب هنا تفصيلا متوجّه إلى المكلفين، فتأمّل.

و خروج الجاهل لا- دليل عليه؛ لعدم قبح تكليف الجاهل بالمراد من المأمور به إذا كان قادرا على استعلامه من دليل منفصل، فمجرّد

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٥]

ص: ٢٩٥

١- فى (ص): «بغير الحرام».

٢- البقره: ٢٣٨.

٣- الوسائل ١٥: ٣، الباب ٥ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ٤.

٤- انظر الوسائل ١٤: ٣، الباب ٥ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ١-٦، و الباب ٢ منها، الحديث الأوّل.

الجهل لا يقبح توجيه (١) الخطاب.

و دعوى: قبح توجيهه إلى العاجز عن استعلامه تفصيلا القادر على الاحتياط فيه بإتيان المحتملات، أيضا ممنوعه؛ لعدم القبح فيه أصلا.

و ما تقدّم من البعض -من منع التكليف بالمجمل؛ لاتّفاق العدليّ على استحاله تأخير البيان- قد عرفت منع قبحه أوّلا، و كون الكلام فيما عرض له الإجمال ثانيا (٢).

ثم إن المخالف في المسأله مّين عثرنا عليه، هو الفاضل القمّي قدّس سرّه (٣) و المحقّق الخوانساري (٤) في ظاهر بعض كلماته، لكنّه قدّس سرّه وافق المختار في ظاهر بعضها الآخر، قال في مسأله التوضؤ بالماء المشتبه بالنجس -بعد كلام له في منع التكليف في العبادات إلّا بما ثبت من أجزائها و شرائطها- ما لفظه:

نعم، لو حصل يقين بالتكليف بأمر و لم يظهر معنى ذلك الأمر، بل يكون مترددا بين امور، فلا يبعد القول بوجود تلك الامور جميعا حتّى يحصل اليقين بالبراءه (٥)، انتهى.

و لكنّ التأمل في كلامه يعطى عدم ظهور كلامه في الموافقه؛ لأنّ

[شماره صفحه واقعي : ٢٩٦]

ص: ٢٩٦

١- في (ر) و (ص): «توجّه».

٢- راجع الصفحه ٢٨٤-٢٨٨.

٣- انظر القوانين ٢:٣٧.

٤- انظر مشارق الشموس: ٧٧.

٥- مشارق الشموس: ٢٨٢.

الخطاب المجمل الواصل إلينا لا يكون مجملاً للمخاطبين، فتكليف المخاطبين بما هو مبين، و أما نحن معاشر الغائبين فلم يثبت اليقين بل ولا الظن بتكليفنا بذلك الخطاب، فمن كلف به لا إجمال فيه عنده، و من عرض له الإجمال لا دليل على تكليفه بالواقع المردد؛ لأن اشتراك غير المخاطبين معهم فيما لم يتمكنوا من العلم به عين الدعوى.

فالتحقيق: أن هنا مسألتين:

إحدهما: أنه (١) إذا خوطب شخص بمجمل هل يجب عليه الاحتياط أو لا؟

الثانية: أنه إذا علم تكليف الحاضرين بأمر معلوم لهم تفصيلاً، و فهموه من خطاب هو مجمل بالنسبة إلينا معاشر الغائبين، فهل يجب علينا تحصيل القطع بالاحتياط بإتيان ذلك الأمر أم لا؟ و المحقق (٢) حكم بوجوب الاحتياط فى الأول دون الثانى.

فظهر من ذلك: أن مسأله إجمال النص إنما يغير المسأله السابقه - أعنى عدم النص - فيما فرض خطاب مجمل متوجه إلى المكلف؛ إما لكونه حاضراً عند صدور الخطاب، و إما للقول باشتراك الغائبين مع الحاضرين فى الخطاب.

أما إذا كان الخطاب للحاضرين و عرض له الإجمال بالنسبه إلى الغائبين، فالمسأله من قبيل عدم النص لا إجمال النص، إلا أنك عرفت أن المختار فيهما وجوب الاحتياط، فافهم.

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٧]

ص: ٢٩٧

١- «أنه» من (ت).

٢- أى المحقق الخوانسارى.

المسأله الثالثه ما إذا اشبه الواجب بغيره لتكافؤ النصين

كما فى بعض مسائل القصر و الإتمام.

و المشهور

و المشهور (١) فيه:التخيير

؛ لأخبار التخيير (٢) السليمه عن المعارض حتى ما دلّ على الأخذ بما فيه الاحتياط؛ لأنّ المفروض عدم موافقه شىء منهما للاحتياط.

إلا أن يستظهر من تلك الأدله:مطلوبيه الاحتياط عند تصادم الأدله.لكن قد عرفت فيما تقدّم:أنّ أخبار الاحتياط لا تقاوم سندا و دلالة لأخبار التخيير.

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٨]

ص: ٢٩٨

١- كذا فى (ظ)، و فى غيرها:«فالمشهور».

٢- انظر الوسائل ٨٧:١٨-٨٨،الباب ٩ من أبواب صفات القاضى،الحديث ٤١،٤٠،٣٩، و ٤٤.

المسأله الرابعه ما إذا اشتبه الواجب بغيره من جهه اشتباه الموضوع

كما فى صورته اشتباه الفائته أو القبله أو الماء المطلق.

[الأقوى وجوب الاحتياط]

و الأقوى هنا-أيضا-:وجوب الاحتياط كما فى الشبهه المحصوره؛ لعين ما مرّ فيها (١):من تعلّق الخطاب بالفائته واقعا مثلا و إن لم يعلم تفصيلا،و مقتضاه ترتّب العقاب على تركها و لو مع الجهل،و قضيه حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل وجوب المقدمه العلميه و الاحتياط بفعل جميع المحتملات.

و قد خالف فى ذلك الفاضل القمى رحمه الله،فمنع وجوب الزائد على واحده من المحتملات؛مستندا-فى ظاهر كلامه-إلى ما زعمه جامعا لجميع صور الشكّ فى المكلف به:من قبح التكليف بالمجمل و تأخير البيان عن وقت الحاجه (٢).

و أنت خير:بأنّ الاشتباه فى الموضوع ليس من التكليف بالمجمل فى شىء؛لأنّ المكلف به مفهوم معيّن طرأ الاشتباه فى مصداقه لبعض

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٩]

ص : ٢٩٩

١- راجع الصفحه ٢٠٠.

٢- انظر القوانين ٢:٣٧.

العوارض الخارجيه كالنسيان و نحوه، و الخطاب الصادر لقضاء الفائته عام في المعلومه تفصيلا (١) و المجهوله، و لا مخصص له بالمعلومه لا من العقل و لا من النقل، فيجب قضاؤها، و يعاقب على تركها مع الجهل كما يعاقب مع العلم.

و يؤيد ما ذكرنا: ما ورد من وجوب قضاء ثلاث صلوات (٢) على من فاتته فريضه؛ معللا ذلك ببراءه الذمه على كل تقدير (٣)؛ فإن ظاهر التعليل يفيد عموم مراعاة ذلك في كل مقام اشتبه عليه الواجب؛ و لذا تعدى المشهور عن مورد النص - و هو تردد الفائته بين رباعيه و ثلاثيه و ثنائيه - إلى الفريضه الفائته من المسافر المرده بين ثنائيه و ثلاثيه، فاكتفوا فيها بصلاتين (٤).

[شماره صفحه واقعي : ٣٠٠]

ص: ٣٠٠

١- لم ترد «تفصيلا» في (ظ).

٢- في (ص): «صلاه».

٣- انظر الوسائل ٥:٣٦٥، الباب ١١ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ٢.

٤- انظر مفتاح الكرامه ٣:٤٠٥.

الأمر الأول [لو كان الاشتباه الموضوعي في شرط من شروط الواجب]

أنه يمكن القول بعدم وجوب الاحتياط في مسأله اشتباه القبلة و نحوها متى كان الاشتباه الموضوعي في شرط من شروط الواجب، كالقبلة و اللباس و ما يصح السجود عليه و شبهها، بناء على دعوى سقوط هذه الشروط عند الاشتباه؛ و لذا أسقط الحلّي وجوب الستر عند اشتباه الساتر الطاهر بالنجس و حكم بالصلاه عاريا (١)؛ بل النزاع فيما كان من هذا القبيل ينبغي أن يكون على هذا الوجه؛ فإنّ القائل بعدم وجوب الاحتياط ينبغي أن يقول بسقوط الشروط عند الجهل، لا بكفايه الفعل مع احتمال الشرط، كالصلاه المحتمل وقوعها إلى القبلة بدلا عن القبلة الواقعيه.

دعوى سقوط الشرط المجهول لوجهين]

ثمّ الوجه في دعوى سقوط الشرط المجهول:

إمّا انصراف أدلته إلى صورته العلم به تفصيلا، كما في بعض الشروط نظير اشتراط الترتيب (٢) بين الفوائت.

[شماره صفحه واقعي : ٣٠١]

ص: ٣٠١

١- السرائر ١:١٨٤ و ١٨٥.

٢- في (ر)، (ظ) و (ه): «الترتيب».

و إِمَّا دوران الأمر بين إهمال هذا الشرط المجهول و إهمال شرط آخر، و هو وجوب مقارنة العمل لوجهه بحيث يعلم بوجوب الواجب و ندب المندوب حين فعله، و هذا يتحقق مع القول بسقوط الشرط المجهول (١). و هذا هو الذى يظهر من كلام الحلّي.

[المناقشه فى الوجيهين]

و كلا الوجيهين ضعيفان:

أَمَّا الْأَوَّلُ: فَلأَنَّ مفروض الكلام ما إذا ثبت الوجوب الواقعي للفعل بهذا الشرط؛ وإلا لم يكن من الشك في المكلف به؛ للعلم حينئذ بعدم وجوب الصلاه إلى قبله الواقعي المجهوله بالنسبه إلى الجاهل.

و أما الثاني: فلأن ما دلّ على وجوب مقارنة العمل بقصد وجهه و الجزم مع التيه، إنما يدلّ عليه مع التمكن، و معنى التمكن القدره على الإتيان به مستجمعا للشرائط جازما بوجهه - من الوجوب و الندب - حين الفعل، أمّا مع العجز عن ذلك فهو المتعين للسقوط، دون الشرط المجهول الذى أوجب العجز عن الجزم بالتية.

و السرّ فى تعيينه (٢) للسقوط هو: أنه إنما لوحظ اعتباره فى الفعل المستجمع للشرائط، و ليس اشتراطه فى مرتبه سائر الشرائط، بل متأخر عنه، فإذا قيد اعتباره بحال التمكن سقط حال العجز، يعنى العجز عن إتيان الفعل الجامع للشرائط مجزوما به.

[شماره صفحه واقعي : ٣٠٢]

ص: ٣٠٢

١- لم ترد «و هذا- إلى- المجهول» فى (ت)، (ظ) و (ه).

٢- كذا فى (ت)، و فى غيرها: «تعيينه».

الأمر الثاني [كيفية التيه في الصلوات المتعدده في مسأله اشتباه القبلة و نحوها]

أن التيه في كل من الصلوات المتعدده، على الوجه المتقدم في مسأله الظهر و الجمعه (١)، و حاصله: أنه ينوى في كل منهما فعلها احتياطاً لإحراز الواجب الواقعي المراد بينها و بين صاحبها تقرباً إلى الله، على أن يكون القرب عله للإحراز الذي جعل غايه للفعل.

و يترتب على هذا: أنه لا بد من أن يكون حين فعل أحدهما عازماً على فعل الآخر؛ إذ التيه المذكوره لا تتحقق بدون ذلك؛ فإن من قصد الاقتصار على أحد الفعلين ليس قاصداً لامثال الواجب الواقعي على كل تقدير، نعم هو قاصد لامثاله على تقدير مصادفه هذا المحتمل له لا مطلقاً، وهذا غير كاف في العبادات المعلوم وقوع التعبد بها. نعم، لو احتمل كون الشيء عباده - كغسل الجنابه إن احتمل الجنابه (٢) - اكتفى فيه بقصد الامثال على تقدير تحقق الأمر به. لكن ليس هنا تقدير آخر يراد (٣) منه التعبد على ذلك التقدير، فغايه ما

[شماره صفحه واقعي : ٣٠٣]

ص: ٣٠٣

١- راجع الصفحه ٢٩١.

٢- لم ترد «إن احتمل الجنابه» في (ه).

٣- في (ظ): «يريد».

يمكن قصده هنا: هو التعيّد على طريق الاحتمال. بخلاف ما نحن فيه ممّا علم فيه ثبوت التعيّد بأحد الأمرين؛ فإنّه لا بدّ فيه من الجزم بالتعيّد.

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٤]

ص: ٣٠٤

أن الظاهر: أن وجوب كل من المحتملات عقلي لا شرعي؛ لأن الحاكم بوجوبه ليس إلا العقل من باب وجوب دفع العقاب المحتمل على تقدير ترك أحد المحتملين، حتى أنه لو قلنا بدلاله أخبار الاحتياط أو الخبر المتقدم (١) في الفائته على وجوب ذلك، كان وجوبه من باب الإرشاد. وقد تقدم الكلام في ذلك في فروع الاحتياط في الشك في التكليف (٢).

و أمّا إثبات وجوب التكرار شرعا في ما نحن فيه بالاستصحاب و حرمة نقض اليقين بغير اليقين شرعا، فقد تقدم في المسألة الأولى (٣):

عدم (٤) دلالة الاستصحاب على ذلك إلا بناء على أن المستصحب يترتب عليه الامور الاتفاقيه المقارنه معه، وقد تقدم إجمالا ضعفه (٥)

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٥]

ص: ٣٠٥

١- المتقدم في الصفحة ٣٠٠.

٢- راجع الصفحة ١٠١.

٣- راجع الصفحة ٢٩٣.

٤- في (ص) و(ظ): «من جهه عدم»، و في (ه): «من عدم».

٥- راجع الصفحة ٢٩٤.

و سيأتي تفصيلاً (١).

و على ما ذكرنا، فلو ترك المصلّي المتخَيّر في القبلة أو الناسى لفائته جميع الاحتمالات لم يستحقّ إلا عقاباً واحداً، و كذا لو ترك أحد الاحتمالات و اتفق مصادفته للواجب الواقعي، و لو لم يصادف لم يستحقّ عقاباً من جهه مخالفه الأمر به، نعم قد يقال باستحقاقه العقاب من جهه التجزّي. و تمام الكلام فيه قد تقدّم (٢).

[شماره صفحه واقعي : ٣٠٦]

ص: ٣٠٦

١- انظر مبحث الاستصحاب ٢٣٣:٣-٢٣٦.

٢- راجع الصفحة ٢٣١.

الأمر الرابع]: لو انكشفت مطابقه المأني به للواقع قبل فعل الباقي]

لو انكشفت مطابقه ما أتى به للواقع قبل فعل الباقي أجزاء عنه (1)؛ لأنه صَلَّى الصلاه الواقعيه قاصدا للتقرب بها إلى الله و إن لم يعلم حين الفعل أنّ المقرب هو هذا الفعل؛ إذ لا فرق بين أن يكون الجزم بالعمل ناشئا عن تكرار الفعل أو ناشئا عن انكشاف الحال.

[شماره صفحه واقعي : ٣٠٧]

ص: ٣٠٧

١- كذا في (ت) و نسخه بدل (ص)، و في غيرهما: «عنها».

الأمر الخامس :[لو كانت محتملات الواجب غير محصوره]

لو فرض محتملات الواجب غير محصوره لم يسقط الامتثال فى الواجب المرّدّ باعتبار شرطه كالصلاه إلى القبله المجهوله و شبهها قطعاً؛ إذ غايه الأمر سقوط الشرط، فلا وجه لترك المشروط رأساً.

و أمّا فى غيره ممّا كان نفس الواجب مرّدداً، فالظاهر-أيضاً- عدم سقوطه و لو قلنا بجواز ارتكاب الكلّ فى الشبهه الغير المحصوره؛ لأنّ فعل الحرام لا يعلم هناك به إلاّ بعد الارتكاب، بخلاف ترك الكلّ هنا؛ فإنّه يعلم به مخالفه الواجب الواقعى حين المخالفه.

و هل يجوز الاقتصار على واحد-إذ به يندفع محذور المخالفه-أم يجب الإتيان بما تيسّر من المحتملات؟ وجهان:

من أنّ التكليف بإتيان الواقع ساقط، فلا مقتضى لإيجاب مقدّماته العلميه، و إنّما وجب الإتيان بواحد فراراً من المخالفه القطعيه.

و من أنّ اللازم بعد الالتزام بحرمة مخالفه الواقع مراعاته مهما أمكن؛ و عليه بناء العقلاء فى أوامرهم العرفيه.

و الاكتفاء بالواحد التخيريّ عن الواقع إنّما يكون مع نصّ الشارع عليه، و أمّا مع عدمه و فرض حكم العقل بوجوب مراعاة

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٨]

ص: ٣٠٨

الواقع (1)، فيجب مراعاته حتى يقطع بعدم العقاب؛ إما لحصول الواجب، وإما لسقوطه بعدم تيسر الفعل، وهذا لا يحصل إلا بعد الإتيان بما تيسر، وهذا هو الأقوى.

و هذا الحكم مطرد في كلّ مورد وجد المانع من الإتيان ببعض غير معيّن من الاحتمالات. ولو طرأ المانع من بعض معيّن منها، ففي الوجوب- كما هو المشهور- إشكال، من عدم العلم بوجود الواجب بين الباقي، والأصل البراءة.

[شماره صفحه واقعي : ٣٠٩]

ص : ٣٠٩

١- كذا في (ت)، (ظ)، (ه) و نسخه بدل (ص)، و في غيرها: «الواجب».

الأمر السادس [هل يشترط في الامتثال الإجمالي عدم التمكّن من الامتثال التفصيلي؟]

هل يشترط في تحصيل العلم الإجمالي بالبراءة بالجمع بين المشتبهين، عدم التمكّن من الامتثال التفصيلي بإزاله الشبهه و (١) اختياره ما يعلم به البراءة تفصيلاً، أم يجوز الاكتفاء به و إن تمكّن من ذلك، فيجوز لمن (٢) قدر على تحصيل العلم بالقبلة أو تعيين الواجب الواقعي من القصر و الإتمام أو (٣) الظهر و الجمعه، الامتثال بالجمع بين المشتبهات؟ وجهان، بل قولان: ظاهر الأكثر: الأوّل؛ لوجوب اقتران الفعل المأمور به عندهم بوجه الأمر. و سيأتي الكلام في ذلك عند التعرّض لشروط البراءة و الاحتياط (٤) إن شاء الله.

[لو قدر على العلم التفصيلي من بعض الجهات و عجز عنه من جهه اخرى]

و يتفرّع على ذلك: أنه لو قدر على العلم التفصيلي من بعض

[شماره صفحه واقعي : ٣١٠]

ص: ٣١٠

١- كذا في (ر)، و في غيرها: «أو».

٢- كذا في (ص) و (ظ)، و في غيرها: «إن».

٣- في (ت) و (ه): «و».

٤- انظر الصفحه ٤٠٥.

الجهات و عجز عنه من جهه اخرى،فالواجب مراعاة العلم التفصيلي من تلك الجهة،فلا- يجوز لمن قدر على الثوب الطاهر المتيقن (1)و عجز عن تعيين قبله،تكرار الصلاه في الثوبين المشتبهين إلى أربع جهات؛ لتمكّنه من العلم التفصيلي بالمأمور به من حيث طهاره الثوب و إن لم يحصل مراعاة ذلك العلم التفصيلي على الإطلاق.

[شماره صفحه واقعي : ٣١١]

ص: ٣١١

١- في (ظ):«المتعين».

الأمر السابع [لو كان الواجب المشتبه أمرين مترتبين شرعا]

لو كان الواجب المشتبه أمرين مترتبين شرعا، كالظهور و العصر المرذدين بين القصر و الإتمام أو بين الجهات الأربع، فهل يعتبر في صحه الدخول في احتمالات الواجب اللاحق الفراغ اليقيني من الأوّل بإتيان جميع احتمالاته، كما صرح به في الموجز (١) و شرحه (٢) و المسالك (٣) و الروض (٤) و المقاصد العلية (٥)، أم يكفي فيه فعل بعض احتمالات الأوّل، بحيث يقطع بحصول الترتيب بعد الاتيان بمجموع احتمالات المشتبهين - كما عن نهاية الأحكام (٦) و المدارك (٧) - فيأتي بظهور و عصر قصرا، ثمّ بهما تماما؟

[شماره صفحه واقعى : ٣١٢]

ص: ٣١٢

- ١- انظر الموجز الحاوى (الرسائل العشر لابن فهد): ٦٦.
- ٢- انظر كشف الالتباس (مخطوط): ١٣٤.
- ٣- المسالك ١: ١٥٨.
- ٤- روض الجنان: ١٩٤.
- ٥- المقاصد العلية: ١١٧.
- ٦- نهاية الأحكام ١: ٢٨٢.
- ٧- المدارك ٢: ٣٥٩.

قولان، متفرعان على القول المتقدم في الأمر السادس (1) - من وجوب مراعاة العلم التفصيلي مع الإمكان - مبينان على أنه:

هل يجب مراعاة ذلك من جهة نفس الواجب؟ فلا يجب إلا إذا أوجب إهماله ترددًا في أصل الواجب، كتكرار الصلاة في الثوبين المشتهين إلى أربع جهات، فإنه يوجب ترددًا في الواجب زائدًا على التردد الحاصل من جهة اشتباه القبلة، فكما يجب رفع التردد مع الإمكان كذلك يجب تقليله.

أما إذا لم يوجب إهماله ترددًا زائدًا في الواجب فلا يجب، كما في ما نحن فيه؛ فإن الإتيان بالعصر المقصوره بعد الظهر المقصوره لا يوجب ترددًا زائدًا على التردد الحاصل من جهة القصر والإتمام؛ لأنَّ العصر المقصوره إن كانت مطابقه للواقع كانت واجده لشرطها، وهو الترتب على الظهر، وإن كانت مخالفه للواقع لم ينفع وقوعها مترتبًا على الظهر الواقعيه؛ لأنَّ الترتب (2) إنما هو بين الواجبين واقعًا.

و من ذلك يظهر: عدم جواز التمسك بأصالة بقاء الاشتغال بالظهر و عدم فعل الواجب الواقعي؛ وذلك لأنَّ المترتب على بقاء الاشتغال و عدم فعل الواجب عدم جواز الإتيان بالعصر الواقعي، و هو مسلم؛ و لذا لا يجوز الإتيان حينئذ بجميع احتمالات العصر، و هذا المحتمل غير معلوم أنه العصر الواقعي، و المصحح للإتيان به هو المصحح لإتيان محتمل الظهر المشترك معه في الشك و (3) جريان الأصلين فيه.

[شماره صفحه واقعي : ٣١٣]

ص: ٣١٣

١- راجع الصفحه ٣١٠.

٢- في (ظ): «الترتيب».

٣- في (ص) و (ظ) بدل (و): «في».

أو أنّ الواجب مراعاة العلم التفصيلي من جهه نفس الخصوصيّة المشكوكه في العباده و إن لم يوجب إهماله تردّدا في الواجب، فيجب على المكلف العلم التفصيلي عند الإتيان بكون ما يأتي به هو نفس الواجب الواقعي؟

فإذا تعدّر ذلك من بعض الجهات لم يعذر في إهماله من الجهه المتمكّنه، فالواجب على العاجز عن تعيين (1) كون الصلاه قصرا أو تماما (2): العلم التفصيلي بكون المأتي به مترتبا على الظهر، ولا يكفي العلم بترتبه على تقدير صحته.

[إذا تحقّق الأمر بأحدهما في الوقت المختصّ]

هذا كلّه مع تنجّز الأمر بالظهر و العصر دفعه واحده في الوقت المشترك، أمّا إذا تحقّق الأمر بالظهر فقط في الوقت المختصّ ففعل بعض احتمالاته، فيمكن أن يقال بعدم الجواز؛ نظرا إلى الشكّ في تحقّق الأمر بالعصر، فكيف يقدّم على احتمالاتها التي لا تجب إلّا مقدّمه لها؟ بل الأصل عدم الأمر، فلا يشرع الدخول في مقدّمات الفعل.

و يمكن أن يقال: إنّ أصله عدم الأمر إنّما تقتضى عدم مشروعية الدخول في المأمور به و احتمالاته التي يحتمله (3) على تقدير عدم الأمر واقعا، كما إذا صلّى العصر إلى غير الجهه التي صلّى الظهر، أمّا (4) ما لا يحتمله إلّا على تقدير وجود الأمر، فلا يقتضى الأصل المنع عنه، كما لا يخفى.

[شماره صفحه واقعي : 314]

ص: 314

- 1- كذا في (ت)، و لم ترد «تعيين» في (ظ)، و في غيرهما: «تعيّن».
- 2- في (ر) و (ه): «إتماما».
- 3- في (ت) و (ه): «تحتمله».
- 4- في (ر) و (ص): «و أمّا».

القسم الثاني فيما إذا دار الأمر في الواجب بين الأقل والأكثر [و هو على قسمين:]

و مرجعه إلى الشك في جزئيه شيء للمأمور به و عدمها، و هو على قسمين؛ لأن الجزء المشكوك:

إما جزء خارجي.

أو جزء ذهني و هو القيد، و هو على قسمين:

لأن القيد إما منتزع من أمر خارجي مغاير للمأمور به في الوجود الخارجي، فمرجع (١) اعتبار ذلك القيد إلى إيجاب ذلك الأمر الخارجي، كالوضوء الذي يصير منشأ للطهاره المقيد بها الصلاه.

و إما خصوصيته متّحده في الوجود مع المأمور به، كما إذا دار الأمر بين وجوب مطلق الرقبه أو رقبه خاصه، و من ذلك دوران الأمر بين إحدى الخصال و بين واحده معينه منها.

و الكلام في كل من القسمين (٢) في أربع مسائل:

[شماره صفحه واقعى : ٣١٥]

ص: ٣١٥

١- في (ت) و (ه): «فيرجع».

٢- في (ت) و نسخه بدل (ص): «الأقسام».

@

فالاولى منها أن يكون ذلك مع عدم النصّ المعتبر في المسأله

فيكون ناشئاً من ذهاب جماعه إلى جزئيه الأمر الفلانيّ، كالاستعاذه قبل القراءه في الركعه الاولى-مثلا-على ما ذهب إليه بعض فقهاءنا (١).

و قد اختلف في وجوب الاحتياط هنا، فصرّح بعض متأخري المتأخرين بوجوبه (٢)، و ربما يظهر من كلام بعض القدماء كالسيد (٣) و الشيخ (٤)، لكن لم يعلم كونه مذهبا لهما، بل ظاهر كلماتهم (٥) الآخر

[شماره صفحه واقعی : ٣١٦]

ص: ٣١٦

١- هو المفيد الثاني (ولد الشيخ الطوسي)، على ما حكاه عنه الشهيد في الذكري (الطبعه الحجرية): ١٩١، و انظر مفتاح الكرامه ٢: ٣٩٩.

٢- كالمحقق السبزواري في ذخيره المعاد: ٢٧٣، و شريف العلماء على ما في ضوابط الاصول: ٣٢٦، و الشيخ محمد تقى في هدايه المسترشدين: ٤٤٩، و السيد المجاهد في مفاتيح الاصول: ٥٢٨.

٣- انظر الانتصار: ١٤٦ و ١٤٨-١٤٩.

٤- انظر الخلاف ١: ١٨٢، المسأله ١٣٨.

٥- في (ظ): «كلماته».

خلافه (١).

و صريح جماعه إجراء أصاله البراءه و عدم وجوب الاحتياط،

[المشهور إجراء أصاله البراءه فى المسأله]

و الظاهر: أنه المشهور بين العامه (٢) و الخاصه، المتقدمين منهم و المتأخرين، كما يظهر من تتبع كتب القوم، كـالـخلاف (٣) و السرائر (٤) و كتب الفاضلين (٥) و الشهيدين (٦) و المحقق الثانى (٧) و من تأخر عنهم (٨).

بل الإنصاف: أنه لم أعثر فى كلمات من تقدم على المحقق السبزواري، على من يلتزم بوجوب الاحتياط فى الأجزاء و الشرائط و إن كان فيهم من يختلف كلامه فى ذلك، كالسيد (٩) و الشيخ (١٠) و الشهيد (١١) قدس سرهم.

و كيف كان: فالمختار جريان أصل البراءه.

[شماره صفحه واقعى : ٣١٧]

ص: ٣١٧

- ١- انظر الذريعه ٢:٨٣٣، و العده ٢:٧٥٣.
- ٢- راجع الإحكام فى اصول الأحكام لابن حزم ٥:٤٧، و تفسير القرطبي ٦:٨٤.
- ٣- الخلاف ١:٨٥، المسأله ٣٥.
- ٤- السرائر ١:٢٣٢.
- ٥- انظر المعارج: ٢١٦-٢١٧، و المعتبر ١:٣٢، و المختلف ١:٤٩٥.
- ٦- انظر القواعد و الفوائد ١:١٣٢، و الذكرى ١:٥٣، و تمهيد القواعد: ٢٧١.
- ٧- انظر جامع المقاصد ٢:٢١٩ و ٣:٢٢٨.
- ٨- كالوحيد البهبهاني فى الفوائد الحائريه: ٤٤١-٤٤٢، و المحقق القمي فى القوانين ٢:٣٠، و صاحب الفصول فى الفصول: ٥١ و ٣٥٧، و الفاضل النراقي فى المناهج: ٢٢١.
- ٩- كما عرفت من الانتصار و الذريعه.
- ١٠- كما عرفت من الخلاف و العده.
- ١١- فى (ر) و (ص): «بل الشهيدين» و فى (ظ): «بل الشهيد».

لنا على ذلك: حكم العقل و ما ورد من النقل.

[الاستدلال عليه من العقل]

أما العقل: فلاستقلاله بقبح مؤاخذه من كلف بمركب لم يعلم من أجزائه إلا عدّه أجزاء، ويشكّ في أنّه هو هذا أو له جزء آخر و هو الشيء الفلانيّ، ثمّ بذل جهده في طلب الدليل على جزئيه ذلك الأمر فلم يقتدر، فأتى بما علم و ترك المشكوك، خصوصا مع اعتراف المولى بأنّي ما نصبت لك عليه دلاله، فإنّ القائل بوجوب الاحتياط لا ينبغي أن يفرّق في وجوبه بين أن يكون الأمر لم ينصب دليلا أو نصب و اختفى، غايه الأمر: أنّ ترك النصب من الأمر قبيح، وهذا لا يرفع التكليف بالاحتياط عن المكلف.

فإن قلت: إنّ بناء العقلاء على وجوب الاحتياط في الأوامر العرفيه الصادره من الأطباء أو الموالى؛ فإنّ الطبيب إذا أمر المريض بتركيب معجون فشكّ في جزئيه شيء له مع العلم بأنّه غير ضارّ له، فتركه المريض مع قدرته عليه، استحقّ اللوم. وكذا المولى إذا أمر عبده بذلك.

قلت: أما أوامر الطبيب، فهي إرشاديّه ليس المطلوب فيها إلا إحراز الخاصيه المترتبه على ذات المأمور به، ولا نتكلم فيها من حيث الإطاعه و المعصيه؛ ولذا لو كان بيان ذلك الدواء بجملة خبريه غير طلبيه (١)، كان اللازم مراعاة الاحتياط فيها و إن لم يترتب على مخالفته و موافقته ثواب أو عقاب، والكلام في المسأله من حيث قبح عقاب الأمر على مخالفه المجهول و عدمه.

[شماره صفحه واقعي : ٣١٨]

ص: ٣١٨

١- في (ظ) بدل «غير طلبيه»: «مجمله».

[قبح المؤاخذه إذا عجز العبد عن تحصيل العلم بجزء]

و أمّا أوامر الموالى الصادره بقصد الإطاعه، فنلتزم (١) فيها بقبح المؤاخذه إذا عجز العبد عن تحصيل العلم بجزء فاطلع عليه المولى و قدر على رفع جهله و لو على بعض الوجوه الغير المتعارفه إلاّ أنّه اكتفى بالبيان المتعارف فاخفى على العبد لبعض العوارض.

نعم، قد يأمر المولى بمركب يعلم أنّ المقصود منه تحصيل عنوان يشكّ في حصوله إذا أتى بذلك المركب بدون ذلك الجزء المشكوك، كما إذا أمر بمعجون و علم أنّ المقصود منه إسهال الصفراء، بحيث كان هو المأمور به في الحقيقة أو علم أنّه الغرض من المأمور به، فإنّ تحصيل العلم بإتيان المأمور به لازم، كما سيجيء في المسأله الرابعه (٢).

فإن قلت: إنّ الأوامر الشرعيه كلّها من هذا القبيل؛ لابتنائها على مصالح في المأمور به، فالمصلحه فيها إمّا من قبيل العنوان في المأمور به أو من قبيل الغرض.

و بتقرير آخر: المشهور بين العدليه أنّ الواجبات الشرعيه إنّما وجبت لكونها ألقافا في الواجبات العقليه، فاللطف إمّا هو المأمور به حقيقه أو غرض للآمر، فيجب تحصيل العلم بحصول اللطف، و لا يحصل إلاّ بإتيان كلّ ما شكّ في مدخلتيه.

[عدم ابتناء مسأله البراءه و الاحتياط على مسأله اللطف]

قلت: أوّلا: مسأله البراءه و الاحتياط غير مبتيه (٣) على كون كلّ واجب فيه مصلحه و هو لطف في غيره، فنحن نتكلم فيها على مذهب

[شماره صفحه واقعي : ٣١٩]

ص: ٣١٩

- ١- كذا في (ت) و (ه)، و في (ر) و (ص): «فيلتزم».
- ٢- انظر الصفحه ٣٥٢.
- ٣- في (ت) و (ص): «غير مبتيه».

الأشاعره المنكرين للحسن و القبح (١)، أو (٢) مذهب بعض العدليّيه المكتفين بوجود المصلحه فى الأمر و إن لم يكن فى المأمور به (٣).

[اللفظ إنما هو فى الإتيان على وجه الامتثال]

و ثانياً: إن نفس الفعل من حيث هو، ليس لطفاً؛ و لذا لو اتى به لا على وجه الامتثال لم يصحّ و لم يترتب عليه لطف و لا أثر آخر من آثار العباده الصحيحه، بل اللطف إنّما هو فى الإتيان به على وجه الامتثال، و حينئذ: فيحتمل أن يكون اللطف منحصرافى امتثاله التفصيلى مع معرفه وجه الفعل ليقع الفعل على وجهه-فإنّ من صرح من العدليّيه (٤) بكون العبادات السمعيه إنّما وجبت لكونها ألقافا فى الواجبات العقليّيه، قد صرح بوجوب إيقاع الواجب على وجهه و وجوب اقترانه به- و هذا متعذر فيما نحن فيه؛ لأنّ الآتى بالأكثر لا يعلم أنّه الواجب أو الأقلّ المتحقّق فى ضمنه؛ و لذا صرح بعضهم كالعلامة رحمه الله (٥) و يظهر من آخر منهم (٦): ووجوب تميّز الأجزاء الواجبه من المستحبات ليقع كلا على وجهه.

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٠]

ص: ٣٢٠

- ١- فى (ت) و(ه) زياده: «رأساً».
- ٢- فى (ر) و(ص) زياده: «على».
- ٣- انظر الفصول: ٢٣٧-٢٣٨.
- ٤- كالعلامة قدّس سرّه، انظر كشف المراد: ٣٤٨ (المسأله الثانيه فى وجوب البعثه)، و ٤٠٨ (المسأله الخامسه فى الثواب و العقاب)، و كذا المحقّق الثانى فى جامع المقاصد ٢٠١: ١-٢٠٢.
- ٥- قواعد الأحكام ٢٦٩: ١.
- ٦- كالمحقّق الثانى فى جامع المقاصد ٢٢١: ٢، و انظر مفتاح الكرامه ٣٢٤: ٢-٣٢٥.

و بالجمله:فحصول اللطف بالفعل المأتى به من الجاهل فيما نحن فيه غير معلوم (١)،بل ظاهرهم عدمه،فلم يبق عليه إلا التخلّص من تبعه مخالفه الأمر الموجّه (٢)إليه؛فإنّ هذا واجب عقليّ فى مقام الإطاعة و المعصيه،و لا دخل له بمسأله اللطف،بل هو جار على فرض عدم اللطف و عدم المصلحه فى المأمور به رأسا،و هذا التخلّص يحصل بالإتيان بما يعلم أنّ مع تركه يستحقّ العقاب و المؤاخذه فيجب الإتيان، و أمّا الزائد فيقبح المؤاخذه عليه مع عدم البيان.

فإنّ قلت:إنّ ما ذكر فى وجوب الاحتياط فى المتباينين بعينه موجود هنا،و هو أنّ المقتضى-و هو تعلق الوجوب الواقعى بالأمر الواقعى المراد بين الأقلّ و الأكثر-موجود،و الجهل التفصيليّ به لا يصلح مانعا لا عن المأمور به و لا عن توجّه الأمر،كما تقدّم فى المتباينين حرفا بحرف (٣).

[الجهل مانع عقلى عن توجّه التكليف بالجزء المشكوك]

قلت:نختار هنا أنّ الجهل مانع عقليّ عن توجّه التكليف بالمجهول إلى المكلف؛لحكم العقل بقبح المؤاخذه على ترك الأكثر المسبّب عن ترك الجزء المشكوك من دون بيان،و لا يعارض بقبح المؤاخذه على ترك الأقلّ من حيث هو من دون بيان؛إذ يكفى فى البيان المسوّغ للمؤاخذه عليه العلم التفصيليّ بأنّه مطلوب للشارع بالاستقلال أو فى ضمن الأكثر،و مع هذا العلم لا يقبح المؤاخذه.

[شماره صفحه واقعى : ٣٢١]

ص: ٣٢١

١- فى (ت)و(ه)زياده:«و إن احرز الواقع».

٢- فى (ظ)و(ه):«المتوجّه».

٣- راجع الصفحه ٢٨٠.

[عدم جريان الدليل العقلي المتقدم في المتباينين فيما نحن فيه]

و ما ذكر في المتباينين-سندا لمنع كون الجهل مانعا:من استلزامه لجواز المخالفه القطعيه،و قبح خطاب الجاهل المقصير،و كونه معذورا بالنسبه إلى الواقع-مع أنه خلاف المشهور أو المتفق عليه،غير جار فيما نحن فيه.

أمّا الأول؛فلأنّ عدم جواز المخالفه القطعيه لكونها مخالفه معلومه بالتفصيل؛فإنّ وجوب الأقلّ بمعنى استحقاق العقاب بتركه معلوم تفصيلا و إن لم يعلم أنّ العقاب لأجل ترك نفسه أو لترك ما هو سبب في تركه و هو الأكثر؛فإنّ هذا العلم غير معتبر في إلزام العقل بوجوب الإتيان؛ إذ مناط تحريك العقل إلى فعل الواجبات و ترك المحرّمات،دفع العقاب، و لا يفرّق في تحريكه بين علمه بأنّ العقاب لأجل هذا الشيء أو لما هو مستند إليه.

[عدم معذوريته الجاهل المقصير]

و أمّا عدم معذوريته الجاهل المقصير،فهو للوجه الذي لا يعذر من أجله الجاهل بنفس التكليف المستقلّ،و هو العلم الإجماليّ بوجود واجبات و محرّمات كثيره في الشريعه،و أنّه لولاه لزم إخلال الشريعه، لا العلم الإجماليّ الموجود في المقام؛إذ الموجود في المقام علم تفصيليّ، و هو وجوب الأقلّ بمعنى ترتّب العقاب على تركه،و شكّ في أصل وجوب الزائد و لو مقدّمه.

[العلم الإجماليّ فيما نحن فيه غير مؤثر في وجوب الاحتياط]

و بالجملة:فالعلم الإجماليّ فيما نحن فيه غير مؤثر في وجوب الاحتياط؛لكون أحد طرفيه معلوم الإلزام تفصيلا و الآخر مشكوك الإلزام رأسا.

و دوران الإلزام في الأقلّ بين كونه مقدّميا أو نفسيا،لا يقدح في كونه معلوما بالتفصيل؛لما ذكرنا:من أنّ العقل يحكم بوجوب القيام بما

[شماره صفحه واقعي : ٣٢٢]

ص : ٣٢٢

علم إجمالاً- أو تفصيلاً إلزام المولى به على أى وجه كان، و يحكم بقبح المؤاخذه على ما شكّ فى إلزامه، و المعلوم إلزامه تفصيلاً هو الأقل، و المشكوك إلزامه رأساً هو الزائد، و المعلوم إلزامه إجمالاً هو الواجب النفسى المرّد بين الأقل و الأكثر، و لا عبره به بعد انحلاله إلى معلوم تفصيلى و مشكوك، كما فى كلّ معلوم إجمالى كان كذلك، كما لو علم إجمالاً بكون أحد من الإناءين اللذين أحدهما المعين نجس، خمراً؛ فإنّه يحكم بحلّيه الطاهر منهما، و العلم الإجمالى بالخمير لا يؤثّر فى وجوب الاجتناب عنه.

[التمسك بأصالة عدم وجوب الأكثر فى المسألة]

و ممّا ذكرنا يظهر: أنّه يمكن التمسك فى عدم وجوب الأكثر بأصالة عدم وجوبه؛ فإنّها سليمة فى هذا المقام عن المعارضه بأصالة عدم وجوب الأقل؛ لأنّ وجوب الأقل معلوم تفصيلاً فلا يجرى فيه الأصل.

و تردّد وجوبه بين الوجوب النفسى و الغيرى مع العلم التفصيلى بورود الخطاب التفصيلى بوجوبه بقوله: وَ رَبِّكَ فَكَبِّرْ (١)، و قوله:

وَ قَوْمُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ

(٢)

و قوله: فَأَقْرُبُوا مَا تَيْسَّرَ مِنْهُ (٣)، و قوله:

إِرْكَعُوا وَ اسْجُدُوا

(٤)

و غير ذلك (٥) من الخطابات المتضمّنه للأمر

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٣]

ص: ٣٢٣

١- المدثر: ٣.

٢- البقره: ٢٣٨.

٣- المزمل: ٢٠.

٤- الحج: ٧٧.

٥- كما فى البقره: ٤٣، و آل عمران: ٤٣.

بالأجزاء، لا يوجب جريان أصاله عدم الوجوب أو أصاله البراءة.

[المناقشه فى هذا الأصل]

لكنّ الإنصاف: أنّ التمسّك بأصاله عدم وجوب الأكثر لا ينفع فى المقام، بل هو قليل الفائدة؛ لأنّه: إن قصد به نفي أثر الوجوب الذى هو استحقاق العقاب بتركه، فهو و إن كان غير معارض بأصاله عدم وجوب الأقل كما ذكرنا، إلا أنّك قد عرفت فيما تقدّم فى الشكّ فى التكليف (١): أنّ استصحاب عدم التكليف المستقلّ (٢) -وجوباً أو تحريماً- لا ينفع فى دفع (٣) استحقاق العقاب على الترك أو الفعل؛ لأنّ عدم استحقاق العقاب ليس من آثار عدم الوجوب و الحرمة الواقعيّين حتّى يحتاج إلى إحرازهما بالاستصحاب، بل يكفى فيه عدم العلم بهما، فمجرد الشكّ فيهما كاف فى عدم استحقاق العقاب بحكم العقل القاطع.

و قد أشرنا إلى ذلك عند التمسّك فى حرمة العمل بالظنّ بأصاله عدم حجّيته، و قلنا: إنّ الشكّ فى حجّيته كاف فى التحريم و لا يحتاج إلى إحراز عدمها بالأصل (٤).

و إن قصد به نفي الآثار المترتبه على الوجوب النفسى المستقلّ، فأصاله عدم هذا الوجوب فى الأكثر معارضه بأصاله عدمه فى الأقلّ، فلا تبقى لهذا الأصل فائدة إلاّ فى نفي ما عدا العقاب من الآثار المترتبه على مطلق الوجوب الشامل للنفسى و الغيرى.

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٤]

ص: ٣٢٤

١- راجع الصفحه ٥٩-٦٠.

٢- لم ترد «المستقلّ» فى (ظ).

٣- فى (ظ) و نسخه بدل (ص): «رفع».

٤- راجع مبحث الظن ١٢٧:١-١٢٨.

ثمّ بما ذكرنا في منع جريان الدليل العقليّ المتقدّم في المتباينين فيما نحن فيه، تقدر على منع سائر ما يتمسك به لوجوب الاحتياط في هذا المقام.

مثل: استصحاب الاشتغال بعد الإتيان بالأقلّ (١).

و مثل (٢): أنّ الاشتغال اليقينيّ يقتضى وجوب تحصيل اليقين بالبراءه (٣).

و مثل: أدلّه اشتراك الغائبين مع الحاضرين في الأحكام المقتضيه لاشتراكنا- معاشر الغائبين- مع الحاضرين العالمين بالمكلف به تفصيلا (٤).

و مثل: وجوب دفع الضرر- و هو العقاب (٥)- المحتمل قطعاً، و بعبارة اخرى: وجوب المقدمه العلميه للواجب (٦).

و مثل: أنّ قصد القربه غير ممكن بالإتيان بالأقلّ؛ لعدم العلم بمطلوبيته في ذاته، فلا يجوز الاقتصار عليه في العبادات، بل لا بدّ من الإتيان بالجزء المشكوك.

فإنّ الأوّل مندفع- مضافاً إلى منع جريانه حتّى في مورد وجوب الاحتياط، كما تقدّم في المتباينين- بأنّ بقاء وجوب الأمر المرّد بين

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٥]

ص: ٣٢٥

١- استدللّ به في ضوابط الاصول: ٣٢٦، و هدايه المسترشدين: ٤٥٠.

٢- «مثل» من (ص).

٣- استدللّ به في ضوابط الاصول: ٣٢٧.

٤- أشار إلى هذا الوجه في ضوابط الاصول: ٣٢٦.

٥- لم ترد «و هو العقاب» في (ظ).

٦- هذا الوجه أيضاً ذكره في هدايه المسترشدين: ٤٥٠، و ضوابط الاصول: ٣٢٨.

الأقلّ و الأكثر بالاستصحاب لا يجدى؛ بعد فرض كون وجود المتيقّن قبل الشكّ غير مجد في الاحتياط.

نعم، لو قلنا بالأصل المثبت، و أنّ استصحاب الاشتغال بعد الإتيان بالأقلّ يثبت كون الواجب هو الأكثر فيجب الإتيان به، أمكن الاستدلال بالاستصحاب.

لكن يمكن أن يقال: إنّنا نفينا في الزمان السابق وجوب الأكثر؛ لقبح المؤاخذه (١) من دون بيان، فتعيّن الاشتغال بالأقلّ، فهو منفيّ في الزمان السابق، فكيف يثبت في الزمان اللاحق؟

و أمّا الثاني، فهو حاصل الدليل المتقدّم في المتباينين المتوهّم جريانه في المقام، و قد عرفت الجواب (٢)، و أنّ الاشتغال اليقينيّ إنّما هو بالأقلّ، و غيره مشكوك فيه (٣).

و أمّا الثالث، ففيه: أنّ مقتضى الاشتراك كون الغائبين و الحاضرين على نهج واحد مع كونهما في العلم و الجهل على صفه واحده، و لا ريب أنّ وجوب الاحتياط على الجاهل من الحاضرين فيما نحن فيه عين الدعوى.

و أمّا الرابع، فلاّنّ وجوب المقدمه فرع وجوب ذى المقدمه، و هو الأمر المتردّد (٤) بين الأقلّ و الأكثر، و قد تقدّم (٥): أنّ وجوب المعلوم

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٦]

ص: ٣٢٦

١- في (ظ) بدل «المؤاخذه»: «العقاب».

٢- في (ص) زياده: «عنه».

٣- راجع الصفحه ٣٢١-٣٢٣.

٤- في (ت): «المردّد».

٥- راجع الصفحه ٣٢٢-٣٢٣.

إجمالاً- مع كون أحد طرفيه متيقن الإلزام من الشارع و لو بالإلزام المقدمى، غير مؤثر في وجوب الاحتياط؛ لكون الطرف الغير المتيقن -و هو الأكثر في ما نحن فيه- موردا لقاعده البراءه، كما مثلنا له بالخمير المردد بين إنائين (1) أحدهما المعين نجس.

نعم، لو ثبت أن ذلك- أعنى تيقن أحد طرفى المعلوم بالاجمال تفصيلا و ترتب أثره عليه- لا يقدح في وجوب العمل بما يقتضيه من الاحتياط، فيقال في المثال: إن التكليف بالاجتناب عن هذا الخمر المردد بين الإنائين يقتضى استحقاق العقاب على تناوله بتناول أى الإنائين (2) أتفق كونه خمرا، فيجب الاحتياط بالاجتناب عنهما، فكذلك فيما نحن فيه.

و الدليل العقلى على البراءه من هذه الجبهه يحتاج إلى مزيد تأمل.

و أما الخامس، فلائنه يكفى في قصد القربه الإتيان بما علم من الشارع الإلزام به و أداء تركه إلى استحقاق العقاب لأجل التخلّص عن العقاب؛ فإنّ هذا المقدار كاف في نيه القربه المعتره في العبادات حتى لو علم بأجزائها تفصيلا.

[كيف تقصد القربه بإتيان الأقل؟]

بقى الكلام في أنه كيف يقصد القربه بإتيان الأقل مع عدم العلم بكونه مقربا؛ لتردده بين الواجب النفسى المقرب و المقدمى الغير المقرب؟ فنقول:

يكفى في قصد القربه: قصد التخلّص من العقاب؛ فإنها إحدى

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٧]

ص: ٣٢٧

١- في (ر) و (ص): «الإنائين».

٢- في (ت) و (ظ) زياده: «إذا».

الغايات المذكوره فى العبادات (١).

[الاستدلال بالأخبار على البراءة فى المسأله:]

و أما الدليل النقلى:

فهو الأخبار الدالّه على البراءه، الواضحه سندا و دلالة؛ و لذا عوّل عليها فى المسأله من جعل مقتضى العقل فيها وجوب الاحتياط (٢)، بناء على وجوب مراعاة العلم الإجمالى و إن كان الإلزام فى أحد طرفيه معلوما بالتفصيل. و قد تقدّم أكثر تلك الأخبار فى الشكّ فى التكليف التحريمى و الوجوبى (٣).

[١- حديث العجب]

منها: قوله عليه السّلام: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم» (٤).

فإنّ وجوب الجزء المشكوك محجوب علمه عن العباد، فهو موضوع عنهم؛ فدلّ على أنّ الجزء المشكوك وجوبه غير واجب على الجاهل، كما دلّ على أنّ الشىء المشكوك وجوبه النفسى غير واجب فى الظاهر على الجاهل.

و يمكن تقريب الاستدلال: بأنّ وجوب الأكثر ممّا حجب علمه، فهو موضوع.

و لا يعارض بأنّ وجوب الأقلّ كذلك؛ لأنّ العلم بوجوبه المرّد

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٨]

ص: ٣٢٨

١- لم ترد عبارته «بقى الكلام- إلى- العبادات» فى (ت) و (ه)، و كتب عليها فى (ص): «زائد».

٢- هو صاحب الفصول فى الفصول: ٣٥٧.

٣- راجع الصفحه ٢٨ و ٤١-٤٤.

٤- الوسائل ١١٩: ١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢٨.

بين النفسى و الغيرى غير محجوب،فهو غير موضوع.

[٢-حديث الرفع]

و قوله صلى الله عليه و آله:«رفع عن امتى...ما لا يعلمون» (١).

فإن وجوب الجزء المشكوك مِمَّا لم يعلم،فهو مرفوع عن المكلّفين،أو أنّ العقاب و المؤاخذه المترتبه على تعمد ترك الجزء المشكوك الذى هو سبب لترك الكلّ،مرفوع عن الجاهل.

إلى غير ذلك من أخبار البراءه الجاربه فى الشبهه الوجوبيه.

و كان بعض مشايخنا قدس الله نفسه يدعى ظهورها فى نفى الوجوب النفسى المشكوك،و عدم جريانها فى الشكّ فى الوجوب الغيرى (٢).

[عدم الفرق فى أخبار البراءه بين الشكّ فى الوجوب النفسى أو فى الوجوب الغيرى]

و لا- يخفى على المتأمل:عدم الفرق بين الوجوبين فى نفى ما يترتب عليه،من استحقاق العقاب؛لأنّ ترك الواجب الغيرى منشأ لاستحقاق العقاب و لو من جهه كونه منشأ لترك الواجب النفسى.

نعم،لو كان الظاهر من الأخبار نفى العقاب المترتب على ترك الشىء من حيث خصوص ذاته،أمكن دعوى ظهورها فى ما ادعى.

مع إمكان أن يقال:إنّ العقاب على ترك الجزء أيضا من حيث خصوص ذاته؛لأنّ ترك الجزء عين ترك الكلّ،فافهم.

هذا كلّه إن جعلنا المرفوع و الموضوع فى الروايات خصوص المؤاخذه،و أمّا لو عمّمناه لمطلق الآثار الشرعيه المترتبه على الشىء المجهول،كانت الدلاله أوضح،لكن سيأتى ما فى ذلك (٣).

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٩]

ص: ٣٢٩

١- الوسائل ٢٩٥:١١،الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس،الحديث الأوّل.

٢- هو شريف العلماء،انظر تقريرات درسه فى ضوابط الاصول:٣٢٩.

٣- انظر الصفحه ٣٣٥.

[حكومته أخبار البراءة على الدليل العقلي المتقدم لوجوب الاحتياط]

ثم إنّه لو فرضنا عدم تمامية الدليل العقلي المتقدم (1)، بل كون العقل حاكما بوجوب الاحتياط و مراعاة حال العلم الإجمالي بالتكليف المراد بين الأقلّ والأكثر، كانت هذه الأخبار كافية في المطلب حاكمه على ذلك الدليل العقلي؛ لأنّ الشارع أخبر بنفي العقاب على ترك الأ-كثر لو كان واجبا في الواقع، فلا- يقتضى العقل وجوبه من باب الاحتياط الراجع إلى وجوب دفع العقاب المحتمل.

[كلام صاحب الفصول في حكومه أدلّه الاحتياط على أخبار البراءة في المسألة]

وقد توهم بعض المعاصرين (2) عكس ذلك و حكومه أدلّه الاحتياط على هذه الأخبار، فقال: لا- نسلم حجب العلم في المقام؛ لوجود الدليل في المقام، و هي أصالة الاشتغال في الأجزاء و الشرائط المشكوكه. ثم قال:

لأنّ ما كان لنا إليه طريق في الظاهر لا يصدق في حقه الحجب قطعا؛ و إلاّ لدلّت هذه الرواية على عدم حجّيه الأدلّه الظنيّه، كخبر الواحد و شهاده العدلين و غيرهما. ثم (3) قال:

و لو التزم تخصيصها بما دلّ على حجّيه تلك الطرق، تعيّن تخصيصها- أيضا- بما دلّ على حجّيه أصالة الاشتغال: من عمومات أدلّه الاستصحاب، و وجوب المقدمه العلميه. ثم قال:

و التحقيق: التمسك بهذه الأخبار على نفي الحكم الوضعي و هي الجزئية و الشرطيّه (4)، انتهى.

[شماره صفحه واقعي : 330]

ص: 330

1- المتقدم في الصفحه 318.

2- هو صاحب الفصول في الفصول.

3- «ثم» من (ص).

4- الفصول: 51.

أقول: قد ذكرنا فى المتباينين (١) و فيما نحن فيه (٢): أن استصحاب الاشتغال لا يثبت لزوم الاحتياط إلا على القول باعتبار الأصل المثبت الذى لا نقول به وفاقا لهذا الفاضل، و أن العمده فى وجوب الاحتياط هو: حكم العقل بوجوب إحراز محتملات الواجب الواقعى بعد إثبات (٣) تنجز التكليف، و أنه المؤاخذ به و المعاقب على تركه و لو حين الجهل به و تردده بين متباينين أو الأقل و الأكثر.

و لا ريب أن ذلك الحكم مبناه وجوب دفع العقاب المحتمل على ترك ما يتركه المكلف، و حينئذ: فإذا أخبر الشارع- فى قوله «ما حجب الله...»، و قوله «رفع عن امتى...» و غيرهما- بأن الله سبحانه لا يعاقب على ترك ما لم يعلم جزئيته، فقد ارتفع احتمال العقاب فى ترك ذلك المشكوك، و حصل الأمن منه، فلا يجرى فيه حكم العقل بوجوب دفع العقاب المحتمل.

نظير ما إذا أخبر الشارع بعدم المؤاخذة على ترك الصلاه إلى جهه خاصه من الجهات لو فرض كونها قبله الواقعيه، فإنه يخرج بذلك عن باب المقدمه؛ لأن المفروض أن تركها لا يفضى إلى العقاب (٤).

نعم، لو كان مستند الاحتياط أخبار الاحتياط، كان لحكومته تلك الأخبار على أخبار البراءه وجه أشرنا إليه فى الشبهه التحريميه من

[شماره صفحه واقعى : ٣٣١]

ص: ٣٣١

١- راجع الصفحه ٢٩٣-٢٩٤.

٢- راجع الصفحه ٣٢٦.

٣- لم ترد «إثبات» فى (ظ).

٤- لم ترد عبارته «لو فرض -إلى- العقاب» فى (ظ).

[حكومته أخبار البراءة على استصحاب الاشتغال أيضا]

و ممّا ذكرنا يظهر: حكومه هذه الأخبار على استصحاب الاشتغال على تقدير القول بالأصل المثبت أيضا كما أشرنا إليه سابقا (٢)؛ لأنه إذا أخبر الشارع بعدم المؤاخذة على ترك الأكثر الذى حجب العلم بوجوبه، كان المستصحب -و هو الاشتغال المعلوم سابقا- غير متيقن إلا بالنسبة إلى الأقل، وقد ارتفع بإتيانه، و احتمال بقاء الاشتغال حينئذ من جهه (٣) الأكثر منفي (٤) بحكم هذه الأخبار.

و بالجملة: فما ذكره، من حكومه أدله الاشتغال على هذه الأخبار ضعيف جدا؛ نظرا إلى ما تقدّم (٥).

[استدلال صاحب الفصول بأخبار البراءة على نفي الحكم الوضعي]

و أضعف من ذلك: أنه رحمه الله عدل -من أجل هذه الحكومه التي زعمها لأدله الاحتياط على هذه الأخبار- عن الاستدلال بها لمذهب المشهور من حيث نفي الحكم التكليفي، إلى التمسك بها في نفي الحكم الوضعي، أعني جزئيه الشيء المشكوك أو شرطيته، و زعم أنّ ماهيته المأمور به تبين (٦) ظاهرا كونها الأقل بضميمه نفي جزئيه المشكوك، و يحكم بذلك على أصاله الاشتغال.

[شماره صفحه واقعي : ٣٣٢]

ص : ٣٣٢

١- راجع الصفحه ٥٠.

٢- راجع الصفحه ٣٢٦.

٣- في (ص) زياده: «كون الواجب هو»

٤- في (ظ) بدل «منفي»: «ملقى».

٥- راجع الصفحه ٣٢٥-٣٢٦.

٦- في (ظ): «يتبين».

قال في توضيح ذلك:

إن مقتضى هذه الروايات: أنّ ماهيات العبادات عباره عن الأجزاء المعلومه بشرائطها المعلومه، فيتبين مورد التكليف و يرتفع منها الإجمال و الإبهام.

ثمّ أيد هذا المعنى، بل استدلّ عليه، بفهم العلماء منها ذلك، حيث قال:

إنّ من الاصول المعروفه عندهم ما يعبر عنه ب«أصالة العدم»، و«عدم الدليل دليل العدم»، و يستعملونه في نفي الحكم التكليفيّ و الوضعيّ، و نحن قد تصفّحنا فلم نجد لهذا الأصل مستندا يمكن التمسك به غير عموم هذه الأخبار، فتعيّن تعميمها للحكم الوضعيّ و لو بمساعدته أفهامهم، فيتناول الجزئيّ المبحوث عنها في المقام (1)، انتهى.

[المناقشه فيما أفاده صاحب الفصول]

أقول: أمّا ما ادّعاه من عموم تلك الأخبار لنفي غير الحكم الالزاميّ التكليفيّ، فلولا- عدوله عنه في باب البراءه و الاحتياط من الأدلّه العقليّه (2)، لذكرنا بعض ما فيه: من منع العموم أولا، و منع كون الجزئيّ أمرا مجعولا- شرعيّا غير الحكم التكليفيّ- و هو إيجاب المركب المشتمل على ذلك الجزء- ثانيا.

و أمّا ما استشهد به: من فهم الأصحاب و ما ظهر له بالتصفّح، ففيه:

أنّ (3) ما يظهر للمتصفّح في هذا المقام: أنّ العلماء لم يستندوا في

[شماره صفحه واقعي : ٣٣٣]

ص: ٣٣٣

١- الفصول: ٥١.

٢- انظر الفصول: ٣٦٣.

٣- في (ص) زياده: «أول».

الأصلين المذكورين إلى هذه الأخبار.

أما «أصل العدم»، فهو الجارى عندهم فى غير الأحكام الشرعيه أيضا، من الأحكام اللفظيه كأصالة عدم القرينه و غيرها (١)، فكيف يستند فيه بالأخبار المتقدمه؟

و أما «عدم الدليل دليل العدم»، فالمستند فيه عندهم شىء آخر، ذكره كل من تعرّض لهذه القاعده، كالشيخ (٢) و ابن زهره (٣) و الفاضلين (٤) و الشهيد (٥) و غيرهم (٦)، و لا اختصاص له بالحكم التكليفى و الوضعى (٧).

و بالجملة: فلم نعثر على من يستدلّ بهذه الأخبار فى هذين الأصلين:

أما روايه الحجب و نظائرها فظاهر.

و أما النبوى المتضمن لرفع الخطأ و النسيان و ما لا يعلمون، فأصحابنا بين من يدعى ظهوره فى رفع المؤاخذة و لا ينفى به غير الحكم التكليفى - كأخواته من روايه الحجب و غيرها - و هو المحكى عن

[شماره صفحه واقعى : ٣٣٤]

ص: ٣٣٤

-
- ١- لم ترد عبارته «أيضا من -إلى- و غيرها» فى (ظ).
 - ٢- العده ٧٥٣:٢.
 - ٣- الغنيه (الجوامع الفقهيّه): ٤٨٦.
 - ٤- انظر المعتبر ١:٣٢، و نهايه الوصول (مخطوط): ٤٢٤.
 - ٥- الذكري ١:٥٢-٥٣.
 - ٦- كالفاضل التونى فى الوافيه: ١٩٩، و صاحب الحدائق فى الحدائق ١:٤٥، و انظر القوانين ٢:١٣، و مناهج الأحكام: ٢٠٧.
 - ٧- لم ترد «و لا اختصاص -إلى- الوضعى» فى (ظ).

أكثر الأصوليين، و بين من يتعدى عن ذلك إلى الأحكام الغير التكليفيه (١)، لكن فى موارد وجود الدليل على ثبوت ذلك الحكم و عدم جريان الأصلين المذكورين بحيث لو لا النبوى لقالوا بثبوت ذلك الحكم. و نظرهم فى ذلك إلى: أن النبوى-بناء على عمومته لنفى الحكم الوضعى-حاكم على تلك الأدله المثبتة لذلك الحكم الوضعى.

و مع ما عرفت، كيف يدعى أن مستند الأصلين المذكورين المتفق عليهما، هو هذه الروايات التى ذهب الأكثر إلى اختصاصها بنفى المؤاخذة؟

نعم، يمكن التمسك بها-أيضا-فى مورد جريان الأصلين المذكورين؛ بناء على أن صدق رفع أثر هذه الامور أعنى الخطأ و النسيان و أخواتهما، كما يحصل بوجود المقتضى لذلك الأثر (٢) تحقيقا-كما فى موارد ثبوت الدليل المثبت لذلك الأثر، الشامل لصوره الخطأ و النسيان (٣)-كذلك يحصل بتوهم ثبوت المقتضى و لو لم يكن عليه دليل و لا له مقتضى محقق.

لكن تصادق بعض موارد الأصلين و الروايه مع تباينهما الجزئى، لا يدل على الاستناد لهما بها، بل يدل على العدم.

ثم إن فى الملازمه التى صرح بها فى قوله: و إلا لدلت هذه الأخبار على نفي حجيه الطرق الظنيه كخبر الواحد و غيره، منعا

[شماره صفحه واقعى : ٣٣٥]

ص: ٣٣٥

١- تقدم الكلام عن ذلك فى الصفحه ٢٨-٣١.

٢- فى (ر) و مصححه (ص): «الأمر».

٣- لم ترد «الأثر الشامل-إلى-و النسيان» فى (ه).

واضحاً، ليس هنا محلّ ذكره، فافهم (١).

[اصول آخر قد يتمسك بها على البراءة فى المسأله:]

و اعلم: أنّ هنا اصولاً ربما يتمسك بها على المختار:

منها: أصاله عدم وجوب الأكثر.

و قد عرفت سابقاً حالها (٢).

و منها: أصاله عدم وجوب الشئ المشكوك فى جزئيه.

و حالها حال سابقها بل أردأ؛ لأنّ الحادث المجعول (٣) هو وجوب المركب المشتمل عليه، فوجوب الجزء فى ضمن الكلّ عين وجوب الكلّ، و وجوبه المقدمى بمعنى اللابديّه لازم له غير حادث بحدوث مغاير كزوجيه الأربعة، و بمعنى الطلب الغيرى حادث مغاير، لكن لا يترتب عليه أثر يجدى فيما نحن فيه؛ إلاّ على القول باعتبار الأصل المثبت ليثبت بذلك كون الماهيه هى الأقلّ.

و منها: أصاله عدم جزئيه الشئ المشكوك.

و فيه: أنّ جزئيه الشئ المشكوك - كالسوره - للمركب الواقعى و عدمها (٤)، ليست أمراً حادثاً مسبقاً بالعدم.

و إن اريد: أصاله عدم صيروره السوره جزء المركب المأمور (٥)

[شماره صفحه واقعى : ٣٣٦]

ص: ٣٣٦

١- وردت فى (ظ) بدل «لكنّ تصادق - إلى - فافهم»: «و هنا يجرى الأعلان، لكن لا حاجه معهما إلى التمسك بالنبوى».

٢- راجع الصفحه ٣٢٤.

٣- فى (ت) و نسخه بدل (ص): «المجهول».

٤- لم ترد «و عدمها» فى (ت).

٥- فى (ه): «لمركب مأمور»، و فى (ت): «للمركب المأمور».

به، ليثبت بذلك خلؤ المركب المأمور به منه، و مرجعه إلى أصله عدم الأمر بما يكون هذا جزء منه، ففيه: ما مرّ من أنه أصل مثبت.

و إن اريد: أصله عدم دخل هذا المشكوك في المركب عند اختراعه له، الذي هو عبارته عن ملاحظته عدّه أجزاء غير مرتبطة في نفسها شيئاً واحداً، و مرجعها إلى أصله عدم ملاحظته هذا الشيء مع المركب المأمور به شيئاً واحداً؛ فإنّ الماهيات المركبة لما كان تركيبها جعلياً حاصلًا بالاعتبار -و إلاّ فهي أجزاء لا ارتباط بينها في أنفسها و لا وحده تجمعها إلاّ باعتبار معتبر -توقف جزئيه شيء لها على ملاحظته معها و اعتبارها مع هذا الشيء أمرًا واحدًا.

فمعنى جزئيه السوره للصلاه ملاحظه السوره مع باقى الأجزاء شيئاً واحداً، و هذا معنى اختراع الماهيات و كونها مجعوله؛ فالجعل و الاختراع فيها من حيث التصوّر و الملاحظه، لا - من حيث الحكم حتّى يكون الجزئيه حكماً شرعياً و وضعياً في مقابل الحكم التكليفيّ، كما اشتهر في ألسنه جماعه (١)، إلاّ أن يريدوا بالحكم الوضعى هذا المعنى. و تمام الكلام يأتي في باب الاستصحاب عند ذكر التفصيل بين الأحكام الوضعيه و الأحكام التكليفيه (٢).

ثمّ إنّه إذا شكّ في الجزئيه بالمعنى المذكور فالأصل عدمها، فإذا ثبت عدمها في الظاهر يترتب عليه كون الماهيه المأمور بها هي الأقلّ؛ لأنّ تعيين الماهيه في الأقلّ يحتاج إلى جنس وجودى، و هي الأجزاء

[شماره صفحه واقعى : ٣٣٧]

ص: ٣٣٧

١- سيأتى ذكرهم في باب الاستصحاب، مبحث الأحكام الوضعيه ٣: ١٢٥.

٢- انظر مبحث الاستصحاب ٣: ١٢١-١٤٨.

المعلومه، و فصل عدمى هو عدم جزئيه غيرها و عدم ملاحظته معها، و الجنس موجود بالفرض، و الفصل ثابت بالأصل، فتعين المأمور به، فله وجه (١).

إلا أن يقال: إن جزئيه الشىء مرجعها إلى ملاحظه المركب منه و من الباقي شيئا واحدا، كما أن عدم جزئيته راجع إلى ملاحظه غيره من الأجزاء شيئا واحدا، فجزئيه الشىء و كليه المركب المشتمل عليه مجعول بجعل واحد، فالشك في جزئيه الشىء شك في كليه الأكثر، و نفي جزئيه الشىء نفي لكليته، فإثبات كليه الأقل بذلك إثبات لأحد الضدين بنفي الآخر، و ليس أولى من العكس.

و منه يظهر: عدم جواز التمسك بأصالة عدم التفات الأمر حين تصوّر المركب إلى هذا الجزء، حتى يكون بالملاحظه (٢) شيئا واحدا مركبا من ذلك و من باقى الأجزاء؛ لأن هذا - أيضا - لا يثبت أنه اعتبر التركيب بالنسبه إلى باقى الأجزاء.

هذا، مع أن أصالة عدم الالتفات لا يجرى بالنسبه إلى الشارع المنزه عن الغفله، بل لا يجرى مطلقا فى ما دار أمر الجزء بين كونه جزءا واجبا أو جزءا مستحبا، لحصول الالتفات فيه قطعا، فتأمل.

[شماره صفحه واقعى : ٣٣٨]

ص : ٣٣٨

١- لم ترد: «فله وجه» فى (ظ).

٢- فى (ه): «بملاحظته».

المسأله الثانيه ما إذا كان الشك في الجزئيه ناشئا من إجمال الدليل

كما إذا علقّ الوجوب في الدليل اللفظي بلفظ مردّد-بأحد أسباب الإجمال-بين مركّبين يدخل أقلهما جزءا تحت الأكثر بحيث يكون الآتى بالأكثر آتيا بالأقلّ.

[الإجمال قد يكون في المعنى العرفي و قد يكون في المعنى الشرعي]

و الإجمال: قد يكون في المعنى العرفي، كأن وجب في الغسل غسل ظاهر البدن، فيشكّ في أنّ الجزء الفلاني-كباطن الاذن أو عكته (١)البطن-من الظاهر أو الباطن.

و قد يكون في المعنى الشرعي، كالأوامر المتعلّقه في الكتاب و السنّه بالصلاه و أمثالها، بناء على أنّ هذه الألفاظ موضوعه للماهيّه الصحيحه يعنى الجامعه لجميع الأجزاء الواقعيّه.

[الأقوى جريان أصاله البراءه أيضا]

و الأقوى هنا أيضا: جريان أصاله البراءه؛ لعين ما أسلفناه في سابقه من العقل و النقل.

[تخيّل جريان قاعده الاشتغال في المسأله، و دفعه]

و ربما يتخيّل: جريان قاعده الاشتغال هنا و إن جرت أصاله

[شماره صفحه واقعي : ٣٣٩]

ص : ٣٣٩

١- في (ص): «عكن»، و في (ظ): «عكره»، و العكنه: ما انطوى و تشّى من لحم البطن سمنا، و العكره: من عكر، أى عطف و رجع، و المراد من كليهما: انطواء بعض البطن و رجوعه على بعضه الآخر من كثره السمن.

البراءة في المسألة المتقدمه؛ لفقد الخطاب التفصيلي المتعلق بالأمر المجمل في تلك المسألة و وجوده هنا، فيجب الاحتياط بالجمع بين احتمالات الواجب المجمل، كما هو الشأن في كل خطاب تعلق بأمر مجمل؛ و لذا فزَعوا على القول بوضع الألفاظ للصحيح كما هو المشهور، وجوب الاحتياط في أجزاء العبادات و عدم جواز إجراء أصل البراءة فيها.

وفيه: أنّ وجوب الاحتياط في المجمل المرّد بين الأقلّ و الأ-كثر ممنوع؛ لأنّ المتيقّن من مدلول هذا الخطاب وجوب الأقلّ بالوجوب المرّد بين النفسى و المقدّمى، فلا- محيص عن الإتيان به؛ لأنّ تركه مستلزم للعقاب، و أمّا وجوب الأكثر فلم يعلم من هذا الخطاب، فيبقى مشكوكا، فيجىء (1) فيه ما مرّ من الدليل العقلى و النقلى.

و الحاصل: أنّ مناط وجوب الاحتياط عدم جريان أدلّه البراءة في واحد معيّن من المحتملين-لمعارضته بجريانها في المحتمل الآ-خر-حتّى يخرج المسألة بذلك عن مورد البراءة و يجب الاحتياط فيها؛ لأجل تردّد الواجب المستحقّ على تركه العقاب بين أمرين لا- معيّن (2) لأحدهما، من غير فرق في ذلك بين وجود خطاب تفصيلي في المسألة متعلق بالمجمل و بين وجود خطاب مرّد بين خطابين.

فإذا (3) فقد المناط المذكور و أمكن البراءة في واحد معيّن، لم يجب الاحتياط من غير فرق بين الخطاب التفصيلي و غيره.

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٠]

ص: ٣٤٠

١- راجع الصفحه ٣١٨ و ٣٢٨.

٢- فى (ت)، (ر) و (ه): «لا تعين».

٣- كذا فى (ظ)، و فى غيرها: «و إذا».

فإن قلت: إذا كان متعلق الخطاب مجملاً فقد تنجز التكليف بمراد الشارع من اللفظ، فيجب القطع بالإتيان بمراده، واستحق العقاب على تركه مع وصف كونه مجملاً، وعدم القناعه باحتمال تحصيل المراد و احتمال الخروج عن استحقاق العقاب.

[عدم تعلق التكليف بمفهوم المراد من اللفظ بل بمصداقه]

قلت: التكليف ليس متعلقاً بمفهوم المراد من اللفظ و مدلوله، حتى يكون من قبيل التكليف بالمفهوم المبيّن المشتبه بمصداقه بين أمرين، حتى يجب الاحتياط فيه و لو كان المصداق مردّداً بين الأقلّ و الأ-كثر؛ نظراً إلى وجوب القطع بحصول المفهوم المعين المطلوب من العبد، كما سيجيء في المسأله الرابعه (١). و إنّما هو متعلق بمصداق المراد و المدلول؛ لأنّه الموضوع له اللفظ و المستعمل فيه، و أتصافه بمفهوم المراد و المدلول بعد الوضع و الاستعمال، فنفس متعلق التكليف مردّد بين الأقلّ و الأ-كثر لا مصداقه.

و نظير هذا، توهم: أنّه إذا كان اللفظ في العبادات موضوعاً للصحيح، و الصحيح مردّد مصداقه بين الأقلّ و الأ-كثر، فيجب فيه الاحتياط.

و يندفع: بأنّه خلط بين الوضع للمفهوم و المصداق، فافهم.

[ما ذكره بعض من الثمره بين الصحيحى و الأعمى]

و أمّا ما ذكره بعض متأخري المتأخريين (٢): من (٣) الثمره بين القول بوضع ألفاظ العبادات للصحيح و بين وضعها للأعم، فغرضه بيان الثمره

[شماره صفحه واقعى : ٣٤١]

ص: ٣٤١

١- في الصفحه ٣٥٢.

٢- هو الشيخ محمّد تقى في هدايه المسترشدين: ١١٣.

٣- في (ر) زياده: «أنّه».

على مختاره من وجوب الاحتياط في الشك في الجزئية، لا أن كل من قال بوضع الألفاظ للصحيحه فهو قائل بوجوب الاحتياط و عدم جواز إجراء أصل البراءة في أجزاء العبادات؛ كيف؟ والمشهور مع قولهم بالوضع للصحيحه قد ملئوا طواميرهم من إجراء الأصل عند الشك في الجزئية و الشرطيّه بحيث لا يتوهم من كلامهم أن مرادهم بالأصل غير أصله البراءة.

و التحقيق: أن ما ذكره ثمره للقولين: من وجوب الاحتياط على القول بوضع الألفاظ للصحيح، و عدمه على القول بوضعها للأعم، محلّ نظر.

[عدم كون الثمره وجوب الاحتياط بناء على الصحيح]

أمّا الأوّل، فلما عرفت (١) من (٢) أنّ غايه ما يلزم من القول بالوضع للصحيح كون هذه الألفاظ مجمله، و قد عرفت (٣): أنّ المختار و المشهور في المجمل المرّد بين الأقلّ و الأكثر عدم وجوب الاحتياط.

[توضيح ما ذكره ثمره للصحيح و الأعمى]

و أمّا الثاني، فوجه النظر موقوف على توضيح ما ذكره من وجه ترتّب تلك الثمره، أعنى عدم لزوم الاحتياط على القول بوضع اللفظ للأعم، و هو:

أنّه إذا قلنا بأنّ المعنى الموضوع له اللفظ هو الصحيح، كان كلّ جزء من أجزاء العباده مقوماً لصدق حقيقه معنى لفظ «الصلاه»، فالشكّ في جزئيه شيء شكّ في صدق الصلاه، فلا إطلاق للفظ «الصلاه» على هذا

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٢]

ص: ٣٤٢

١- راجع الصفحه السابقه.

٢- «من» من (ظ).

٣- راجع الصفحه ٣٤٠.

القول بالنسبه إلى واجده الأجزاء و فاقده بعضها؛ لأنّ الفاقده ليس بصلاه؛ فالشكّ في كون المأتى به فاقداً أو واجداً شكّ في كونها صلاه أو ليست بها.

و أمّا إذا قلنا بأنّ الموضوع له هو القدر المشترك بين الواجده لجميع الأجزاء و الفاقده لبعضها- نظير «السري» الموضوع للأعمّ من جامع أجزائه و من فاقده بعضها الغير المقومّ لحقيقته بحيث لا يخلّ فاقده بصدق (1) اسم «السري» على الباقي- كان لفظ «الصلاه» من الألفاظ المطلقة الصادقه على الصحيحه و الفاسده.

فإذا اريد بقوله: «أقيموا الصلاه» فرد مشتمل على جزء زائد على مسمّى الصلاه كالصلاه مع السوره، كان ذلك تقييداً للمطلق، و هكذا إذا اريد المشتمله على جزء آخر كالقيام، كان ذلك تقييداً آخر للمطلق، فإن اراده الصلاه الجامعه لجميع الأجزاء يحتاج إلى تقييدات بعدد الأجزاء الزائده على ما يتوقّف عليها صدق مسمّى الصلاه، أمّا القدر الذي يتوقّف عليه صدق «الصلاه»، فهو من مقومات معنى المطلق، لا من القيود المقسمه له.

و حينئذ: فإذا شكّ في جزئيه شيء للصلاه، فإن شكّ في كونه جزءاً مقوماً لنفس المطلق فالشكّ فيه راجع إلى الشكّ في صدق اسم «الصلاه»، و لا يجوز فيه إجراء البراءة؛ لوجوب القطع بتحقق مفهوم الصلاه كما أشرنا إليه فيما سبق (2)، و لا إجراء أصاله إطلاق اللفظ و عدم

[شماره صفحه واقعي : ٣٤٣]

ص: ٣٤٣

١- كذا في (ه) و محتمل (ت)، و في غيرهما: «لصدق».

٢- راجع الصفحه ٣٤١.

تقييده؛ لأنه فرع صدق المطلق على الخالي من ذلك المشكوك، فحكم هذا المشكوك عند القائل بالأعم حكم جميع الأجزاء عند القائل بالصحيح.

و أما إن علم أنه ليس من مقومات حقيقه الصلاة، بل هو على تقدير اعتباره و كونه جزءا في الواقع ليس إلا من الأجزاء التي يقيد معنى اللفظ بها؛ لكون اللفظ موضوعا للأعم من واجده و فاقدته، فحينئذ فالشك في اعتباره و جزئيته راجع إلى الشك في تقييد إطلاق الصلاة في «أقيموا الصلاة» بهذا الشيء، بأن يراد منه مثلا: أقيموا الصلاة المشتملة على جلسه الاستراحة.

و من المعلوم: أن الشك في التقييد يرجع فيه إلى أصله الإطلاق و عدم التقييد، فيحكم بأن مطلوب الأمر غير مقيد بوجود هذا المشكوك، و بأن الامتثال يحصل بدونه، و أن هذا المشكوك غير معتبر في الامتثال، و هذا معنى نفى جزئيته بمقتضى الإطلاق.

نعم، هنا توهم نظير ما ذكرناه سابقا من الخلط بين المفهوم و المصداق (١)، و هو توهم: أنه إذا قام الإجماع بل الضروره على أن الشارع لا يأمر بالفاسده؛ لأن الفاسد ما خالف المأمور به، فكيف يكون مأمورا به؟ فقد ثبت تقييد الصلاة دفعه واحده بكونها صحيحه جامعها لجميع الأجزاء، فكلمة شك في جزئيه شيء كان راجعا إلى الشك في تحقق العنوان المقيد المأمور به، فيجب الاحتياط ليقطع بتحقق ذلك العنوان على تقييده (٢)؛ لأنه كما يجب القطع بحصول نفس العنوان و هو

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٤]

ص: ٣٤٤

١- راجع الصفحة ٣٤١.

٢- كذا في (ظ)، و في نسخه بدل (ص): «المقيد»، و في غيرهما: «تقييده».

الصلاه، فلا بدّ من إتيان كلّ ما يحتمل دخله في تحقّقها كما أشرنا إليه (١)، كذلك يجب القطع بتحصيل القيد (٢) المعلوم الذي قيّد به العنوان، كما لو قال: «أعتق مملوكاً مؤمناً» فإنّه يجب القطع بحصول الإيمان، كالقطع (٣) بكونه مملوكاً.

و دفعه يظهر ممّا ذكرناه: من أنّ الصلاه لم تقيّد بمفهوم «الصحيحه» و هو الجامع لجميع الأجزاء، و إنّما قيّدت بما علم من الأدلّه الخارجيه اعتباره، فالعلم بعدم إرادته «الفاسده» يراد به العلم بعدم إرادته هذه المصاديق الفاقده للامور التي دلّ الدليل على تقييد الصلاه بها، لا أنّ مفهوم «الفاسده» خرج عن المطلق و بقي مفهوم «الصحيحه»، فكلمًا شكّ في صدق «الصحيحه» و «الفاسده» و يجب الرجوع إلى الاحتياط لإحراز مفهوم «الصحيحه».

و هذه المغالطه جاريه في جميع المطلقات، بأنّ يقال: إنّ المراد بالمأمور به في قوله: «اعتق رقبه» ليس إلّا الجامع لشروط الصحه؛ لأنّ الفاقد للشرط (٤) غير مراد قطعاً، فكلمًا شكّ في شرطيه شيء كان شكّا في تحقّق العنوان الجامع للشرائط، فيجب الاحتياط للقطع بإحرازه.

و بالجملة: فاندفاع هذا التوهم غير خفيّ بأدنى التفات، فلنرجع إلى المقصود، و نقول:

[شماره صفحه واقعي : ٣٤٥]

ص: ٣٤٥

١- راجع الصفحه ٣٤٣.

٢- في (ص) و (ه): «المقيّد».

٣- في (ت) و (ه) بدل «كالقطع»: «كما يجب القطع»، و في (ر): «كما يقطع».

٤- في (ر) و (ص): «للشروط».

إذا عرفت أنّ ألفاظ العبادات على القول بوضعها للأعمّ كغيرها من المطلقات، كان لها حكمها، و من المعلوم أنّ المطلق ليس يجوز دائما التمسك (١) بإطلاقه، بل له شروط، كأن لا يكون واردا في مقام حكم القضية المهمله بحيث لا يكون المقام مقام بيان؛ ألا ترى: أنّه لو راجع المريض الطيب فقال له في غير وقت الحاجة: «لا بدّ لك من شرب الدواء أو المسهل»، فهل يجوز للمريض أن يأخذ بإطلاق الدواء و المسهل؟ و كذا لو قال المولى لعبده: «يجب عليك المسافره غدا».

و بالجمله: فحيث لا يقبح من المتكلم ذكر اللفظ المجمل - لعدم كونه إلّا في مقام هذا المقدار من البيان - لا يجوز (٢) أن يدفع القيود المحتمل للمطلق بالأصل؛ لأنّ جريان الأصل لا يثبت الإطلاق و عدم إرادته المقيد (٣) إلّا بضميمه: أنّه إذا فرض - و لو بحكم الأصل - عدم ذكر القيد، و جب إرادته الأعمّ من المقيد؛ و إلّا قبح التكليف؛ لعدم البيان، فإذا فرض العلم بعدم كونه في مقام البيان لم يقبح الإخلال بذكر القيد مع إرادته في الواقع.

و الذى يقتضيه التدبّر في جميع المطلقات الواردة في الكتاب في مقام الأمر بالعباده: كونها في غير مقام بيان كيفيه العباده (٤)؛ فإنّ قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» (٥) إنّما هو في مقام بيان تأكيد الأمر بالصلاه

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٦]

ص : ٣٤٦

١- في غير (ظ) زياده: «به».

٢- في (ظ): «فلا يجوز».

٣- في (ت)، (ر) و (ص): «القيد».

٤- كذا في (ت) و نسخه بدل (ص)، و في غيرهما بدل «العباده»: «الصلاه».

٥- البقره: ٤٣، ٨٣ و ١١٠ و غيرها.

و المحافظه عليها، نظير قوله: «من ترك الصلاه فهو كذا و كذا» (١)، و «أنّ صلاه فريضه خير من عشرين أو ألف حجّه» (٢)، نظير تأكيد الطبيب على المريض فى شرب الدواء، إمّا قبل بيانه له حتّى يكون إشاره إلى ما يفصّله له حين العمل، و إمّا بعد البيان له حتّى يكون إشاره إلى المعهود المبيّن له فى غير هذا الخطاب. و الأوامر الوارده بالعبادات فيه - كالصلاه و الصوم و الحجّ - كلّها على أحد الوجهين، و الغالب فيها الثانى.

و قد ذكر موانع آخر لسقوط إطلاقات العبادات عن قابليته التمسك فيها بأصالة الإطلاق و عدم التقييد، لكنّها قابله للدفع أو غير مطّرده فى جميع المقامات، و عمدته الموهن لها ما ذكرناه.

فحينئذ: إذا شكّ فى جزئيه شىء لعباده، لم يكن هنا (٣) ما يثبت به عدم الجزئيه من أصاله عدم التقييد، بل الحكم هنا هو الحكم على مذهب القائل بالوضع للصحيح فى رجوعه إلى وجوب الاحتياط أو إلى أصاله البراءه، على الخلاف فى المسأله.

[ما ينبغى أن يقال فى ثمره الخلاف بين الصحيحى و الأعمى]

فالذى ينبغى أن يقال فى ثمره الخلاف بين الصحيحى و الأعمى:

هو لزوم الإجمال على القول بالصحيح، و حكم المجمع (٤) مبنى على الخلاف فى وجوب الاحتياط أو جريان أصاله البراءه، و إمكان البيان و الحكم بعدم الجزئيه - لأصاله عدم التقييد - على القول بالأعم، فافهم.

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٧]

ص: ٣٤٧

١- الوسائل ٣: ٢٩، الباب ١١ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ٥.

٢- الوسائل ٣: ٢٧، الباب ١٠ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ٨ و ٩.

٣- فى (ر) و (ص): «هناك».

٤- فى غير (ظ) زياده: «هو».

المسأله الثالثه فيما إذا تعارض نضان متكافئان فى جزئيه شىء لشيء و عدمها

كأن يدل أحدهما على جزئيه السوره و الآخر على عدمها.

[مقتضى إطلاق أكثر الأصحاب ثبوت التخيير]

و مقتضى إطلاق أكثر الأصحاب القول بالتخيير بعد التكافؤ: ثبوت التخيير هنا.

لكن ينبغي أن يحمل هذا الحكم منهم على ما إذا لم يكن هناك إطلاق يقتضى أصاله عدم تقييده (1) عدم جزئيه هذا المشكوك، كأن يكون هنا (2) إطلاق معتبر للأمر بالصلاه بقول مطلق؛ و إلا فالمرجع بعد التكافؤ إلى هذا المطلق؛ لسلامته عن المقيّد بعد ابتلاء ما يصلح لتقييده بمعارض مكافئ.

[موضوع المسأله]

و هذا الفرض خارج عن موضوع المسأله؛ لأنها- كأمثالها من مسائل هذا المقصد- مفروضه فيما إذا لم يكن هناك (3) دليل اجتهادى سليم عن المعارض متكفلاً لحكم المسأله حتى تكون مورداً للاصول العمليّه.

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٨]

ص : ٣٤٨

١- لم ترد «عدم تقييده» فى (ظ).

٢- فى (ص): «هناك».

٣- لم ترد «هناك» فى (ر)، (ص) و (ظ).

فإن قلت: فأى فرق بين وجود هذا المطلق و عدمه؟ وما المانع من الحكم بالتخيير هنا، كما لو لم يكن مطلق؟

فإن حكم المتكافئين إن كان هو التساقط، حتى أنّ المقيّد المبطل بمثله بمنزله العدم فيبقى المطلق سالماً، كان اللازم في صورته عدم وجود المطلق-التي حكم فيها بالتخيير-هو التساقط و الرجوع إلى الأصل المؤسّس فيما لا- نصّ فيه: من البراءة أو الاحتياط، على الخلاف.

و إن كان حكمهما التخيير-كما هو المشهور نصّاً و فتوى- كان اللازم عند تعارض المقيّد للمطلق الموجود بمثله، الحكم بالتخيير هاهنا (1)، لا تعيين الرجوع إلى المطلق الذي هو بمنزله تعيين العمل بالخبر المعارض للمقيّد.

[المتعارضان مع وجود المطلق]

قلت: أمّا لو قلنا: بأنّ المتعارضين مع وجود المطلق غير متكافئين-لأنّ موافقه أحدهما للمطلق الموجود مرجّح له، فيؤخذ به و يطرح الآخر- فلا إشكال في الحكم، و في خروج مورده عن محلّ الكلام.

و إن قلنا: إنّهما متكافئان، و المطلق مرجع، لا مرجّح- نظراً إلى كون أصله عدم التقييد تعديدياً، لا من باب الظهور النوعي- فوجه عدم شمول أخبار التخيير لهذا القسم من المتكافئين: دعوى ظهور اختصاص تلك الأخبار بصوره عدم وجود الدليل الشرعيّ في تلك الواقعة، و أنّها مسوقه لبيان عدم جواز طرح قول الشارع في تلك الواقعة و الرجوع إلى الاصول العقليّة و النقلية المقرّره لحكم صورته فقدان

[شماره صفحه واقعي : ٣٤٩]

ص : ٣٤٩

١- في (ر): «هنا».

قول الشارع فيها، والمفروض وجود قول الشارع هنا و لو بضميمه أصله الإطلاق المتعبد بها عند الشك في المقيّد.

[الفرق بين أصله الإطلاق و سائر الاصول العقلية و النقلية]

و الفرق بين هذا الأصل و بين تلك الاصول الممنوع في هذه الأخبار عن الرجوع إليها و ترك المتكافئين (1): هو أنّ تلك الاصول عملية فرعية مقرره لبيان العمل في المسألة الفرعية عند فقد الدليل الشرعيّ فيها، و هذا الأصل مقرّر لإثبات كون الشيء و هو المطلق دليلاً و حجّة عند فقد ما يدلّ على عدم ذلك.

فالتخيير مع جريان هذا الأصل تخيير مع وجود الدليل الشرعيّ المعين لحكم المسألة المتعارض فيها النصّان، بخلاف التخيير مع جريان تلك الاصول؛ فإنّه تخيير بين المتكافئين عند فقد دليل ثالث في موردهما.

[الإنصاف حكومه أخبار التخيير على أصله الإطلاق]

هذا، و لكنّ الإنصاف: أنّ أخبار التخيير حاكمه على هذا الأصل و إن كان جارياً في المسألة الاصولية، كما أنّها حاكمه على تلك الاصول الجارية في المسألة الفرعية؛ لأنّ مؤدّاها بيان حجّيه أحد المتعارضين كمؤدّي أدلّه حجّيه الأخبار، و من المعلوم حكومتها على مثل هذا الأصل، فهي دالّة على مسألة اصولية، و ليس مضمونها حكماً عملياً صرفاً (2).

فلا فرق بين أن يرد في مورد هذا الدليل المطلق: «اعمل بالخبر

[شماره صفحه واقعي : ٣٥٠]

ص: ٣٥٠

١- لم ترد «و ترك المتكافئين» في (ظ).

٢- لم ترد عبارته «فهي -إلى- صرفاً» في (ظ)، و لم ترد «صرفاً» في (ت) و (ه).

الفلانئى المقيد لهذا المطلق»، و بين قوله: «اعمل بأحد هذين المقيد أحدهما له».

فالظاهر: أنّ حكم المشهور فى المقام بالرجوع إلى المطلق و عدم التخيير مبنى على ما هو المشهور-فتوى و نصّ-: من ترجيح أحد المتعارضين بالمطلق أو العامّ الموجود فى تلك المسألة، كما يظهر من ملاحظه النصوص و الفتاوى. و سيأتى توضيح ما هو الحقّ من المسلكين فى باب التعادل و التراجع (1) إن شاء الله تعالى.

[شماره صفحه واقعى : ٣٥١]

ص: ٣٥١

١- انظر مبحث التعادل و التراجع ١٤٧:٤-١٤٨.

المسأله الرابعه فيما إذا شك في جزئيه شيء للمأمور به من جهه الشبهه في الموضوع الخارجى

كما إذا أمر بمفهوم مبيّن مردّد مصداقه بين الأقلّ و الأكثر. و منه:

ما إذا وجب صوم شهر هلالى - و هو ما بين الهلالين - فشكّ في أنّه ثلاثون أو ناقص. و مثل: ما إذا (١) أمر بالطهور لأجل الصلاه، أعنى الفعل (٢) الرفع للحدث أو المبيح للصلاه، فشكّ في جزئيه شيء للوضوء أو الغسل الرفعين.

[اللازم في المسأله الاحتياط]

و اللازم في المقام: الاحتياط؛ لأنّ المفروض تنجز التكليف بمفهوم مبيّن معلوم تفصيلا، و إنّما الشكّ في تحقّقه بالأقلّ، فمقتضى أصاله عدم تحقّقه و بقاء الاشتغال: عدم الاكتفاء به و لزوم الإتيان بالأكثر.

[عدم جريان أدله البراءه في المسأله]

و لا يجرى هنا ما تقدّم من الدليل العقلىّ و النقلىّ الدالّ على البراءه؛ لأنّ البيان الذى لا بدّ منه في التكليف قد وصل من الشارع، فلا يقبح المؤاخذه على ترك ما بيّنه تفصيلا، فإذا شكّ في تحقّقه في

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٢]

ص: ٣٥٢

١- «إذا» من (ظ).

٢- في (ت) و (ه) بدل «الفعل»: «الغسل».

الخارج فالأصل عدمه. والعقل -أيضا- يحكم بوجود القطع بإحراز ما علم وجوبه تفصيلا، أعنى المفهوم المعين المبيّن المأمور به؛ لا -تري: أنه لو شكّ في وجود باقى الأجزاء المعلومه- كأن لم يعلم أنه أتى بها أم لا- كان مقتضى العقل والاستصحاب وجوب الإتيان بها؟

[الفرق بين المسأله و المسائل المتقدمه من الشبهه الحكيمه]

و الفارق بين ما نحن فيه و بين الشبهه الحكيمه من المسائل المتقدمه التى حكمنا فيها بالبراءه هو: أن نفس (١) التكليف فيها (٢) مردّد بين اختصاصه بالمعلوم وجوبه تفصيلا و بين تعلّقه بالمشكوك، وهذا الترديد لا حكم له بمقتضى العقل؛ لأنّ مرجعه إلى المؤاخذه على ترك المشكوك، و هى قبيحه بحكم العقل، فالعقل و النقل الدالّان على البراءه مبيّنان لمتعلّق (٣) التكليف (٤) من أوّل الأمر فى مرحله الظاهر.

و أمّا ما نحن فيه، فمتعلّق التكليف فيه مبيّن معيّن معلوم تفصيلا، لا تصرّف للعقل و النقل فيه، و إنّما الشكّ فى تحقّقه فى الخارج بإتيان الأجزاء المعلومه، و العقل و النقل المذكوران لا يثبتان تحقّقه فى الخارج، بل الأصل عدم تحقّقه، و العقل أيضا مستقلّ بوجود الاحتياط مع الشكّ فى التحقّق.

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٣]

ص: ٣٥٣

-
- ١- فى (ص)، (ظ) و (ه) زياده: «متعلّق».
 - ٢- فى (ه) بدل «فيها»: «فيهما»، و فى (ص) بدلها: «فى المسائل المتقدمه المحكوم به بالبراءه فيها»، و فى (ظ) بدلها: «فى المسألتين المتقدمتين المحكوم فيها بالبراءه».
 - ٣- فى (ت) و (ر): «لتعلّق».
 - ٤- فى (ت) و (ص) زياده: «بما عداه»، و فى (ر) زياده: «لما عداه».

و أما القسم الثاني، و هو الشك في كون الشيء قيذا للمأمور به:

@

[القيد قد يكون منشؤه مغايرا للمقيّد و قد يكون قيذا متّحدا معه]

فقد عرفت (١) أنه على قسمين؛ لأنّ القيد قد يكون منشؤه فعلا خارجيا مغايرا للمقيّد في الوجود الخارجى كالطهاره الناشئه من الوضوء، و قد يكون قيذا متّحدا معه في الوجود الخارجى.

[الظاهر اتّحاد حكمهما]

أما الأوّل: فالكلام فيه هو الكلام فيما تقدّم (٢)، فلا نطيل بالإعاده.

و أما الثانى: فالظاهر اتّحاد حكمهما (٣).

[قد يفرّق بين القسمين بالحق الأوّل بالشك في الجزئيه دون الثانى]

و قد يفرّق بينهما: بالحق الأوّل بالشك في الجزئيه دون الثانى؛ نظرا إلى جريان العقل و النقل الدالّين على عدم المؤاخذه على ما لم يعلم من الشارع المؤاخذه عليه في الأوّل؛ فإنّ وجوب الوضوء إذا لم يعلم

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٤]

ص: ٣٥٤

١- راجع الصفحه ٣١٥.

٢- و هو الشك في الجزء الخارجى.

٣- وردت في (ت) و (ه) بدل «أمّا الأوّل - إلى - حكمهما»: «و الظاهر اتّحاد حكمهما، و الكلام فيه هو الكلام فيما تقدّم»، إلا أنّ في (ت) بدل «فيه»: «فيها».

المؤاخذه عليه كان التكليف به-و لو مقدّمه-منفياً بحكم العقل و النقل، و المفروض أنّ الشرط الشرعيّ إنّما انتزع من الأمر بالوضوء في الشريعة، فينتفى بانتفاء منشأ انتزاعه في الظاهر.

و أمّا ما كان متّحدا مع المقيّد في الوجود الخارجي كالإيمان في الرقبه المؤمنه،فليس ممّا يتعلّق به وجوب و إلزام مغاير لوجوب أصل الفعل و لو مقدّمه،فلا يندرج فيما حجب الله (1)علمه عن العباد.

و الحاصل: أنّ أدلّه البراءه من العقل و النقل إنّما تنفى الكلفه الزائده الحاصله من فعل المشكوك و العقاب المترتب على تركه مع إتيان ما هو معلوم الوجوب تفصيلا؛فإنّ الآتى بالصلاه بدون التسليم المشكوك (2)وجوبه معذور في ترك التسليم؛لجهله.و أمّا الآتى بالرقبه.

الكافره فلم يأت في الخارج بما هو معلوم له تفصيلا حتّى يكون معذورا في الزائد المجهول،بل هو تارك للمأمور به رأسا.

و بالجملة:فالمطلق و المقيّد من قبيل المتباينين،لا الأقلّ و الأكثر.

و كأنّ هذا هو السرّ فيما ذكره بعض القائلين بالبراءه عند الشكّ في الشرطيّه و الجزئيّه كالمحقّق القمّي رحمه الله في باب المطلق و المقيّد:من تأييد استدلال العلامة رحمه الله في النهايه على وجوب حمل المطلق على المقيّد بقاعده«الاشتغال» (3)،و ردّ ما اعترض عليه بعدم العلم بالشغل حتّى

[شماره صفحه واقعي : ۳۵۵]

ص: ۳۵۵

۱- لم ترد لفظ الجلاله في(ر)و(ظ).

۲- في غير(ر)زياده:«في».

۳- نهايه الوصول(مخطوط):۱۷۴.

يستدعى العلم بالبراءه (١)، بقوله:

و فيه: أنّ المكلف به حينئذ هو المرّدّد بين كونه نفس المقيّد أو المطلق، و نعلم أنّا مكلفون بأحدهما؛ لا اشتغال الذمّه بالمجمل، و لا يحصل البراءه إلا بالمقيّد- إلى أن قال:-

و ليس هنا قدر مشترك يقينى يحكم بنفى الزائد عنه بالأصل؛ لأنّ الجنس الموجود فى ضمن المقيّد لا ينفكّ عن الفصل، و لا تفارق لهما، فليتأمل (٢)، انتهى.

[المناقشه فيما ذكر من الفرق بين القسمين]

هذا، و لكنّ الإنصاف: عدم خلوّ المذكور عن النظر؛ فإنّه لا- بأس بنفى القيود المشكوكه للمأمور به بأدله البراءه من العقل و النقل؛ لأنّ المنفى فيها الإلزام بما لا يعلم و كلفته، و لا ريب أنّ التكليف بالمقيّد مشتمل على كلفه زائده و إلزام زائد على ما فى التكليف بالمطلق و إن لم يزد المقيّد الموجود فى الخارج على المطلق الموجود فى الخارج، و لا فرق عند التأمل بين إتيان الرقبه الكافره و إتيان الصلاه بدون الوضوء.

مع أنّ ما ذكر (٣)- من تغاير منشأ حصول الشرط مع وجود المشروط فى الوضوء و اتحادهما فى الرقبه المؤمنه- كلام ظاهرى؛ فإنّ الصلاه حال (٤) الطهاره بمنزله الرقبه المؤمنه فى كون كلّ منهما أمرا

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٦]

ص: ٣٥٦

١- المعترض هو سلطان العلماء فى حاشيته على المعالم، انظر المعالم (الطبعه الحجريه): ١٥٥، الحاشيه المبدؤه بقوله: «الجمع بين

الدليلين لا ينحصر... الخ».

٢- القوانين: ٣٢٥-٣٢٦.

٣- فى (ر) و (ص): «ذكره».

٤- فى (ت) و (ه) زياده: «وجود».

واحداً في مقابل الفرد الفاقد للشرط.

و أما وجوب إيجاد الوضوء مقدّمه لتحصيل ذلك المقيّد في الخارج، فهو أمر يتفق بالنسبه إلى الفاقد للطهاره، و نظيره قد يتفق في الرقبه المؤمنه؛ حيث إنّه قد يجب بعض المقدمات لتحصيلها في الخارج، بل قد يجب السعى في هدايه الرقبه الكافره إلى الإيمان مع التمكن إذا لم يوجد غيرها و انحصر الواجب في العتق. و بالجملة: فالأمر بالمشروط بشيء لا يقتضى بنفسه إيجاد أمر زائد مغاير له في الوجود الخارجيّ، بل قد يتفق و قد لا يتفق.

و (١) أمّا الواجد للشرط فهو لا يزيد في الوجود الخارجيّ على الفاقد له، فالفرق بين الشروط فاسد جدّاً.

فالتحقيق: أنّ حكم الشرط بجميع أقسامه واحد، سواء ألحقناه بالجزء أم بالمتباينين.

و أمّا ما ذكره المحقق القمّي رحمه الله، فلا ينطبق على ما ذكره في باب البراءه و الاحتياط (٢): من إجراء البراءه حتّى في المتباينين، فضلاً عن غيره، فراجع.

[دوران الأمر بين التخيير و التعيين]

و ممّا ذكرنا: يظهر الكلام في ما لو دار الأمر بين التخيير و التعيين، كما لو دار الواجب في كفّاره رمضان بين خصوص العتق للقادر عليه و بين إحدى الخصال الثلاث، فإنّ في إلحاق ذلك بالأقلّ و الأكثر فيكون نظير دوران الأمر بين المطلق و المقيّد، أو المتباينين (٣)،

[شماره صفحه واقعي : ٣٥٧]

ص: ٣٥٧

١- لم ترد «و» في (ت).

٢- انظر القوانين ٣٩: ٢.

٣- في (ر): «بالمتباينين».

وجهين بل قولين:

من عدم جريان أدلّه البراءه فى المعين؛ لأنه معارض بجريانها فى الواحد المخير، وليس بينهما (١) قدر مشترك خارجى أو ذهنى يعلم تفصيلا وجوبه فيشكّ فى جزء زائد خارجى أو ذهنى.

و من أنّ الإلزام بخصوص أحدهما كلفه زائده على الإلزام بأحدهما فى الجملة، وهو ضيق على المكلف، و حيث لم يعلم المكلف بتلك الكلفه فهى موضوعه عن المكلف بحكم: «ما حجب الله علمه عن العباد» (٢)، و حيث لم يعلم بذلك الضيق فهو فى سعه منه بحكم:

«الناس فى سعه ما لم يعلموا» (٣). و أمّا وجوب الواحد المرّد بين المعين و المخير فيه فهو معلوم، فليس موضوعا عنه و لا هو فى سعه من جهته.

[المسأله فى غايه الإشكال]

و المسأله (٤) فى غايه الإشكال؛ لعدم الجزم باستقلال العقل بالبراءه عن التعيين بعد العلم الإجمالى، و عدم كون المعين المشكوك فيه أمرا خارجا عن المكلف به مأخوذا فيه على وجه الشطريه أو الشرطيّه، بل هو على تقديره عين المكلف به، و الأخبار غير منصرفه إلى نفي التعيين؛ لأنه فى معنى نفي الواحد المعين، فيعارض بنفى الواحد المخير؛ فلعلّ الحكم بوجوب الاحتياط و إلحاقه بالمتباينين لا يخلو عن قوه، بل الحكم

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٨]

ص: ٣٥٨

١- فى (ص): «لهما».

٢- الوسائل ١١٩: ١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢٨.

٣- عوالى اللآلى ١: ٤٢٤، الحديث ١٠٩.

٤- فى غير (ظ): «فالمسأله».

فى الشرط و إلحاقه بالجزء لا يخلو عن إشكال، لكنّ الأقوى فيه:

الإلحاق.

فالمسائل الأربع فى الشرط حكمها حكم مسائل الجزء، فراجع.

[الشك فى المانع]

ثم إن مرجع الشك فى المانع إلى الشك فى شرطه عدمه.

[الشك فى القاطع]

و أمّا الشك فى القاطع، بأن يعلم أنّ عدم الشئ لا مدخل له فى العباده إلا من جهه قطعه للهيئه الاتصاليه المعبره فى نظر الشارع، فالحكم فيه استصحاب الهيئه الاتصاليه و عدم خروج الأجزاء السابقه عن قابليه صيرورتها أجزاء فعلية، و سيّضح ذلك (١) بعد ذلك إن شاء الله.

[إذا كان الشك فى الجزئيه أو الشرطيه ناشئاً عن الشك فى حكم تكليفي نفسى]

ثم إن الشك فى (٢) الشرطيه: قد ينشأ عن الشك فى حكم تكليفي نفسى، فيصير أصله البراءه فى ذلك الحكم التكليفي حاكماً على الأصل فى الشرطيه (٣)، فيخرج عن موضوع مسأله الاحتياط و البراءه، فيحكم بما يقتضيه الأصل الحاكم: من وجوب ذلك المشكوك فى شرطيه أو عدم وجوبه.

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٩]

ص: ٣٥٩

١- لم ترد «ذلك» فى (ر) و (ص).

٢- فى (ص) و (ظ) زياده: «الجزئيه أو».

٣- فى (ص)، (ظ) و (ه) زياده: «الجزئيه»، لكن كتب فوقها فى (ص): «خ».

[شماره صفحه واقعی : ۳۶۰]

ص: ۳۶۰

الأمر الأول [الشك في الركنه]

إذا ثبت جزئيه شيء و شك في ركنيته، فهل الأصل كونه ركنًا، أو عدم كونه كذلك، أو مبنى على مسأله البراءه و (١) الاحتياط في الشك في الجزئيه، أو التبعض بين أحكام الركن، فيحكم ببعضها و ينفي بعضها الآخر؟ وجوه، لا يعرف الحق منها إلا بعد معرفه معنى الركن، فنقول:

[الركن في اصطلاح الفقهاء]

إن الركن في اللغه و العرف معروف (٢)، و ليس له في الأخبار ذكر حتى يتعرض لمعناه في زمان صدور تلك الأخبار، بل هو اصطلاح خاص للفقهاء.

و قد اختلفوا في تعريفه: بين من قال بأنه: ما تبطل العباده بنقصه عمدا و سهوا (٣)، و بين من عطف على النقص زيادته (٤)، و الأول أوفق

[شماره صفحه واقعى : ٣٦١]

ص: ٣٦١

١- في (ظ): «أو».

٢- راجع مجمع البحرين ٢٥٧:٦، و القاموس المحيط ٢٢٩:٤.

٣- كما في المبسوط ١٠٠:١، و التذكرة ٩٩:٣-١٠٠.

٤- كما في جامع المقاصد ١٩٩:٢، و روض الجنان: ٢٤٩.

بالمعنى اللغويّ والعرفي، وحينئذ فكلّ جزء ثبت في الشرع بطلان العباده بالاختلال في طرف النقيصه أو فيه و في طرف الزياده، فهو ركن.

[حكم الإخلال بالجزء نقيصه و زياده]

فالمهم: بيان حكم الإخلال (1) بالجزء في طرف النقيصه أو الزياده، و أنّه إذا ثبت جزئيه فهل الأصل يقتضى بطلان المركب بنقصه سهوا كما يبطل بنقصه عمدا؛ وإلا لم يكن جزءاً؟

فهنا مسائل ثلاث:

بطلان العباده بتركه سهوا.

و بطلانها بزيادته عمدا.

و بطلانها بزيادته سهوا.

[شماره صفحه واقعي : ٣٦٢]

ص: ٣٦٢

١- في (ر)، (ص) و(ظ): «الاختلال».

[المسأله الاولى] [هل تبطل العباده] [فى ترك الجزء سهوا] (١)؟

[الأصل البطلان و الدليل عليه]

أمّا الاولى، فالأقوى فيها: أصله بطلان العباده بنقص الجزء سهوا إلا أن يقوم دليل عام أو خاصّ على الصحه؛ لأنّ ما كان جزءا فى حال العمد كان جزءا فى حال الغفله، فإذا انتفى المرّكب، فلم يكن المأتى به موافقا للمأمور به، وهو معنى فساده.

أمّا عموم جزئيته لحال الغفله؛ فلأنّ الغفله لا- توجب تغيير المأمور به؛ فإنّ المخاطب بالصلاه مع السوره إذا غفل عن السوره فى الأثناء لم يتغيّر الأمر المتوجّه إليه قبل الغفله، ولم يحدث بالنسبه إليه من الشارع أمر آخر حين الغفله؛ لأنّه غافل عن غفلته، فالصلاه المأتى بها من غير سوره غير مأمور بها بأمر أصلا. غايه الأمر: عدم توجّه الأمر بالصلاه مع السوره إليه؛ لاستحاله تكليف الغافل، فالتكليف ساقط عنه ما دام الغفله، نظير من غفل عن الصلاه رأسا أو نام عنها، فإذا التفت إليها و الوقت باق و جب عليه الاتيان بها بمقتضى الأمر الأوّل.

فإن قلت: عموم جزئيه الجزء لحال النسيان يتمّ فيما لو ثبت الجزئيه بمثل قوله: «لا صلاه إلا بفاتحه الكتاب» (٢)، دون ما لو قام الإجماع مثلا على جزئيه شىء فى الجملة و احتمال اختصاصها بحال الذكر، كما انكشف ذلك بالدليل فى الموارد التى حكم الشارع فيها

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٣]

ص: ٣٦٣

١- العنوان منّا.

٢- المستدرک ١٥٨: ٤، الباب الأوّل من أبواب القراءه، الحديث ٥.

بصحة الصلاة المنسَى فيها بعض الأجزاء على وجه يظهر من الدليل كون صلاته تامه، مثل قوله عليه السلام: «تمت صلاته، ولا يعيد» (١)، وحينئذ فمرجع الشك إلى الشك في الجزئية حال النسيان، فيرجع فيها إلى البراءة أو الاحتياط على الخلاف.

و كذا لو كان الدال على الجزئية حكما تكليفيا مختصا بحال الذكر و كان الأمر بأصل العبادة مطلقا، فإنه يقتصر في تقييده على مقدار قابلية دليل التقييد أعنى حال الذكر؛ إذ لا تكليف حال الغفلة، فالجزء المنتزع من الحكم التكليفي نظير الشرط المنتزع منه في اختصاصه بحال الذكر، كلبس الحرير و نحوه.

قلت: إن اريد بعدم جزئيه ما ثبت جزئيته في الجملة في حق الناسى إيجاب العباده الخاليه عن ذلك الجزء عليه، فهو غير قابل لتوجيه (٢) الخطاب إليه بالنسبه إلى المغفول عنه إيجابا و إسقاطا.

و إن اريد به إمضاء الخالي عن ذلك الجزء من الناسى بدلا عن العباده الواقعيه، فهو حسن؛ لأنه حكم في حقه بعد زوال غفلته، لكن عدم الجزئية بهذا المعنى عند الشك مما لم يقل به أحد من المختلفين في مسأله البراءه و الاحتياط؛ لأن هذا المعنى حكم وضعى لا يجرى فيه أدله البراءه، بل الأصل فيه العدم بالاتفاق.

و هذا معنى ما اخترناه: من فساد العباده الفاقده للجزء نسيانا، بمعنى عدم كونها مأمورا بها و لا مسقطا عنه.

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٤]

ص: ٣٦٤

١- الوسائل ٥٤١:٥، الباب ٢٣ من أبواب صلاه المسافر، الحديث الأول.

٢- فى (ر) و (ص): «التوجه».

و ممّا ذكرنا ظهر: أنه ليس هذه المسأله من مسأله اقتضاء الأمر للأجزاء فى شىء؛ لأنّ تلك المسأله مفروضه فيما إذا كان المأتى به مأمورا به بأمر شرعى، كالصلاه مع التيمّم أو بالطهاره المظنونه، و ليس فى المقام أمر بما أتى به الناسى أصلا.

و قد يتوهم: أنّ فى المقام أمرا عقليا؛ لاستقلال العقل بأنّ الواجب فى حقّ الناسى هو هذا المأتى به، فيندرج-لذلك-فى إتيان المأمور به بالأمر العقلى.

و هو فاسد جدّا؛ لأنّ العقل ينفى تكليفه بالمنسى و لا يثبت له تكليفا بما عداه من الأجزاء، و إنّما يأتى بها بداعى الأمر بالعباده الواقعيه غفله عن عدم كونه إياها؛ كيف و التكليف-عقليا كان أو شرعيّا-يحتاج إلى الالتفات، و هذا الشخص غير ملتفت إلى أنّه ناس عن الجزء حتّى يكلف بما عداه.

و نظير هذا التوهم: توهم أنّ ما يأتى به الجاهل المركّب باعتقاد أنّه المأمور به، من باب إتيان المأمور به بالأمر العقلى.

و فساده يظهر ممّا ذكرنا بعينه.

و أمّا ما ذكره: من أنّ دليل الجزء قد يكون من قبيل التكليف، و هو-لاختصاصه بغير الغافل-لا يقيد (١) الأمر بالكلّ إلا بقدر مورده، و هو غير الغافل، فإطلاق الأمر بالكلّ-المقتضى لعدم جزئيه هذا الجزء له بالنسبه إلى الغافل-بحاله، ففيه:

أنّ التكليف المذكور إن كان تكليفا نفسيا، فلا يدلّ على كون

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٥]

ص: ٣٦٥

متعلّقه جزءاً للمأمور به حتّى يقيد به الأمر بالكلّ، وإن كان تكليفاً غيرياً فهو كاشف عن كون متعلّقه جزءاً؛ لأنّ الأمر الغيرى إنّما يتعلّق بالمقدّمه، و انتفاؤه بالنسبه إلى الغافل لا يدلّ على نفى جزئيه فى حقّه؛ لأنّ الجزئيه غير مسببه عنه، بل هو مسبب عنها.

و من ذلك يعلم: الفرق بين ما نحن فيه و بين ما ثبت اشتراطه من الحكم التكليفيّ، كلبس الحرير؛ فإنّ الشرطيّه مسببه عن التكليف -عكس ما نحن فيه-، فينتفى بانتفائه.

و الحاصل: أنّ الأمر الغيرى بشيء -لكونه جزءاً- وإن انتفى فى حقّ الغافل عنه؛ من حيث انتفاء الأمر بالكلّ فى حقّه، إلاّ أنّ الجزئيه لا تنتفى بذلك.

[التمسك فى المسأله باستصحاب الصحه و المناقشه فيه]

و قد يتخيل: أنّ أصله العدم على الوجه المتقدّم (١) و إن اقتضت ما ذكر، إلاّ أنّ استصحاب الصحه حاكم عليها.
و فيه: ما سيجيء فى المسأله الآتية (٢): من فساد التمسك به فى هذه المقامات، و كذا التمسك بغيره ممّا سيذكر هناك.

[توهم أصل ثانوى فى المسأله من جهه حديث الرفع]

فإن قلت: إنّ الأصل الأوّلى و إن كان ما ذكرت، إلاّ أنّ هنا أصلاً ثانويّاً يقتضى إمضاء ما يفعله الناسى خالياً عن الجزء و الشرط (٣) المنسّى عنه، و هو قوله صلّى الله عليه و آله: «رفع عن امتى تسعه: الخطأ و النسيان...» (٤)،

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٦]

ص: ٣٦٦

١- المتقدّم فى آخر الصفحه ٣٦٤.

٢- انظر الصفحه ٣٧٢.

٣- فى (ص): «أو الشرط».

٤- الوسائل ٢٩٥: ١١، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث الأوّل.

بناءً على أن المقدّر ليس خصوصاً المؤاخذه، بل جميع الآثار الشرعيّة المترتبه على الشيء المنسيّ لو لا النسيان؛ فإنّه لو ترك السوره لا للنسيان يترتب حكم الشارع عليه بالفساد ووجوب الإعادة، وهذا مرفوع مع ترك السوره نسياناً.

وإن شئت قلت: إنّ جزئيه السوره مرتفعه حال النسيان.

[المناقشه في التمسك بحديث الرفع]

قلت- بعد تسليم إرادته رفع جميع الآثار-: إنّ جزئيه السوره ليست من الأحكام المجعوله لها شرعاً، بل هي ككليه الكلّ، وإنّما المجعول الشرعيّ وجوب الكلّ، ووجوب مرتفع حال النسيان بحكم الروايه، ووجوب الإعادة بعد التذكّر مترتب على الأمر الأوّل، لا على ترك السوره.

و دعوى: أنّ ترك السوره سبب لترك الكلّ الذي هو سبب وجود الأمر الأوّل؛ لأنّ عدم الرفع من أسباب البقاء، وهو من المجعولات القابله للارتفاع في الزمان الثاني، فمعنى رفع النسيان رفع ما يترتب عليه وهو ترك الجزء، ومعنى رفعه رفع ما يترتب عليه وهو ترك الكلّ، ومعنى رفعه رفع ما يترتب عليه وهو وجود الأمر في الزمان الثاني.

مدفوعه: بما تقدّم (1) في بيان معنى الروايه في الشبهه التحريميه في الشكّ في أصل التكليف: من أنّ المرفوع في الروايه الآثار الشرعيّه الثابته لو لا النسيان، لا الآثار الغير الشرعيّه، ولا ما يترتب على هذه الآثار من الآثار الشرعيّه.

[شماره صفحه واقعي : ٣٦٧]

ص: ٣٦٧

فالآثار المرفوعة في هذه الرواية نظير الآثار الثابتة للمستصحب بحكم أخبار الاستصحاب في أنها هي خصوص الشرعيه المجعوله للشارع، دون الآثار العقلية و العاديه، و دون ما يترتب عليها من الآثار الشرعيه.

نعم، لو صرح الشارع بأن حكم نسيان الجزء الفلاني مرفوع، أو أنّ نسيانه كعدم نسيانه، أو أنّه لا حكم لنسيان السوره مثلا، ووجب حملة-تصحيحا للكلام-على رفع الإعادة و إن لم يكن أثرا شرعيًا، فافهم (١).

و زعم بعض المعاصرين (٢)الفرق بينهما، حيث حكم في مسأله البراءه و الاشتغال في الشكّ في الجزئيه: بأنّ أصله عدم الجزئيه لا- يثبت بها (٣)ما يترتب عليه، من كون المأمور به هو الأقل؛ لأنّه لازم غير شرعيّ. أمّا رفع الجزئيه الثابتة بالنبويّ فيثبت به كون المأمور به هو الأقلّ. و ذكر في وجه الفرق ما لا يصلح له، من أراد راجعه فيما ذكره في أصله العدم.

و كيف كان، فالقاعدته الثانويه في النسيان غير ثابتة.

[إمكان دعوى أصل ثانوي في خصوص الصلاة]

نعم يمكن دعوى القاعده الثانويه في خصوص الصلاة من جهه قوله عليه السلام: «لا تعاد الصلاة إلا من خمسه: الطهور، و الوقت، و القبلة، و الركوع، و السجود» (٤)، و قوله عليه السلام في مرسله سفيان: «يسجد سجديتي

[شماره صفحه واقعي : ٣٦٨]

ص: ٣٦٨

١- لم ترد عبارته «نعم-إلى-فافهم» في (ظ).

٢- هو صاحب الفصول في الفصول: ٣٥٧.

٣- لم ترد «بها» في (ت)، (ظ) و (ه).

٤- الوسائل ٤: ٦٨٣، الباب الأوّل من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ١٤.

السهُو في كلِّ زياده و نقيصه» (١)، و قوله عليه السلام في من نسي الفاتحه:

«أليس قد أتممت الركوع و السجود» (٢)، و غيره (٣).

ثمَّ إنّ الكلام في الشرط كالكلام في الجزء في الأصل الأوّلى و الثانوىّ المزيّف و المقبول، و هو غايه المسئول.

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٩]

ص: ٣٦٩

-
- ١- الوسائل ٣٤٦-٥:٣٤٧، الباب ٣٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣.
 - ٢- الوسائل ٧٦٩:٤، الباب ٢٩ من أبواب القراءة، الحديث ٢.
 - ٣- انظر الوسائل ٧٦٦-٤:٧٦٦، الباب ٢٩، ٢٨، ٢٧ و ٣٠ من أبواب القراءة، و الروايات متعدّده.

@

[موضوع المسأله]

و إنّما يتحقّق في الجزء الذي لم يعتبر فيه اشتراط (١) عدم الزيادة، فلو اخذ بشرطه فالزيادة عليه موجب لاختلاله من حيث النقيصه؛ لأنّ فاقد الشرط كالمتروك. كما أنّه لو اخذ في الشرع لا بشرط الوحده و التعدّد فلا إشكال في عدم الفساد.

و يشترط في صدق الزيادة: قصد كونه من الأجزاء، أمّا زياده صوره الجزء لا بقصدها- كما لو سجد للعزيزه في الصلاه- لم تعدّ زياده في الجزء. نعم، (٢) ورد في بعض الأخبار: «أنّها زياده في المكتوبه» (٣)، و سيأتي الكلام في معنى الزيادة في الصلاه (٤).

[أقسام الزيادة العمديّه:]

ثمّ الزيادة العمديّه تتصوّر على وجوه:

أحدها: أن يزيد جزءا من أجزاء الصلاه بقصد كون الزائد جزءا مستقلا

، كما لو اعتقد شرعا أو تشريعا أنّ الواجب في كلّ ركعه ركوعان، كالسجود.

الثاني: أن يقصد كون مجموع الزائد و المزيد عليه جزءا واحدا،

كما لو اعتقد أنّ الواجب في الركوع الجنس الصادق على الواحد و المتعدّد.

[شماره صفحه واقعي : ٣٧٠]

ص : ٣٧٠

١- لم ترد «اشتراط» في (ر).

٢- في (ت) و (ر) زياده: «ربما».

٣- الوسائل ٧٧٩:٤، الباب ٤٠ من أبواب القراءه في الصلاه، الحديث الأوّل.

٤- لكنّه قدس سرّه فيما سيأتي أحاله على مقام آخر، انظر الصفحه ٣٨٣.

الثالث: أن يأتي بالزائد بدلا عن المزيد عليه

بعد رفع اليد عنه:

إمّا اقتراحا، كما لو قرأ سورة ثم بدا له في الأثناء أو بعد الفراغ وقرأ سورة أخرى لغرض ديني كالفضيله، أو دنيوي كالاستعجال. و
إمّا لإيقاع الأوّل على وجه فاسد بفقد بعض الشروط، كأن يأتي ببعض الأجزاء رياء أو مع عدم الطمأنينه المعتبره فيها، ثم يبدو له
في إعادته على وجه صحيح.

[بطلان العباده في القسم الأوّل]

أمّا الزيادة على الوجه الأوّل: فلا إشكال في فساد العباده (١) إذا نوى ذلك قبل الدخول في الصلاه أو في الأثناء؛ لأنّ ما أتى به و
قصد الامتثال به - وهو المجموع المشتمل على الزيادة - غير مأمور به، و ما امر به و هو ما عدا تلك الزيادة لم يقصد الامتثال به.

[عدم البطلان في القسمين الآخرين]

و أمّا الآخرين: فمقتضى الأصل عدم بطلان العباده فيهما؛ لأنّ مرجع ذلك (٢) الشكّ إلى الشكّ في مانعيه الزيادة، و مرجعها إلى
الشكّ في شرطيّه عدمها، و قد تقدّم (٣) أنّ مقتضى الأصل فيه البراءة.

[استدلال المحقّق على البطلان و المناقشه فيه]

و قد يستدلّ على البطلان: بأنّ الزيادة تغيير لهيئه العباده الموظفه فتكون مبطله. و قد احتجّ به في المعتبر على بطلان الصلاه بالزيادة
(٤).

و فيه نظر؛ لأنّه إن اريد تغيير الهيئه المعتبره في الصلاه، فالصغرى ممنوعه؛ لأنّ اعتبار الهيئه الحاصله من عدم الزيادة أوّل
الدعوى، فإذا

[شماره صفحه واقعى : ٣٧١]

ص: ٣٧١

١- في (ت)، (ص) و (ه) زيادة: «بها».

٢- لم ترد «ذلك» في (ر) و (ظ).

٣- راجع الصفحه ٣٥٤.

شكّ فيه فالأصل البراءة عنه. وإن اريد أنّه تغيير للهيئه المتعارفه المعهوده للصلاه فالكبرى ممنوعه؛لمنع كون تغيير الهيئه المتعارفه مبطلا.

[الاستدلال على الصّحه باستصحاب الصّحه و المناقشه فيه]

و نظير الاستدلال بهذا للبطلان فى الضعف:الاستدلال للصّحه باستصحابها (1)،بناء على أنّ العباده قبل هذه الزياده كانت صحيحه، و الأصل بقاؤها و عدم عروض البطلان لها.

و فيه: أنّ المستصحب إن كان صّحه مجموع الصلاه فلم يتحقّق بعد.

و إن كان صّحه الأجزاء السابقه منها فهى غير مجديه؛لأنّ صّحه تلك الأجزاء:إما عباره عن مطابقتها للأمر المتعلّق بها،و إما ترتّب الأثر عليها.و المراد بالأثر المترتب عليها:حصول المركّب بها منضمّه مع باقى الأجزاء و الشروط؛إذ ليس أثر الجزء المنوط به صّحته إلاّ حصول الكلّ به منضمّا إلى تمام غيره ممّا يعتبر فى الكلّ.

و لا- يخفى: أنّ الصّحه بكلا المعنيين باقيه للأجزاء السابقه؛لأنّها بعد وقوعها مطابقه للأمر بها لا تنقلب عمّا وقعت عليه،و هى بعد على وجه لو انضمّ إليها تمام ما يعتبر فى الكلّ حصل الكلّ،فعدم حصول الكلّ لعدم انضمام تمام ما يعتبر فى الكلّ إلى تلك الأجزاء، لا يخلّ بصّحتها.

ألا- ترى: أنّ صّحه الخلّ من حيث كونه جزءا للسكنجيين، لا- يراد بها إلاّ كونه على صفه لو انضمّ إليه تمام ما يعتبر فى تحقّق السكنجيين لحصل الكلّ،فلو لم ينضمّ إليه تمام ما يعتبر فلم يحصل

[شماره صفحه واقعى : ٣٧٢]

ص: ٣٧٢

-لذلك-الكل، لم يقدح ذلك في اتّصاف الخلّ بالصّحّه في مرتبه جزئيه.

فإذا كان عدم حصول الكلّ يقينا لعدم حصول تمام ما يعتبر في الكلّ، غير قادح في صحّه الجزء، فكيف إذا شكّ في حصول الكلّ من جهه الشكّ في انضمام تمام ما يعتبر، كما فيما نحن فيه؟ فإنّ الشكّ في صحّه الصلاه بعد تحقّق الزيادة المذكوره، من جهه الشكّ في انضمام تمام ما يعتبر إلى الأجزاء؛ لعدم كون عدم الزيادة شرطا، وعدم انضمامه؛ لكون عدم الزيادة أحد الشرائط المعتره، و لم يتحقّق، فلا يتحقّق الكلّ.

[عدم الحاجه إلى استصحاب صحّه الأجزاء السابقه]

و من المعلوم: أنّ هذا الشكّ لا ينافى القطع بصحّه الأجزاء السابقه، فاستصحاب صحّه تلك الأجزاء غير محتاج إليه؛ لأننا نقطع ببقاء صحّتها، لكنّه لا يجدى في صحّه الصلاه بمعنى استجماعها لما عداها من الأجزاء و الشرائط الباقيه.

فإن قلت: فعلى ما ذكرت فلا يعرض البطلان للأجزاء السابقه أبدا، بل هي باقيه على الصحّه بالمعنى المذكور إلى أبد الدهر و إن وقع بعدها ما وقع من الموانع، مع أنّ من الشائع في النصوص (1) و الفتاوى (2) إطلاق المبطل و الناقض على مثل الحدث و غيره من قواطع الصلاه.

[شماره صفحه واقعي : ٣٧٣]

ص: ٣٧٣

١- انظر الوسائل ١:١٧٤، أبواب نواقض الوضوء، و ٤:١٢٤٠، الباب الأوّل من أبواب قواطع الصلاه، الحديث ٩، و الصفحه ١٢٤٤، الباب الثاني منها، الحديث ١٦.

٢- انظر المبسوط ١:١١٧، و السرائر ١:١٠٦، و الشرائع ١:١٧-١٨ و ٩١، و قواعد الأحكام ١:٢٨٠.

قلت: نعم، ولا- ضمير في التزام ذلك، ومعنى بطلانها عدم الاعتداد بها في حصول الكل؛ لعدم التمكن من ضمّ تمام الباقي إليها، فيجب استئناف الصلاة؛ أمثالاً للأمر.

نعم، إنّ حكم الشارع على بعض الأشياء بكونه قاطعاً للصلاه أو ناقضاً، يكشف عن أنّ لأجزاء الصلاه في نظر الشارع هيئه اتّصاليه ترتفع ببعض الأشياء دون بعض؛ فإنّ الحدث يقطع ذلك الاتّصال والتجشؤ لا- يقطعه، والقطع يوجب الانفصال القائم بالمنفصلين، وهما في ما نحن فيه الأجزاء السابقه والأجزاء التي تلحقها بعد تخلّل ذلك القاطع، فكلّ من السابق واللاحق يسقط عن قابليته ضمّه إلى الآخر و ضمّ الآخر إليه.

[صحّه الاستصحاب إذا شكّ في القاطعيه]

و من المعلوم: أنّ الأجزاء السابقه كانت قابله للضمّ إليها و صيرورتها أجزاء فعليته للمركّب، والأصل بقاء تلك القابليته و تلك الهيئه الاتّصاليه بينها و بين ما يلحقها، فيصحّ الاستصحاب في كلّ ما شكّ في قاطعيه الموجود.

[الفرق بين الشكّ في المانعيه و القاطعيه]

و لكن هذا مختصّ بما إذا شكّ في القاطعيه، و ليس مطلق الشكّ في مانعيه الشيء- كالزياده في ما نحن فيه- شكّا في القاطعيه. و حاصل الفرق بينهما: أنّ عدم الشيء في جميع آتات الصلاه قد يكون بنفسه من جمله الشروط، فإذا وجد آناً ما فقد انتفى الشرط على وجه لا يمكن تداركه، فلا يتحقّق المركّب من هذه الجهه، و هذا لا يجدي فيه القطع بصحّه الأجزاء السابقه، فضلاً عن استصحابها.

و قد يكون اعتباره من حيث كون وجوده قاطعاً و رافعا للهيئه الاتّصاليه و الارتباطيه في نظر الشارع بين الأجزاء، فإذا شكّ في رافعيه

[شماره صفحه واقعي : ٣٧٤]

ص : ٣٧٤

شئ لها حكم ببقاء تلك الهيئه و استمرارها و عدم انفصال الأجزاء السابقه عمّا يلحقها من سائر الأجزاء.

و ربما يردّ (١) استصحاب الصحه، بأنه: إن اريد صحه الأجزاء المأتى بها بعد طرؤ المانع الاحتمالى فغير مجد؛ لأنّ البراءه إنّما تتحقّق بفعل الكلّ دون البعض. و إن اريد إثبات عدم مانعيه الطارئ أو صحه بقيه الأجزاء فساقط؛ لعدم التعويل على الاصول المثبتة (٢)، انتهى.

و فيه نظر يظهر ممّا ذكرنا، و حاصله:

أنّ الشكّ إن كان فى مانعيه شئ و شرطيه عدمه للصلاه (٣)، فصحه الأجزاء السابقه لا تستلزم عدمها ظاهرا و لا واقعا، حتّى يكون الاستصحاب بالنسبه إليها من الاصول المثبتة.

و إن كان فى قاطعيه الشئ و رفعه للاتّصال و الاستمرار الموجود للعباده فى نظر الشارع، فاستصحاب بقاء الاتّصال كاف؛ إذ لا يقصد فى المقام سوى بقاء تلك الهيئه الاتّصاليه، و الشكّ إنّما هو فيه، لا فى ثبوت شرط أو مانع آخر حتّى يقصد بالاستصحاب دفعه، و لا- فى صحه بقيه الأجزاء من غير جهه زوال الهيئه الاتّصاليه بينها و بين الأجزاء السابقه، و المفروض إحراز عدم زوالها بالاستصحاب.

[الإشكال فى الاستصحاب إذا شكّ فى القاطعيه أيضا]

هذا، و لكن يمكن الخدشه فيما اخترناه من الاستصحاب: بأنّ المراد بالاتّصال و الهيئه الاتّصاليه إن كان ما بين الأجزاء السابقه بعضها مع

[شماره صفحه واقعى : ٣٧٥]

ص: ٣٧٥

١- الرادّ هو صاحب الفصول.

٢- الفصول: ٥٠.

٣- لم ترد «للصلاه» فى (ر) و (ظ)، نعم ورد بدلها فى (ظ): «للهيئه الاتّصاليه».

بعض، فهو باق لا ينفذ. وإن كان ما بينها و بين ما لحقها من الأجزاء الآتية، فالشك في وجودها لا بقائها.

و أما أصالة بقاء الأجزاء السابقة على قابليته إلحاق الباقي بها، فلا يبعد كونها من الاصول المثبتة.

[دفع الإشكال]

اللهمّ إلا أن يقال: إن (١) استصحاب الهيئته الاتصاليه من الاستصحابات العرفيه الغير المبتئيه (٢) على التدقيق، نظير استصحاب الكريه في الماء المسبوق بالكريه. و يقال في بقاء الأجزاء السابقة على قابليته الاتصال:

إنه لما كان المقصود الأصلي من القطع و عدمه هو لزوم استئناف الأجزاء السابقة و عدمه، و كان الحكم بقابليتها لإلحاق الباقي بها في قوه الحكم بعدم و جوب استئنافها، خرج من الاصول المثبتة التي ذكر في محلّه عدم الاعتداد بها في الإثبات، فافهم.

و بما ذكرنا يظهر سرّ ما أشرنا إليه في المسأله السابقه (٣): من عدم الجدوى في استصحاب الصحه لإثبات صحه العباده المنسيّ فيها بعض الأجزاء عند الشكّ في جزئيه المنسي حال النسيان (٤).

[الاستدلال على الصحه بقوله تعالى: «لا تبطلوا أعمالكم»]

و قد يتميّك لإثبات صحه العباده عند الشكّ في طرؤ المانع بقوله تعالى: **وَلَا تُبْطَلُوا أَعْمَالَكُمْ** (٥)؛ فإنّ حرمة الإبطال إيجاب للمضى

[شماره صفحه واقعي : ٣٧٦]

ص: ٣٧٦

١- لم ترد «إن» في (ت)، (ر) و (ظ).

٢- في (ت): «المبتئيه».

٣- في الصفحه ٣٦٦.

٤- وردت عبارته «و بما ذكرنا- إلى- النسيان» في (ر)، (ص) و (ظ) بعد قوله: «و المفروض إحراز عدم زوالها بالاستصحاب» في الصفحه السابقه.

٥- سوره محمّد صلّى الله عليه و آله: ٣٣.

فيها، و هو مستلزم لصحتها و لو بالإجماع المركب، أو عدم القول بالتفكيك بينهما في غير الصوم و الحج.

[المناقشه في الاستدلال]

و قد استدلّ بهذه الآيه غير واحد تبعا للشيخ قدّس سرّه (١).

و هو لا يخلو عن نظر يتوقف على بيان ما يحتمله الآيه الشريفه من المعاني، فنقول:

[معاني حرمه إبطال العمل]

إنّ حقيقه الإبطال-بمقتضى وضع باب الإفعال-إحداث البطلان في العمل الصحيح و جعله باطلا، نظير قولك: أقمت زيدا أو أجلسته أو أغنيته.

و الآيه بهذا المعنى راجعه إلى النهي عن جعل العمل لغوا لا يترتب عليه أثر كالمعدوم بعد أن لم يكن كذلك، فالإبطال هنا نظير الإبطال في قوله تعالى: لا- تُبْطَلُوا صِدْقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَ الْأَذَى (٢)، بناء على أنّ النهي عن تعقيبها بهما؛ بشهاده قوله تعالى: ثُمَّ لَا يُتَّبَعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنًّا وَ لَا أَذَى... الآيه (٣).

الثاني: أن يراد به إيجاد العمل على وجه باطل، من قبيل قوله:

[شماره صفحه واقعي : ٣٧٧]

ص: ٣٧٧

١- لم نعر على الاستدلال بهذه الآيه في كتب الشيخ و لا- في كتب غيره لإثبات صحه العباده عند الشكّ في طرّو مانع. نعم، استدلّ بها جماعه لإثبات حرمه قطع الصلاه لغير حاجه، انظر تذكرة الفقهاء ٣: ٢٩٩، و الذكري (الطبعه الحجرية): ٢١٥، و روض الجنان: ٣٣٨، و الرياض ٣: ٥١٦. و لم نعر على الاستدلال بها في كتب الشيخ مطلقا.

٢- البقره: ٢٦٤.

٣- البقره: ٢٦٢.

«ضيق فم الركبه»، يعنى أحدثه ضيقًا، لا أحدث فيه الضيق بعد السعه.

و الآيه بهذا المعنى نهى عن إتيان الأعمال مقارنه للوجوه المانعه عن صحتها، أو فاقده للامور المقتضيه للصحه.

و النهى على هذين الوجهين ظاهره الإرشاد؛ إذ لا يترتب على إحداث البطلان فى العمل أو إيجادها باطلا عدا فوت مصلحه العمل الصحيح.

الثالث: أن يراد من إبطال العمل قطعه و رفع اليد عنه، كقطع الصلاه و الصوم و الحج. و قد اشتهر التمسك لحرمة قطع العمل بها.

و يمكن إرجاع هذا إلى المعنى الأول، بأن يراد من الأعمال ما يعم الجزء المتقدم من العمل؛ لأنه أيضا عمل لغه، و قد وجد على وجه قابل لترتب الأثر (1) و صيرورته جزءا فعليًا للمركب، فلا يجوز جعله باطلا ساقطا عن قابليه كونه جزءا فعليًا.

فجعل هذا المعنى مغايرا للأول مبنى على كون المراد من العمل مجموع المركب الذى وقع الإبطال فى أثناءه.

و كيف كان: فالمعنى الأول أظهر؛ لكونه المعنى الحقيقي، و لموافقته لمعنى الإبطال فى الآيه الاخرى المتقدمه (2)، و مناسبه لما قبله من قوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ لَا تُبْطِلُوا

[شماره صفحه واقعى : ٣٧٨]

ص: ٣٧٨

١- فى (ص) زياده: «عليه».

٢- أى: وَ لَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ .

؛ فَإِنَّ تَعْقِيبَ إِطَاعَةِ اللَّهِ وَ إِطَاعَةِ الرَّسُولِ بِالنَّهْيِ عَنِ الْإِبْطَالِ يَنَاسِبُ الْإِحْبَابَ، لَا إِتْيَانَ الْعَمَلِ عَلَى الْوَجْهِ الْبَاطِلِ؛ لِأَنَّهَا مُخَالَفَةٌ لِلَّهِ وَ لِلرَّسُولِ.

هَذَا كَلَّهُ، مَعَ ظُهُورِ الْآيَةِ فِي حَرَمِهِ إِبْطَالِ الْجَمِيعِ، فَيَنَاسِبُ الْإِحْبَابَ بِمِثْلِ الْكُفْرِ، لَا إِبْطَالَ شَيْءٍ مِنَ الْأَعْمَالِ الَّتِي هِيَ الْمَطْلُوبُ.

وَ يَشْهَدُ لِمَا ذَكَرْنَا -مُضَافًا إِلَى مَا ذَكَرْنَا-: مَا وَرَدَ مِنْ تَفْسِيرِ الْآيَةِ بِالْمَعْنَى الْأَوَّلِ، فَعَنِ الْأَمَالِيِّ وَ ثَوَابِ الْأَعْمَالِ، عَنِ الْبَاقِرِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ مِنْ قَالَ: سَبَّحَانَ اللَّهَ، غَرَسَ اللَّهُ لَهُ بِهَا شَجْرَهُ فِي الْجَنَّةِ، وَ مَنْ قَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ، غَرَسَ اللَّهُ لَهُ بِهَا شَجْرَهُ فِي الْجَنَّةِ، وَ مَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، غَرَسَ اللَّهُ لَهُ بِهَا شَجْرَهُ فِي الْجَنَّةِ.

فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ مِنْ قُرَيْشٍ: إِنَّ شَجْرَتَنَا فِي الْجَنَّةِ لَكَثِيرٌ، قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ:

نَعَمْ، وَ لَكِنْ إِيَّاكُمْ أَنْ تَرْسَلُوا إِلَيْهَا نَارًا فَتَحْرِقُوهَا؛ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَقُولُ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ لَا تَبْطُلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾ (٢).

هَذَا إِنْ قَلْنَا بِالْإِحْبَابِ مُطْلَقًا أَوْ بِالنَّسْبَةِ إِلَى بَعْضِ الْمَعَاصِي. وَ إِنْ لَمْ نَقُلْ بِهِ وَ طَرَحْنَا الْخَبَرَ -لِعَدَمِ اعْتِبَارِ مِثْلِهِ فِي مِثْلِ الْمَسْأَلَةِ- كَانَ الْمُرَادُ فِي الْآيَةِ الْإِبْطَالَ بِالْكَفْرِ؛ لِأَنَّ الْإِحْبَابَ بِهِ اتَّفَاقِيٌّ. وَ بِبَالِيٍّ أَنِّي وَجَدْتُ أَوْ

[شماره صفحه واقعی : ٣٧٩]

ص: ٣٧٩

١- سورة محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ: ٣٣.

٢- أمالي الصدوق: ٤٨٦، المجلس ٥٨، الحديث ١٤، و ثواب الأعمال: ١١، و انظر الوسائل ٤: ١٢٠٦، الباب ٣١ من أبواب الذكر، الحديث ٥.

سمعت ورود الروايه (١) في تفسير الآيه: وَ لَا تُبْطَلُوا أَعْمَالَكُمْ بِالشَّرْكِ.

هذا كله، مع أنّ إرادته المعنى الثالث الذى يمكن الاستدلال به موجب لتخصيص الأكثر؛ فإنّ ما يحرم قطعه من الأعمال بالنسبه إلى ما لا يحرم فى غاية القله.

فإذا ثبت ترجيح المعنى الأول، فإن كان المراد بالأعمال ما يعمّ بعض العمل المتقدّم، كان دليلاً-أيضاً-على حرمة القطع فى الأثناء، إلاّ أنّه لا ينفع فيما نحن فيه؛ لأنّ المدعى فيما نحن فيه هو انقطاع العمل بسبب الزيادة الواقعه فيه، كانقطاعه بالحدث الواقع فيه لا عن اختيار، فرفع اليد عنه بعد ذلك لا يعلم كونه قطعاً له و إبطالاً، و لا معنى لقطع المنقطع و إبطال الباطل.

[الاستدلال على الصّحّه باستصحاب حرمة القطع و المناقشه فيه]

و ممّا ذكرنا يظهر: ضعف الاستدلال على الصّحّه فيما نحن فيه باستصحاب حرمة القطع؛ لمنع كون رفع اليد بعد وقوع الزيادة قطعاً؛ لاحتمال حصول الانقطاع، فلم يثبت فى الآن اللاحق موضوع القطع، حتّى يحكم عليه بالحرمة.

[الاستدلال على الصّحّه باستصحاب وجوب الإتمام و المناقشه فيه]

و أضعف منه: استصحاب وجوب إتمام العمل.

للسكّك فى الزمان اللاحق فى قدره على إتمامه، و فى أنّ مجرد إلحاق باقى الأجزاء إتمام له، فلعلّ عدم الزيادة من الشروط، و الإتيان بما عدها من الأجزاء و الشرائط تحصيل لبعض الباقي، لا لتمامه (٢) حتّى

[شماره صفحه واقعى : ٣٨٠]

ص: ٣٨٠

١- لم نعثر على الروايه، نعم قال المحقّق الأردبيلى فى مجمع الفائده (٢:٢٤٦): «وقيل: معناه لا تبطلوا بالكفر». و فى التفسير الكبير للرازى (٢٧:٧٢): «أنّ الآيه تحتمل وجوهاً، أحدها: و لا تشرکوا فتبطل أعمالکم».

٢- كذا فى (ص) و (ظ)، و فى (ر) و (ه): «لا تمامه».

يصدق إتمام العمل.

ألا ترى: أنه إذا شكَّ بعد الفراغ عن الحمد في وجوب السوره و عدمه، لم يحكم على إلحاق ما عداها إلى الأجزاء السابقه، أنه إتمام للعمل؟

[الجواب عن الاستصحابين بوجه آخر، و المناقشه في هذا الجواب]

و ربما يجاب عن حرمه الإبطال و وجوب الإتمام الثابتين بالأصل:

بأنهما لا يدلان على صحه العمل، فيجمع بينهما و بين أصاله الاشتغال بوجوب إتمام العمل ثم إعادته؛ للشك في أن التكليف هو إتمام هذا العمل أو عمل آخر مستأنف؟

و فيه نظر؛ فإن البراهه اليقينيته-على تقدير العمل (١) باستصحاب وجوب التمام-يحصل بالتمام؛ لأن (٢) هذا الوجوب يرجع إلى إيجاب امتثال الأمر بكلى الصلاه في ضمن هذا الفرد. و على تقدير عدم العمل به تحصل بالإعاده من دون الإتمام.

و احتمال وجوبه و حرمه القطع مدفوع بالأصل؛ لأن الشبهه في أصل التكليف الوجوبى أو التحريمى.

بل لا-احتياط في الإتمام مراعاة لاحتمال وجوبه و حرمه القطع؛ لأنه موجب لإلغاء الاحتياط من جهه اخرى، و هى مراعاة نيته الوجه التفصيلى في العباده؛ فإنه لو قطع العمل المشكوك فيه و استأنفه نوى الوجوب على وجه الجزم، و إن أتمه ثم أعاد فاتت منه نيته الوجوب فيما هو الواجب عليه، و لا شك أن هذا الاحتياط على تقدير عدم وجوبه

[شماره صفحه واقعى : ٣٨١]

ص: ٣٨١

١- في (ظ) زياده: «مستحبًا».

٢- كذا في (ظ)، و في غيرها: «و أن».

أولى من الاحتياط المتقدم؛ لأنه كان الشك فيه في أصل التكليف، وهذا شك في المكلف به.

والحاصل: أن الفقيه إذا كان متردداً بين الإتمام والاستئناف، فالأولى له: الحكم بالقطع، ثم الأمر بالإعادة بتيه الوجوب.

[الدليل الخاص على مبطلته الزيادة في بعض العبادات]

ثم إن ما ذكرناه: من حكم الزيادة و أن مقتضى أصل البراءة عدم مانعيتها، إنما هو بالنظر إلى الأصل الأولي، وإلا فقد يقتضى الدليل في خصوص بعض المركبات البطلان كما في الصلاة؛ حيث دلت الأخبار المستفيضة على بطلان الفريضة بالزيادة فيها.

[ما ورد في الصلاة]

مثل قوله عليه السلام: «من زاد في صلاته فعليه الإعادة» (١).

و قوله عليه السلام: «إذا استيقن أنه زاد في المكتوبة فليستقبل صلاته» (٢).

و قوله عليه السلام فيما حكى عن تفسير العياشى في من أتم في السفر:

«إنه يعيده»؛ قال: «لأنه زاد في فرض الله عز و جل» (٣)، دلّ -بعموم التعليل- على وجوب الإعادة لكل زيادة في فرض الله عز و جل.

و ما ورد في النهي عن قراءه العزيمه في الصلاة: من التعليل بقوله عليه السلام: «لأن السجود زياده في المكتوبه» (٤).

[شماره صفحه واقعى : ٣٨٢]

ص: ٣٨٢

-
- ١- الوسائل ٣٣٢:٥، الباب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٢.
 - ٢- الوسائل ٣٣٢:٥، الباب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث الأول.
 - ٣- لم نقف عليه في تفسير العياشى، نعم حكاه في الوسائل عن الخصال، انظر الوسائل ٥٣٢:٥، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٨، و الخصال: ٦٠٤، باب الواحد إلى المائة، ضمن الحديث ٩.
 - ٤- الوسائل ٧٧٩:٤، الباب ٤٠ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث الأول.

و ما ورد في الطواف من: «أنه مثل الصلاه المفروضه في أن الزيادة فيه مبطله له» (١).

و لبيان معنى الزيادة و أن سجود العزيمه كيف يكون زياده في المكتوبه، مقام آخر. و إن كان ذكره هنا لا يخلو عن مناسبه، إلا أن الاشتغال بالواجب ذكره بمقتضى وضع الرساله أهم من ذكر ما يناسب (٢).

[شماره صفحه واقعى : ٣٨٣]

ص: ٣٨٣

١- الوسائل ٩:٤٣٨، الباب ٣٤ من أبواب الطواف، الحديث ١١.

٢- وعد المصنّف سابقا- في الصفحه ٣٧٠- أن يبين معنى الزيادة في الصلاه هنا، لكن أحاله هنا- أيضا- على مقام آخر، انظر كتاب الصلاه للمصنّف ٣٩٩:١.

المسأله الثالثه فى ذكر الزياده سهوا [هل تبطل العباده بزياده الجزء سهوا؟]

التى تقدر عمداء، و إلا فما لا يقدر عمداء فسهوها أولى بعدم القدر.

و الكلام هنا كما فى النقص نسيانا؛ لأن مرجعه إلى الإخلال (١) بالشرط نسيانا، و قد عرفت: أن حكمه البطلان و وجوب الإعاده (٢).

[الأقوى البطلان]

ثبت من جميع المسائل الثلاث: أن الأصل فى الجزء أن يكون ناقصه مخلا و مفسدا دون زيادته.

نعم، لو دل دليل على قدر زيادته عمداء كان مقتضى القاعده البطلان بها سهوا، إلا أن يدل دليل على خلافه.

مثل قوله عليه السلام: «لا تعاد الصلاه إلا من خمس» (٣)؛ بناء على شموله لمطلق الإخلال (٤) الشامل للزياده.

و قوله عليه السلام فى المرسله: «تسجد سجدة السهو لكل زياده و نقيصه تدخل عليك» (٥).

فتلخص من جميع ما ذكرنا: أن الأصل الأولى فيما ثبت جزئيه:

الركنيه إن فسّر الركن بما يبطل الصلاه بنقصه. و إن عطف على النقص

[شماره صفحه واقعى : ٣٨٤]

ص: ٣٨٤

١- كذا فى (ر) و محتمل (ت)، و فى غيرهما: «الاختلال».

٢- راجع الصفحه ٣٦٣.

٣- الوسائل ٤: ٦٨٣، الباب الأول من أبواب أفعال الصلاه، الحديث ١٤.

٤- فى (ت) و (ظ): «الاختلال».

٥- الوسائل ٥: ٣٤٦، الباب ٣٢ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاه، الحديث ٣.

[مقتضى الاصول]

فالأصل يقتضى التفصيل بين النقص و الزيادة عمدا (١) و سهوا.

لكنّ التفصيل بينهما غير موجود فى الصلاة؛ إذ كلّ ما يبطل الصلاة بالإخلال به سهوا يبطل زيادته عمدا و سهوا، فأصالة البراءة الحاكمة بعدم البأس بالزيادة، معارضه -بضميمه عدم القول بالفصل - بأصالة الاشتغال الحاكمة ببطان العباده بالنقص سهوا. فإنّ جوّزنا الفصل فى الحكم الظاهريّ الذى يقتضيه الاصول العمليّه فيما لا فصل فيه من حيث الحكم الواقعيّ، فيعمل بكلّ واحد من الأصليين، و إلّا فاللازم ترجيح قاعده الاشتغال على البراءة، كما لا يخفى.

[مقتضى القواعد الحاكمة على الاصول]

هذا كلّه مع قطع النظر عن القواعد الحاكمة على الاصول، و أمّا بملاحظتها:

فمقتضى «لا تعاد الصلاة إلّا من خمس» و المرسله المذكوره: عدم قدح النقص سهوا و الزيادة سهوا، و مقتضى عموم أخبار الزيادة المتقدّمه (٢): قدح الزيادة عمدا و سهوا، و بينهما تعارض العموم من وجه فى الزيادة السهوئيه بناء على اختصاص «لا تعاد» بالسهو.

و الظاهر حكومه قوله: «لا- تعاد» على أخبار الزيادة؛ لأنّها كأدله سائر ما يخلّ فعله أو تركه بالصلاه، كالحدث و التكلم و ترك الفاتحه، و قوله: «لا تعاد» يفيد أنّ الإخلال بما دلّ الدليل على عدم جواز الإخلال به إذا وقع سهوا، لا يوجب الإعادة و إن كان من حقّه أن يوجبها.

[شماره صفحه واقعي : ٣٨٥]

ص: ٣٨٥

١- لم ترد «عمدا و» فى (ت)، (ظ) و (ه).

٢- راجع الصفحه ٣٨٢-٣٨٣.

و الحاصل: أنّ هذه الصحيحه مسوقه لبيان عدم قدح الإخلال سهوا بما ثبت قدح الإخلال به في الجملة.

ثمّ لو دلّ دليل على قدح الإخلال بشيء سهوا، كان أخصّ من الصحيحه إن اختصّت بالنسيان و عمّت بالزيادة و النقصان. و الظاهر أنّ بعض أدلّه الزيادة مختصّه بالسهو، مثل قوله: «إذا استيقن أنّه زاد في المكتوبه استقبل الصلاه» (١).

[شماره صفحه واقعى : ٣٨٦]

ص: ٣٨٦

١- الوسائل ٣٣٢:٥، الباب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاه، الحديث الأوّل.

الأمر الثاني [هل يسقط التكليف بالكلّ أو المشروط إذا تعذر الجزء أو الشرط، أم لا؟]

إذا ثبت جزئيه شيء أو شرطيته في الجملة، فهل يقتضى الأصل جزئيته و شرطيته المطلقتين حتّى إذا تعذرا (١) سقط التكليف بالكلّ أو المشروط، أو اختصاص اعتبارهما بحال التمكّن، فلو تعذرا (٢) لم يسقط التكليف؟ وجهان، بل قولان.

[القول بالسقوط و دليله]

للاؤل: أصله البراءة من الفاقد و عدم ما يصلح لإثبات التكليف به، كما سنبين.

و لا يعارضها استصحاب وجوب الباقي؛ لأنّ وجوبه كان مقدّمه لوجوب الكلّ، فينتفى بانتفائه. و ثبوت الوجوب النفسى له مفروض الانتفاء.

نعم، إذا ورد الأمر بالصلاه-مثلا- و قلنا بكونها اسما للأعمّ، كان ما دلّ على اعتبار الأجزاء الغير المقومه فيها من قبيل التقييد، فإذا لم يكن للمقيّد إطلاق-بأن قام الإجماع على جزئيته في الجملة،

[شماره صفحه واقعى : ٣٨٧]

ص : ٣٨٧

١- فى (ر): «تعذر».

٢- فى (ر) و (ه): «تعذر».

أو على وجوب المركب من هذا الجزء في حق القادر عليه- كان القدر المتيقن منه ثبوت مضمونه بالنسبة إلى القادر، أمّا العاجز فيبقى إطلاق الصلاة بالنسبة إليه سليماً عن المقيد، ومثل ذلك الكلام في الشروط.

نعم، لو ثبت الجزء و الشرط بنفس الأمر بالكلّ و المشروط- كما لو قلنا بكون الألفاظ أسامى للصحيح- لزم من انتفائهما انتفاء الأمر، و لا- أمر آخر بالعارى عن المفقود. و كذلك لو ثبت أجزاء المركب من أوامر متعدده؛ فإنّ كلاً منها أمر غيرى إذا ارتفع (1) بسبب العجز ارتفع الأمر بذى المقدمه، أعنى الكلّ (2).

فينحصر الحكم بعدم سقوط الباقي في الفرض الأول كما ذكرنا.

و لا يلزم من ذلك استعمال لفظ «المطلق» في المعنيين، أعنى:

المجرد عن ذلك الجزء بالنسبة إلى العاجز، و المشتمل على ذلك الجزء بالنسبة إلى القادر؛ لأنّ المطلق- كما بين في موضعه (3)- موضوع للماهية المهملة الصادقة على المجرد عن القيد و المقيد؛ كيف؟ و لو كان كذلك كان كثير من المطلقات مستعملاً كذلك؛ فإنّ الخطاب الوارد بالصلاة قد خوطب به جميع المكلفين الموجودين أو مطلقاً، مع كونهم مختلفين في التمكن من الماء و عدمه، و في الحضر و السفر، و الصحّة و المرض، و غير

[شماره صفحه واقعى : ٣٨٨]

ص : ٣٨٨

- ١- فى (ر) و (ص) زياده: «فيه الأمر».
- ٢- لم ترد «أعنى الكلّ» فى (ر) و (ظ).
- ٣- انظر مطارح الأنظار: ٢١٦، و الفصول: ٢٢٣.

ذلك. وكذا غير الصلاه من الواجبات.

[القول بعدم السقوط و دليله]

و للقول الثاني: استصحاب وجوب الباقي إذا كان المكلف مسبقا بالقدره، بناء على أنّ المستصحب هو مطلق الوجوب، بمعنى لزوم الفعل من غير التفات إلى كونه لنفسه أو لغيره، أو الوجوب النفسى المتعلق بالموضوع الأعمّ من الجامع لجميع الأجزاء و الفاقد لبعضها، بدعوى (١) صدق الموضوع عرفا على هذا المعنى الأعمّ الموجود فى اللاحق و لو مسامحه؛ فإنّ أهل (٢) العرف يطلقون على من عجز عن السوره بعد قدرته عليها: أنّ الصلاه كانت واجبه عليه حال القدره على السوره، و لا يعلم بقاء وجوبها بعد العجز عنها.

و لو لم يكف هذا المقدار فى الاستصحاب لاختلّ جريانه فى كثير من الاستصحابات، مثل استصحاب كثره الماء و قلته؛ فإنّ الماء المعين الذى اخذ بعضه أو زيد عليه يقال: إنّه كان كثيرا أو قليلا، و الأصل بقاء ما كان، مع أنّ هذا الماء الموجود لم يكن متيقن الكثره أو القله؛ و إلاّ لم يعقل الشكّ فيه، فليس الموضوع فيه إلاّ (٣) هذا الماء مسامحه فى مدخله الجزء الناقص أو الزائد فى المشار إليه؛ و لذا يقال فى العرف:

هذا الماء كان كذا، و شكّ فى صيرورته كذا من غير ملاحظه زيادته و نقيصته.

[الاستدلال على هذا القول بثلاثة روايات أيضا]

و يدلّ على المطلب أيضا: النبوىّ و العلويّان المرويّات فى عوالى الآلى.

[شماره صفحه واقعى : ٣٨٩]

ص: ٣٨٩

١- فى (ظ) و (ه): «و دعوى».

٢- لم ترد «أهل» فى (ت) و (ظ).

٣- فى (ر) و (ص) زياده: «أعمّ من».

فَعَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «إِذَا أَمَرْتُمْ بِشَيْءٍ فَأَتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ» (١).

وَعَنْ عَلِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «الْمَيْسُورُ لَا يَسْقُطُ بِالْمَعْسُورِ» (٢)، وَ«مَا لَا يَدْرُكُ كُلَّهُ لَا يَتْرُكُ كُلَّهُ» (٣).

وَضَعْفُ أُسْنَادِهَا مُجْبُورٌ بِاشْتِهَارِ التَّمَسُّكِ بِهَا بَيْنَ الْأَصْحَابِ فِي أَبْوَابِ الْعِبَادَاتِ، كَمَا لَا يَخْفَى عَلَى الْمُتَتَبِعِ (٤).

نَعَمْ، قَدْ يَنَاقِشُ فِي دَلَالَتِهَا:

أَمَّا الْأُولَى، فَالْحَتْمَالُ كَوْنُ «مِنْ» بِمَعْنَى الْبَاءِ أَوْ بَيَانِيًا، وَ«مَا» مُصَدَّرِيَّةٌ زَمَائِيَّةٌ (٥).

وَفِيهِ: أَنَّ كَوْنَ «مِنْ» بِمَعْنَى الْبَاءِ مُطْلَقًا وَبَيَانِيَّةٌ فِي خُصُوصِ الْمَقَامِ مُخَالَفٌ لِلظَّاهِرِ بَعِيدٌ، كَمَا لَا يَخْفَى عَلَى الْعَارِفِ بِأَسَالِبِ الْكَلَامِ.

وَالْعَجَبُ مَعَارِضُهُ هَذَا الظَّاهِرَ (٦) بِلِزُومِ تَقْيِيدِ الشَّيْءِ -بِنَاءٍ عَلَى الْمَعْنَى الْمَشْهُورِ- بِمَا كَانَ لَهُ أَجْزَاءٌ حَتَّى يَصِحَّ الْأَمْرُ بِإِتْيَانِ مَا اسْتَطِيعَ مِنْهُ، ثُمَّ تَقْيِيدُهُ بِصُورِهِ تَعَدُّرَ إِتْيَانِ جَمِيعِهِ، ثُمَّ ارْتِكَابَ التَّخْصِيسِ فِيهِ بِإِخْرَاجِ مَا لَا يَجْرِي فِيهِ هَذِهِ الْقَاعِدَةُ اتِّفَاقًا، كَمَا فِي كَثِيرٍ مِنَ الْمَوَاضِعِ؛

[شماره صفحه واقعی : ٣٩٠]

ص: ٣٩٠

١- عوالي اللآلي ٤:٤٨، الحديث ٢٠٦.

٢- نفس المصدر، الحديث ٢٠٥.

٣- نفس المصدر، الحديث ٢٠٧.

٤- انظر التنقيح الرائع ١:١١٧، والرياض ١:٢٢٢، و٦:٢٠١، والفوائد الحائريه: ٤٣٧-٤٣٨، ومفاتيح الاصول: ٥٢٢.

٥- هذه المناقشه من الفاضل النراقي في عوائد الأيام: ٢٦٣.

٦- هذه المعارضه المذكوره في العوائد أيضا: ٢٦٣-٢٦٤.

إذ لا يخفى أنّ التقيدين الأولين استفادان من قوله: «فأتوا منه... الخ»، و ظهوره حاكم عليهما.

نعم، إخراج كثير من الموارد لازم، ولا بأس به في مقابل ذلك المجاز البعيد.

و الحاصل: أنّ المناقشه في ظهور الروايه من اعوجاج الطريقه في فهم الخطابات العرفيه.

و أما الثانيه، فلما قيل (1): من أنّ معناه أنّ الحكم الثابت للميسور لا يسقط بسبب سقوط المعسور، و لا كلام في ذلك؛ لأنّ سقوط حكم شيء لا يوجب بنفسه سقوط الحكم الثابت للآخر.

فتحمل الروايه على دفع توهم السقوط في الأحكام المستقله التي يجمعها دليل واحد، كما في «أكرم العلماء».

و فيه:

أولاً: أنّ عدم السقوط (2) محمول على نفس الميسور لا على حكمه، فالمراد به عدم سقوط الفعل الميسور بسبب سقوط (3) المعسور يعني: أنّ الفعل الميسور إذا لم يسقط عند عدم تعبير شيء فلا يسقط بسبب (4) تعسره. و بعبارة اخرى: ما وجب عند التمكن من شيء آخر فلا يسقط عند تعسره. و هذا الكلام إنّما يقال في مقام يكون ارتباط وجوب الشيء

[شماره صفحه واقعي : ٣٩١]

ص: ٣٩١

١- القائل هو الفاضل النراقي أيضا في العوائد: ٢٦٥.

٢- في (ت) و (ظ) زياده: «في الروايه».

٣- لم ترد «سقوط» في (ت)، (ر) و (ص).

٤- في (ظ) بدل «بسبب»: «عند».

بالتمكن من ذلك الشيء الآخر محققًا ثابتًا من دليله كما فى الأمر بالكلّ، أو متوهّمًا كما فى الأمر بما له عموم أفرادى.

و ثانيا: أنّ ما ذكر من عدم سقوط الحكم الثابت للميسور بسبب سقوط الحكم الثابت للمعسور، كاف فى إثبات المطلوب، بناء على ما ذكرنا فى توجيه الاستصحاب (1): من أنّ أهل العرف يتسامحون فيعبّرون عن وجوب باقى الأجزاء بعد تعذّر غيرها من الأجزاء ببقاء وجوبها، و عن عدم وجوبها بارتفاع وجوبها و سقوطه؛ لعدم مداقتهم فى كون الوجوب الثابت سابقا غيريّا و هذا الوجوب الذى يتكلّم فى ثبوته و عدمه نفسى فلا يصدق على ثبوته البقاء، و لا على عدمه السقوط و الارتفاع.

فكما يصدق هذه الرواية لو شكّ -بعد ورود الأمر بإكرام العلماء بالاستغراق الأفرادى- فى ثبوت حكم إكرام البعض الممكن الإكرام و سقوطه بسقوط حكم إكرام من يتعدّر إكرامه، كذلك يصدق لو شكّ بعد الأمر بالمركبّ فى وجوب باقى الأجزاء بعد تعذّر بعضه، كما لا يخفى.

و بمثل ذلك يقال فى دفع دعوى: جريان الإيراد المذكور على تقدير تعلق عدم (2) السقوط بنفس الميسور لا- بحكمه، بأن يقال: إنّ سقوط المقدمه لما كان لازما (3) لسقوط ذيلها، فالحكم بعدم الملازمه فى

[شماره صفحه واقعى : ٣٩٢]

ص: ٣٩٢

١- راجع الصفحة ٣٨٩.

٢- «عدم» من (ر).

٣- فى (ص) زياده: «عقلينا».

الخبر لا بدّ أن يحمل على الأفعال المستقلّة في الوجوب؛ لدفع توهم السقوط الناشئ عن إيجابها بخطاب واحد.

و أمّا في الثالثه، فما قيل (1): من أنّ جملة «لا يترك» خبريّة لا تفيد إلا الرجحان.

مع أنّه لو اريد منها الحرمة لزم مخالفه الظاهر فيها، إمّا بحمل الجملة على مطلق المرجوحيه، أو إخراج المنذوبات، و لا رجحان للتخصيص.

مع أنّه قد يمنع كون الجملة إنشاء؛ لإمكان كونه إخبارا عن طريقه الناس و أنّهم لا يتركون الشيء بمجرد عدم إدراك بعضه.

مع احتمال كون لفظ «الكلّ» للعموم الأفرادى؛ لعدم ثبوت كونه حقيقة في الكلّ المجموعى، و لا- مشتركاً معنوياً بينه و بين الأفرادى، فلعله مشترك لفظى أو حقيقة خاصّه في الأفرادى، فيدلّ على أنّ الحكم الثابت لموضوع عامّ بالعموم الأفرادى إذا لم يمكن الإتيان به على وجه العموم، لا يترك موافقته في ما أمكن من الأفراد.

و يرد على الأوّل: ظهور الجملة في الانشاء الإلزامى كما ثبت في محلّه. مع أنّه إذا ثبت الرجحان في الواجبات ثبت الوجوب؛ لعدم القول بالفصل في المسألة الفرعيّه.

و أمّا دوران الأمر بين تخصيص الموصول و التجوّز في الجملة، فممنوع؛ لأنّ المراد بالموصول في نفسه ليس هو العموم قطعاً؛ لشموله للأفعال المباحه بل المحرّمه، فكما يتعيّن حمله على الأفعال الراجحه

[شماره صفحه واقعى : ٣٩٣]

ص: ٣٩٣

١- القائل هو الفاضل النراقى أيضاً في العوائد: ٢٦٥.

بقريته قوله: «لا يترك»، كذلك يتعين حمله على الواجبات بنفس هذه القرينه الظاهره فى الوجوب.

و أما احتمال كونه إخبارا عن طريقه الناس، فمدفوع: بلزوم الكذب أو إخراج أكثر وقائعهم.

و أما احتمال كون لفظ «الكل» للعموم الأفرادى، فلا وجه له:

لأن المراد بالموصول هو فعل المكلف، وكله عباره عن مجموعه.

نعم، لو قام قرينه على إرادته المتعمد من الموصول- بأن اريد أن الأفعال التى لا يدرك كلها، إكرام زيد و إكرام عمرو و إكرام بكر، لا- يترك كلها- كان لما احتمله وجه. لكن لفظ «الكل» حينئذ أيضا مجموعى لا- أفرادى؛ إذ لو حمل على الأفرادى كان المراد: «ما لا يدرك شىء منها لا يترك شىء منها»، و لا معنى له، فما ارتكبه فى احتمال العموم الأفرادى ممّا لا ينبغى له و (1) لم ينفعه فى شىء.

فثبت ممّا ذكرنا: أن مقتضى الإنصاف تماميه الاستدلال بهذه الروايات؛ و لذا شاع بين العلماء- بل بين جميع الناس- الاستدلال بها فى المطالب، حتى أنه يعرفه العوام، بل النسوان و الأطفال.

ثم إن الروايه الاولى و الثالثه و إن كانتا ظاهرين فى الواجبات، إلا أنه يعلم بجريانهما فى المستحبات بتنقيح المناط العرفى. مع كفايه الروايه الثانيه فى ذلك.

[شماره صفحه واقعى : ٣٩٤]

ص: ٣٩٤

١- لم ترد «و» فى (ر)، (ظ) و (ه).

و أما الكلام فى الشروط: [فالأصل فيها ما مرّ فى الأجزاء]

فقول: إنّ الأصل فيها ما مرّ فى الأجزاء (١): من أنّ دليل الشرط إذا لم يكن فيه إطلاق عامّ لصوره التّعذر و كان لدليل المشروط إطلاق، فاللازم الاقتصار فى التقييد على صورته التمكن من الشرط.

[عدم جريان القاعده المستفاده من الروايات فى الشروط]

و أما القاعده المستفاده من الروايات المتقدّمه (٢)، فالظاهر عدم جريانها.

أما الاولى و الثالثه، فاختصاصهما بالمركب الخارجى واضح.

و أما الثانيه، فلاختصاصها - كما عرفت سابقا (٣) - بالميسور الذى كان له مقتضى للثبوت حتّى ينفى كون المعسور سببا لسقوطه، و من المعلوم أنّ العمل الفاقد للشرط - كالرقبه الكافره مثلا - لم يكن المقتضى للثبوت فيه موجودا حتّى لا يسقط بتعسر الشرط و هو الإيمان.

[جريان القاعده فى بعض الشروط]

هذا، و لكنّ الإنصاف: جريانها فى بعض الشروط التى يحكم العرف - و لو مسامحه - باتّحاد المشروط الفاقد لها مع الواجد لها.

ألا - ترى: أنّ الصلاه المشروطه بالقبله أو الستر أو الطهاره إذا لم يكن فيها هذه الشروط، كانت عند العرف هى التى فيها هذه الشروط، فإذا تعذّر أحد هذه صدق الميسور على الفاقد لها، و لو لا هذه المسامحه لم يجر الاستصحاب بالتقرير المتقدّم (٤).

[شماره صفحه واقعى : ٣٩٥]

ص: ٣٩٥

١- راجع الصفحه ٣٨٧-٣٨٨.

٢- المتقدّمه فى الصفحه ٣٩٠.

٣- راجع الصفحه ٣٩١.

٤- فى الصفحه ٣٨٩.

نعم، لو كان بين واجد الشرط و فاقده تغاير كَلَمَى في العرف -نظير الرقبه الكافره بالنسبه إلى المؤمنه، أو الحيوان الناهق بالنسبه إلى الناطق، وكذا ماء غير الرمان بالنسبه إلى ماء الرمان- لم يجر (١) القاعده المذكوره.

و ممّا ذكرنا يظهر ما في كلام صاحب الرياض (٢)؛ حيث بنى وجوب غسل الميّت بالماء القراح بدل ماء الصدر، على: أن ليس الموجود في الروايه الأمر بالغسل بماء الصدر على وجه التقييد، وإثما الموجود: «و ليكن في الماء شيء من الصدر» (٣).

توضيح ما فيه: أنه لا- فرق بين العبارتين؛ فإنّه إن جعلنا ماء الصدر من القيد و المقيّد، كان قوله «و ليكن فيه شيء من الصدر» كذلك، و إن كان من إضافه الشيء إلى بعض أجزائه كان الحكم فيهما (٤) واحداً.

و دعوى: أنه من المقيّد، لكن لما كان الأمر الوارد بالمقيّد مستقلاً، فيختصّ بحال التمكّن، و يسقط حال الضروره، و تبقى المطلقات غير مقيده بالنسبه إلى الفاقد.

مدفوعه: بأنّ الأمر في هذا المقيّد للإرشاد و بيان الاشتراط، فلا يسقط بالتعدّر، و ليس مسوقاً لبيان التكليف؛ إذ التكليف المتصوّر

[شماره صفحه واقعى : ٣٩٦]

ص: ٣٩٦

١- كذا في النسخ، و المناسب: «لم تجر».

٢- انظر الرياض ٢: ١٥٤.

٣- الوسائل ٦٨٣: ٢، الباب ٢ من أبواب غسل الميّت، الحديث ٧.

٤- في (ر) و (ظ): «فيها».

هنا هو التكليف المقدمى؛ لأنَّ جعل السدر فى الماء مقدّمه للغسل بماء السدر المفروض فيه عدم التركيب الخارجى، لا جزء خارجى له حتى يسقط عند التعدّر، فتقييده (١) بحال التمكن ناش من تقييد وجوب ذيهما، فلا معنى لإطلاق أحدهما و تقييد الآخر، كما لا يخفى على المتأمل.

[الاستدلال بروايه عبد الأعلى على عدم سقوط المشروط بتعدّر شرطه]

و يمكن أن يستدلّ على عدم سقوط المشروط بتعدّر شرطه، بروايه عبد الأعلى مولى آل سام، قال:

«قلت لأبى عبد الله عليه السّلام: عثرت فانقطع ظفري فجعلت على اصبعى مراره، فكيف أصنع بالوضوء؟ قال: يعرف هذا و أشباهه من كتاب الله عزّ و جلّ: **لَمَّا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**؛ امسح عليه» (٢).

فإنّ معرفه حكم المسأله-أعنى المسح على المراره من آيه نفى الحرج-متوقّفه على كون تعسير الشرط غير موجب لسقوط المشروط، بأن يكون المنفى-بسبب الحرج-مباشره اليد الماسحه للرجل الممسوحه، و لا ينتفى بانتفائه أصل المسح المستفاد وجوبه من آيه الوضوء؛ إذ لو كان سقوط المعسور-و هى المباشره-موجبا لسقوط أصل المسح، لم يمكن (٣) معرفه وجوب المسح على المراره من مجرد نفى الحرج؛ لأنّ

[شماره صفحه واقعى : ٣٩٧]

ص: ٣٩٧

- ١- وردت عبارته «السدر المفروض-إلى-فتقييده» مختلفه فى النسخ، و ما أثبتناه موافق لنسخه (ف).
- ٢- الوسائل ٣٢٧: ١، الباب ٣٩ من أبواب الوضوء، الحديث ٥، و الآيه من سوره الحج: ٧٨.
- ٣- فى (ظ) و (ه): «لم يكن».

نفى الحرج يدلّ على سقوط المسح في هذا الوضوء رأساً، فيحتاج وجوب المسح على المراره إلى دليل خاصّ (١) خارجي.

فرعان:

@

الفرع الأول: لو دار الأمر بين ترك الجزء و ترك الشرط

، كما في ما إذا لم يتمكّن من الإتيان بزياره عاشوراء بجميع أجزائها (٢) في مجلس واحد -على القول باشتراط اتحاد المجلس فيه- فالظاهر تقديم ترك الشرط، فيأتي بالأجزاء تامّة في غير المجلس (٣)؛ لأنّ فوات الوصف أولى من فوات الموصوف، و يحتمل التخيير.

الفرع الثاني: لو جعل الشارع للكلّ بدلا اضطرارياً كالتيمّم

، ففي تقديمه على الناقص وجهان:

من أنّ مقتضى البدليه كونه بدلا عن التامّ فيقدّم على الناقص كالمبدل.

و من أنّ الناقص (٤) حال الاضطرار تامّ؛ لانتهاء جزئيه المفقود، فيقدّم على البدل كالتامّ؛ و يدلّ عليه روايه عبد الأعلى المتقدّمه (٥).

[شماره صفحه واقعي : ٣٩٨]

ص: ٣٩٨

١- لم ترد في (ر) و(ظ): «خاصّ».

٢- في النسخ: «أجزائه».

٣- في (ر) زياده: «و ترك الشرط بإتيان جميع الأجزاء أو بعضها بغير شرط».

٤- في (ت) و(ظ) زياده: «في».

٥- في الصفحه السابقه.

الأمر الثالث لو دار الأمر بين الشرطيه و الجزئيه

فليس فى المقام أصل كلى يتعين به أحدهما، فلا بدّ من ملاحظه كلّ حكم يترتب على أحدهما و أنّه موافق للأصل أو مخالف له.

[شماره صفحه واقعى : ٣٩٩]

ص: ٣٩٩

الأمر الرابع لو دار الأمر بين كون شيء شرطاً أو مانعاً، أو بين كونه جزءاً أو

الأمر الرابع لو دار الأمر بين كون شيء شرطاً أو مانعاً، أو بين كونه جزءاً أو (١) كونه زيادة مبطله

، ففي التخيير هنا؛ لأنه من دوران الأمر في ذلك الشيء بين الوجوب و التحريم. أو وجوب الاحتياط بتكرار العباده و فعلها مره مع ذلك الشيء و اخرى بدونه،

وجهان [في المسأله]:

مثاله: الجهر بالقراءه في ظهر الجمعة، حيث قيل بوجوبه (٢) و قيل بوجوب الإخفات و إبطال الجهر (٣)، و كالجهر بالبسملة في الركعتين الأخيرتين، و كتدارك الحمد عند الشكّ فيه بعد الدخول في السوره.

فقد يرجح الأول:

[التخيير و الدليل عليه]

أمّا بناء على ما اخترناه: من أصاله البراءه مع الشكّ في

[شماره صفحه واقعى : ٤٠٠]

ص: ٤٠٠

١- في (ر)، (ظ) و (ه): «و».

٢- لم نقف عليه.

٣- حكاه في المعبر (٢:٣٠٤) عن بعض الأصحاب، و استقر به الشهيد في البيان: ١٦٢، و الدروس ١٧٥: ١، و قواه الشهيد الثانى في الفوائد المليه ٢: ٣٩٠، و انظر مفتاح الكرامه ٢: ٣٩٠.

الشرطيّه و الجزئيّه؛ فلائذّ المانع من إجراء البراءة عن اللزوم الغيري في كلّ من الفعل و الترك ليس إلّا لزوم المخالفه القطعيّه، و هي غير قادحه؛ لأنّها لا تتعلّق (١) بالعمل؛ لأنّ واحدا من فعل ذلك الشئ و تركه ضروري مع العباده، فلا يلزم من العمل بالأصل في كليهما معصيه متيقّنه، كما كان يلزم في طرح المتباينين كالظهر و الجمعه.

و بتقرير آخر: إذا أتى بالعباده مع واحد منهما قبح العقاب من جهه اعتبار الآخر في الواقع لو كان معتبرا؛ لعدم الدليل عليه، و قبح المؤاخذه من دون بيان، فالأجزاء المعلومه ممّا يعلم كون تركها منشأ للعقاب، و أمّا هذا المرّد بين الفعل و الترك فلا يصحّ استناد العقاب إليه؛ لعدم العلم به، و تركهما جميعا غير ممكن حتّى يقال: إنّ العقاب على تركهما معا ثابت، فلا وجه لنفيه عن كلّ منهما.

و أمّا بناء على وجوب الاحتياط عند الشكّ في الشرطيّه و الجزئيّه؛ فلائذّ وجوب الاحتياط فرع بقاء وجوب الشرط الواقعي المرّد بين الفعل و الترك، و إيجابه مع الجهل مستلزم لإلغاء شرطيّه الجزم بالتيه و اقتران الواجب الواقعي بتيه الإطاعه به بالخصوص مع التمكن، فيدور الأمر بين مراعاة ذلك الشرط المرّد، و بين مراعاة شرط الجزم بالتيه.

و بالجمله: فعدم وجوب الاحتياط في المقام؛ لمنع اعتبار ذلك الأمر المرّد بين الفعل و الترك في العباده واقعا في المقام- نظير القول بعدم وجوب الاحتياط بالصلاه مع اشتباه القبلة، لمنع شرطيّه الاستقبال مع الجهل- لا لعدم وجوب الاحتياط في الشكّ في المكلف به.

[شماره صفحه واقعي : ٤٠١]

ص: ٤٠١

١- كذا في النسخ، و المناسب: «لا تتعلّق».

[وجوب الاحتياط و الدليل عليه]

هذا، وقد يرجح الثاني و إن قلنا بعدم وجوبه في الشك في الشرطيه و الجزئيه؛ لأن مرجع الشك هنا إلى المتباينين؛ لمنع جريان أدله نفي الجزئيه و الشرطيه عند الشك في المقام من العقل و النقل (١).

و ما ذكر: من أن إيجاب الأمر الواقعي المراد بين الفعل و الترك مستلزم لإلغاء الجزم بالتيه، مدفوع بالتزام ذلك، و لا ضير فيه؛ و لذا وجب تكرار الصلاه في الثوبين المشتبهين، و إلى الجهات الأربع، و تكرار الوضوء بالماءين عند اشتباه المطلق و المضاف مع وجودهما، و الجمع بين الوضوء و التيمم إذا فقد أحدهما.

مع أن ما ذكرنا في نفي كل من الشرطيه و المانعيه بالأصل إنما يستقيم لو كان كل من الفعل و الترك توحيلاً على تقدير الاعتبار، و إلا فيلزم من العمل بالأصليين مخالفه عمليته، كما لا يخفى.

[التحقيق في المسأله]

و التحقيق: أنه إن قلنا بعدم وجوب الاحتياط في الشك في الشرطيه و الجزئيه و عدم حرمة المخالفه القطعيه للواقع إذا لم تكن عمليه، فالأقوى التخيير هنا، و إلا تعين الجمع بتكرار العباده، و وجهه يظهر ممّا ذكرنا.

[شماره صفحه واقعي : ٤٠٢]

ص : ٤٠٢

١- لم ترد «من العقل و النقل» في (ت) و (ه)، و في (ص) بدلها: «من الفعل و الترك».

اشاره

بأن يعلم أنّ أحد الفعلين واجب و الآخر محرّم، و اشتبه أحدهما بالآخر. و أمّا لو علم أنّ واحدا من الفعل و الترك واجب و الآخر محرّم، فهو خارج عن هذا المطلب؛ لأنّه من دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة الذى تقدّم حكمه فى المطلب الثالث من مطالب الشكّ فى التكليف.

[حكم المسأله]

و الحكم فيما نحن فيه: وجوب الإتيان بأحدهما و ترك الآخر مخيراً فى ذلك؛ لأنّ الموافقه الاحتماليه فى كلا التكليفين أولى من الموافقه القطعيه فى أحدهما مع المخالفه القطعيه فى الآخر؛ و منشأ ذلك: أنّ الاحتياط لدفع الضرر المحتمل لا يحسن بارتكاب الضرر المقطوع، و الله أعلم.

[شماره صفحه واقعى : ٤٠٣]

ص: ٤٠٣

[شماره صفحه واقعی : ۴۰۴]

ص: ۴۰۴

اشاره

و الكلام: تاره في الاحتياط، و اخرى في البراءة:

[المقام الأول: ما يعتبر في العمل بالاحتياط]

أما الاحتياط:

فالظاهر: أنه لا- يعتبر في العمل به أمر زائد على تحقّق موضوعه، و يكفي في موضوعه إحراز الواقع المشكوك فيه به و لو كان على خلافه دليل اجتهادى بالنسبه إليه؛ فإنّ قيام الخبر الصحيح على عدم وجوب شيء لا- يمنع من الاحتياط فيه؛ لعموم أدلّه رجحان الاحتياط، غايه الأمر عدم وجوب الاحتياط. و هذا ممّا لا خلاف فيه و لا إشكال.

إنّما الكلام يقع في بعض الموارد، من جهه تحقّق موضوع الاحتياط و إحراز الواقع، كما في العبادات المتوقّفه صحتّها على نيّه الوجه،

[المشهور عدم تحقّق الاحتياط في العبادات إلا بعد الفحص]

فإنّ المشهور أنّ الاحتياط فيها غير متحقّق إلا بعد فحص المجتهد عن الطرق الشرعيّه المثبتة (1) لوجه الفعل، و عدم عثوره على طريق منها؛ لأنّ نيّه الوجه حينئذ ساقطه قطعاً.

[شماره صفحه واقعي : ٤٠٥]

ص: ٤٠٥

فإذا شكَّ في وجوب غسل الجمعة و استحبابه، أو في وجوب السوره و استحبابها، فلا يصحَّ له الاحتياط بإتيان الفعل قبل الفحص عن الطرق الشرعيه؛ لأنه لا يتمكّن من الفعل بتّيه الوجه، و الفعل بدونها غير مجد بناء على اعتبار نيّه الوجه؛ لفقد الشرط، فلا يتحقّق قبل الفحص إحراز الواقع. فإذا تفحص: فإن عشر على دليل الوجوب أو الاستحباب، أتى بالفعل ناويا لوجوبه أو استحبابه، و إن لم يعثر عليه فله أن يعمل بالاحتياط؛ لأنّ المفروض سقوط نيّه الوجه؛ لعدم تمكّنه منها.

[المشهور بطلان عبادته تارك طريقي الاجتهاد و التقليد]

و كذا لا يجوز للمقلّد الاحتياط قبل الفحص عن مذهب مجتهده، نعم يجوز له بعد الفحص. و من هنا قد اشتهر بين أصحابنا: أنّ عبادته تارك طريقي الاجتهاد و التقليد غير صحيحه و إن علم إجمالاً بمطابقتها للواقع، بل يجب أخذ أحكام العبادات عن اجتهاد أو تقليد (١).

ثمّ إنّ هذه المسأله -أعنى بطلان عبادته تارك الطريقتين- يقع الكلام فيها في مقامين؛ لأنّ العامل التارك في عمله لطريقي الاجتهاد و التقليد: إمّا أن يكون حين العمل بانبا على الاحتياط و إحراز الواقع، و إمّا أن لا يكون كذلك.

و المتعلّق (٢) بما نحن فيه هو الأوّل، و أمّا الثاني فسيجيء الكلام فيه في شروط البراءه (٣). فنقول:

[شماره صفحه واقعي : ٤٠٦]

ص: ٤٠٦

١- انظر الألفيه و النفلية: ٣٩، و روض الجنان: ٢٤٨، و القوانين ١٤٠: ٢-١٤٤.

٢- في (ر)، (ص) و (ه): «فالمعلّق».

٣- انظر الصفحه ٤١١، فما بعدها.

[لو كان التارك للطريقين بانياً على الاحتياط]

إنَّ الجاهل التارك للطريقين الباني على الاحتياط على قسمين؛ لأنَّ إحرازه للواقع: تاره لا- يحتاج إلى تكرار العمل، كالأتي بالسوره فى صلته احتياطاً، و غير ذلك من موارد الشكِّ فى الشرطيّه و الجزئيّه.

و اخرى يحتاج إلى التكرار كما فى المتباينين، كالجاهل بوجوب القصر و الإتمام فى مسيره (١) أربع فراسخ، و الجاهل بوجوب الظهر و (٢) الجمع عليه.

[الأقوى الصحه إذا لم يتوقف الاحتياط على التكرار]

أمّا الأول، فالأقوى فيه الصحه، بناء على عدم اعتبار تيه الوجه فى العمل. و الكلام فى ذلك قد حرّره فى الفقه فى تيه الوضوء (٣).

نعم، لو شكَّ فى اعتبارها و لم يقدّم دليل معتبر- من شرع أو عرف- حاكم بتحقيق الإطاعه بدونها، كان مقتضى الاحتياط اللازم الحكم بعدم الاكتفاء بعباده الجاهل، حتّى على المختار: من إجراء البراءه فى الشكِّ فى الشرطيّه؛ لأنَّ هذا الشرط ليس على حدِّ سائر (٤) الشروط المأخوذه فى الأمور به الواقعه فى حيز الأمر، حتّى إذا شكَّ فى تعلق الإلزام به من الشارع حكم العقل بقبح المؤاخذه المسببه عن تركه، و النقل بكونه مرفوعاً عن المكلف، بل هو على تقدير اعتباره شرط لتحقيق الإطاعه و سقوط الأمور به و خروج المكلف عن العهده، و من المعلوم أنّ مع الشكِّ فى ذلك لا بدّ من الاحتياط و إتيان الأمور به على

[شماره صفحه واقعى : ٤٠٧]

ص: ٤٠٧

١- فى (ت) و (ه) : «سير»، و فى (ظ) : «سيره».

٢- كذا فى (ظ)، و فى غيرها: «أو».

٣- راجع كتاب الطهاره للمصنّف ٣١: ٢-٣٥.

٤- لم ترد «سائر» فى (ر) و (ظ).

وجه يقطع معه بالخروج عن العهد.

و بالجمله: فحكم الشكّ في تحقّق الإطاعة و الخروج عن العهد بدون الشئ غير حكم الشكّ في أنّ أمر المولى متعلّق بنفس الفعل لا بشرط أو به بشرط كذا. و المختار في الثاني البراءة، و المتعين في الأوّل الاحتياط.

لكنّ الإنصاف: أنّ الشكّ في تحقّق الإطاعة بدون نية الوجه غير متحقّق؛ لقطع العرف بتحققها، و عدّهم الآتي بالمأمور به بنية الوجه الثابت عليه في الواقع مطيعاً و إن لم يعرفه تفصيلاً، بل لا بأس بالإتيان به بقصد القربه المشتركة بين الوجوب و الندب من غير أن يقصد الوجه الواقعيّ المعلوم للفعل إجمالاً. و تفصيل ذلك في الفقه (١).

[الأحوط عدم الاكتفاء بالاحتياط]

إلاّ أنّ الأحوط: عدم اكتفاء الجاهل عن الاجتهاد أو التقليد بالاحتياط؛ لشهره القول بذلك بين الأصحاب، و نقل غير واحد (٢) اتفاق المتكلمين على وجوب إتيان الواجب و المندوب لوجوبه أو ندبه أو لوجههما، و نقل السيد الرضويّ قدّس سرّه إجماع أصحابنا على بطلان صلاه من صلّى صلاه لا يعلم أحكامها، و تقرير أخيه الأجلّ علم الهدى قدّس سرّه له على ذلك في مسأله الجاهل بالقصر (٣).

[شماره صفحه واقعي : ٤٠٨]

ص: ٤٠٨

- ١- راجع كتاب الطهاره للمصنّف ٢: ٣٥.
- ٢- كالمحقّق السبزواري في الذخيره: ٢٣، و المحقّق الخوانساري في مشارق الشموس: ٩٠، و انظر كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، المقصد السادس، المسأله الخامسه في الثواب و العقاب، الصفحه ٤٠٧-٤٠٨.
- ٣- انظر رسائل الشريف المرتضى ٢: ٣٨٣-٣٨٤، و راجع مبحث القطع ٢: ٧٢.

بل يمكن أن يجعل هذان الاتّفاقان المحكيان من أهل المعقول و المنقول المعتضدان بالشهره العظيمه، دليلا في المسأله، فضلا عن كونهما منشأ للشكّ الملزم للاحتياط، كما ذكرنا (1).

[لو توقّف الاحتياط على التكرار]

و أمّا الثانى و هو ما يتوقّف الاحتياط فيه على تكرار العباده، فقد يقوى فى النظر-أيضا-:جواز تركّ الطريقتين فيه إلى الاحتياط بتكرار العباده، بناء على عدم اعتبار نيّه الوجه.

[قوّه احتمال اعتبار الإطاعه التفصيليّة دون الاحتماليّه]

لكنّ الإنصاف:عدم العلم بكفايه هذا النحو من الإطاعه الإجماليّه، وقوّه احتمال اعتبار الإطاعه التفصيليّة فى العباده، بأن يعلم المكلف حين الاشتغال بما يجب عليه، أنّه هو الواجب عليه.

و لذا يعدّ تكرار العباده-لإحراز الواقع-مع التمكن من العلم التفصيليّ به أجنبيّا عن سيره المتشرّعه، بل من أتى بصلوات غير محصوره لإحراز شروط صلاه واحده-بأن صلّى فى موضع تردّد فيه القبله بين أربع جهات، فى خمسّه أثواب أحدها طاهر، ساجدا على خمسّه أشياء أحدها ما يصحّ السجود عليه، مائه صلاه-مع التمكن من صلاه واحده يعلم فيها تفصيلا اجتماع الشروط الثلاثه، يعدّ فى الشرع و العرف لاعبا بأمر المولى.

و الفرق بين الصلوات الكثيره و صلاتين لا يرجع إلى محصل.

نعم، لو كان ممّن لا يتمكّن من العلم التفصيليّ، كان ذلك منه محمودا مشكورا.

و ببالي: أنّ صاحب الحدائق قدّس سرّه يظهر منه:دعوى الاتّفاق على

[شماره صفحه واقعى : ٤٠٩]

ص: ٤٠٩

١- راجع الصفحه ٤٠٧.

عدم مشروعيتہ التكرار مع التمكن من العلم التفصيلي (١).

و لقد بالغ الحلّي في السرائر (٢)، حتّى أسقط اعتبار الشرط المجهول تفصيلا، و لم يجوّز التكرار المحرز له، فأوجب الصلاة عاريا على من عنده ثوبان مشتبهان و لم يجوّز تكرار الصلاة فيهما (٣)، مع ورود النصّ به لكن من طريق الآحاد (٤)؛ مستندا في ذلك إلى وجوب مقارنة الفعل الواجب لوجهه.

و كما لا يجوز الدخول في العمل بانيا على إحراز الواقع بالتكرار، كذا لا يجوز بانيا على الفحص بعد الفراغ، فإن طابق الواقع و إلا أعاده.

و لو دخل في العبادة بتيه الجزم، ثمّ اتفق له ما يوجب تردّده في الصّحّه و وجوب الإتمام، و في البطلان و وجوب الاستئناف، ففي جواز الإتمام بانيا على الفحص بعد الفراغ و الإعادة مع المخالفه و عدمه، وجهان:

من اشتراط العلم بالصّحّه حين العمل كما ذكرنا؛ و لذا لم يجوّز (٥) هذا من أوّل الأمر. و بعبارة اخرى: الجزم بالتّيه معتبر في الاستداه كالاتداء.

و من أنّ المضيّ على العمل (٦) متردّدا بانيا على استكشاف حاله

[شماره صفحه واقعي : ٤١٠]

ص: ٤١٠

١- انظر الحدائق ٤٠٦:٥.

٢- السرائر ١٨٥:١.

٣- في (ر) و (ظ): «فيها».

٤- الوسائل ١٠٨٢:٢، الباب ٦٤ من أبواب النجاسات، الحديث الأول.

٥- في (ظ): «لم نجوّز».

٦- في غير (ر) زياده: «ولو».

بعد الفراغ؛محافظة على عدم إبطال العمل-المحتمل حرمة واقعا على تقدير صحته-ليس بأدون من الإطاعة التفصيلية، ولا يأباه العرف ولا سيره المتشرع.

و بالجمله:فما اعتمد عليه-في عدم جواز الدخول في العمل مترددا-من السير العرفيه و الشرعيه،غير جار في المقام.

و يمكن التفصيل بين كون الحادث الموجب للتردد في الصحه مميا و جب على المكلف تعلم حكمه قبل الدخول في الصلاه؛لعموم البلوى، كأحكام الخلل الشائع وقوعها و ابتلاء المكلف بها،فلا يجوز لتارك معرفتها إذا حصل له التردد في الأثناء المضى و البناء على الاستكشاف بعد الفراغ؛لأن التردد حصل من سوء اختياره،فهو في مقام الإطاعة كالداخل في العمل مترددا.و بين كونه مميا لا يتفق إلا نادرا؛و لأجل ذلك لا يجب تعلم حكمه قبل الدخول؛للوثوق بعدم الابتلاء غالبا، فيجوز هنا المضى في العمل على الوجه المذكور.

هذا بعض الكلام في الاحتياط.

[المقام الثاني:ما يعتبر في العمل بالبراءة]

و أمّا البراءة:

[عدم اعتبار الفحص في الشبه الموضوعية]

فإن كان الشك الموجب للرجوع إليها من جهه الشبهه في الموضوع،فقد تقدم أنها غير مشروطه بالفحص عن الدليل المزيل لها (1)،و إن كان من جهه الشبهه في الحكم الشرعي،فالتحقيق:أنه ليس لها إلا شرط واحد،و هو الفحص عن الأدله الشرعيه.

و الكلام:يقع تاره في أصل الفحص،و اخرى في مقداره.

[شماره صفحه واقعي : ٤١١]

ص: ٤١١

المقام الاول [وجوب أصل الفحص]

المقام الاول [وجوب أصل الفحص] (١).

أمّا وجوب أصل الفحص، و حاصله: عدم معذوريّه الجاهل المقصّر في التعلّم، فيدلّ عليه وجوه:

[أدله وجوب الفحص:]

@

الأول: الإجماع

القطعيّ على عدم جواز العمل بأصل البراءة قبل استفراغ الوسع في الأدله.

الثاني: الأدله الداله على وجوب تحصيل العلم

، مثل آيتي: النفر للتفقه و سؤال أهل الذكر (٢)، و الأخبار الداله على وجوب تحصيل العلم (٣) و تحصيل التفقه (٤)، و الذمّ على ترك السؤال (٥).

الثالث: ما دلّ على مؤاخذه الجهال بفعل المعاصي المجهوله

، المستلزم لوجوب تحصيل العلم؛ لحكم العقل بوجوب التحرّز عن مضرّه العقاب:

مثل قوله صلّى الله عليه و آله في من غسّل مجدورا أصابته جنابه فكّر فمات:

[شماره صفحه واقعي : ٤١٢]

ص: ٤١٢

١- العنوان منّا.

٢- التوبه: ١٢٢، النحل: ٤٣.

٣- الكافي ٣٠: ١، باب فرض العلم، الحديث ١، ٢، ٤ و ٥.

٤- نفس المصدر، الحديث ٨، ٧، ٦ و ٩.

٥- الكافي ١:٤٠، باب سؤال العالم، الحديث ٢ و ٥.

«قتلوه، قتلهم الله، ألا سألوا، ألا يَمّموه» (١).

و قوله عليه السّلام لمن أطال الجلوس في بيت الخلاء لاستماع الغناء: «ما كان أسوأ حالك لو متّ على هذه الحالة»، ثمّ أمره بالتوبه و غسلها (٢).

و ما ورد في تفسير قوله تعالى: فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ (٣)، من أنّه: «يقال للعبد يوم القيامة: هل علمت؟ فإن قال: نعم، قيل: فهلاً عملت؟ وإن قال: لا، قيل له: هلاً تعلّمت حتى تعمل؟» (٤).

و ما رواه القمّي في تفسير قوله تعالى: إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ: «نزلت في من اعتزل عن أمير المؤمنين عليه السلام و لم يقاتل معه، قالوا فيم كُنتُمْ قالوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ أَي لَمْ نَعْلَمْ مِنَ الْحَقِّ، فقال الله تعالى: أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَأَسِعَهُ فَتَهَاجِرُوا فِيهَا (٥)، أي دين الله و كتابه واسعاً متسعاً، فتنظروا فيه، فترشدوا و تهتدوا به سبيل الحق» (٦).

الرابع: [العقل]

أنّ العقل لا يعذر الجاهل القادر على الاستعلام في المقام،

[شماره صفحه واقعی : ٤١٣]

ص: ٤١٣

١- النصّ المذكور مأخوذ من روایتين: الاولى في من أصابته جنابه و هو مجذور، فغسّيلوه فمات، و جاء فيها: «قتلوه، ألا سألوا؟! ألا يَمّموه...»، و الثانيه في من أصابته جنابه على جرح كان به فامر بال غسل فاعتسل، فكزّ فمات، فقال رسول الله صلّى الله عليه و آله: «قتلوه قتلهم الله...»، انظر الوسائل ٩٦٧:٢، الباب ٥ من أبواب التيمّم، الحديث ١ و ٦.

٢- الوسائل ٩٥٧:٢، الباب ١٨ من أبواب الأغسال المسنونه، الحديث الأول.

٣- الأنعام: ١٤٩.

٤- أمالي الطوسي: ٩، المجلس الأول، و تفسير الصافي ١٦٩:٢.

٥- النساء: ٩٧.

٦- تفسير القمّي ١٤٩:١.

الذى نظيره فى العرفيات ما إذا ورد من يدعى الرسالة من المولى، و أتى بطومار يدعى أنّ الناظر فيه يطّلع على صدق دعواه أو كذبها، فتأمل.

و النقل الدالّ على البراءة فى الشبهه الحكميّه معارض بما تقدّم من الأخبار الدالّه على وجوب الاحتياط حتّى يسأل عن الواقعه (١)، كما فى صحيحه عبد الرحمن المتقدّمه (٢)، و ما دلّ على وجوب التوقّف بناء على الجمع بينها و بين أدلّه البراءة بحملها على صورته التمكن من إزاله الشبهه.

الخامس: حصول العلم الإجمالى

لكلّ أحد-قبل الأخذ فى استعلام المسائل- بوجود واجبات و محرّمات كثيره فى الشريعة، و معه لا- يصحّ التمسك بأصل البراءة؛ لما تقدّم من أنّ مجراه الشكّ فى أصل التكليف، لا فى المكلف به مع العلم بالتكليف (٣).

فإن قلت: هذا يقتضى عدم جواز الرجوع إلى البراءة فى أوّل الأمر (٤) و لو بعد الفحص؛ لأنّ الفحص لا يوجب جريان البراءة مع العلم الإجمالى (٥).

[شماره صفحه واقعى : ٤١٤]

ص: ٤١٤

- ١- راجع الصفحه ٧٦-٧٨.
- ٢- المتقدّمه فى الصفحه ٧٦.
- ٣- راجع الصفحه ٢١٠-٢١١.
- ٤- لم ترد «فى أوّل الأمر» فى (ر).
- ٥- وردت فى (ر) و (ص) زياده، مع اختلاف يسير، و هى: «فإن قلت: إذا علم المكلف بعدّه امور من الواجبات و المحرّمات يحتمل انحصار التكليف فيها، كان الشكّ بالنسبه إلى مجهولاته شكّا فى أصل التكليف. و بتقرير آخر: إن كان استعلام جمله من الواجبات و المحرّمات تفصيلا موجبا لكون الشكّ فى الباقي شكّا فى أصل التكليف، فلا مقتضى لوجوب الفحص-

قلت:المعلوم إجمالاً وجود التكليف الواقعيه فى الوقائع التى يقدر على الوصول إلى مداركها،و إذا تفحص و عجز عن الوصول إلى مدارك (١)الواقعه خرجت تلك الواقعه عن الوقائع التى علم إجمالاً بوجود التكليف فيها،فيرجع فيها إلى البراءه.

و لكن هذا لا- يخلو عن نظر؛لأنّ العلم الإجمالى إنّما هو بين جميع الوقائع من غير مدخلية لتمكّن المكلف من الوصول إلى مدارك التكليف و عجزه عن ذلك،فدعوى اختصاص أطراف العلم الإجمالى بالوقائع المتمكّن من الوصول إلى مداركها مجازفه.

مع أنّ هذا الدليل إنّما يوجب الفحص قبل استعلام جمله من التكليف يحتمل انحصار المعلوم إجمالاً فيها،فتأمل و راجع ما ذكرنا فى ردّ استدلال الأخباريين على وجوب الاحتياط فى الشبهه التحريميه بالعلم الإجمالى (٢).

[الأولى ما ذكر فى الوجه الرابع]

و كيف كان:فالأولى ما ذكر فى الوجه الرابع،من أنّ العقل لا يعذر الجاهل القادر على الفحص،كما لا يعذر الجاهل بالمكلف به

(٥)

و عدم الرجوع إلى البراءه؛و إلا لم يجر الرجوع إلى البراءه و لو بعد الفحص؛إذ الشكّ فى المكلف به لا يرجع فيه إلى البراءه و لو بذل الجهد فى الفحص و طلب الحكم الواقعى». و وردت هذه الزيادة فى هامش (ت)و كتب عليها:«زائد»،و وردت فى (ظ) مشوّشه.

[شماره صفحه واقعى : ٤١٥]

ص: ٤١٥

١- فى (ر)و(ظ):«مدرک».

٢- راجع الصفحه ٨٩.

العالم به إجمالاً. و مناط عدم المعذوريّه فى المقامين هو: عدم قبح مؤاخذه الجاهل فيهما، فاحتمال الضرر بارتكاب الشبهه غير مندفع بما يامن معه من ترتب الضرر.

ألا ترى: أنهم حكموا باستقلال العقل بوجوب النظر فى معجزه مدعى النبوه و عدم معذوريته فى تركه، مستندين فى ذلك إلى وجوب دفع الضرر المحتمل، لا إلى أنه شكّ فى المكلف به.

هذا كله، مع أنّ فى الوجه الأول - و هو الإجماع القطعى - كفايه.

ثم إنّ فى حكم أصل البراءه كلّ أصل عملى خالف الاحتياط.

[الأخذ بالبراءه مع ترك الفحص]

بقى الكلام فى حكم الأخذ بالبراءه مع ترك الفحص:

و الكلام فيه: إمّا فى استحقاقه العقاب، و إمّا فى صحه العمل الذى اخذ فيه بالبراءه.

[أما العقاب: فالمشهور أنّ عقاب الجاهل المقصر على مخالفه الواقع]

فالمشهور: أنّه على مخالفه الواقع لو اتفقت، فإذا شرب العصير العنبى من غير فحص عن حكمه، فإن لم يتفق كونه حراما واقعا فلا عقاب، و لو اتفقت حرمة كان العقاب على شرب العصير، لا على ترك التعلم.

[عدم العقاب مع عدم مخالفه الواقع]

أما الأول؛ فلعدم المقتضى للمؤاخذه، عدا ما يتخيل: من ظهور أدله وجوب الفحص و طلب تحصيل العلم فى الوجوب النفسى.

و هو مدفوع: بأنّ المستفاد من أدلته بعد التأمل إنّما هو وجوب الفحص لئلا يقع فى مخالفه الواقع، كما لا يخفى.

أو ما يتخيل: من قبح التجزى، بناء على أنّ الإقدام على ما لا يؤمن كونه مضره كالإقدام على ما يعلم كونه كذلك، كما صرح به

[شماره صفحه واقعى : ٤١٦]

جماعه منهم الشيخ فى العده (١) و أبو المكارم فى الغنيه (٢).

لكنا (٣) قد أسلفنا الكلام فىه صغرى و كبرى (٤).

[الاستدلال على العقاب عند مخالفه الواقع]

و أميا الثانى؛ فلوجود المقتضى، و هو الخطاب الواقعى الدال على وجوب الشىء (٥) أو تحريمه، و لا مانع منه عدا ما يتخيل: من جهل المكلف به، و هو غير قابل للمنع عقلا و لا شرعا.

[عدم كون الجهل مانعا من العقاب لا عقلا و لا شرعا]

أميا العقل، فلا يقبح مؤاخذه الجاهل التارك للواجب، إذا علم أن بناء الشارع على تبليغ الأحكام على النحو المعتاد المستلزم لاختفاء بعضها لبعض الدواعى، و كان قادرا على إزالة الجهل عن نفسه.

و أما النقل، فقد تقدم (٦) عدم دلالة على ذلك؛ فإن (٧) الظاهر منها - و لو بعد ملاحظه ما تقدم (٨) من أدله الاحتياط (٩) - الاختصاص بالعاجز.

مضافا إلى ما تقدم (١٠) فى بعض الأخبار المتقدمه (١١) فى الوجه

[شماره صفحه واقعى : ٤١٧]

ص: ٤١٧

١- العده ٧٤٢:٢-٧٤٣.

٢- الغنيه (الجوامع الفقيهيه): ٤٨٦.

٣- فى (ر) و (ظ): «لكنه».

٤- راجع الصفحه ٩١.

٥- فى (ر) و (ص): «شىء».

٦- راجع الصفحه ٤١٢.

٧- فى (ر) و (ص): «و إن».

٨- فى (ه) زياده: «و».

٩- راجع الصفحه ٧٦-٧٧.

١٠- راجع الصفحه ٤١٢.

١١- فى (ظ) و (ه): «المتقدم».

الثالث المؤيِّده بغيرها، مثل روايه تيمّم عمّار المتضمّنه لتويخ النبيّ صلّى الله عليه وآله و سلّم إياه بقوله: «أ فلا صنعت كذا» (١).

[الاستدلال على العقاب بالاجماع على مؤاخذه الكفّار على الفروع و المناقشه فيه]

و قد يستدلّ أيضا بالاجماع على مؤاخذه الكفّار على الفروع مع أنّهم جاهلون بها.

و فيه: أنّ معقد الإجماع تساوى الكفّار و المسلمين فى التكليف بالفروع كالاصول و مؤاخذتهم عليها بالشروط المقرّره للتكليف، و هذا لا ينفى دعوى اشتراط العلم بالتكليف فى حقّ المسلم و الكافر.

[جعل العقاب على ترك التعلّم فى كلام صاحب المدارك]

و قد خالف فيما ذكرنا صاحب المدارك (٢) تبعا لشيخه المحقّق الأردبيلى (٣)؛ حيث جعل عقاب الجاهل على ترك التعلّم؛ لقبح تكليف الغافل و فهم منه بعض المدقّقين (٤) أنّه قول بالعقاب على ترك المقدّمه دون ذى المقدّمه.

[توجيه كلام صاحب المدارك]

و يمكن توجيه كلامه: بإرادته استحقاق عقاب ذى المقدّمه حين ترك المقدّمه؛ فإنّ من شرب العصير العنبيّ غير ملتفت حين الشرب إلى احتمال كونه حراما، قبح توجه النهى إليه فى هذا الزمان؛ لغفلته، و إنّما يعاقب على النهى الموجه (٥) إليه قبل ذلك، حين التفت إلى أنّ فى الشريعة تكاليف لا يمكن امتثالها إلا بعد معرفتها، فإذا ترك المعرفة

[شماره صفحه واقعى : ٤١٨]

ص: ٤١٨

١- الوسائل ٩٧٧:٢، الباب ١١ من أبواب التيمّم، الحديث ٨.

٢- المدارك ٣٤٤-٢:٣٤٥، و ٢١٩:٣.

٣- مجمع الفائده ١١٠:٢.

٤- هو المحقّق جمال الدين الخوانسارى فى حاشيته على الروضه: ٣٤٥.

٥- فى (ظ): «المتوجّه».

عوقب عليه من حيث إفضائه إلى مخالفه تلك التكاليف، ففي زمان الارتكاب لا تكليف؛ لانقطاع التكليف حين ترك المقدمه و هي المعرفه.

و نظيره: من ترك قطع المسافه في آخر أزمه الإمكان؛ حيث إنّه يستحقّ أن يعاقب عليه؛ لإفضائه إلى ترك أفعال الحجّ في أيامها، و لا يتوقّف استحقاق عقابه على حضور أيام الحجّ و أفعاله.

[ما هو مراد المشهور القائلين بالعقاب على مخالفه الواقع؟]

و حينئذ: فإن أراد المشهور توجّه النهي إلى الغافل حين غفلته، فلا ريب في قبحه.

و إن أرادوا استحقاق العقاب على المخالفه و إن لم يتوجّه إليه نهى وقت المخالفه:

فإن أرادوا أنّ الاستحقاق على المخالفه وقت المخالفه، لا قبلها؛ لعدم تحقّق معصيه، ففيه:

أنّه لا- وجه لترقّب حضور زمان المخالفه؛ لصيروره الفعل مستحيل الوقوع لأجل ترك المقدمه. مضافا إلى شهاده العقلاء قاطبه بحسن مؤاخذه من رمى سهما لا يصيب زيدا و لا يقتله إلا بعد مدّه مديده، بمجرد الرمي.

و إن أرادوا استحقاق العقاب في زمان ترك المعرفه على ما يحصل بعد من المخالفه، فهو حسن لا محيص عنه.

[ظاهر بعض كلماتهم توجّه النهي إلى الجاهل حين غفلته]

هذا، و لكن بعض كلماتهم ظاهره في الوجه الأوّل، و هو توجّه النهي إلى الجاهل حين عدم التفاته؛ فإنّهم يحكمون بفساد الصلاه في المغصوب جاهلا بالحكم؛ لأنّ الجاهل كالعالم، و أنّ التحريم لا يتوقّف على العلم به (١).

[شماره صفحه واقعي : ٤١٩]

ص: ٤١٩

و لو لا توجّه النهى إليه حين المخالفه لم يكن وجه لبطلان الصلاه، بل كان كناسى الغصبيّه.

و الاعتذار عن ذلك: بأنّه يكفى فى البطلان اجتماع الصلاه المأمور بها مع ما هو مبغوض فى الواقع و معاقب عليه و لو لم يكن منهيّا عنه بالفعل.

مدفوع-مضافا إلى عدم صحته فى نفسه:- بأنهم صرّحوا بصحّه صلاه من توسّط أرضا مغصوبه فى حال الخروج عنها؛ لعدم النهى عنه و إن كان آثما بالخروج (١).

إلا- أن يفرّق بين المتوسّط للأرض المغصوبه و بين الغافل، بتحقيق المبعوضيه فى الغافل، و إمكان تعلق الكراهه الواقعيّه بالفعل المغفول عن حرمة مع بقاء الحكم الواقعيّ بالنسبه إليه؛ لبقاء الاختيار فيه، و عدم ترخيص الشارع للفعل فى مرحله الظاهر، بخلاف المتوسّط؛ فإنّه يقبح منه تعلق الكراهه الواقعيّه بالخروج كالطلب الفعلى لتركه؛ لعدم التمكن من ترك الغصب.

[الفرق بين جاهل الحكم و جاهل الموضوع]

و ممّا ذكرنا: من عدم الترخيص، يظهر الفرق بين جاهل الحكم و جاهل الموضوع المحكوم بصحّه عبادته مع الغصب و إن فرض فيه الحرمة الواقعيّه.

[الإشكال فى ناسى الحكم خصوصا المقصّر]

نعم، يبقى الإشكال فى ناسى الحكم خصوصا المقصّر. و للتأميل فى حكم عبادته مجال، بل تأمّل بعضهم (٢) فى ناسى الموضوع؛ لعدم

[شماره صفحه واقعي : ٤٢٠]

ص: ٤٢٠

١- انظر الشرائع ١:٧١، و المنتهى ٤:٣٠٠، و مفتاح الكرامه ٢:١٩٩.

٢- كالعلامة فى نهايه الأحكام ١:٣٤١، و التذكرة ٢:٣٩٩.

الترخيص الشرعي من جهة الغفله، فافهم.

و ممّا يؤيّد إرادته المشهور الوجه (١) الأوّل دون الأخير: أنّه يلزم حينئذ عدم العقاب في التكليف الموقته التي لا تتنجز على المكلف إلا بعد دخول أوقاتها، فإذا فرض غفله المكلف عند الاستطاعه عن تكليف الحجّ، والمفروض أن (٢) لا تكليف قبلها، فلا سبب هنا لاستحقاق العقاب رأساً. أمّا حين الالتفات إلى امثال (٣) تكليف الحجّ؛ فلعدم التكليف به؛ لفقد الاستطاعه. و أمّا بعد الاستطاعه؛ فلقد الالتفات و حصول الغفله. و كذلك الصلاه و الصيام بالنسبه إلى أوقاتها.

[عدم إباء كلام صاحب المدارك عن كون العلم واجبا نفسيا]

و من هنا قد يلتجئ إلى ما لا يباه كلام صاحب المدارك (٤) و من تبعه (٥)، من أنّ العلم واجب نفسى، و العقاب على تركه من حيث هو، لا من حيث إفضائه إلى المعصيه، أعنى ترك الواجبات و فعل المحرّمات المجهوله تفصيلا.

و ما دلّ بظاهره- من الأدلّه المتقدمه (٦)- على كون وجوب تحصيل العلم من باب المقدمه، محمول على بيان الحكمه فى وجوبه، و أنّ الحكمه فى إيجابه لنفسه صيروره المكلف قابلا للتكليف بالواجبات و المحرّمات

[شماره صفحه واقعى : ٤٢١]

ص: ٤٢١

١- كذا فى (ظ)، و فى غيرها: «لوجه».

٢- فى (ت) و (ر): «أنّه».

٣- فى (ظ) بدل «امثال»: «احتمال».

٤- المدارك ٢: ٣٤٥.

٥- كالمحقّق السبزواري فى الذخيره: ١٦٧.

٦- فى الوجه الثالث.

حتى لا يفوته منفعة التكليف بها و لا تناله مضره إهماله عنها؛ فإنه قد يكون الحكمه فى وجوب الشىء لنفسه صيروره المكلف قابلا- للخطاب، بل الحكمه الظاهره فى الإرشاد و تبليغ الأنبياء و الحجج عليهم السلام ليست إلا صيروره الناس عالمين قابلين للتكليف.

[ظاهر أدله وجوب العلم كونه واجبا غيريًّا]

لكنّ الإنصاف: ظهور أدله وجوب العلم فى كونه واجبا غيريًّا، مضافا إلى ما عرفت من الأخبار فى الوجه الثالث (١) الظاهره فى المؤاخذة على نفس المخالفه.

و يمكن أن يلتزم- حينئذ- باستحقاق العقاب على ترك تعلم التكليف، الواجب مقدّمه، و إن كانت مشروطه بشروط مفقوده حين الالتفات إلى ما يعلمه إجمالا- من الواجبات المطلقة و المشروطه؛ لاستقرار بناء العقلاء فى مثال الطومار المتقدّم (٢) على عدم الفرق فى المذمّه على ترك التكليف المسطوره فيه بين المطلقة و المشروطه، فتأمل.

هذا خلاصه الكلام بالنسبه إلى عقاب الجاهل التارك للفحص العامل بما يطابق البراءه.

[هل العمل الصادر من الجاهل صحيح أو فاسد؟]

و أمّا الكلام فى الحكم الوضعى: و هى صحه العمل الصادر من الجاهل و فساد، فيقع الكلام فيه تاره فى المعاملات، و اخرى فى العبادات.

أمّا المعاملات:

فالمشهور فيها: أنّ العبره فيها بمطابقه الواقع و مخالفته

، سواء

[شماره صفحه واقعى : ٤٢٢]

ص: ٤٢٢

١- راجع الصفحه ٤١٢-٤١٣.

٢- المتقدّم فى الصفحه ٤١٤.

وقعت عن أحد الطرفين أعمى الاجتهاد و التقليد، أم لا- عنهما، فاتفقت المطابقيه (١) للواقع؛ لأنها من قبيل الأسباب لأمور شرعيه، فالعلم و الجهل لا مدخل له في تأثيرها و ترتب المسببات عليها.

فمن عقد على امرأه عقدا لا يعرف تأثيره في حليه الوطاء فانكشف بعد ذلك صحته، كفى في صحته من حين وقوعه، و كذا لو انكشف فساده رتب (٢) عليه حكم الفاسد من حين الوقوع. و كذا من ذبح ذبيحه بفرى و دجيه، فانكشف كونه صحيحا أو فاسدا.

و لو رتب عليه أثرا قبل الانكشاف، فحكمه في العقاب ما تقدم (٣):

من كونه مراعى بمخالفه الواقع، كما إذا وطأها فإن العقاب عليه مراعى.

و أما حكمه الوضعي - كما لو باع لحم تلك الذبيحه - فكما ذكرنا هنا:

من مراعاته حتى ينكشف الحال.

و لا- إشكال فيما ذكرنا بعد ملاحظه أدله سببيه تلك المعاملات، و لا- خلاف ظاهرا في ذلك أيضا إلا من بعض مشايخنا المعاصرين قدس سره (٤)، حيث أطال الكلام هنا في تفصيل ذكره بعد مقدمه، هي:

أن العقود و الإيقاعات بل كل ما جعله الشارع سببا، لها حقائق واقعيه: هي ما قرره الشارع أولا، و حقائق ظاهريه: هي ما يظنه المجتهد أنه ما وضعه الشارع. و هي قد تطابق الواقعيه و قد تخالفها، و لما

[شماره صفحه واقعي : ٤٢٣]

ص: ٤٢٣

١- في (ت) و (ظ): «مطابقتة».

٢- في (ظ): «ترتب».

٣- كذا في (ص)، و في (ر) و (ظ): «فحكمه كما».

٤- هو الفاضل النراقي في المناهج.

لم يكن لنا سبيل فى المسائل الاجتهاديّه إلى الواقعيّه فالسبب و الشرط و المانع فى حقنا هى الحقائق الظاهريّه، و من البديهيّات التى انعقد عليها الإجماع بل الضروره: أنّ ترتّب الآثار على الحقائق الظاهريّه يختلف بالنسبه إلى الأشخاص؛ فإنّ ملاقاه الماء القليل للنجاسه سبب لتنجّسه عند واحد دون غيره، و كذا قطع الحلقوم للتذكيه، و العقد الفارسىّ للتمليك أو الزوجيّه.

و حاصل ما ذكره من التفصيل:

أنّ غير المجتهد و المقلّد على ثلاثه أقسام؛ لأنّه إمّا غافل عن احتمال كون ما أتى به من المعامله مخالفا للواقع، و إمّا أن يكون غير غافل، بل يترك التقليد مسامحه.

فالأوّل، فى حكم المجتهد و المقلّد؛ لأنّه يتعبّد باعتقاده - كتعبّد المجتهد باجتهاده و المقلّد بتقليده - ما دام غافلا، فإذا تبّنه فإن وافق اعتقاده قول من يقلّده فهو، و إلّا كان كالمجتهد المتبدّل رأيه، و قد مرّ حكمه فى باب رجوع المجتهد.

و أمّا الثانى، و هو المتفطن لاحتمال مخالفه ما أوقعه من المعامله للواقع؛ فإنّ ما يكون ما صدر عنه موافقا أو مخالفا للحكم القطعى الصادر من الشارع، و إمّا أن لا يكون كذلك، بل كان حكم المعامله ثابتا بالظنون الاجتهاديّه.

فالأوّل، يترتب عليه الأثر مع الموافقه، و لا يترتب عليه مع المخالفه؛ إذ المفروض أنّه ثبت من الشارع - قطعا - أنّ المعامله الفلانيّه سبب لكذا، و ليس معتقدا لخلافه حتى يتعيّد بخلافه، و لا دليل على التقييد فى مثله بعلم و اعتقاد، و لا يقدح كونه محتملا للخلاف أو ظانا

[شماره صفحه واقعى : ٤٢٤]

ص: ٤٢٤

به؛ لأنه مأمور بالفحص و السؤال، كما أنّ من اعتقد حليّه الخمر مع احتمال الخلاف يحرم عليه الخمر و إن لم يسأل؛ لأنه مأمور بالسؤال.

و أمّا الثانى، فالحقّ عدم ترتّب الأثر فى حقّه ما دام باقيا على عدم التقليد، بل وجود المعامله كعدمها، سواء طابقت على أحد الأقوال أم لا؛ إذ المفروض عدم القطع بالوضع الواقعى من الشارع، بل هو مظنون للمجتهد، فترتّب الأثر إنّما هو فى حقّه.

ثمّ إن قلّد بعد صدور المعامله المجتهد القائل بالفساد، فلا إشكال فيه. و إن قلّد من يقول بترتّب الأثر، فالتحقيق فيه التفصيل بما مرّ فى نقض الفتوى بالمعنى الثالث، فيقال: إنّ ما لم يختصّ أثره بمعين أو بمعينين كالطهاره و النجاسه و الحليّه و الحرمة و أمثالها، يترتّب عليه الأثر، فإذا غسل ثوبه من البول مرّه بدون تقليد، أو اكتفى فى الذبيحه بقطع الحلقوم مثلا كذلك، ثمّ قلّد من يقول بكفايه الأوّل فى الطهاره و الثانى فى التذكيه، ترتّب الأثر على فعله السابق؛ إذ المغسول يصير طاهرا بالنسبه إلى كلّ من يرى ذلك، و كذا المذبوح حلالا بالنسبه إلى كلّ من يرى ذلك، و لا يشترط كونه مقلّدا حين الغسل و الذبح.

و أمّا ما يختصّ أثره بمعين أو معينين، كالعقود و الإيقاعات و أسباب شغل الذمّه و أمثالها، فلا يترتّب عليه الأثر؛ إذ آثار هذه الامور لا بدّ و أن تتعلّق بالمعين؛ إذ لا معنى لسببیه عقد صادر عن رجل خاصّ على امرأه خاصّه لحليتها على كلّ من يرى جواز هذا العقد و مقلّديه.

و هذا الشخص حال العقد لم يكن مقلّدا، فلم يترتّب فى حقّه

[شماره صفحه واقعى : ٤٢٥]

ص: ٤٢٥

الأثر كما تقدّم، وأما بعده و إن دخل في مقلديه، لكن لا يفيد لترتب الأثر في حقه؛ إذ المظنون لمجتهده سببته هذا العقد متصلاً بصدوره للأثر، و لم يصر هذا سببا كذلك. و أما السبب المنفصله فلا دليل عليها؛ إذ ليس هو مظنون المجتهد، و لا دليل على كون الدخول في التقليد كإجازة المالك، و الأصل في المعاملات الفساد.

مع أنّ عدم ترتب الأثر كان ثابتاً قبل التقليد فيستصحب (١)، انتهى كلامه ملخصاً.

و المهم في المقام بيان (٢) ما ذكره في المقدمه: من أنّ كلّ ما جعله الشارع من الأسباب لها حقائق واقعيه و حقائق ظاهريه.

فنقول- بعد الإغماض عمّا هو التحقيق عندنا تبعاً للمحققين، من أنّ التسيبات الشرعيه راجعه إلى تكاليف شرعيه:-

إنّ الأحكام الوضعيه على القول بتأصيلها، هي الامور الواقعيه المجمعوله للشارع، نظير الامور الخارجيه الغير المجمعوله كحياه زيد و موت عمرو، و لكنّ الطريق إلى تلك المجمعولات كغيرها قد يكون هو العلم، و قد يكون هو الظنّ الاجتهاديّ أو التقليدي، و كلّ واحد من الطرق قد يحصل قبل وجود ذي الأثر، و قد يحصل معه، و قد يحصل بعده.

و لا فرق بينها في أنّه بعد حصول الطريق يجب ترتيب الأثر على ذي الأثر من حين حصوله.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إذا كان العقد الصادر من الجاهل سبباً

[شماره صفحه واقعي : ٤٢٦]

ص: ٤٢٦

١- مناهج الأحكام: ٣١٠.

٢- في (ظ) زياده: «حال».

للزوجيه، فكل من حصل له إلى سببيه هذا العقد طريق عقلي أعنى العلم، أو جعلى بالظن الاجتهادى أو التقليد، يترتب فى حقه أحكام تلك الزوجيه من غير فرق بين نفس الزوجين و غيرهما؛ فإن أحكام زوجيه هند لزيد ليست مختصه بهما، فقد يتعلق بثالث حكم مترتب على هذه الزوجيه، كأحكام المصاهره، و توريثها منه، و الإنفاق عليها من ماله، و حرمة العقد عليها حال حياته.

و لا فرق بين حصول هذا الطريق حال العقد أو قبله أو بعده.

ثم إنه إذا اعتقد السببيه و هو فى الواقع غير سبب، فلا يترتب عليه شىء فى الواقع. نعم لا يكون مكلفا بالواقع ما دام معتقدا، فإذا زال الاعتقاد رجع الأمر إلى الواقع و عمل على مقتضاه.

و بالجملة: فحال الأسباب الشرعيه حال الامور الخارجيه كحياه زيد و موت عمرو، فكما أنه لا فرق بين العلم بموت زيد بعد مضي مدّه من موته و بين قيام الطريق الشرعى فى وجوب ترتيب (1) آثار الموت من حينه، فكذلك لا فرق بين حصول العلم بسببيه العقد لأثر بعد صدوره و بين الظن الاجتهادى به بعد الصدور؛ فإن مؤدى الظن الاجتهادى الذى يكون حججه له و حكما ظاهريا فى حقه: هو كون هذا العقد المذكور حين صدوره محدثا لعلاقه الزوجيه بين زيد و هند، و المفروض أن دليل حججه هذا الظن لا يفيد سوى كونه طريقا إلى الواقع، فأى فرق بين صدور العقد ظانا بكونه سببا و بين الظن به بعد صدوره؟

[شماره صفحه واقعى : ٤٢٧]

ص: ٤٢٧

١- فى غير (ظ): «ترتب».

و إذا تأملت في ما ذكرنا عرفنا مواقع النظر في كلامه المتقدم، فلا نطيل بتفصيلها.

و محصل ما ذكرنا: أنّ الفعل الصادر من الجاهل باق على حكمه الواقعي التكليفي و الوضعي، فإذا لحقه العلم أو الظن الاجتهادي أو التقليدي، كان هذا الطريق كاشفا حقيقيا أو جعليا عن حاله حين الصدور، فيعمل بمقتضى ما انكشف.

بل حققنا في مباحث الاجتهاد و التقليد: أنّ الفعل الصادر من المجتهد أو المقلد أيضا باق على حكمه الواقعي (١)، فإذا لحقه اجتهاد مخالف للسابق كان كاشفا عن حاله حين الصدور، فيعمل بمقتضى ما انكشف، خلافا لجماعه (٢) حيث تخيلوا أنّ الفعل الصادر عن الاجتهاد أو التقليد (٣) إذا كان مبتئا على الدوام و استمرار الآثار - كالزوجيه و الملكيه - لا يؤثر فيه الاجتهاد اللاحق. و تمام الكلام في محلّه.

و ربما يتوهم الفساد في معامله الجاهل؛ من حيث الشك في ترتب الأثر على ما يوقعه، فلا يتأتى منه قصد الإنشاء في العقود و الإيقاعات.

و فيه: أنّ قصد الإنشاء إنما يحصل بقصد تحقق مضمون الصيغه - هو الانتقال في البيع و الزوجيه في النكاح -، و هذا يحصل مع القطع بالفساد شرعا، فضلا عن الشك فيه؛ أ لا ترى: أنّ الناس يقصدون

[شماره صفحه واقعي : ٤٢٨]

ص : ٤٢٨

١- انظر رساله «التقليد» للمصنف: ٨٠.

٢- منهم المحقق القمي في القوانين ٢: ٢٤٨، و صاحب الفصول في الفصول: ٤٠٩ - ٤١٠.

٣- في (ت) و (ظ): «عن اجتهاد أو تقليد».

التمليك في القمار و بيع المغصوب و غيرهما من البيوع الفاسده.

[عدم الفرق في صحه معامله الجاهل بين شكه في الصحه حين صدورها أو قطعه بفسادها]

و ممّا ذكرنا يظهر: أنّه لا فرق في صحه معامله الجاهل مع (1) انكشافها بعد العقد، بين شكه في الصحه حين صدورها و بين قطعه بفسادها، فافهم.

هذا كلّ حال المعاملات.

و أمّا العبادات: [إذا أوقع الجاهل عباده عمل فيها بما تقتضيه البراءة]

فملخص الكلام فيها: أنّه إذا أوقع الجاهل عباده عمل فيها بما يقتضيه البراءة، كأن صلى بدون السوره، فإن كان حين العمل مترلزلا في صحه عمله بانيا على الاقتصار عليه في الامتثال، فلا إشكال في الفساد و إن انكشف الصحه بعد ذلك، بلا خلاف في ذلك ظاهرا؛ لعدم تحقّق تيه القربه؛ لأنّ الشاكّ في كون المأتى به موافقا للمأمور به كيف يتقرّب به؟

و ما يرى: من الحكم بالصحه فيما شكّ في صدور الأمر به على تقدير صدوره، كبعض الصلوات و الأغسال التي لم يرد بها نصّ معتبر، و إعادته بعض العبادات الصحيحه ظاهرا من باب الاحتياط، فلا يشبه ما نحن فيه.

لأنّ الأمر على تقدير وجوده هناك لا يمكن قصد امتثاله إلاّ بهذا النحو، فهو أقصى ما يمكن هناك من الامتثال، بخلاف ما نحن فيه حيث يقطع بوجود أمر من الشارع، فإنّ امتثاله لا يكون إلاّ بإتيان ما يعلم مطابقته له، و إتيان ما يحتمله -لا احتمال مطابقته له- لا يعدّ إطاعه عرفا.

[شماره صفحه واقعي : ٤٢٩]

ص: ٤٢٩

١- في (ت) بدل «مع»: «من حين».

[عدم تحقق قصد التقرب مع الشك في كون العمل مقرباً]

و بالجمله:فقصد التقرب شرط في صحه العباده إجماعاً-نصاً (١) و فتوى (٢)-،و هو لا يتحقق مع الشك في كون العمل مقرباً.
و أما قصد التقرب في الموارد المذكوره من الاحتياط،فهو غير ممكن على وجه الجزم،و الجزم فيه غير معتبر إجماعاً؛ إذ لولاه لم يتحقق احتياط في كثير من الموارد،مع رجحان الاحتياط فيها إجماعاً.
و كيف كان:فالعامل بما يقتضيه البراءه مع الشك حين العمل، لا يصح عبادته و إن انكشف مطابقته للواقع.

[إذا كان غافلاً و عمل باعتقاد التقرب]

أما لو غفل عن ذلك أو سكن فيه إلى قول (٣) من يسكن إليه -من أبويه و أمثالهما-فعمل باعتقاد التقرب،فهو خارج عن محلّ كلامنا الذي هو في عمل الجاهل الشاك قبل الفحص بما يقتضيه البراءه؛ إذ مجرى البراءه في الشاك دون الغافل و معتقد (٤)الخلافاً.

و على أي حال:فالأقوى صحته إذا انكشف مطابقته للواقع؛ إذ لا- يعتبر في العباده إلاّ- إتيان المأمور به على قصد التقرب،و المفروض حصوله.

و العلم بمطابقته للواقع أو الظنّ بها من طريق معتبر شرعي،

[شماره صفحه واقعي : ٤٣٠]

ص: ٤٣٠

١- انظر الوسائل ٤٣:١،الباب ٨ من أبواب مقدّمه العبادات.

٢- انظر المنتهى ٢:٨ و ٩،و مجمع الفائده ٩٨:١-٩٩،و المدارك ١٨٧:١، و مستند الشيعة ٤٧:٢.

٣- في (ر)و(ص):«فعل».

٤- كذا في (ه)،و في غيرها:«أو معتقد».

غير معتبر في صحه العباده؛ لعدم الدليل؛ فإن أدله وجوب رجوع المجتهد إلى الأدله و رجوع المقلد إلى المجتهد، إنما هي لبيان الطرق الشرعيه التي لا يقدر مع موافقتها مخالفه الواقع، لا لبيان اشتراط كون الواقع مأخوذا من هذه الطرق، كما لا يخفى على من لاحظها.

ثم إن مرآه مطابقه العمل الصادر للواقع: العلم بها، أو الطريق الذي يرجع إليه المجتهد أو المقلد.

و توهم: أن ظن المجتهد أو فتواه (1) لا يؤثر في الواقعه السابقه غلط؛ لأن مؤدى ظنه نفس الحكم الشرعي الثابت للأعمال الماضيه و المستقبليه.

و أمّا ترتيب الأثر على الفعل الماضي فهو بعد الرجوع؛ فإن فتوى المجتهد بعدم وجوب السوره كالعلم في أن أثرها قبل العمل عدم وجوب السوره في الصلاه، و بعد العمل عدم وجوب إعاده الصلاه الواقعه من غير سوره، كما تقدّم نظير ذلك في المعاملات.

[شماره صفحه واقعي : ٤٣١]

ص: ٤٣١

١- في (ر): «و فتواه».

[شماره صفحه واقعی : ۴۳۲]

ص: ۴۳۲

@

الأمر الأول [هل العبره فى عقاب الجاهل بمخالفه الواقع أو الطريق؟]

هل (١) العبره فى باب المؤاخذه و العدم بموافقه الواقع الذى يعتبر مطابقه العمل له و مخالفته، و هو الواقع الأولى الثابت فى كل واقعه عند المخطئه؟ فإذا فرضنا العصير العنبى الذى تناوله الجاهل حراما فى الواقع، و فرض وجود خبر معتبر يعثر عليه بعد الفحص على الحلّيه، فيعاقب، و لو عكس الأمر لم يعاقب؟

أو العبره بالطريق الشرعىّ المعثور عليه بعد الفحص، فيعاقب فى صورته العكس دون الأصل؟

أو يكفى مخالفه أحدهما، فيعاقب فى الصورتين؟

أم يكفى فى عدم المؤاخذه موافقه أحدهما، فلا عقاب فى الصورتين؟

وجوه:

من: أنّ التكليف الأولى إنّما هو بالواقع، و ليس التكليف بالطرق الظاهريّه إلاّ على من (٢) عثر عليها.

[شماره صفحه واقعى : ٤٣٣]

ص: ٤٣٣

١- فى غير (ص) بدل «هل»: «إنّ».

٢- فى (ت) و (ه): «لمن».

و من: أنّ الواقع إذا كان في علم الله سبحانه غير ممكن الوصول إليه، و كان هنا طريق مجعول مؤداه بدلا عنه، فالمكلف به هو مؤدّى الطريق دون الواقع على ما هو عليه، فكيف يعاقب الله سبحانه على شرب العصير العنبي من يعلم أنّه لن (1) يعثر بعد الفحص على دليل حرمة؟

و من: أنّ كلاً من الواقع و مؤدّى الطريق تكليف واقعيّ، أمّا إذا كان التكليف ثابتا في الواقع؛ فلائنه كان قادرا على موافقه الواقع بالاحتياط، و على إسقاطه عن نفسه بالرجوع إلى الطريق الشرعيّ المفروض دلالاته على نفي التكليف، فإذا لم يفعل شيئا منهما فلا مانع من مؤاخذته.

و أمّا إذا كان التكليف ثابتا بالطريق الشرعيّ، فلائنه قد ترك موافقه خطاب مقدور على العلم به؛ فإنّ أدلّه وجوب الرجوع إلى خبر العادل أو فتوى المجتهد يشمل العالم و الجاهل القادر على المعرفة.

و من: عدم التكليف بالواقع؛ لعدم قدره، و بالطريق الشرعيّ؛ لكونه ثابتا في حقّ من أطلع عليه من باب حرمة التجريّ، فالمكلف به فعلا (2) المؤاخذ على مخالفته: هو الواجب و الحرام الواقعيّان المنصوب عليهما طريق، فإذا لم يكن وجوب أو تحريم فلا مؤاخذه.

نعم، لو أطلع على ما يدلّ ظاهرا على الوجوب أو التحريم الواقعيّ مع كونه مخالفا للواقع بالفرض، فالموافق له لازمه من باب

[شماره صفحه واقعي : ٤٣٤]

ص : ٤٣٤

١- كذا في (ه) و محتمل (ت)، و في غيرهما: «لم».

٢- كذا في (ت) و (ظ)، و في (ر) زياده: «الذي يكون».

الانقياد و تركها تجزّو. وإذا لم يطلع على ذلك-لتركه الفحص-فلا تجزّي أيضا.

و أمّا إذا كان وجوب واقعيّ و كان الطريق الظاهريّ نافيا؛ فلأنّ المفروض عدم التمكّن من الوصول إلى الواقع، فالمتضمّن للتكليف متعذّر الوصول إليه، و الذي يمكن الوصول إليه ناف للتكليف.

و الأقوى: هو الأوّل، و يظهر وجهه بالتأمّل في الوجوه الأربعة.

و حاصله: أنّ التكليف الثابت في الواقع و إن فرض تعذّر الوصول إليه تفصيلا، إلّا- أنّه لا- مانع من العقاب بعد كون المكلف محتملا- له، قادرا عليه، غير مطّلع على طريق شرعيّ ينفيه، و لا- واجدا للدليل يؤمّن من العقاب عليه مع بقاء تردّده، و هو العقل و النقل الدالّان على براءة الذمّه بعد الفحص و العجز عن الوصول إليه (١)، و إن احتمل التكليف و تردّد فيه.

و أمّا إذا لم يكن التكليف ثابتا في الواقع، فلا- مقتضى للعقاب من حيث الخطابات الواقعيّه. و لو فرض هنا طريق ظاهريّ مثبت للتكليف لم يعثر عليه المكلف، لم يعاقب عليه؛ لأنّ مؤدّي الطريق الظاهريّ غير مجعول من حيث هو هو في مقابل الواقع، و إنّما هو مجعول بعنوان كونه طريقا إليه، فإذا أخطأ لم يترتب عليه شيء؛ و لذا لو أدى عباده بهذا الطريق فتبين مخالفتها للواقع، لم يسقط الأمر و وجب إعادتها.

نعم، إذا عثر عليه المكلف لم يجز مخالفته؛ لأنّ المفروض عدم العلم بمخالفته للواقع، فيكون معصيه ظاهريّه؛ من حيث فرض كونه (٢)

[شماره صفحه واقعي : ٤٣٥]

ص: ٤٣٥

١- لم ترد «إليه» في (ر)، (ص) و (ظ).

٢- كذا في (ر)، و في غيرها بدل «كونه»: «كون دليله».

طريقاً شرعياً إلى الواقع، فهو في الحقيقة نوع من التجزئ. وهذا المعنى مفقود مع عدم الاطلاع على هذا الطريق.

و (١) وجوب رجوع العامي إلى المفتي لأجل إحراز الواجبات الواقعيه، فإذا رجع و صادف الواقع وجب من حيث الواقع، وإن لم يصادف الواقع لم يكن الرجوع إليه في هذه الوقعه واجبا في الواقع، و يترتب عليه آثار الوجوب ظاهراً مشروطه بعدم انكشاف الخلاف، إلا (٢) استحقاق العقاب على الترك؛ فإنه يثبت واقعا من باب التجزئ.

و من هنا يظهر: أنه لا يتعدّد العقاب مع مصادفه الواقع من جهة تعدّد التكليف.

نعم، لو قلنا بأنّ مؤدّيات الطرق الشرعيه أحكام واقعيه ثانويّه، لزم من ذلك انقلاب التكليف إلى مؤدّيات تلك الطرق، و كان أوجه الاحتمالات حينئذ الثاني منها.

[شماره صفحه واقعي : ٤٣٦]

ص : ٤٣٦

١- في (ظ) بدل «و»: «مثلاً».

٢- كذا في (ظ)، و في غيرها: «لا».

الأمر الثاني [معدوريه الجاهل بالقصر و الإتمام و الجهر و الإخفات]

قد عرفت (١): أن الجاهل العامل بما يوافق البراءة مع قدرته على الفحص و استبانته الحال، غير معذور، لا من حيث العقاب و لا من جهه سائر الآثار، بمعنى: أن شيئاً من آثار الشيء المجهول-عقاباً أو غيره من الآثار المترتبة على ذلك الشيء في حق العالم-لا يرتفع عن الجاهل لأجل جهله.

و قد استثنى الأصحاب من ذلك: القصر و الإتمام و الجهر و الإخفات، فحكموا بمعدوريه الجاهل في هذين الموضوعين (٢). و ظاهر كلامهم إرادتهم العذر من حيث الحكم الوضعي، و هي الصّحة بمعنى سقوط الفعل ثانياً دون المؤاخذة، و هو الذي يقتضيه دليل المعدوريه في الموضوعين أيضاً.

[الإشكال الوارد في المسأله]

فحينئذ: يقع الإشكال في أنه إذا لم يكن معذورا من حيث الحكم التكليفي كسائر الأحكام المجهوله للمكلف المقصير، فيكون تكليفه بالواقع

[شماره صفحه واقعي : ٤٣٧]

ص: ٤٣٧

١- راجع الصفحه ٤١٢.

٢- انظر مفتاح الكرامه ٣:٣٨٤، و ٣:٦٠١.

و هو القصر بالنسبه إلى المسافر باقيا، و ما يأتي به-من الإتمام المحكوم بكونه مسقطا-إن لم يكن مأمورا به فكيف يسقط الواجب؟ و إن كان مأمورا به فكيف يجتمع الأمر به مع فرض وجود الأمر بالقصر؟

[دفع الإشكال من وجوه، و المناقشه فيها]

و دفع هذا الإشكال: إما بمنع تعلق التكليف فعلا بالواقعي المتروك، و إما بمنع تعلقه بالمأتي به، و إما بمنع التنافي بينهما.

فالأول، إما بدعوى كون القصر مثلا واجبا على المسافر العالم، و كذا الجهر و الإخفات.

و إما بمعنى معذوريته فيه، بمعنى: كون الجهل بهذه المسأله كالجهل بالموضوع يعذر صاحبه، و يحكم عليه ظاهرا بخلاف الحكم الواقعي.

و هذا الجاهل و إن لم يتوجه إليه خطاب مشتمل على حكم ظاهري - كما في الجاهل بالموضوع-، إلا أنه مستغنى عنه (١) باعتقاده لوجوب هذا الشيء عليه في الواقع.

و إما من جهه القول بعدم تكليف الغافل بالواقع، و كونه مؤاخذا على ترك التعلم، فلا يجب عليه القصر؛ لغفلته عنه. نعم يعاقب على عدم إزاله الغفله، كما تقدم استظهاره من صاحب المدارك و من تبعه (٢).

و إما من جهه تسليم تكليفه بالواقع، إلا أن الخطاب بالواقع ينقطع عند الغفله؛ لقبح خطاب العاجز. و إن كان العجز بسوء اختياره فهو معاقب حين الغفله على ترك القصر، لكنّه ليس مأمورا به حتى يجتمع مع فرض وجود الأمر بالإتمام.

[شماره صفحه واقعي : ٤٣٨]

ص: ٤٣٨

١- كذا في غير (ه)، و فيها: «مستثنى عنه»، و لعل الأنسب: «مستغن عنه».

٢- راجع الصفحه ٤٢١.

لكن هذا كله خلاف ظاهر المشهور؛ حيث إنّ الظاهر منهم - كما تقدّم (١) - بقاء التكليف بالواقع المجهول بالنسبة إلى الجاهل؛ و لذا يبطلون صلاه الجاهل بحرمه الغصب؛ إذ لو لا النهى حين الصلاه لم يكن وجه للبطلان.

و الثانى، منع تعلق الأمر بالمأتى به، و التزام (٢) أنّ غير الواجب مسقط عن الواجب؛ فإنّ قيام ما اعتقد وجوبه مقام الواجب الواقعى غير ممتنع.

نعم، قد يوجب إتيان غير الواجب فوات الواجب، فيحرم بناء على دلالة الأمر بالشىء على النهى عن الضدّ، كما فى آخر الوقت؛ حيث يستلزم فعل التمام فوات القصر.

و يردّ هذا الوجه: أنّ الظاهر من الأدلّه كون المأتى به مأمورا به فى حقّه، مثل قوله عليه السّلام فى الجهر و الإخفات: «تمّت صلاته» (٣) و نحو ذلك.

و فى (٤) الموارد التى قام فيها غير الواجب مقام الواجب نمنع عدم وجوب البدل، بل الظاهر فى تلك الموارد سقوط الأمر الواقعى و ثبوت الأمر بالبدل، فتأمل.

و الثالث، بما (٥) ذكره كاشف الغطاء رحمه الله: من أنّ التكليف بالإتمام

[شماره صفحه واقعى : ٤٣٩]

ص: ٤٣٩

١- راجع الصفحه ٤٢٠.

٢- فى (ت) و (ه): «بالترام».

٣- الوسائل ٧٦٦: ٤، الباب ٢٦ من أبواب القراءه فى الصلاه، الحديث الأوّل.

٤- لم ترد «فى» فى (ر)، (ص) و (ظ).

٥- فى (ر)، (ص) و (ظ): «ما».

مرتب على معصيه (١) الشارع بترك القصر، فقد كلفه بالقصر و الإتمام على تقدير معصيته فى التكليف بالقصر. و سلك هذا الطريق فى مسأله الضد فى تصحيح فعل غير الأهم من الواجبين المضيّقين، إذا ترك المكلف الامتثال بالأهم (٢).

و يردّه: أننا لا نعقل الترتب (٣) فى المقامين، و إنما يعقل ذلك فيما إذا حدث التكليف الثانى بعد تحقّق معصيه (٤) الأوّل، كمن عصى بترك الصلاه مع الطهاره المائيه، فكلف لضيق الوقت بالترابيه.

[شماره صفحه واقعى : ٤٤٠]

ص : ٤٤٠

١- فى (ت) و(ر): «معصيته».

٢- انظر كشف الغطاء: ٢٧٠.

٣- فى (ص)، (ظ) و(ه): «الترتيب».

٤- فى (ر) و(ت): «معصيته».

الأمر الثالث [عدم وجوب الفحص في الشبه الموضوعية التحريمية]

أن وجوب الفحص إنما هو في إجراء الأصل في الشبهه الحكمية الناشئة من عدم النص، أو إجمال بعض ألفاظه، أو تعارض النصوص.

أما إجراء الأصل في الشبهه الموضوعية:

فإن كانت الشبهه في التحريم، فلا إشكال ولا خلاف ظاهرا في عدم وجوب الفحص.

و يدلّ عليه إطلاق الأخبار-مثل قوله عليه السلام: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم» (١)، وقوله: «حتّى يستبين لك غير هذا أو تقوم به اليقينه» (٢)، وقوله: «حتّى يجيئك شاهدان يشهدان أنّ فيه الميتة» (٣) وغير ذلك (٤)-السالم عمّا يصلح لتقييده.

[شماره صفحه واقعى : ٤٤١]

ص: ٤٤١

-
- ١- الوسائل ١٢:٦٠، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، صدر الحديث ٤.
 - ٢- ذيل الحديث المذكور.
 - ٣- الوسائل ١٧:٩١، الباب ٦١ من أبواب الأطمعه و الأشربه، الحديث ٢.
 - ٤- انظر الوسائل ١٧:٩٠ و ٩٢، الباب ٦١ من أبواب الأطمعه و الأشربه، الحديث ١ و ٧.

[هل يجب الفحص في الشبهه الموضوعيه الوجوبيه؟]

و إن كانت الشبهه وجوبيه، فمقتضى أدله البراهه حتى العقل كبعض كلمات العلماء: عدم وجوب الفحص أيضا، و هو مقتضى حكم العقلاء في بعض الموارد، مثل قول المولى لعبده: «أكرم العلماء أو المؤمنين»، فإنه لا يجب الفحص في المشكوك حاله في المثالين.

[بناء العقلاء في بعض الموارد على الفحص]

إلا أنه قد يترأى: أن بناء العقلاء في بعض الموارد على الفحص و الاحتياط، كما إذا أمر المولى بإحضار علماء البلد أو أطبائها، أو إضافتهم، أو إعطاء كل واحد منهم دينارا، فإنه قد يدعى أن بناءهم على الفحص عن اولئك، و عدم الاقتصار على المعلوم ابتداء مع احتمال وجود غيرهم في البلد.

قال في المعالم، في مقام الاستدلال على وجوب التبين في خبر مجهول الحال بآيه التثبت في خبر الفاسق:

[كلام صاحب المعالم في وجوب الفحص في خبر مجهول الحال]

إن وجوب التثبت فيها متعلق بنفس الوصف، لا- بما تقدم العلم به منه، و مقتضى ذلك إرادته الفحص و البحث عن حصوله و عدمه؛ ألا- ترى أن قول القائل: «أعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعه-مثلا- درهما» يقتضى إرادته السؤال و الفحص عمّن جمع الوصفين، لا الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما فيه (1)، انتهى.

و أيد ذلك المحقق القمي قدس سره في القوانين:

ب«أن الواجبات المشروطه بوجود شيء إنما يتوقف وجوبها على وجود الشرط لا على العلم بوجوده، فبالنسبه إلى العلم مطلق لا مشروط.

مثل: أن من شك في كون ماله بمقدار استطاعه الحجّ- لعدم علمه بمقدار

[شماره صفحه واقعي : 442]

ص: 442

المال-لا يمكنه أن يقول:إني لا أعلم أنّي مستطيع ولا يجب عليّ شيء،بل يجب عليه محاسبه ماله؛ليعلم أنّه واجد للاستطاعه أو فاقد لها.

نعم،لو شكّ بعد المحاسبه في أنّ هذا المال هل يكفيه في الاستطاعه أم لا؟فالأصل عدم الوجوب حينئذ»(١).

ثمّ ذكر المثال المذكور في المعالم بالتقريب المتقدّم عنه (٢).

[اختلاف كلمات الفقهاء في فروع المسأله]

و أمّا كلمات الفقهاء فمختلفه في فروع هذه المسأله:فقد أفتى جماعه منهم-كالشيخ (٣)و الفاضلين (٤)و غيرهم (٥)-بأنّه لو كان له فضّه مغشوشه بغيرها و علم بلوغ الخالص نصابا و شكّ في مقداره،وجب التصفيه؛ليحصل (٦)العلم بالمقدار،أو الاحتياط بإخراج ما يتيقّن (٧)معه البراءه.

نعم،استشكل في التحرير في وجوب ذلك (٨)،و صرّح غير واحد

[شماره صفحه واقعي : ٤٤٣]

ص: ٤٤٣

- ١-القوانين ١:٤٦٠.
- ٢-في الصفحه السابقه.
- ٣-المبسوط ١:٢١٠.
- ٤-الشرائع ١:١٥١،و قواعد الأحكام ١:٣٤٠.
- ٥-كالشهيد الثاني في المسالك ١:٣٨٦،و الفاضل النراقي في مستند الشيعه ٩: ١٥٦.
- ٦-في (ر)و(ص):«لتحصيل».
- ٧-كذا في (ظ)و(ه)،و في غيرهما:«تيقّن».
- ٨-التحرير ١:٦٢.

من هؤلاء (١) مع عدم العلم ببلوغ الخالص النصاب: بأنه (٢) لا يجب التصفيه.

و الفرق بين المسألتين مفقود إلا ما ربما يتوهم: من أنّ العلم بالتكليف ثابت مع العلم ببلوغ النصاب، بخلاف ما لم يعلم به.

و فيه: أنّ العلم بالنصاب لا يوجب الاحتياط مع القدر المتيقّن و دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر مع كون الزائد على تقدير وجوبه تكليفا مستقلاً؛ أ لا ترى: أنّه لو علم بالدّين و شكّ في قدره، لم يوجب ذلك الاحتياط و الفحص.

مع أنّه لو كان هذا المقدار يمنع من إجراء البراءة قبل الفحص لمنع منها بعده؛ إذ العلم الإجمالي لا يجوز معه الرجوع إلى البراءة و لو بعد الفحص.

و قال في التحرير في باب نصاب الغلّات: و لو شكّ في البلوغ، و لا- مكيال هنا و لا- ميزان، و لم يوجد، سقط الوجوب دون الاستحباب (٣)، انتهى.

و ظاهره: جريان الأصل مع تعدّد الفحص و تحصيل العلم.

و بالجملة: فما ذكره من إيجاب تحصيل العلم بالواقع مع التمكن في بعض أفراد الاشتباه في الموضوع، مشكل.

و أشكل منه: فرقههم بين الموارد، مع ما تقرّر عندهم من أصالة نفي الزائد عند دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر.

[شماره صفحه واقعی : ٤٤٤]

ص: ٤٤٤

١- كالعلاّمه في القواعد ١:٣٤٠، و الشهيد الثاني في المسالك ١:٣٨٦، و الفاضل النراقي في المستند ٩:١٥٥.

٢- لم ترد «بأنّه» في (ظ) و (ه)، و وردت في (ت) قبل قوله: «مع عدم».

٣- التحرير ١:٦٣.

و أمّا ما ذكره صاحب المعالم رحمه الله و تبعه عليه المحقّق القمّي رحمه الله (١):

من تقريب الاستدلال بآيه التثبيت على ردّ خبر مجهول الحال، من جهه اقتضاء (٢) تعلق الأمر بالموضوع الواقعي (٣) وجوب الفحص عن مصاديقه و عدم الاقتصار على القدر المعلوم، فلا يخفى ما فيه.

لأنّ ردّ خبر مجهول الحال ليس مبتدأ على وجوب الفحص عند الشكّ؛ وإلاّ لجاز الأخذ به، و لم يجب التبيّن فيه بعد الفحص و اليأس عن العلم بحاله، كما لا يجب الإعطاء في المثال المذكور بعد الفحص عن حال المشكوك و عدم العلم باجتماع الوصفين فيه.

بل وجه ردّه قبل الفحص و بعده: أنّ وجوب التبيّن شرطيّ، و مرجعه إلى اشتراط قبول الخبر في نفسه من دون اشتراط التبيّن فيه بعداله المخبر، فإذا شكّ في عدالته شكّ في قبول خبره في نفسه، و المرجع في هذا الشكّ و المتعيّن فيه عدم القبول؛ لأنّ عدم العلم بحجّيه شيء كاف في عدم حجّيته.

[ما يمكن أن يقال في المسأله]

ثمّ الذي يمكن أن يقال في وجوب الفحص: أنّه إذا كان العلم بالموضوع المنوط به التكليف يتوقّف كثيرا على الفحص بحيث لو اهمل الفحص لزم الوقوع في مخالفه التكليف كثيرا، تعيّن هنا بحكم العقلاء اعتبار الفحص، ثمّ العمل بالبراءه، كبعض الأمثله المتقدمه (٤)؛ فإنّ إضافه جميع علماء البلد أو أطبائهم لا يمكن للشخص الجاهل إلاّ بالفحص،

[شماره صفحه واقعي : ٤٤٥]

ص: ٤٤٥

١- تقدّم كلامهما في الصفحه ٤٤٢-٤٤٣.

٢- لم ترد «اقتضاء» في (ر).

٣- في (ر)، (ص) و (ه) زياده: «المقتضى».

٤- راجع الصفحه ٤٤٢.

فإذا حصّل العلم ببعض، واقتصر على ذلك-نافيا لوجوب إضافه من عداه بأصاله البراءه من غير تفحص زائد على ما حصّل به المعلومين- عدّ مستحقًا للعقاب و الملامه عند انكشاف ترك إضافه من تمكّن (١) من تحصيل العلم به بفحص زائد.

و من هنا يمكن أن يقال في مثال الحجّ المتقدّم (٢): إنّ العلم بالاستطاعه في أوّل أزمته حصولها يتوقّف غالبا على المحاسبه، فلو بنى الأمر على تركها و نفى وجوب الحجّ بأصاله البراءه، لزم تأخير الحجّ عن أوّل سنه الاستطاعه بالنسبه إلى كثير من الأشخاص، لكنّ الشأن في صدق هذه الدعوى.

و أمّا ما استند إليه المحقّق المتقدّم: من أنّ الواجبات المشروطه يتوقّف وجوبها على وجود الشرط لا العلم بوجوده، ففيه: أنّه مسلم، و لا يجدى؛ لأنّ الشكّ في وجود الشرط يوجب الشكّ في وجوب (٣) المشروط و ثبوت التكليف، و الأصل عدمه.

غايه الأمر (٤) الفرق بين اشتراط التكليف بوجود الشئ و اشتراطه بالعلم به؛ إذ (٥) مع عدم العلم في الصوره الثانيه يقطع بانتفاء التكليف (٦) من دون حاجه إلى الأصل، و في الصوره الاولى يشكّ فيه، فينفي بالأصل.

[شماره صفحه واقعى : ٤٤٦]

ص: ٤٤٦

- ١- كذا في (ظ) و (ه)، و في (ر) و (ص): «يتمكّن».
- ٢- المتقدّم في الصفحه ٤٤٢-٤٤٣.
- ٣- في (ت)، (ر) و (ص): «وجود».
- ٤- لم ترد «الأمر» في (ت)، (ظ) و (ه).
- ٥- في (ت)، (ظ) و (ه) بدل «إذ»: «أنّ».
- ٦- في (ظ) زياده: «واقعا».

[المقام الثاني]: [مقدار الفحص] (١)

و أمّا الكلام فى مقدار الفحص، فملخصه: أنّ حدّ الفحص هو اليأس عن وجدان الدليل فيما بأيدينا من الأدلّه، و يختلف ذلك باختلاف الأعصار؛ فإنّ فى زماننا هذا إذا ظنّ المجتهد بعدم وجود دليل التكليف فى الكتب الأربعة و غيرها من الكتب المعتمده فى الحديث-التي يسهل تناولها على نوع أهل العصر-على وجه صار مأیوسا، كفى ذلك منه فى إجراء البراءه.

أمّا (٢) عدم وجوب الزائد؛ فللزوم الحرج، و تعطيل استعمال سائر التكاليف؛ لأنّ انتهاء الفحص فى واقعه إلى حدّ يحصل العلم بعدم وجود دليل التكليف يوجب الحرمان من الاطلاع على دليل التكليف فى غيرها من الوقائع، فيجب فيها إمّا الاحتياط، و هو يؤدّى إلى العسر، و إمّا لزوم التقليد لمن بذل جهده على وجه علم بعدم دليل التكليف فيها، و جوازه ممنوع؛ لأنّ هذا المجتهد المتفحص ربما يخطئ ذلك المجتهد فى كثير من مقدّمات استنباطه للمسأله.

نعم، لو كان جميع مقدّماته ممّا يرتضيها هذا المجتهد، و كان

[شماره صفحه واقعى : ٤٤٧]

ص: ٤٤٧

١- العنوان منّا.

٢- فى (ت) و (ر): «و أمّا».

التفاوت بينهما أنه اطلع على ما لم يطلع هذا، أمكن أن يكون قوله حجه في حقه. لكنّ اللازم-حينئذ- أن يتفحص في جميع المسائل إلى حيث يحصل الظنّ بعدم وجود دليل التكليف، ثمّ الرجوع إلى هذا المجتهد، فإن كان مذهبه مطابقاً للبراءة كان مؤيداً لما ظنّه من عدم الدليل، وإن كان مذهبه مخالفاً للبراءة كان شاهداً عدل (١) على وجود دليل التكليف.

فإن لم يحتمل في حقه الاعتماد على الاستنباطات الحدسيّة و (٢) العقليّة من الأخبار، أخذ بقوله في وجود دليل، وجعل فتواه كروايته.

و من هذا القبيل: ما حكاه غير واحد (٣)، من أنّ القدماء كانوا يعملون برسالة الشيخ أبي الحسن عليّ بن بابويه عند إعواز النصوص.

و التقييد بإعواز النصوص مبنّى على ترجيح النصّ المنقول بلفظه على الفتوى التي يحتمل الخطأ في النقل بالمعنى.

و إن احتمل في حقه ابتداء فتواه على الحدس و العقل، لم يكن دليل على اعتباره في حقه، و تعيّن العمل بالبراءة.

[شماره صفحه واقعى : ٤٤٨]

ص: ٤٤٨

١- كذا في (ر)، (ظ) و نسخه بدل (ت)، و في (ت) و (ص): «عادل»، و في (ه): «شاهداً عدلاً».

٢- في (ر) و (ص): «أو».

٣- كالشهيد في الذكرى ١: ٥١، و المحدث البحراني في الحقائق ٧: ١٢٧.

تذنيب [شرطان آخران ذكرهما الفاضل التونسي لأصل البراءة]

ذكر الفاضل التونسي (١) لأصل البراءة شروطاً آخر (٢):

الشرط الأول: [أن لا يكون موجبا لثبوت حكم آخر]

أن لا- يكون إعمال الأصل موجبا لثبوت حكم شرعي من جهة أخرى، مثل أن يقال في أحد الإناءين المشتبهين: الأصل عدم وجوب الاجتناب عنه، فإنه يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الآخر، أو عدم بلوغ الملاقى للنجاسة كزأ، أو عدم تقدم الكزيه- حيث يعلم بحدوثها- على ملاقاته النجاسة؛ فإن إعمال الاصول يوجب الاجتناب عن الإناء الآخر أو الملاقى أو الماء.

[توضيح المقام و مناقشه كلام الفاضل التونسي]

أقول: توضيح الكلام في هذا المقام: أن إيجاب العمل بالأصل لثبوت حكم آخر:

إما بإثبات الأصل المعمول به لموضوع انيط به حكم شرعي، كأن يثبت بالأصل براءة ذمه الشخص الواجد لمقدار من المال واف بالحج من الدين، فيصير بضميمه أصاله البراءة مستطيعا، فيجب عليه الحج؛ فإن الدين مانع عن الاستطاعه، فيدفع بالأصل، و يحكم بوجوب الحج بذلك المال. و منه المثال الثاني؛ فإن أصاله عدم بلوغ الماء الملاقى

[شماره صفحه واقعي : ٤٤٩]

ص : ٤٤٩

١- انظر الوافيه: ١٨٦-١٨٧ و ١٩٣.

٢- لم ترد «أخر» في (ر) و (ه).

للنجاسه كذا يوجب الحكم بقلته التي انيط بها الانفعال.

و إما لاستلزام نفي الحكم به حكما يستلزم-عقلا أو شرعا أو عادة و لو في هذه القضية الشخصية-ثبوت حكم تكليفي في ذلك المورد أو في مورد آخر، كنفى وجوب الاجتناب عن أحد الإناءين.

[إذا اريد بإعمال الأصل إثبات موضوع لحكم شرعي]

فإن كان إيجابه للحكم على الوجه الأوّل كالمثال الثاني، فلا- يكون ذلك مانعا عن جريان الأصل؛ لجريان أدلته-من العقل و النقل-من غير مانع. و مجرد إيجابه لموضوع حكم (1) وجودي آخر لا- يكون مانعا عن جريان أدلته، كما لا يخفى على من تتبّع الأحكام الشرعيّة و العرفيّة.

و مرجعه في الحقيقة إلى رفع المانع، فإذا انحصر الطهور في ماء مشكوك الإباحة-بحيث لو كان محرّم الاستعمال لم يجب الصلاة لفقد الطهورين-، فلا مانع من إجراء أصاله الحلّ، و إثبات كونه واجدا للطهور، فيجب عليه الصلاة.

و مثاله العرفي: ما إذا قال المولى لعبده: إذا لم يكن عليك شغل واجب من قبلي فاشتغل بكذا، فإنّ العقلاء يوجبون عليه الاشتغال بكذا إذا لم يعلم بوجوب شيء على نفسه من قبل المولى.

و إن كان على الوجه الثاني، الرجوع إلى وجود العلم الإجمالي بثبوت حكم مردّد بين حكمين:

[إذا اريد بإعمال الأصل نفي أحد الحكمين و إثبات الآخر]

فإن اريد بإعمال الأصل في نفي أحدهما إثبات الآخر، ففيه: أنّ مفاد أدلّه أصل البراءة مجرد نفي التكليف، دون إثباته و إن كان الإثبات

[شماره صفحه واقعي : ٤٥٠]

ص: ٤٥٠

١- في (ت) بدل «الموضوع حكم»: «لحكم وجودي».

لازما واقعيًا لذلك النفي؛ فإنَّ الأحكام الظاهريَّة إنّما تثبت بمقدار مدلول أدلّتها، ولا يتعدى إلى أزيد منه بمجرد ثبوت الملازمه الواقعيَّة بينه وبين ما ثبت. إلّا- أن يكون الحكم الظاهريّ الثابت بالأصل موضوعاً لذلك الحكم الآخر، كما ذكرنا في مثال براءة الذمّة عن الدين و الحجّ (١).

و سيجيء توضيح ذلك في باب تعارض الاستصحابين (٢).

[إذا اريد مجرد نفي أحد الحكمين]

و إن اريد بإعماله في أحدهما مجرد نفيه دون الإثبات، فهو جار، إلّا أنّه معارض بجريانه في الآخر، فاللازم إمّا إجراؤه فيهما، فيلزم طرح ذلك العلم الإجماليّ؛ لأجل العمل بالأصل، و إمّا إهماله فيهما، فهو المطلوب، و إمّا إعمال أحدهما بالخصوص، فترجيح بلا مرجح.

نعم، لو لم يكن العلم الإجماليّ في المقام ممّا يضرّ طرحه لزم العمل بهما، كما تقدّم (٣) أنّه أحد الوجهين فيما إذا دار الأمر بين الوجوب و التحريم.

[سقوط العمل بكلّ أصل لأجل المعارض]

و كيف كان: فسقوط العمل بالأصل في المقام لأجل المعارض، و لا اختصاص لهذا الشرط بأصل البراءة، بل يجري في غيره من الاصول و الأدلّه.

و لعلّ مقصود صاحب الوافية ذلك، و قد عبّر هو قدّس سرّه عن هذا الشرط في باب الاستصحاب بعدم المعارض (٤).

[شماره صفحه واقعي : ٤٥١]

ص: ٤٥١

١- في (ص) بدل «و الحجّ»: «لوجوب الحجّ».

٢- انظر مبحث الاستصحاب ٣٩٣-٣٩٤.

٣- راجع الصفحه ١٨٠.

٤- الوافية: ٢٠٩.

[عدم الفرق بين أصاله عدم بلوغ الملاقى للنجاسه كزأ و أصاله البراءه من الدين]

و أمأ أصاله عدم بلوغ الماء الملاقى للنجاسه كزأ، فقد عرفت (١):

أنه لا مانع من استلزام جريانها الحكم بنجاسه الملاقى؛ فإنه نظير أصاله البراءه من الدين المستلزم لوجوب الحج.

وقد فُرق بينهما المحقق القمى رحمه الله، حيث اعترف: بأنه لا مانع من إجراء البراءه فى الدين و إن استلزم وجوب الحج، و لم يحكم بنجاسه الماء مع جريان أصاله عدم الكزيه؛ جمعا بينها و بين أصاله طهاره الماء (٢).

و لم يعرف وجه فرق بينهما أصلا.

[مورد الشك فى البلوغ كزأ]

ثم إن مورد الشك فى البلوغ كزأ: الماء المسبوق بعدم الكزيه، و أمأ المسبوق بالكزيه فالشك فى نقصانه من الكزيه، و الأصل هنا بقاؤها.

و لو لم يكن مسبوقا بحال:

ففى الرجوع إلى طهاره الماء؛ للشك فى كون ملاقاته مؤثره فى الانفعال، فالشك فى رافعيتها للطهاره.

أو إلى نجاسته (٣)؛ لأن الملاقاه مقتضيه للنجاسه، و الكزيه مانعه عنها- بمقتضى قوله عليه السلام: «إذا كان الماء قدر كز لم ينجسه شىء» (٤)، و نحوه ممأ دل على سببه الكزيه لعدم الانفعال (٥)، المستلزمه لكونها

[شماره صفحه واقعى : ٤٥٢]

ص: ٤٥٢

١- راجع الصفحه ٤٤٩.

٢- القوانين ٤٦: ٢-٤٧.

٣- كذا فى (ظ)، و فى غيرها: «النجاسه».

٤- الوسائل ١١٧: ١، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١ و ٢ و غيرهما.

٥- الوسائل ١١٧: ١، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٤ و ٧ و غيرهما.

مانعه عنه-، والشك في المانع في حكم العلم بعدمه، وجهان.

[أصالة عدم تقدّم الكزيه على الملاقاه]

و أما أصالة عدم تقدّم الكزيه على الملاقاه، فهو في نفسه ليس من الحوادث المسبوقه بالعدم حتى يجرى فيه الأصل.

نعم، نفس الكزيه حادثه، فإذا شك في تحقّقها حين الملاقاه حكم بأصالة عدمها. وهذا معنى عدم تقدّم الكزيه على الملاقاه.

لكن هنا أصالة عدم حدوث الملاقاه حين حدوث الكزيه، وهو معنى عدم تقدّم الملاقاه على الكزيه، فيتعارضان، فلا (1) وجه لما ذكره من الأصل.

[تفصيل صاحب الفصول في مسأله الكزيه و الملاقاه]

و قد (2) يفصل (3) فيها بين ما كان تأريخ واحد من الكزيه و الملاقاه معلوما، فإنه يحكم بأصالة تأخر المجهول بمعنى عدم ثبوته في زمان يشك في ثبوته فيه، فيلحقه حكمه من الطهاره و النجاسه، و قد يجهل التأريخان بالكليه، وقضيّه الأصل في ذلك التقارن، و مرجعه إلى نفى وقوع كلّ منهما في زمان يحتمل عدم (4) وقوعه فيه، و هو يقتضى ورود النجاسه على ما هو كثر حال الملاقاه، فلا ينجس (5) به (6)، انتهى.

[المناقشه فيما أفاده صاحب الفصول]

و فيه: أنّ تقارن ورود النجاسه و الكزيه موجب لانفعال الماء؛

[شماره صفحه واقعى : ٤٥٣]

ص: ٤٥٣

١- كذا في (ت)، و في غيرهما: «ولا».

٢- في (ظ) و (ه): «فقد».

٣- المفصل هو صاحب الفصول في الفصول.

٤- لم ترد «عدم» في (ت) و (ه)، و ما أثبتناه موافق للمصدر.

٥- كذا في (ظ) و المصدر، و في غيرهما: «فلا يتنجس».

٦- الفصول: ٣٦٥.

لأنَّ الكَرْيَه مانعه عن الانفعال بما يلاقيه بعد الكَرْيَه على ما هو مقتضى قوله عليه السَّلام: «إذا كان الماء قدر كَرَّ لم ينجسه شيء»؛ فإنَّ الضمير المنصوب راجع إلى الكَرِّ المفروض كَرَّيْتَه (١)، فإذا حصلت الكَرْيَه حال الملاقاه كان المعروض للملاقاه غير كَرٍّ، فهو نظير ما إذا حصلت الكَرْيَه بنفس الملاقاه فيما إذا تَمَّ الماء النجس كَرَّا بطاهر (٢)، والحكم فيه النجاسه.

إلا- أنَّ ظاهر المشهور فيما نحن فيه الحكم بالطهاره، بل ادَّعى المرتضى قدس سره عليه الإجماع، حيث استدلَّ بالإجماع على طهاره كَرَّ رثى فيه نجاسه لم يعلم تقدّم وقوعها على الكَرْيَه، على كفايه تميم النجس كَرَّا فى زوال نجاسته (٣).

و ردّه الفاضلان (٤) وغيرهما (٥): بأنَّ الحكم بالطهاره هنا لأجل الشكِّ فى ثبوت (٦) التنجيس (٧)؛ لأنَّ الشكَّ مرجعه إلى الشكِّ فى كون الملاقاه مؤثّره- لوقوعها قبل الكَرْيَه- أو غير مؤثّره.

[شماره صفحه واقعى : ٤٥٤]

ص: ٤٥٤

- ١- كذا فى (ظ)، و فى غيرها: «الكَرْيَه».
- ٢- وردت فى (ه) و نسخه بدل (ص) بدل «فيما إذا-إلى-بطاهر»: «فيما إذا تَمَّ الماء الطاهر كَرَّا بماء نجس».
- ٣- رسائل الشريف المرتضى ٣٦١:٢-٣٦٢.
- ٤- انظر المعبر ٥٢:١، و المختلف ١٨١:١.
- ٥- كالسيّد العاملى فى المدارك ١:٤٢، و المحقّق السبزوارى فى الذخيره: ١٢٥.
- ٦- فى (ظ) بدل «ثبوت»: «حدوث سبب».
- ٧- كذا فى (ظ)، و فى (ت): «التنجس»، و فى غيرهما: «النجس».

لكنه يشكل؛ بناء على أنّ الملاقاه سبب للانفعال، والكزيه مانعه، فإذا علم بوقوع السبب في زمان (١) لم يعلم فيه وجود المانع، ووجب الحكم بالمسبب.

إلا أنّ الاكتفاء بوجود السبب من دون إحراز عدم المانع و لو بالأصل محلّ تأمل، فتأمل.

الشرط الثاني [الذي ذكره الفاضل التوني لأصل البراءة:

عدم تضرّر آخر، و المناقشه فيه]

أن لا يتضرّر بإعمالها مسلم، كما لو فتح إنسان قفص طائر فطار، أو حبس شاه فمات ولدها، أو أمسك رجلاً فهربت دابته.

فإنّ إعمال البراءة فيها يوجب تضرّر المالك، فيحتمل اندراجه في قاعده «الإتلاف»، و عموم قوله صلّى الله عليه و آله: «لا ضرر و لا ضرار» (٢)؛ فإنّ المراد نفى الضرر من غير جبران بحسب الشرع، و إلا فالضرر غير منفيّ، فلا علم حينئذٍ - و لا ظنّ - بأنّ الواقعه غير منصوصه، فلا - يتحقّق شرط التمسّك بالأصل من فقدان النصّ، بل يحصل القطع بتعلّق حكم شرعيّ بالضارّ، و لكن لا يعلم أنّه مجرد التعزير أو الضمان أو هما معاً، فينبغي له تحصيل العلم بالبراءة و لو بالصلح (٣).

و يرد عليه: أنّه إن كانت قاعده «نفى الضرر» معتبره في مورد الأصل، كانت دليلاً كسائر الأدلّه الاجتهاديّه الحاكمه على البراءة، و إلاّ

[شماره صفحه واقعي : ٤٥٥]

ص: ٤٥٥

١- في (ر) و (ص) زياده: «و».

٢- الوسائل ١٧: ٣٤١، الباب ١٢ من أبواب إحياء الموات، الحديث ٤، ٣، و ٥.

٣- الوافيه: ١٩٣-١٩٤.

فلا معنى للتوقف في الواقعه و ترك العمل بالبراءه.

و مجرد احتمال اندراج الواقعه في قاعده «الإتلاف» أو «الضرر» لا يوجب رفع اليد عن الأصل.

و المعلوم تعلقه بالضرار فيما نحن فيه هو الإثم و التعزير إن كان متعمدا، و إلا فلا يعلم وجوب شيء عليه، فلا وجه لوجوب تحصيل العلم بالبراءه و لو بالصلح.

و بالجملة: فلا يعلم وجه صحيح لما ذكره في خصوص أدله الضرر.

كما لا وجه لما ذكره: من تخصيص مجرى الأصل بما إذا لم يكن جزء عباده (1)، بناء على أن المثبت لأجزاء العباده هو النصّ.

فإنّ النصّ قد يصير مجملا، و قد لا يكون نصّ في المسأله، فإن قلنا بجريان الأصل و عدم العبره بالعلم بثبوت التكليف بالأمر (2) المرّدّد بين الأقلّ و الأكثر فلا مانع منه، و إلا فلا مقتضى له، و قد قدّمنا ما عندنا في المسأله.

[شماره صفحه واقعى : ٤٥٦]

ص: ٤٥٦

١- الوافيه: ١٩٥.

٢- لم ترد «بالأمر» في غير (ظ).

و حيث جرى ذكر حديث «نفى الضرر و الضرار» ناسب بسط الكلام فى ذلك فى الجملة، فنقول:

[دعوى فخر الدين تواتر الأخبار بنفى الضرر و الضرار]

قد ادعى فخر الدين فى الإيضاح- فى باب الرهن (٢)-: تواتر الأخبار على نفى الضرر و الضرار (٣)، فلا نتعرض من الأخبار الواردة فى ذلك إلا لما هو أصح ما فى الباب سنداً و أوضحه دلاله، و هى الروايه

[شماره صفحه واقعى : ٤٥٧]

ص: ٤٥٧

١- العنوان منّا.

٢- إيضاح الفوائد ٢:٤٨.

٣- انظر الوسائل ١٣:٣٣٩، الباب ٦ من أحكام الهبات، الحديث ٤، و الصفحه ٤٩، الباب ٢ من أبواب بيع الحيوان، الحديث الأول، و ١٧:٣١٩، الباب ٥ من أبواب الشفعه، الحديث الأول، و الصفحه ٣٣٣، الباب ٧ من أبواب إحياء الموات، الحديث ٢، و الصفحه ٣٤١، الباب ١٢ منها، الحديث ٢، و الصفحه ٣٤٣، الباب ١٥ منها، الحديث الأول، و ١٩:١٧٩، الباب ٨ من أبواب موجبات الضمان، الحديث ٢، و الصفحه ١٨١، الباب ٩ منها، الحديث الأول، و الفقيه ٤: ٣٣٤، الحديث ٥٧١٨، مضافاً إلى الروايات الكثيره الواردة فى قضيه سمره و سيأتى بعضها، و انظر رساله «نفى الضرر» للمصنّف: ١٤-١٦.

المتضمّنه لقصّه سمره بن جندب مع الأنصارى، و هى ما رواه غير واحد عن زراره، عن أبى جعفر عليه السّلام:

[الروايه المتضمّنه لقضيّه سمره بن جندب]

«إنّ سمره بن جندب كان له عذق، و كان طريقه إليه فى جوف منزل رجل من الأنصار، و كان يجىء و يدخل إلى عذقه بغير إذن من الأنصارى.

فقال الأنصارى: يا سمره، لا تزال تفجأنا على حال لا نحبّ أن تفجأنا عليها، فإذا دخلت فاستأذن. فقال: لا أستأذن فى طريقى إلى عذقى.

فشكاه الأنصارى إلى رسول الله صلّى الله عليه و آله، فأتاه، فقال له: إنّ فلانا قد شكاك و زعم أنّك تمرّ عليه و على أهله بغير إذنه، فاستأذن عليه إذا أردت أن تدخل.

فقال: يا رسول الله، أستأذن فى طريقى إلى عذقى؟

فقال له رسول الله صلّى الله عليه و آله: خلّ عنه و لك عذق فى مكان كذا.

قال: لا.

قال: فللك اثنان. فقال: لا اريد.

فجعل صلّى الله عليه و آله يزيد حتّى بلغ عشر أعذق. فقال: لا.

فقال صلّى الله عليه و آله: خلّ عنه و لك عشر أعذق فى مكان كذا، فأبى.

فقال: خلّ عنه و لك بها عذق فى الجنّه. فقال: لا اريد.

فقال له رسول الله صلّى الله عليه و آله: إنّك رجل مضارّ، و لا ضرر و لا ضرار على مؤمن.

قال عليه السّلام: ثمّ أمر بها رسول الله صلّى الله عليه و آله فقلعت، ثمّ رمى بها إليه.

و قال له رسول الله صلّى الله عليه و آله: انطلق فاغرسها حيث شئت... الخبر» (١).

[شماره صفحه واقعى : ٤٥٨]

ص: ٤٥٨

١- البجار ١٣٥:٢٢، الحديث ١١٨، و ليست للحديث تتمه.

و فى روايه اخرى موثقه: «إن سمره بن جندب كان له عذق فى حائط لرجل من الأنصار و كان منزل الأنصارى بباب البستان-و فى آخرها:-

قال رسول الله صلى الله عليه و آله للأنصارى: اذهب فاقلعها و ارم بها إليه، فإنه لا ضرر و لا ضرار...الخبر» (١).

[معنى «الضرر» و «الضرار»]

و أما معنى اللفظين:

فقال فى الصحاح: الضرّ خلاف النفع، و قد ضرّه و ضارّه بمعنى.

و الاسم الضرر. ثم قال: و الضرار المضارّه (٢).

و عن النهايه الأثيرية: فى الحديث: «لا ضرر و لا ضرار فى الإسلام». الضرّ ضدّ النفع، ضرّه يضربه ضرًا و ضرارا، و أضرّ به يضربه إضراراً، فمعنى قوله: «لا ضرر» لا يضّرّ الرجل أخاه فينقصه شيئاً من حقّه.

و الضرار فعال من الضرّ، أى لا يجازيه على إضراره بإدخال الضرر عليه.

و الضرر فعل الواحد، و الضرار فعل الاثنين، و الضرر ابتداء الفعل، و الضرار الجراء عليه.

و قيل: الضرر ما تضرّ به صاحبك و تنتفع أنت به. و الضرار أن تضرّه من غير أن تنتفع.

[شماره صفحه واقعى : ٤٥٩]

ص: ٤٥٩

١- الوسائل ٣٤١:١٧، الباب ١٢ من أبواب إحياء الموات، الحديث ٣، و ليست للحديث تتمه.

٢- الصحاح ١٧٩:٢-٧٢٠، مادّه «ضرر».

وقيل: هما بمعنى. و التكرار للتأكيد (١)، انتهى.

و عن المصباح: «ضَرَّه يَضُرُّه» من باب قتل: إذا فعل به مكروها و أضرَّ به. يتعدى بنفسه ثلاثيا و بالباء رباعيا. و الاسم الضرر. و قد يطلق على نقص فى الأعيان.

و ضارَّه مضارَّه و ضرارا بمعنى ضَرَّه (٢)، انتهى.

و فى القاموس: الضَّرَّ ضِدَّ النِّفْعِ، و ضارَّه يضارَّه و ضرارا. ثم قال:

و الضرر سوء الحال. ثم قال: و الضرار الضيق (٣)، انتهى.

[معانى «لا ضرر و لا ضرار» فى الروايه:]

إذا عرفت ما ذكرناه، فاعلم:

[١- عدم تشريع الضرر]

أنَّ المعنى بعد تعذُّر إرادته الحقيقة: عدم تشريع الضرر، بمعنى أنَّ الشارع لم يشرِّع حكما يلزم منه ضرر على أحد، تكليفيا كان أو وضعيا.

فلزوم البيع مع الغبن حكم يلزم منه ضرر على المغبون فينفى (٤) بالخبر، و كذلك لزوم البيع من غير شفعه للشريك، و كذلك وجوب الوضوء على من لا يجد الماء إلَّا - بثمن كثير، و كذلك سلطنه المالك على الدخول إلى عذقه و إباحته له من دون استئذان من الأنصارى، و كذلك حرمة الترافع إلى حكام الجور إذا توقَّف أخذ الحقَّ عليه.

و منه: براءة ذمَّه الضارِّ من تدارك ما أدخله من الضرر، إذ كما

[شماره صفحه واقعى : ٤٦٠]

ص: ٤٦٠

١- النهايه لابن الأثير ٨١: ٣-٨٢، مادّه «ضرر».

٢- المصباح المنير: ٣٦٠، مادّه «ضرر».

٣- القاموس المحيط ٧٥: ٢، مادّه «الضر».

٤- كذا فى (ظ)، و فى غيرها: «فيتنقى».

أنّ تشريع حكم يحدث معه الضرر منفي بالخبر، كذلك تشريع ما يبقى معه الضرر الحادث، بل يجب أن يكون الحكم المشروع في تلك الواقعة على وجه يتدارك ذلك الضرر كأن لم يحدث.

إلا أنه قد ينافي هذا قوله: «لا ضرار»، بناء على أنّ معنى الضرار المجازاه على الضرر. وكذا لو كان بمعنى المضارّه التي هي من فعل الاثني؛ لأنّ فعل البادئ منهما ضرر قد نفى بالفقره الاولى فالضرار المنفي بالفقره الثانيه إنّما يحصل بفعل الثاني. وكأنّ من فسره بالجزاء على الضرر (1) أخذه من هذا المعنى، لا على أنّه معنى مستقلّ.

[٢- حمل النفي على النهي]

ويحتمل أن يراد من النفي: النهي عن إضرار (2) النفس أو الغير، ابتداء أو مجازاه. لكن لا بدّ من أن يراد بالنهي زائدا على التحريم الفساد و عدم المضى؛ للاستدلال به في كثير من رواياته على الحكم الوضعي دون محض التكليف، فالنهي هنا نظير الأمر بالوفاء في الشروط (3) والعقود، فكّل إضرار بالنفس أو الغير محرّم غير ماض على من أضره.

و هذا المعنى قريب من الأوّل، بل راجع إليه.

[الأظهر المعنى الأوّل]

و الأظهر بملاحظه نفس الفقره و نظائرها و موارد ذكرها في الروايات (4)

[شماره صفحه واقعي : ٤٦١]

ص: ٤٦١

- ١- كابن الأثير في النهاية ٣:٨١ (ماده ضرر).
- ٢- في (ر) و (ص): «ضرر»، و في (ظ): «ضّر».
- ٣- في (ر) و (ص): «بالشروط».
- ٤- انظر الوسائل ١٧:٣١٩، الباب ٥ من أبواب الشفعه، الحديث الأوّل، و الصفحه ٣٣٣، الباب ٧ من أبواب إحياء الموات، الحديث ٢، و الصفحه ٣٤١، الباب ١٢ منها، الحديث ٣ و ٤.

و فهم العلماء (١): هو المعنى الأوّل.

[حكومه هذه القاعده على عمومات تشريع الأحكام الضرريّه]

ثمّ إنّ هذه القاعده حاكمه على جميع العمومات الدالّه بعمومها على تشريع الحكم الضرريّ، كأدله لزوم العقود، و سلطنه الناس على أموالهم، و وجوب الوضوء على واجد الماء، و حرمة الترافع إلى حكام الجور، و غير ذلك.

و ما يظهر من غير واحد (٢): من أخذ التعارض (٣) بين العمومات المثبتة للتكليف و هذه القاعده، ثمّ ترجيح هذه إمّا بعمل الأصحاب و إمّا بالأصول - كالبراءه فى مقام التكليف، و غيرها فى غيره - فهو خلاف ما يقتضيه التدبّر فى نظائرها: من أدله «رفع الحرج»، و «رفع الخطأ و النسيان»، و «نفى السهو على كثير السهو»، و «نفى السبيل على المحسنين»، و «نفى قدره العبد على شىء»، و نحوها.

مع أنّ وقوعها فى مقام الامتنان يكفى فى تقديمها على العمومات.

[المراد من الحكومه]

و المراد بالحكومه: أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظيّ متعرّضاً لحال دليل آخر من حيث إثبات حكم لشيء أو نفيه عنه.

[شماره صفحه واقعى : ٤٦٢]

ص: ٤٦٢

١- انظر الخلاف ٣: ٤٤٠، و التذكرة (الطبعة الحجرية) ١: ٥٢٢، و عوائد الأيام: ٥١-٥٢.

٢- كالمحقّق القمّي فى القوانين ٢: ٥٠، و الفاضل النراقى فى عوائد الأيام: ٥٣ و ٥٧، و كذا صاحب الرياض و المحقّق السبزوارى، و سيأتى كلامهما فى الصفحه ٤٦٨-٤٦٩.

٣- العبارة فى (ه) هكذا: «و ما يظهر من غير واحد كالفاضل النراقى من التعارض».

فالأول: مثل ما دلّ على الطهاره بالاستصحاب أو شهاده (١) العدلين، فإنه حاكم على ما دلّ على أنه «لا صلاه إلا بطهور»؛ فإنه يفيد بمدلوله اللفظي: أن ما ثبت من الأحكام للطهاره فى مثل «لا صلاه إلا بطهور» وغيرها، ثابت للمتطهر بالاستصحاب أو بالبينه.

و الثانى مثل الأمثله المذكوره.

و أمّا المتعارضان، فليس فى أحدهما دلالة لفظيه على حال الآخر من حيث العموم و الخصوص، و إنما يفيد حكما منافيا لحكم الآخر، و بملاحظه تنافيهما و عدم جواز تحقّقهما واقعا يحكم بإرادته خلاف الظاهر فى أحدهما المعين إن كان الآخر أقوى منه، فهذا الآخر الأقوى قربنه عقليته على المراد من الآخر، و ليس فى مدلوله اللفظي تعرّض لبيان المراد منه. و من هنا وجب ملاحظه الترجيح فى القرينه؛ لأنّ قرينته بحكم العقل بضميمه المرجح.

أمّا إذا كان الدليل بمدلوله اللفظي كاشفا عن حال الآخر، فلا يحتاج إلى ملاحظه مرجح له، بل هو متعين للقرينته بمدلوله له (٢). و سيأتى لذلك توضيح فى تعارض الاستصحابين إن شاء الله تعالى (٣).

[توهّم أن الضرر يتدارك بمصلحة الحكم الضررى المجعول]

ثمّ إنّه يظهر ممّا ذكرنا- من حكومه الروايه و ورودها فى مقام الامتنان، نظير أدلّه نفى الحرج و الإكراه-: أنّ مصلحة الحكم الضررى المجعول بالأدلّه العامه لا تصلح أن تكون تداركا للضرر، حتّى يقال:

[شماره صفحه واقعى : ٤٦٣]

ص: ٤٦٣

١- كذا فى (ر)، و فى غيرها: «بشهاده».

٢- لم ترد «له» فى غير (ه).

٣- لم يتعرّض المصنّف لهذا المطلب فى مبحث تعارض الاستصحابين، بل ذكره فى مبحث التعادل و التراجع ١٣: ٤.

إنّ الضرر يتدارك بالمصلحه العائده إلى المتضرّر، وإنّ الضرر المقابل بمنفعه راجحه عليه ليس بمنفَى، بل ليس ضرراً.

[فساد هذا التوهّم]

توضيح الفساد: أنّ هذه القاعده تدلّ على عدم جعل الأحكام الضرريّه و اختصاص أدلّه الأحكام بغير موارد الضرر. نعم، لو لا الحكومه و مقام الامتنان كان للتوهّم المذكور مجال.

و قد يدفع: بأنّ العمومات الجاعله للأحكام إنّما تكشف عن المصلحه فى نفس الحكم و لو فى غير مورد الضرر، و هذه المصلحه لا- يتدارك بها الضرر الموجود فى مورد؛ فإنّ الأمر بالحجّ و الصلاه -مثلاً- يدلّ على عوض و لو مع عدم الضرر، ففى مورد الضرر لا علم بوجود ما يقابل الضرر.

و هذا الدفع أشنع من أصل التوهّم؛ لأنّه إذا سلّم عموم الأمر لصوره الضرر كشف عن وجود مصلحه يتدارك بها الضرر فى هذا المورد.

مع أنّه يكفى حينئذ فى تدارك الضرر الأجر المستفاد من قوله صلّى الله عليه و آله:

«أفضل الأعمال أحمرها» (١)، و ما اشتهر فى الألسن و ارتكز فى العقول من: «أنّ الأجر على قدر المشقّه».

فالتحقيق فى دفع التوهّم المذكور: ما ذكرناه من الحكومه، و الورود فى مقام الامتنان.

[تماميّة القاعده سندا و دلاله]

ثمّ إنك قد عرفت بما ذكرنا: أنّه لا قصور فى القاعده المذكوره من حيث مدركها، سندا و (٢) دلاله،

[وهن القاعده بكثره التخصيصات و الجواب عنه]

إلا أنّ الذى يوهن فيها هى: كثره

[شماره صفحه واقعى : ٤٦٤]

ص: ٤٦٤

١- البحار ١٩١: ٧٠ و ٢٣٧.

٢- كذا فى (ظ)، و فى غيرها: «أو».

التخصيصات فيها بحيث يكون الخارج منها أضعاف الباقي، كما لا يخفى على المتتبع، خصوصا على تفسير الضرر بإدخال المكروه كما تقدم (١)، بل لو بنى على العمل بعموم هذه القاعدة حصل منه فقه جديد.

و مع ذلك، فقد استقرت سيره الفريقين على الاستدلال بها في مقابل العمومات المثبتة للأحكام، و عدم رفع اليد عنها إلا بمخصّص قوى في غايه الاعتبار، بحيث يعلم منهم انحصار مدرك الحكم في عموم هذه القاعدة.

و لعلّ هذا كاف في جبر الوهن المذكور و إن كان في كفايته نظراً؛ بناء على أنّ لزوم تخصيص الأكثر على تقدير العموم قرينه على إرادته معنى لا يلزم منه ذلك. غايه الأمر تردّد الأمر بين العموم و إرادته ذلك المعنى، و استدلال العلماء لا يصلح معينا، خصوصا لهذا المعنى المرجوح المنافي لمقام الامتتان و ضرب القاعدة.

إلا أن يقال -مضافا إلى منع أكثرية الخارج و إن سلمت كثرته:-

إنّ الموارد الكثيره الخارجه عن العامّ إنّما خرجت بعنوان واحد جامع لها و إن لم نعرفه على وجه التفصيل، و قد تقرّر أنّ تخصيص الأكثر لا استهجان فيه إذا كان بعنوان واحد جامع لأفراد هي أكثر من الباقي، كما إذا قيل: «أكرم الناس» و دلّ دليل على اعتبار العدالة، خصوصا إذا كان المخصّص ممّا يعلم به المخاطب حال الخطاب.

[وجه التمسك بكثير من العمومات مع خروج أكثر أفرادها]

و من هنا ظهر وجه صحّحه التمسك بكثير من العمومات مع خروج أكثر أفرادها، كما في قوله عليه السّلام: «المؤمنون عند شروطهم» (٢)،

[شماره صفحه واقعى : ٤٦٥]

ص: ٤٦٥

١- راجع الصفحه ٤٦٠.

٢- الوسائل ٣٠:١٥، الباب ٢٠ من أبواب المهور، ضمن الحديث ٤.

وقوله تعالى: أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (١)، بناء على إرادته العهود كما في الصحيح (٢).

[الضرر المنفى هو الضرر النوعى لا الشخصى]

ثم إنه يشكل الأمر من حيث: إن ظاهرهم فى (٣) الضرر المنفى النوعى لا الشخصى، فحكموا بشرعيه الخيار للمغبون؛ نظرا إلى ملا-حظه نوع البيع المغبون فيه و إن فرض عدم تضرره فى خصوص مقام، كما إذا لم يوجد راغب فى المبيع و كان بقاؤه ضررا على البائع؛ لكونه فى معرض الإباق أو التلف أو الغصب، و كما إذا لم يترتب على ترك الشفعه ضرر على الشفيع، بل كان له فيه نفع.

و بالجمله: فالضرر عندهم فى بعض الأحكام حكمه لا يعتبر أطرادها، و فى بعض المقامات يعتبرون أطرادها، مع أنّ ظاهر الروايه اعتبار الضرر الشخصى.

إلا- أن يستظهر منها: انتفاء الحكم رأسا إذا كان موجبا للضرر غالبا و إن لم يوجه دائما، كما قد يدعى نظير ذلك فى أدله نفى الحرج.

و لو قلنا بأنّ التسلّط على ملك الغير بإخراجه عن ملكه قهرا عليه بخيار أو شفعه ضرر أيضا، صار الأمر أشكل.

إلا أن يقال: إنّ الضرر أوجب وقوع العقد على وجه متزلزل يدخل فيه الخيار، فتأمل.

[شماره صفحه واقعى : ٤٦٦]

ص: ٤٦٦

١- المائده: ١.

٢- الوسائل ٢٠٦: ١٦، الباب ٢٥ من أبواب كتاب النذر و العهد، الحديث ٤.

٣- فى (ر) و (ص): «من».

[تعارض الضررين]

ثم إنّه قد يتعارض الضرران بالنسبه إلى شخص واحد أو شخصين، فمع فقد المرجح يرجع إلى الاصول و القواعد الأخر، كما أنّه إذا اكره على الولايه من قبل الجائر المستلزمه للإضرار على الناس، فإنّه يرجع إلى قاعده «نفي الحرج»؛ لأنّ إزام الشخص بتحمّل الضرر لدفع الضرر عن غيره حرج، وقد ذكرنا توضيح ذلك في مسأله التولّى من قبل الجائر من كتاب المكاسب (١).

[تعارض ضرر المالك و ضرر الغير]

و مثله: إذا كان تصرّف المالك في ملكه موجبا لتضرّر جاره و تركه موجبا لتضرّر نفسه، فإنّه يرجع إلى عموم: «الناس مسلّطون على أموالهم» (٢)، و لو عدّ مطلق حجره عن التصرّف في ملكه ضررا، لم يعتبر في ترجيح المالك ضرر زائد على ترك التصرّف فيه، فيرجع إلى عموم التسلّط.

و يمكن الرجوع إلى قاعده «نفي الحرج»؛ لأنّ منع المالك لدفع ضرر الغير حرج و ضيق عليه؛ إمّا لحكومته ابتداء على نفي الضرر، و إمّا لتعارضهما و الرجوع إلى الأصل (٣).

[جواز تصرّف المالك و إن تضرّر الجار]

و لعلّ هذا أو بعضه منشأ إطلاق جماعه (٤) و تصريح آخرين آخرين (٥) بجواز

[شماره صفحه واقعى : ٤٦٧]

ص: ٤٦٧

-
- ١- انظر المكاسب ٢:٨٦.
 - ٢- عوالى اللآلى ١:٢٢٢، الحديث ٩.
 - ٣- فى (ت)، (ص) و (ه): «الاصول».
 - ٤- مثل القاضى فى المهذب ٢:٣١، و المحقق الثانى فى جامع المقاصد ٧:٢٦، و الشهيد الثانى فى المسالك (الطبعه الحجرىة) ٢:٢٩٠.
 - ٥- مثل العلامه فى القواعد (الطبعه الحجرىة) ١:٢٢٠، و الشهيد فى الدروس ٣: ٦٠.

تصرّف المالك في ملكه و إن تضرّر الجار، بأن يبنى داره مدبغه أو حمّاما أو بيت القصاره أو الحداده، بل حكى عن الشيخ (١) و الحلبي (٢) و ابن زهره (٣) دعوى الوفاق عليه.

و لعله أيضا منشأ ما في التذكرة (٤): من الفرق بين تصرّف الإنسان في الشارع المباح بإخراج روشن أو جناح، و بين تصرّفه في ملكه، حيث اعتبر في الأوّل عدم تضرّر الجار بخلاف الثاني؛ فإنّ المنع عن التصرّف في المباح لا يعدّ ضررا بل فوات انتفاع.

[إشكال المحقّق السبزواری فيما إذا تضرّر الجار ضررا فاحشا]

نعم، ناقش في ذلك صاحب الكفايه- مع الاعتراف بأنّه المعروف بين الأصحاب:- بمعارضه عموم التسلّط بعموم نفى الضرر، قال في الكفايه:

و يشكل جواز ذلك فيما إذا تضرّر الجار تضرّرا فاحشا، كما إذا حفر في ملكه بالوعه ففسد بها بئر الغير، أو جعل حانوته في صفّ العطارين حانوت حدّاد، أو جعل داره مدبغه أو مطبخه (٥)، انتهى.

[شماره صفحه واقعی : ٤٦٨]

ص: ٤٦٨

- ١- المبسوط ٣: ٢٧٢.
- ٢- كذا في النسخ، و لكنّ الصحيح: «الحلّي»؛ لأنّه من جمله من حكى عنهم في مفتاح الكرامه عدم الخلاف في المسأله، انظر مفتاح الكرامه ٧: ٢٢، و السرائر ٢: ٣٨٢.
- ٣- الغنيه: ٢٩٥.
- ٤- التذكرة (الطبعه الحجريّه) ٢: ١٨٢.
- ٥- كفايه الأحكام: ٢٤١.

و اعترض عليه (١)- تبعاً للرياض (٢)- بما حاصله: أنه لا معنى للتأمل بعد إطباق الأصحاب عليه- نقلاً و تحصيلاً-، و الخبر المعمول عليه بل المتواتر: من أن «الناس مسلطون على أموالهم» (٣).

و أخبار الإضرار (٤) على ضعف بعضها و عدم تكافؤها لتلك الأدلة، محموله على ما إذا لم يكن غرض له إلا الإضرار، بل فيها - كخبر سمره (٥)- إيماء إلى ذلك.

سَلَّمْنَا، لَكِنَّ التَّعَارُضَ بَيْنَ الْخَبْرَيْنِ بِالْعَمُومِ مِنْ وَجْهِهِ، وَ التَّرْجِيحَ لِلْمَشْهُورِ (٦)؛ لِلأَصْلِ، وَ الإِجْمَاعِ (٧)، أَنْتَهَى.

ثم فصل المعترض بين أقسام التصرف:

بأنه إن قصد به الإضرار من دون أن يترتب عليه جلب نفع أو دفع ضرر، فلا ريب في أنه يمنع، كما دلّ عليه خبر سمره بن جندب؛ حيث قال له النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله: «إِنَّكَ رَجُلٌ مُضَارٌّ».

و أمّا إذا ترتب عليه نفع أو دفع ضرر و على جاره ضرر يسير،

[شماره صفحه واقعی : ٤٦٩]

ص: ٤٦٩

-
- ١- المعترض هو السيد العاملي في مفتاح الكرامه.
 - ٢- الرياض (الطبعة الحجرية) ٢:٣٢٠.
 - ٣- عوالي اللآلي ١:٢٢٢، الحديث ٩.
 - ٤- انظر الوسائل ١٧:٣٤٠، الباب ١٢ من أبواب إحياء الموات، باب عدم جواز الإضرار بالمسلم.
 - ٥- المتقدم في الصفحة ٤٥٨.
 - ٦- في المصدر: «للخبر المشهور».
 - ٧- مفتاح الكرامه ٧:٢٢.

فإنه جائز قطعاً. و عليه بنوا جواز رفع الجدار على سطح الجار.

و أمّا إذا كان ضرر الجار كثيراً يتحمّل عادة، فإنه جائز على كراهيته شديده. و عليه بنوا كراهيته التولّى من قبل الجائر لدفع ضرر يصيبه.

و أمّا إذا كان ضرر الجار كثيراً لا يتحمّل عادة لنفع يصيبه، فإنه لا يجوز له ذلك. و عليه بنوا حرمة الاحتكار في مثل ذلك. و عليه بنى جماعه - كالفاضل في التحرير (١) و الشهيد في اللمعه (٢) - الضمان إذا أوجب نارا بقدر حاجته مع ظنه التعدي إلى الغير.

و أمّا إذا كان ضرره كثيراً و ضرر جاره كذلك، فإنه يجوز له دفع ضرره و إن تضرّر جاره أو أخوه المسلم. و عليه بنوا جواز الولاية من قبل الجائر - إلى أن قال -:

و الحاصل: أنّ أخبار الإضرار فيما يعدّ إضراراً معتداً به عرفاً و الحال أنّه لا ضرر بذلك على المضرّ؛ لأنّ الضرر لا يزال بالضرر (٣)، انتهى.

[الأوفق بالقواعد تقديم المالك]

أقول: الأوفق بالقواعد تقديم المالك؛ لأنّ حجر المالك عن التصرف في ماله ضرر يعارض ضرر الغير، فيرجع إلى عموم قاعده «السلطنه» و «نفى الحرج». نعم، في الصورة الاولى التي يقصد المالك مجرد الإضرار من غير غرض في التصرف يعتدّ به، لا يعدّ فواته ضرراً.

[شماره صفحه واقعى : ٤٧٠]

ص : ٤٧٠

١- التحرير ١٣٨:٢.

٢- اللمعه: ٢٣٥، و الروضه البهيه ٣٣:٧.

٣- مفتاح الكرامه ٢٢:٧-٢٣.

[عدم الفرق بين كون ضرر المالك أشد من ضرر الغير أو أقل]

و الظاهر: عدم الفرق بين كون ضرر المالك بترك التصرف أشد من ضرر الغير أو أقل؛ إما لعدم ثبوت الترجيح بقله الضرر كما سيحییء، وإما لحكومته نفي الحرج على نفي الضرر؛ فإنّ تحمیل الغير على الضرر و لو يسيرا لأجل دفع الضرر عن الغير و لو كثيرا، حرج و ضيق.

و لذا اتفقوا على أنه يجوز للمكره الإضرار (١) بما دون القتل لأجل دفع الضرر عن نفسه و لو كان أقل من ضرر الغير.

هذا كله في تعارض ضرر المالك و ضرر الغير.

[تعارض ضرر المالكين]

و أما في غير ذلك، فهل يرجع ابتداء إلى القواعد الأخر أو بعد الترجيح بقله الضرر؟ وجهان، بل قولان.

يظهر الترجيح من بعض الكلمات المحكيه عن التذكرة (٢) و بعض مواضع (٣) الدروس (٤)، و رجحه غير واحد من المعاصرين (٥).

و يمكن أن ينزل عليه ما عن المشهور (٦): من أنه لو أدخلت الدابة رأسها في القدر بغير تفريط من أحد المالكين، كسر القدر و ضمن قيمته صاحب الدابة؛ معللا بأن الكسر لمصلحته.

[شماره صفحه واقعی : ٤٧١]

ص: ٤٧١

١- في (ر) و (ص) زياده: «على الغير».

٢- التذكرة (الطبعة الحجرية) ٣٩١: ٢.

٣- في (ص): «موارد».

٤- الدروس ١١٠: ٣.

٥- كصاحب الجواهر في الجواهر ٣٧: ٢٠٨، و السيد المراغي في العناوين ١: ٣٢٥.

٦- انظر مفتاح الكرامه ٢٨٧: ٦.

فيحمل إطلاق كلامهم على الغالب: من أنّ ما يدخل من الضرر على مالك الدائبة إذا حكم عليه بتلف الدائبة و أخذ قيمتها، أكثر مما يدخل على صاحب القدر بتلفه و أخذ قيمته. و بعبارة اخرى: تلف إحدى العينين و تبدلها بالقيمة أهون من تلف الاخرى.

و حيثئذ: فلا يبقى مجال للاعتراض على تعليل الحكم بكونه لمصلحة صاحب الدائبة، بما في المسالك: من أنه قد يكون المصلحة لصاحب القدر فقط، و قد يكون المصلحة مشتركة بينهما (١).

و كذلك حكمهم بضمان صاحب الدائبة إذا دخلت في دار لا تخرج إلا بهدمها معللاً بأنه لمصلحة صاحب الدائبة؛ فإنّ الغالب أنّ تدارك المهدوم أهون من تدارك الدائبة.

و به نستعين و منه نستمدّ (٢).

[شماره صفحه واقعى : ٤٧٢]

ص: ٤٧٢

١- المسالك (الطبعة الحجرية) ٢١٥:٢.

٢- عبارة «و به نستعين و منه نستمدّ» من (ه).

تمّ الجزء الثاني و يليه الجزء الثالث في الاستصحاب

[شماره صفحه واقعى : ٤٧٣]

ص: ٤٧٣

[شماره صفحه واقعی : ۴۷۴]

ص: ۴۷۴

العناوين العامه المقصد الثالث: في الشكّ

الشكّ في نفس التكليف ١٧

الشبهه التحريميه ١٩

أدلّه البراءه ٢١

أدلّه الاحتياط ٦٣

الشبهه التحريميه الموضوعيه ١١٩

الشبهه الوجوبيه ١٤١

دوران الأمر بين المحذورين ١٧٧

الشكّ في المكلف به ١٩٥

الشبهه المحصوره ١٩٩

الشبهه غير المحصوره ٢٥٧

دوران الأمر بين المتباينين ٢٧٨

دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر ٣١٤

الخاتمه: فيما يعتبر في العمل بالأصل ٤٠٥

قاعده «لا ضرر و لا ضرار» ٤٥٧

[شماره صفحه واقعى : ٤٧٥]

ص: ٤٧٥

[شماره صفحه واقعی : ۴۷۶]

ص: ۴۷۶

المقصد الثالث من مقاصد هذا الكتاب فى الشكّ المكلف الملتفت إلى الحكم الشرعى ٩

إمكان اعتبار الظنّ ٩

عدم إمكان اعتبار الشكّ ١٠

الحكم الواقعى و الظاهرى ١٠

الدليل «الاجتهادى» و«الفقاهتى» ١٠

وجه تقديم الأدله على الاصول ١١

أخصّيه الأدله غير العلميه من الاصول ١١

الدليل العلمى رافع لموضوع الأصل ١٢

التحقيق حكومه دليل الأماره على الاصول الشرعيه ١٣

ارتفاع موضوع الاصول العقلية بالأدله الظنيه ١٣

انحصار الاصول فى أربعة ١٣

الانحصار عقلى ١٤

[شماره صفحه واقعى : ٤٧٧]

ص: ٤٧٧

مجارى الاصول الأربعة ١٤

تداخل موارد الاصول أحيانا ١٤

حكم الشكّ من دون ملاحظه الحاله السابقه، و الكلام فيه فى

موضعين: ١٥

الموضع الأوّل الشكّ فى نفس التكليف، و فيه مطالب:

متعلّق التكليف المشكوك إمّا فعل كلّى أو فعل جزئى ١٧

منشأ الشكّ فى الشبهه الموضوعيّة و الحكميّة ١٨

المطلب الأوّل: الشبهه التحريميّة، و فيه مسائل:

المسأله الاولى: الشبهه التحريميّة من جهه فقدان النصّ ٢٠

قولان فى المسأله ٢٠

أدله القول بالإباحه و عدم وجوب الاحتياط: ٢١

من الكتاب آيات: ٢١

الاستدلال بآيه «و لا يكلف الله...» و المناقشه فيه ٢١

الاستدلال بآيه «و ما كنّا معذّبين...» و المناقشه فيه ٢٢

الاستدلال بآيه «و ما كان الله ليضلّ...» و المناقشه فيه ٢٤

الاستدلال بآيه «ليهلك من هلك...» و المناقشه فيه ٢٥

إيراد عامّ ٢٥

الاستدلال بآيه «قل لا أجد...» و المناقشه فيه ٢٥

الاستدلال بآيه «و ما لكم أن لا تأكلوا...» و المناقشه فيه ٢٦

عدم نهوض الآيات المذكوره لإبطال وجوب الاحتياط ٢٧

[شماره صفحه واقعی : ۴۷۸]

ص: ۴۷۸

الاستدلال على البراءة بالسنة: ٢٧

الاستدلال بحديث «الرفع» ٢٧

وجه الاستدلال ٢٨

المناقشه فى الاستدلال ٢٨

ظاهر بعض الأخبار أنّ المرفوع جميع الآثار و الجواب عنه ٢٩

مما يؤيد إرادته العموم ٣٠

الجواب عن المؤيد نقضا و حلاً ٣٠

وهن العموم بلزوم كثره الإضمار و الجواب عنه ٣١

وهن العموم بلزوم كثره التخصيص و الجواب عنه ٣٢

ليس المراد رفع الآثار المترتبة على هذه العناوين ٣٢

المرفوع هو الآثار الشرعيه دون العقليّه و العاديّه ٣٢

المراد من «الرفع» ٣٣

المرتفع هو إيجاب التحفظ و الاحتياط ٣٤

اختصاص الرفع بما لا يكون فى رفعه ما ينافى الامتنان ٣٥

المراد من رفع الحسد ٣٦

المراد من رفع الطيره ٣٨

المراد من الوسوسه فى الخلق ٣٨

ما ذكره الصدوق فى تفسير الطيره و الحسد و الوسوسه ٤٠

الاستدلال بحديث «الحجب» و المناقشه فيه ٤١

الاستدلال بحديث «السعه» و المناقشه فيه ٤١

الاستدلال بروايه «عبد الأعلى» و المناقشه فيه ٤٢

الاستدلال بروايه «أيما امرئ...» و المناقشه فيه ٤٢

الاستدلال بروايه «إنَّ الله تعالى يحتج...» و المناقشه فيه ٤٢

[شماره صفحه واقعی : ٤٧٩]

ص : ٤٧٩

الاستدلال بمرسلة الفقيه ٤٣

الاستدلال بصحيحه عبد الرحمن بن الحجاج ٤٣

المناقشه فى الاستدلال بالصحيحه ٤٤

الاستدلال بروايه «كلّ شىء فيه حلال و حرام...» ٤٥

المناقشه فى الاستدلال ٤٧

المحصّل من الأخبار المستدلّ بها على البراءه ٥٠

الاستدلال على البراءه بالإجماع من وجهين: ٥٠

١-دعوى الإجماع فيما لم يرد دليل على تحريمه مطلقا ٥٠

٢-دعوى الإجماع فيما لم يرد دليل على تحريمه من حيث هو ٥١

تحصيل الإجماع على النحو الثانى من وجوه: ٥١

١-ملاحظه فتاوى العلماء: ٥١

٢-الإجماعات المنقوله و الشهره المحقّقه ٥٤

٣-الإجماع العملى ٥٥

الدليل العقلى على البراءه: «قاعده قبح العقاب بلا بيان» ٥٦

حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل لا يكون بيانا ٥٦

ما ذكره فى الغنيه: من أنّ التكليف بما لا طريق إلى العلم به

تكليف بما لا يطاق ٥٧

المراد ب«ما لا يطاق» ٥٨

الدليل العقلى المذكور ليس من أدلّه البراءه ٥٩

الاستدلال على البراءه بوجوه غير ناهضه: ٥٩

١- استصحاب البراه المتيقنه ٥٩

٢- كون الاحتياط عسرا ٦١

٣- كون الاحتياط متعذرا أحيانا ٦١

[شماره صفحه واقعى : ٤٨٠]

ص: ٤٨٠

أدله القول بوجوب الاحتياط ٦٢

الاستدلال بالكتاب: ٦٢

١- الآيات الناهية عن القول بغير علم ٦٢

٢- الآيات الدالة على لزوم الاحتياط و الاتقاء ٦٢

الجواب عن آيات النهى عن القول بغير علم ٦٣

الجواب عن آيات الاحتياط ٦٣

الاستدلال على وجوب الاحتياط بالسنة: ٦٣

١- الأخبار الدالة على حرمة القول و العمل بغير علم و الجواب عنها ٦٣

٢- الأخبار الدالة على وجوب التوقف ٦٤

الجواب عن الاستدلال بأخبار التوقف ٦٧

استعمال خيريه الوقوف عند الشبهه فى مقامين: ٧٢

أ- استعمالها فى مقام لزوم التوقف ٧٢

ب- استعمالها فى غير اللازم ٧٢

الجواب عن أخبار التوقف بوجوه غير تامه ٧٣

٣- الأخبار الدالة على وجوب الاحتياط ٧٤

الجواب عن الاستدلال بأخبار الاحتياط ٧٨

٤- أخبار التثليث ٨٢

وجه الاستدلال ٨٣

المناقشه فى الاستدلال ٨٤

ليس المقصود من الأمر بطرح الشبهات خصوص الإلزام ٨٤

المؤيد لما ذكرنا امور: ٨٤

أ- عموم الشبهات للشبهه الموضوعيّه التحريميّه ٨٥

ب- كون المراد جنس الشبهه ٨٥

[شماره صفحه واقعي : ٤٨١]

ص: ٤٨١

الدليل العقلي على وجوب الاحتياط من وجهين: ٨٧

١-العلم الإجمالى بوجود محرّمات كثيره ٨٧

الجواب عن هذا الوجه ٨٩

٢-أصالة الحظر فى الأفعال ٩٠

الجواب عن هذا الوجه أيضا ٩١

التنبيه على امور:

الأول:التفصيل المحكى عن المحقّق بين ما يعمّ به البلوى و غيره ٩٣

المناقشه فيما أفاده المحقّق قدّس سرّه ٩٥

الثانى:هل أنّ أصالة الإباحه من الأدلّه الظّنيه أو من الاصول؟ ٩٩

الثالث:هل أنّ أوامر الاحتياط للاستحباب أو للإرشاد؟ ١٠١

الظاهر كونها للإرشاد ١٠١

ظاهر بعض الأخبار كونها للاستحباب ١٠٣

الرابع:المذاهب الأربعة المنسوبه إلى الأخباريين فيما لا نصّ فيه ١٠٥

التوقّف أعمّ من الاحتياط بحسب المورد ١٠٥

الاحتياط أعمّ من موارد احتمال التحريم ١٠٥

الفرق بين الحرمة الظاهريّه و الواقعيّه ١٠٦

أوامر الاحتياط إرشاديّه ١٠٧

الخامس:أصل الإباحه إنّما هو مع عدم أصل موضوعيّ

حاكم عليه ١٠٩

ما يظهر من المحقق و الشهيد الثانيين في حيوان متولد من

طاهر و نجس و المناقشه في ذلك ١٠٩

[شماره صفحه واقعي : ٤٨٢]

ص: ٤٨٢

ما ذكره شارح الروضه فى المسأله و المناقشه فيه ١١٠

السادس:اعتراض بعض الأخباريين على الاصوليين و مناقشته ١١٢

المسأله الثانيه:الشبهه التحريميه من جهه إجمال النص ١١٤

المسأله الثالثه:الشبهه التحريميه من جهه تعارض النصين ١١٥

الأقوى عدم وجوب الاحتياط ١١٥

ظاهر مرفوعه زراره وجوب الاحتياط ١١٥

الجواب عن المرفوعه ١١٦

تعارض «المقرّر و الناقل»،و«المبيح و الحاضر» ١١٧

الفرق بين المسألتين ١١٨

المسأله الرابعه:الشبهه التحريميه من جهه اشتباه الموضوع ١١٩

عدم الخلاف فى الإباحه ١١٩

استدلال العلامة بروايه مسعده ١٢٠

الإشكال فى الأمثله المذكوره فى الروايه ١٢٠

توهم عدم جريان قبح التكليف من غير بيان فى المسأله

و الجواب عنه ١٢١

نظير هذا التوهم ١٢٢

توهم جريان وجوب دفع الضرر المحتمل فى المسأله و الجواب عنه ١٢٢

تقرير التوهم بوجه آخر و الجواب عنه أيضا ١٢٣

عدم حكم العقل بوجوب دفع الضرر إذا ترتّب عليه نفع اخروى ١٢٥

التنبيه على امور:

الأول: محلّ الكلام في الشبهه الموضوعيّه ما إذا لم يكن

أصل موضوعي يقضى بالحرمة ١٢٧

[شماره صفحه واقعي : ٤٨٣]

ص: ٤٨٣

الثاني: كلمات المحدث العاملى فى الفرق بين الشبهه فى

نفس الحكم و بين الشبهه فى طريقه و المناقشه فيها ١٣٠

الثالث: الاحتياط التامّ موجب لاختلال النظام ١٣٧

التبعيض بحسب الاحتمالات ١٣٧

التبعيض بحسب المحتملات ١٣٧

التبعيض بين مورد الأماره على الإباحه و بين غيره ١٣٨

الرابع: عدم اختصاص الإباحه بالعاجز عن الاستعلام ١٤٠

المطلب الثاني: الشبهه الوجوبيه، و فيه مسائل:

المسأله الاولى: الشبهه الوجوبيه من جهه فقدان النصّ ١٤٢

المعروف من الأخباريين عدم وجوب الاحتياط ١٤٢

المسأله خلافية و الأقوى البراءه ١٤٨

التنبيه على امور:

الأول: محلّ الكلام فى المسأله ١٤٩

الثاني: رجحان الاحتياط و ترتّب الثواب عليه ١٥٠

الإشكال فى جريان الاحتياط فى العبادات عند دوران الأمر

بين الوجوب و غير الاستحباب ١٥٠

احتمال الجريان ١٥١

التحقيق فى المسأله ١٥٢

قاعده «التسامح فى أدلّه السنن» ١٥٣

الاستدلال على القاعده ب «أخبار من بلغ» ١٥٤

ما يورد على الاستدلال ١٥٥

[شماره صفحه واقعى : ٤٨٤]

ص: ٤٨٤

عدم دلالة ثبوت الأجر على الاستحباب الشرعى ١٥٥

دلالة «أخبار من بلغ» على الأمر الإرشادى ١٥٦

الثمره بين الأمر الإرشادى و الاستحباب الشرعى ١٥٨

الثالث:اختصاص أدلّه البراءه بالشكّ فى الوجوب التعينى ١٥٩

لو شكّ فى الوجوب التخييرى و الإباحه ١٥٩

هل يجب الائتمام على من عجز عن القراءه و تعلّمها؟ ١٦٠

كلام فخر المحقّقين فى أنّ قراءه الإمام بدل أو مسقط ١٦١

الشكّ فى الوجوب الكفائى ١٦١

المسأله الثانيه:الشبهه الوجوبيّه من جهه إجمال النصّ ١٦٢

المعروف عدم وجوب الاحتياط ١٦٢

تصريح المحدثين الأسترابادى و البحرانى بوجوب التوقّف و الاحتياط ١٦٢

المسأله الثالثه:الشبهه الوجوبيّه من جهه تعارض النصّين ١٦٥

المعروف عدم وجوب الاحتياط خلافا للأسترآبادى و البحرانى ١٦٥

الجواب عن مرفوعه زراره الأمره بالاحتياط ١٦٦

مما يدلّ على التخيير فى المسأله ١٦٦

ما ذكره الاصوليون فى باب التراجيح ١٦٧

المسأله الرابعه:الشبهه الوجوبيّه من جهه اشتباه الموضوع ١٦٩

جريان أدلّه البراءه ١٦٩

لو تردّدت الفائته بين الأقلّ و الاكثر ١٦٩

المشهور وجوب القضاء حتّى يظنّ الفراغ ١٧٠

المورد من موارد جريان أصله البراءه ١٧١

توجيه فتوى المشهور ١٧٣

ضعف التوجيه المذكور ١٧٥

[شماره صفحه واقعى : ٤٨٥]

ص: ٤٨٥

المطلب الثالث: دوران الأمر بين المحذورين، وفيه مسائل:

المسألة الأولى: الدوران بين المحذورين من جهة فقدان النص ١٧٨

هل الحكم في المسألة، الإباحة أو التوقف أو التخيير؟ ١٧٨

الحكم بالإباحة ظاهراً و دليلاً ١٧٩

دعوى وجوب الالتزام بحكم الله تعالى و الجواب عنها ١٨٠

دعوى أن الحكم بالإباحة طرح لحكم الله الواقعي و الجواب عنها ١٨٠

عدم صحته قياس ما نحن فيه بصوره تعارض الخبرين ١٨١

عدم شمول ما ذكره في مسأله اختلاف الأئمة لما نحن فيه ١٨٣

شمول أدله الإباحة لما نحن فيه ١٨٥

اللازم في المسألة هو التوقف ١٨٥

بناء على وجوب الأخذ، هل يتعين الأخذ بالحرمة أو يتخير؟ ١٨٥

أدله تعين الأخذ بالحرمة ١٨٥

المناقشه في الأدله ١٨٦

هل التخيير على القول به، ابتدائي أو استمراري؟ ١٨٩

ما استدلل به للتخيير الابتدائي ١٨٩

المناقشه فيما استدلل ١٨٩

الأقوى هو التخيير الاستمراري ١٨٩

المسألة الثانية: الدوران بين المحذورين من جهة إجمال النص ١٩٠

المسألة الثالثة: الدوران بين المحذورين من جهة تعارض النصين ١٩١

الحكم هو التخيير و الاستدلال عليه ١٩١

هل التخيير ابتدائي أو استمراري؟ وجوه ١٩١

[شماره صفحه واقعي : ٤٨٦]

ص: ٤٨٦

اللازم الاستمرار على ما اختار ١٩٢

المسألة الرابعة: الدوران بين المحذورين من جهة اشتباه الموضوع ١٩٣

ما مثّل به للمسألة ١٩٣

المناقشه فى الأمثله ١٩٣

دوران الأمر بين ما عدا الوجوب و الحرمة من الأحكام ١٩٤

الموضع الثانى الشكّ فى المكلف به، و فيه مطالب:

المطلب الأول: اشتباه الحرام بغير الواجب، و فيه مسائل:

المسألة الأولى: الاشتباه من جهة اشتباه الموضوع، و فيه مقامان: ١٩٧

المقام الأول: فى الشبهه المحصوره، و فيه مقامان:

المقام الأول: هل يجوز ارتكاب جميع المشتبهات؟ ٢٠٠

الحقّ حرمة المخالفه القطعيه و الاستدلال عليه ٢٠٠

عدم صلاحية أخبار «الحلّ» للمنع عن الحرمة ٢٠١

ما هو غاية الحلّ فى أخبار «الحلّ»؟ ٢٠١

قبح جعل الحكم الظاهرى مع علم المكلف بمخالفته للحكم الواقعى ٢٠٣

وجوب الاحتياط فيما لا يرتكب إلاّ تدريجا أيضا ٢٠٤

توهم وجود المخالفه القطعيه للعلم الإجمالى فى الشرعيات ٢٠٦

الجواب عن التوهم المذكور ٢٠٧

تفصيل صاحب الحدائق فى الشبهه المحصوره ٢٠٩

المقام الثانى: هل يجب اجتناب جميع المشتبهات؟ ٢١٠

الحقّ وجوب الاجتناب و الاحتياط ٢١٠

[شماره صفحه واقعی : ۴۸۷]

ص: ۴۸۷

توهم جريان أصاله الحلّ في كلا المشتبهين و التخيير بينهما و دفعه ٢١١

الحكم في تعارض الأصلين هو التساقط، لا التخيير ٢١٢

عدم استفاده الحلّيه على البدل من أخبار «الحلّ» ٢١٣

أدله القول بجواز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام: ٢١٤

١- ما دلّ على حلّ ما لم يعلم حرمة و المناقشه فيه ٢١٤

٢- ما دلّ على جواز تناول الشبهه المحصوره: ٢١٤

أ- موثقه سماعه ٢١٦

الجواب عن الموثقه ٢١٧

ب- الأخبار الوارده في حلّيه ما لم يعلم حرمة: ٢١٧

١- أخبار الحلّ و الجواب عنها ٢١٧

٢- ما دلّ على ارتكاب كلا المشتبهين في الشبهه المحصوره

و الجواب عنه ٢١٧

٣- أخبار جواز الأخذ من العامل و السارق و السلطان و الجواب عنها ٢١٧

قاعده و جوب دفع الضرر المقطوع به بين المشتبهين عقلا ٢١٩

اعتضاد القاعده بوجهين آخرين: ٢١٩

١- الأخبار الداله على هذه القاعده ٢١٩

٢- ما استفاد من الأخبار الكثيره: من كون الاجتناب عن كلّ واحد من المشتبهين أمرا مسلما ٢٢١

الاستثناس لما ذكرنا بروايه و جوب القرعه في قطع الغنم ٢٢٣

الروايه أدلّ على مطلب الخصم ٢٢٣

[شماره صفحه واقعی : ۴۸۸]

ص: ۴۸۸

التنبیه علی امور:

الأول: عدم الفرق فی وجوب الاجتناب بین كون المشتبهین

مندرجین تحت حقیقه واحده و غیره ۲۲۵

ظاهر صاحب الحدائق التفصیل بینهما ۲۲۵

کلام صاحب الحدائق فی جواب صاحب المدارک ۲۲۵

المناقشه فیما أفاده صاحب الحدائق قدس سره ۲۲۶

هل یشرط فی العنوان المحرّم الواقعی المرّد بین المشتبهین

أن یكون علی كلّ تقدیر متعلّقاً لحکم واحد، أم لا؟ ۲۲۷

لو كان المحرّم علی كلّ تقدیر عنواناً غیره علی التقدیر الآخر ۲۲۷

لو تردّد الأمر بین كون هذه المرأه أجنبيّه أو هذا المائع خمرًا ۲۲۷

الأقوی عدم جواز المخالفه القطعیّه فی جمیع ذلك ۲۲۷

الأقوی وجوب الموافقه القطعیّه أيضا ۲۲۸

الثانی: هل تختصّ المؤاخذه بصوره الوقوع فی الحرام، أم لا؟ ۲۲۹

الأقوی الاختصاص و الدلیل علیه ۲۲۹

التمسك للحرمه فی المسأله بكونه تجزیاً و المناقشه فی ۲۳۱

التمسك بالأدله الشرعیّه الدالّه علی الاحتیاط و المناقشه فی أيضا ۲۳۲

الثالث: وجوب الاجتناب إنّما هو مع تنجز التكلیف علی كلّ تقدیر ۲۳۳

لو لم یكلّف بالتكلیف علی كلّ تقدیر ۲۳۳

لو كان التكلیف فی أحدهما معلّقاً علی تمكّن المكلف منه ۲۳۳

لو كان أحدهما المعین غیر مبتلی به ۲۳۴

اختصاص النواهي بمن يعدّ مبتلى بالواقعه المنهيه عنها و السرّ

في ذلك ٢٣٤

[شماره صفحه واقعي : ٤٨٩]

ص : ٤٨٩

حلّ الإشكال بما ذكرنا عن كثير من مواقع عدم وجوب

الاجتناب في الشبهه المحصوره ٢٣٥

اندفاع ما أفاده صاحب المدارك فيما تقدّم بما ذكرنا ٢٣٥

خفاء تشخيص موارد الابتلاء و عدمه غالبا ٢٣٦

المعيار صحه التكليف و حسنه غير مقيد بصوره الابتلاء ٢٣٧

لو شكّ في حسن التكليف التنجيزى فالأصل البراءه ٢٣٧

الأولى الرجوع إلى الإطلاقات ٢٣٧

الرابع:الثابت في المشتبهين وجوب الاجتناب دون سائر

الآثار الشرعيه ٢٣٩

هل يحكم بتنجس ملاقى أحد المشتبهين؟ ٢٣٩

ما استدلّ به على تنجس الملاقى ٢٣٩

الأقوى عدم الحكم بالتنجس و عدم تماميه الأدله المذكوره ٢٤٠

الاستدلال بروايه عمرو بن شمر على تنجس الملاقى ٢٤١

الجواب عن الروايه ٢٤١

أصالة الطهاره و الحلّ في الملاقى سليمه عن المعارض ٢٤٢

التحقيق في تعارض الأصلين الرجوع إلى ما وراءهما من الاصول ٢٤٣

الخامس:الاضطرار إلى بعض المحتملات ٢٤٥

لو كان المضطرّ إليه بعضا معينا ٢٤٥

لو كان المضطرّ إليه بعضا غير معين ٢٤٥

السادس:لو كانت المشتبهات ممّا توجد تدريجا ٢٤٨

عدم الابتلاء دفعه فى التدريجيات ٢٤٨

بناء على عدم وجوب الاحتياط فى الشبهه التدريجيه فالظاهر

جواز المخالفه القطعيه ٢٤٩

[شماره صفحه واقعى : ٤٩٠]

ص: ٤٩٠

السابع: العلم الإجمالي في الشبهه المحصوره قد ينشأ عن

اشتباه المكلف به و قد يكون من جهه اشتباه المكلف ٢٥١

حكم الخنثى ٢٥١

القول بعدم توجه الخطابات التكليفية المختصه إليها ٢٥٢

المناقشه في القول المذكور ٢٥٣

الثامن: التسويه بين كون الأصل في كل واحد من المشتبهين

هو الحل أو الحرمة ٢٥٤

التاسع: المشتبه بأحد المشتبهين حكمه حكمهما ٢٥٦

المقام الثاني: في الشبهه غير المحصوره المعروف عدم وجوب الاجتناب و الاستدلال عليه من وجوه: ٢٥٧

١- الإجماع ٢٥٧

٢- لزوم المشقه في الاجتناب ٢٥٧

المناقشه في هذا الاستدلال ٢٥٨

عدم فائده دوران الأحكام مدار السهوله على الأغلب فيما

نحن فيه ٢٥٨

عدم لزوم الحرج في الاجتناب عن الشبهه غير المحصوره ٢٦٠

٣- أخبار الحل ٢٦٠

المناقشه في هذا الاستدلال ٢٦١

٤- بعض الأخبار في خصوص المسأله ٢٦٢

٥- أصاله البراءه ٢٦٣

٦- عدم الابتلاء إلا ببعض معين ٢٦٥

المستفاد من الأدلّة المذكوره ٢٦٥

[شماره صفحه واقعى : ٤٩١]

ص: ٤٩١

الكلام فى موارد:

الأول: هل يجوز ارتكاب جميع المشتبهات فى غير المحصور؟ ٢٦٦

التحقق عدم جواز ارتكاب الكلّ ٢٦٦

غايه ما ثبت فى غير المحصور الاكتفاء بترك بعض المحتملات ٢٦٧

الثانى: ضابط المحصور و غير المحصور ٢٦٨

القول بأن المرجع فى العرف و المناقشه فى ٢٦٨

ما ذكره المحقق الثانى من الضابط و المناقشه فى ٢٦٨

ما ذكره الفاضل الهندى من الضابط و المناقشه فى ٢٧١

الضابط بنظر المصنّف ٢٧١

إذا شكّ فى كون الشبهه محصوره أو غير محصوره ٢٧٢

الثالث: إذا كان المرّدّد بين الامور غير المحصوره أفرادا كثيره ٢٧٤

الرابع: أقسام الشكّ فى الحرام مع العلم بالحرمه ٢٧٥

المسائل الثلاث الأخر: اشتباه الحرام بغير الواجب من جهه

اشتباه الحكم ٢٧٥

المطلب الثانى: اشتباه الواجب بغير الحرام، و هو على قسمين:

القسم الأول: دوران الأمر بين المتباينين، و فيه مسائل:

المسأله الاولى: اشتباه الواجب بغيره من جهه فقدان النصّ ٢٧٩

الظاهر حرمه المخالفه القطعيّه و الدليل عليه ٢٧٩

الأقوى وجوب الموافقه القطعيّه و الدليل عليه ٢٨٠

عدم كون الجهل التفصيلى عذرا لا عقلا و لا نقلا ٢٨٠

دلاله بعض الأخبار على وجوب الاحتياط في المسأله ٢٨١

[شماره صفحه واقعى : ٤٩٢]

ص: ٤٩٢

العلم الإجمالي كالتفصيلي علّه تامّه لتتنجّر التكليف بالمعلوم ٢٨٢

عدم جواز التمسك في المسأله بأدلّه البراهه ٢٨٣

إذا سقط قصد التعيين فبأيّهما ينوى الوجوب و القربه ٢٨٩؟

توهم أنّ الجمع بين المحتملين مستلزم لإتيان غير الواجب على جهه العباده، و دفعه ٢٩٠

معنى نيّه الفعل ٢٩١

هل يمكن إثبات الوجوب الشرعي المصحح لتيّه الوجه و القربه ٢٩٣؟

المسأله الثانيه: اشتباه الواجب بغيره من جهه إجمال النصّ ٢٩٤

مختار المصنّف في المسأله ٢٩٤

المسأله الثالثه: اشتباه الواجب بغيره من جهه تعارض النصين ٢٩٨

المشهور التخيير ٢٩٨

المسأله الرابعه: اشتباه الواجب بغيره من جهه اشتباه الموضوع ٢٩٩

الأقوى وجوب الاحتياط ٢٩٩

التنبيه على امور:

الأوّل: لو كان الاشتباه الموضوعي في شرط من شروط الواجب ٣٠١

دعوى سقوط الشرط المجهول لوجهين ٣٠١

المناقشه في الوجهين ٣٠٢

الثاني: كيفيّة التيه في الصلوات المتعدّده في مسأله اشتباه

القبله و نحوها ٣٠٣

الثالث: وجوب كلّ من المحتملات عقلي لا شرعي ٣٠٥

الرابع: لو انكشفت مطابقه المأتى به للواقع قبل فعل الباقي ٣٠٧

الخامس: لو كانت احتمالات الواجب غير محصوره ٣٠٨

[شماره صفحه واقعى : ٤٩٣]

ص: ٤٩٣

السادس: هل يشترط في الامتثال الإجمالى عدم التمكن من الامتثال التفصيلي؟ ٣١٠

لو قدر على العلم التفصيلي من بعض الجهات و عجز عنه من جهة اخرى ٣١١

السابع: لو كان الواجب المشتبه أمرين مترتبين شرعا ٣١٢

قولان في المسأله ٣١٣

إذا تحقّق الأمر بأحدهما في الوقت المختصّ ٣١٤

القسم الثاني: دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر، و هو على قسمين:

القسم الأوّل: الشكّ في الجزء الخارجى، و فيه مسائل:

المسأله الاولى: الشكّ في الجزئيه من جهه فقدان النصّ ٣١٦

المشهور إجراء أصاله البراءه في المسأله ٣١٧

الاستدلال عليه من العقل ٣١٨

قبح المؤاخذه إذا عجز العبد عن تحصيل العلم بجزء ٣١٩

عدم ابتناء مسأله البراءه و الاحتياط على مسأله اللطف ٣١٩

اللطف إنّما هو في الإتيان على وجه الامتثال ٣٢٠

الجهل مانع عقلى عن توجّه التكليف بالجزء المشكوك ٣٢١

عدم جريان الدليل العقلى المتقدم فى المتباينين فيما نحن فيه ٣٢٢

عدم معذوريّه الجاهل المقصّر ٣٢٢

العلم الإجمالى فيما نحن فيه غير مؤثّر فى وجوب الاحتياط ٣٢٢

التمسك بأصاله عدم وجوب الأكثر فى المسأله ٣٢٣

المناقشه فى هذا الأصل ٣٢٤

سائر ما يتمسك به لوجوب الاحتياط فى المسأله، و المناقشه فيها ٣٢٥

[شماره صفحه واقعی : ۴۹۴]

ص: ۴۹۴

كيف تقصد القربه بإتيان الأقل؟ ٣٢٧

الاستدلال بالأخبار على البراءة في المسألة: ٣٢٨

١- حديث الحجب ٣٢٨

٢- حديث الرفع ٣٢٨

عدم الفرق في أخبار البراءة بين الشك في الوجوب النفسى

أو في الوجوب الغيرى ٣٢٩

حكومه أخبار البراءة على الدليل العقلى المتقدم لوجوب الاحتياط ٣٣٠

كلام صاحب الفصول في حكومه أدله الاحتياط على أخبار

البراءة في المسألة ٣٣٠

المناقشه فيما أفاده صاحب الفصول ٣٣١

حكومه أخبار البراءة على استصحاب الاشتغال أيضا ٣٣٢

استدلال صاحب الفصول بأخبار البراءة على نفى الحكم الوضعى ٣٣٢

المناقشه فيما أفاده صاحب الفصول ٣٣٣

اصول آخر قد يتمسك بها على البراءة في المسألة: ٣٣٦

١- أصله عدم وجوب الأكثر و المناقشه فيها ٣٣٦

٢- أصله عدم وجوب الشئ المشكوك في جزئيه و المناقشه فيها ٣٣٦

٣- أصله عدم جزئيه الشئ المشكوك و المناقشه فيها ٣٣٦

المسألة الثانيه: الشك في الجزئيه من جهه إجمال النص ٣٣٩

الإجمال قد يكون في المعنى العرفى و قد يكون في المعنى الشرعى ٣٣٩

الأقوى جريان أصله البراءة أيضا ٣٣٩

تخيّل جريان قاعده الاشتغال فى المسأله، و دفعه ٣٤٠

عدم تعلّق التكليف بمفهوم المراد من اللفظ بل بمصداقه ٣٤١

ما ذكره بعض من الثمره بين الصحيحى و الأعمى ٣٤١

[شماره صفحه واقعى : ٤٩٥]

ص: ٤٩٥

عدم كون الثمره وجوب الاحتياط بناء على الصحيحى ٣٤١

توضيح ما ذكره ثمره للصحيحى و الأعمى ٣٤٢

عدم كون الثمره البراءه بناء على الأعمى ٣٤٦

ما ينبغى أن يقال فى ثمره الخلاف بين الصحيحى و الأعمى ٣٤٧

المسأله الثالثه:الشكّ فى الجزئيه من جهه تعارض النصين ٣٤٨

مقتضى إطلاق أكثر الأصحاب ثبوت التخيير ٣٤٨

موضوع المسأله ٣٤٨

المتعارضان مع وجود المطلق ٣٤٩

الفرق بين أصاله الإطلاق و سائر الاصول العقليه و النقليه ٣٥٠

الإنصاف حكومه أخبار التخيير على أصاله الإطلاق ٣٥٠

المسأله الرابعه:الشكّ فى الجزئيه من جهه اشتباه الموضوع ٣٥٢

اللازم فى المسأله الاحتياط ٣٥٢

عدم جريان أدله البراءه فى المسأله ٣٥٢

الفرق بين المسأله و المسائل المتقدمه من الشبهه الحكميّه ٣٥٣

القسم الثانى:الشكّ فى الجزء الذهنى، و هو القيد القيد قد يكون منشؤه مغايرا للمقيد و قد يكون قيدا متّحدا معه ٣٥٤

الظاهر اتّحاد حكمهما ٣٥٤

قد يفرّق بين القسمين بإلحاق الأوّل بالشكّ فى الجزئيه دون الثانى ٣٥٤

المناقشه فيما ذكر من الفرق بين القسمين ٣٥٦

دوران الأمر بين التخيير و التعيين ٣٥٧

المسأله فى غايه الإشكال ٣٥٨

الأقوى وجوب الاحتياط ٣٥٩

[شماره صفحه واقعی : ٤٩٦]

ص: ٤٩٦

الشك في المانع ٣٥٩

الشك في القاطع ٣٥٩

إذا كان الشك في الجزئيه أو الشرطيّه ناشئاً عن الشك في حكم تكليفي نفسي ٣٥٩

التنبيه على امور:

الأمر الأول: الشك في الركبيّه ٣٦١

الركن في اصطلاح الفقهاء ٣٦١

حكم الإخلال بالجزء نقيصه و زياده ٣٦٢

هنا مسائل ثلاث: ٣٦٢

المسأله الاولى: هل تبطل العباده بترك الجزء سهواً؟ ٣٦٣

الأصل البطلان و الدليل عليه ٣٦٣

عدم كون هذه المسأله من مسأله الأجزاء ٣٦٥

التمسك في المسأله باستصحاب الصحه و المناقشه فيه ٣٦٦

توهم أصل ثانوى في المسأله من جهه حديث الرفع ٣٦٦

المناقشه في التمسك بحديث الرفع ٣٦٧

إمكان دعوى أصل ثانوى في خصوص الصلاه ٣٦٨

المسأله الثانيه: هل تبطل العباده بزياده الجزء عمدًا؟ ٣٧٠

موضوع المسأله ٣٧٠

أقسام الزيادة العمديّه: ٣٧٠

١- قصد كون الزائد جزءاً مستقلاً ٣٧٠

٢- قصد كون مجموع الزائد و المزيد عليه جزءاً واحداً ٣٧٠

٣- أن يأتي بالزائد بدلا عن المزيد ٣٧١

[شماره صفحه واقعی : ٤٩٧]

ص: ٤٩٧

بطلان العباده فى القسم الأول ٣٧١

عدم البطلان فى القسمين الأخيرين ٣٧١

استدلال المحقق على البطلان و المناقشه فيه ٣٧١

الاستدلال على الصَّحَّه باستصحاب الصَّحَّه و المناقشه فيه ٣٧٢

عدم الحاجه إلى استصحاب صَّحَّه الأجزاء السابقه ٣٧٣

صَّحَّه الاستصحاب إذا شكَّ فى القاطعيه ٣٧٤

الفرق بين الشكِّ فى المانعيه و القاطعيه ٣٧٤

الإشكال فى الاستصحاب إذا شكَّ فى القاطعيه أيضا ٣٧٥

دفع الإشكال ٣٧٦

الاستدلال على الصَّحَّه بقوله تعالى: «لا تبطلوا أعمالكم» ٣٧٦

المناقشه فى الاستدلال ٣٧٧

معانى حرمه إبطال العمل ٣٧٧

الاستدلال على الصَّحَّه باستصحاب حرمه القطع و المناقشه فيه ٣٨٠

الاستدلال على الصَّحَّه باستصحاب وجوب الإتمام و المناقشه فيه ٣٨٠

الجواب عن الاستصحابيين بوجه آخر، و المناقشه فى

هذا الجواب ٣٨١

الدليل الخاصّ على مبطلتيه الزيادة فى بعض العبادات ٣٨٢

ما ورد فى الصلاه ٣٨٢

ما ورد فى الطواف ٣٨٣

المسأله الثالثه: هل تبطل العباده بزياده الجزء سهوا؟ ٣٨٤

الأقوى البطلان ٣٨٤

الأصل فى الجزء أن يكون نقصه مخللاً دون زيادته ٣٨٤

مقتضى الاصول ٣٨٥

[شماره صفحه واقعى : ٤٩٨]

ص: ٤٩٨

مقتضى القواعد الحاكمة على الاصول ٣٨٥

الأمر الثانى: هل يسقط التكليف بالكلّ أو المشروط إذا تعذّر

الجزء أو الشرط، أم لا؟ ٣٨٧

القول بالسقوط و دليله ٣٨٧

القول بعدم السقوط و دليله ٣٨٩

الاستدلال على هذا القول بثلاثة روايات أيضا ٣٩٠

الأصل فى الشروط ما مرّ فى الأجزاء ٣٩٥

عدم جريان القاعده المستفاده من الروايات فى الشروط ٣٩٥

جريان القاعده فى بعض الشروط ٣٩٥

الاستدلال بروايه عبد الأعلى على عدم سقوط المشروط

بتعذّر شرطه ٣٩٧

لو دار الأمر بين ترك الجزء و ترك الشرط ٣٩٨

لو جعل الشارع للكلّ بدلا اضطراريا ٣٩٨

الأمر الثالث: لو دار الأمر بين الشرطيّه و الجزئيّه ٣٩٩

الأمر الرابع: لو دار الأمر بين كون الشىء شرطا أو مانعا أو بين كونه جزءا أو زياده مبطله ٤٠٠

وجهان فى المسأله ٤٠٠

التخير و الدليل عليه ٤٠٠

وجوب الاحتياط و الدليل عليه ٤٠٢

التحقيق فى المسأله ٤٠٢

المطلب الثالث: اشتباه الواجب بالحرام حكم المسأله ٤٠٣

[شماره صفحه واقعی : ۴۹۹]

ص: ۴۹۹

خاتمه فيما يعتبر فى العمل بالأصل، و الكلام فى مقامين:

المقام الأول: ما يعتبر فى العمل بالاحتياط لا يعتبر فى الاحتياط إلا إحرار الواقع ٤٠٥

المشهور عدم تحقّق الاحتياط فى العبادات إلا بعد الفحص ٤٠٥

المشهور بطلان عباده تارك طريقى الاجتهاد و التقليد ٤٠٦

لو كان التارك للطريقين بانيا على الاحتياط ٤٠٧

الأقوى الصحه إذا لم يتوقّف الاحتياط على التكرار ٤٠٧

الأحوط عدم الاكتفاء بالاحتياط ٤٠٨

لو توقّف الاحتياط على التكرار ٤٠٩

قوة احتمال اعتبار الإطاعه التفصيليه دون الاحتماليه ٤٠٩

لو دخل فى العباده بتيه الجزم ثم أنفق ما يوجب تردده فى الصحه و البطلان ٤٠٩

إمكان التفصيل بين كون الموجب للتردد ممّا يعمّ به البلوى و غيره ٤١١

المقام الثانى: ما يعتبر فى العمل بالبراءه عدم اعتبار الفحص فى الشبهه الموضوعيه ٤١١

وجوب الفحص فى الشبهه الحكميه ٤١٢

الكلام هنا فى مقامين:

المقام الأول: فى وجوب أصل الفحص

أدله وجوب الفحص: ٤١٢

[شماره صفحه واقعى : ٥٠٠]

ص: ٥٠٠

١-الإجماع ٤١٢

٢-ما دلّ على وجوب تحصيل العلم ٤١٢

٣-ما دلّ على مؤاخذة الجهّال ٤١٢

٤-دليل العقل ٤١٣

٥-العلم الإجمالي ٤١٤

المناقشه فى العلم الإجمالي ٤١٥

الأولى ما ذكر فى الوجه الرابع ٤١٥

الأخذ بالبراءه مع ترك الفحص ٤١٦

المشهور أنّ عقاب الجاهل المقصّر على مخالفه الواقع ٤١٦

عدم العقاب مع عدم مخالفه الواقع ٤١٦

الاستدلال على العقاب عند مخالفه الواقع ٤١٧

عدم كون الجهل مانعا من العقاب لا عقلا ولا شرعا ٤١٧

الاستدلال على العقاب بالاجماع على مؤاخذة الكفّار على

الفروع و المناقشه فيه ٤١٨

جعل العقاب على ترك التعلّم فى كلام صاحب المدارك ٤١٨

توجيه كلام صاحب المدارك ٤١٨

ما هو مراد المشهور القائلين بالعقاب على مخالفه الواقع؟ ٤١٩

ظاهر بعض كلماتهم توجّه النهى إلى الجاهل حين غفلته ٤١٩

الفرق بين جاهل الحكم و جاهل الموضوع ٤٢٠

الإشكال فى ناسى الحكم خصوصا المقصّر ٤٢٠

عدم إباء كلام صاحب المدارك عن كون العلم واجبا نفسيا ٤٢١

ظاهر أدلّه وجوب العلم كونه واجبا غيريّا ٤٢٢

هل العمل الصادر من الجاهل صحيح أو فاسد؟ ٤٢٢

[شماره صفحه واقعى : ٥٠١]

ص: ٥٠١

المشهور أنّ العبره في المعاملات بمطابقه الواقع و مخالفته ٤٢٢

عدم الفرق في صحّته معامله الجاهل بين شكّه في الصحّته حين

صدورها أو قطعه بفسادها ٤٢٩

إذا أوقع الجاهل عباده عمل فيها بما تقتضيه البراءه ٤٢٩

عدم تحقّق قصد القربه مع الشكّ في كون العمل مقربا ٤٣٠

إذا كان غافلا و عمل باعتقاد التقرب ٤٣٠

الكلام في امور:

الأول: هل العبره في عقاب الجاهل بمخالفه الواقع أو الطريق؟ ٤٣٣

في المسأله وجوه أربعة ٤٣٣

رأى المصنّف و الدليل عليه ٤٣٥

الثاني: معذوريّه الجاهل بالقصر و الإتمام و الجهر و الإخفات ٤٣٧

الإشكال الوارد في المسأله ٤٣٧

دفع الإشكال من وجوه، و المناقشه فيها ٤٣٨

الثالث: عدم وجوب الفحص في الشبهه الموضوعيّة التحريميّة ٤٤١

هل يجب الفحص في الشبهه الموضوعيّة الوجوبيّه؟ ٤٤٢

بناء العقلاء في بعض الموارد على الفحص ٤٤٢

كلام صاحب المعالم في وجوب الفحص في خبر مجهول الحال ٤٤٢

اختلاف كلمات الفقهاء في فروع المسأله ٤٤٣

المناقشه فيما ذكره صاحب المعالم ٤٤٥

ما يمكن أن يقال في المسأله ٤٤٥

المقام الثاني: في مقدار الفحص حدّ الفحص هو اليأس ٤٤٧

[شماره صفحه واقعى : ٥٠٢]

ص: ٥٠٢

تذنيب: شرطان آخران ذكرهما الفاضل التوني لأصل البراءة:

١- أن لا يكون موجبا لثبوت حكم آخر ٤٤٩

توضيح المقام و مناقشه كلام الفاضل التوني ٤٤٩

إذا اريد بإعمال الأصل إثبات موضوع لحكم شرعى ٤٥٠

إذا اريد بإعمال الأصل نفى أحد الحكمين و إثبات الآخر ٤٥٠

إذا اريد مجزّد نفى أحد الحكمين ٤٥١

سقوط العمل بكلّ أصل لأجل المعارض ٤٥١

عدم الفرق بين أصاله عدم بلوغ الملاقى للنجاسه كزّا و أصاله

البراءه من الدين ٤٥٢

مورد الشكّ فى البلوغ كزّا ٤٥٢

أصاله عدم تقدّم الكزيه على الملاقاه ٤٥٣

تفصيل صاحب الفصول فى مسأله الكزيه و الملاقاه ٤٥٣

المناقشه فيما أفاده صاحب الفصول ٤٥٣

٢- الشرط الثانى الذى ذكره الفاضل التوني لأصل البراءة:

عدم تضرّر آخر، و المناقشه فيه ٤٥٥

قاعده «لا ضرر و لا ضرار» دعوى فخر الدين تواتر الأخبار بنفى الضرر و الضرار ٤٥٧

الروايه المتضمّنه لقضيّه سمره بن جندب ٤٥٨

معنى «الضرر» و «الضرار» ٤٥٩

معانى «لا ضرر و لا ضرار» فى الروايه: ٤٦٠

[شماره صفحه واقعى : ٥٠٣]

١- عدم تشريع الضرر ٤٦٠

٢- حمل النفي على النهي ٤٦١

الأظهر المعنى الأول ٤٦١

حكومه هذه القاعده على عمومات تشريع الأحكام الضرريه ٤٦٢

المراد من الحكومه ٤٦٢

توهم أن الضرر يتدارك بمصلحه الحكم الضررى المجعول ٤٦٣

فساد هذا التوهم ٤٦٤

تماميه القاعده سندا و دلاله ٤٦٤

وهن القاعده بكثره التخصيصات و الجواب عنه ٤٦٥

وجه التمسك بكثير من العمومات مع خروج أكثر أفرادها ٤٦٥

الضرر المنفى هو الضرر النوعى لا الشخصى ٤٦٦

تعارض الضررين ٤٦٧

تعارض ضرر المالك و ضرر الغير ٤٦٧

جواز تصرف المالك و إن تضرّر الجار ٤٦٧

إشكال المحقق السبزوارى فيما إذا تضرّر الجار ضررا فاحشا ٤٦٨

الأوفق بالقواعد تقديم المالك ٤٧٠

عدم الفرق بين كون ضرر المالك أشدّ من ضرر الغير أو أقلّ ٤٧١

تعارض ضرر المالكين ٤٧١

العناوين العامه ٤٧٥

فهرس المحتوى ٤٧٧

[شماره صفحه واقعی : ۵۰۴]

ص: ۵۰۴

سرشناسه: انصاری، مرتضی بن محمدامین، ۱۲۱۴ - ۱۲۸۱ ق.

عنوان و نام پدیدآور: فرائد الاصول / لمرتضی الانصاری؛ اعداد لجنه تحقیق تراث الشیخ الاعظم؛ للمؤتمر العالمی بمناسبه الذکری للمئویه الثانيه لمیلاد الشیخ الانصاری.

مشخصات نشر: قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۹ ق. = ۱۳۷۷.

مشخصات ظاهری: ۴ ج.

موضوع: اصول فقه شیعه

رده بندی کنگره: BP۱۵۹/الف ۸ ف ۴ ۱۳۷۷

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۷-۱۲۰۴۷

توضیح: فرائد الاصول یا الرسائل یا الدلائل تألیف شیخ اعظم مرتضی بن محمد امین انصاری تستری نجفی (متوفای ۱۲۸۱ قمری) است.

کتاب فرائد الاصول (رسائل) یکی از مهم ترین کتاب های درسی حوزه های علمیه از زمان شیخ اعظم به بعد می باشد و بسیاری از علمای اصولی بر این کتاب تعلیقه زده اند. از مهم ترین این افراد میرزا موسی تبریزی (متوفای ۱۳۰۵ قمری)، میرزا حسن آشتیانی (متوفای ۱۳۱۹ قمری)، شیخ حسن مامقانی (متوفای ۱۳۲۳ قمری)، شیخ ملا-محمد کاظم خراسانی (متوفای ۱۳۲۹ قمری)، شیخ آقا رضا همدانی (متوفای ۱۳۲۲ قمری) می باشند.

کتاب فرائد الاصول (رسائل)، مباحث عقلی اصول فقه می باشد. به تعبیر مؤلف، کتاب شامل سه مقصد است. مقصد اول قطع، مقصد دوم ظن و مقصد سوم شک (اصول عملیه) و در خاتمه نیز تعادل و تراجیح می باشد. به تعبیر دیگری کتاب را رسائل خمس نیز می گویند (أعیان الشیعه ج ۱۰ ص ۱۱۸) که شامل پنج بحث اصلی قطع، ظن، اصل برائت، استصحاب و تعادل و تراجیح می باشد. (الذریعه ج ۱۶ ص ۱۳۲).

بسیاری از مباحث حجج و امارات که در کتب پیشینیان مورد توجه بود، در ساختار منطقی و نظام تعلیمی خاصی قرار نداشت. شیخ اعظم در آغاز فرائد الاصول این بخش از مباحث اصولی را در تقسیمی منطقی به سه بخش قطع و ظن و شک تقسیم نموده و در خاتمه نیز بحث تعادل و تراجیح را مطرح نموده اند. اصول عملیه در کلام پیشینیان دارای انسجام دقیق منطقی نبود؛

ولی مرحوم شیخ اعظم به آن حصر عقلی داده، یعنی اصول عملی کمتر و بیشتر از چهار اصل نمی تواند باشد.

یکی دیگر از خصوصیات کتاب وسعت تتبع در نظریات علمای اصولی می باشد. حجم جستجو در اندیشه های دیگران از معیارهای ارزشیابی پژوهش ها و تحقیقات است. شیخ انصاری از این نگاه نیز محققى برجسته و بنام است. منابع مورد استفاده وی در فرائد الأصول، بالغ بر صد عنوان است؛ مثلاً در بحث انسداد کلمات شیخ صدوق در من لا یحضره الفقیه، سید مرتضی در رسائل، شیخ طوسی در عده، محقق حلی در معتبر، علامه حلی در نهج المسترشدين، فاضل مقداد در شرح باب حادی عشر، محقق خوانساری، صاحب وافیه، محدث بحرانی در الحدائق الناظره، عضدی و حاجبی در مختصر الأصول را نقل و به نتیجه گیری می پردازند. یا در بحث شبهه تحریمیه یکی از دلایل قائلان به براءت اجماع است. شیخ به نقل آرای علما پرداخته اند و بطلان این سخن را که براءت در شبهه موضوعیه نظریه عالمان متأخر امامیه است، روشن می سازد و بدین منظور، سخن کلینی (در مقدمه کافی)، شیخ صدوق (در العقائد)، سید مرتضی، ابن زهره، شیخ طوسی، شیخ مفید، ابوالصلاح حلبی، محقق، علامه، شهید اول و شهید ثانی را نقل می کند.

ص: ۱

اشاره

[شماره صفحه واقعی : ۱]

ص: ۵۰۵

[شماره صفحه واقعی : ۲]

ص: ۵۰۶

[شماره صفحه واقعی : ۳]

ص: ۵۰۷

[شماره صفحه واقعی : ۴]

ص: ۵۰۸

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

[شماره صفحه واقعی : ۵]

ص: ۵۰۹

[شماره صفحه واقعی : ۶]

ص: ۵۱۰

المقام الثاني في الاستصحاب

[شماره صفحه واقعى : ٧]

ص: ٥١١

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ، وَ الصَّلَاةُ وَ السَّلَامُ عَلٰی خَیْرِ خَلْقِهِ مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِیْنَ، وَ لَعْنَةُ اللّٰهِ عَلٰی
أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِیْنَ إِلَى یَوْمِ الدِّیْنِ.

[شماره صفحه واقعی : ۸]

ص: ۵۱۲

المقام الثانى (١) فى الاستصحاب

[تعريف الاستصحاب:]

[الاستصحاب لغه و اصطلاحا]

و هو لغه: أخذ الشئ مصاحبا (٢) و منه: استصحاب أجزاء ما لا يؤكل لحمه فى الصلاه.

و عند الاصوليين عرّف بتعاريف، أسدّها و أخصرها: «إبقاء ما كان» (٣) و المراد بالإبقاء الحكم بالبقاء، و دخل الوصف فى الموضوع مشعر بعليته للحكم، فعله الإبقاء هو أنّه (٤) كان، فيخرج إبقاء الحكم لأجل وجود علته أو دليله.

و إلى ما ذكرنا يرجع تعريفه فى الزبده بأنه: «إثبات الحكم فى الزمان الثانى تعويلا- على ثبوته فى الزمان الأوّل» (٥)، بل نسبه شارح

[شماره صفحه واقعى : ٩]

ص: ٥١٣

١- من المقامين المذكورين فى مبحث البراءه ١٤:٢.

٢- لم نعر على هذا التعريف بلفظه فى كتب اللغه، ففى القاموس: «استصحابه: دعاه إلى الصبحه و لازمه»، و فى المصباح: «كلّ شئ لازم شيئا فقد استصحابه، و استصحت الكتاب و غيره: حملته صحبتى»، و كذا فى الصحاح و مجمع البحرين، ماده «صحب».

٣- انظر مناهج الأحكام: ٢٢٣، و كذا ضوابط الاصول: ٣٤٦.

٤- فى (ص): «أن».

٥- الزبده: ٧٢-٧٣.

الدروس إلى القوم، فقال: إنَّ القوم ذكروا أنَّ الاستصحاب إثبات حكم في زمان لوجوده في زمان سابق عليه (١).

[تعريف صاحب القوانين و المناقشه فيه:]

اشاره

و أزييف التعاريف تعريفه بأنه: «كون حكم أو وصف يقينى الحصول فى الآن السابق مشكوك البقاء فى الآن اللاحق» (٢)؛ إذ لا يخفى أنَّ كون حكم أو وصف كذلك، هو محقق مورد الاستصحاب و محلّه، لا- نفسه. و لذا صرّح فى المعالم- كما عن غايه المأمول (٣)-: بأنَّ استصحاب الحال، محلّه أن يثبت حكم فى وقت، ثمَّ يجىء وقت آخر، و لا- يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم، فهل يحكم ببقائه على ما كان، و هو الاستصحاب؟ (٤) انتهى.

[توجيه تعريف القوانين:]

اشاره

و يمكن توجيه التعريف المذكور: بأنَّ المحدود هو الاستصحاب المعدود من الأدلّه، و ليس الدليل إلّا- ما أفاد العلم أو الظنّ بالحكم، و المفيد للظنّ بوجود الحكم فى الآن اللاحق ليس إلّا كونه يقينى الحصول فى الآن السابق، مشكوك البقاء فى الآن اللاحق؛ فلا مناص عن تعريف الاستصحاب المعدود من الأمارات إلّا (٥) بما ذكره قدّس سرّه.

[عدم تماميه التوجيه المذكور:]

لكن فيه: أنَّ الاستصحاب- كما صرّح به هو قدّس سرّه فى أوّل كتابه (٦)-

[شماره صفحه واقعى : ١٠]

ص: ٥١٤

١- مشارق الشموس: ٧٦، و فيه: «إثبات حكم شرعى... الخ».

٢- هذا التعريف للمحقق القمى فى القوانين ٢: ٥٣.

٣- غايه المأمول فى شرح زبده الاصول للفاضل الجواد (مخطوط): الورقه ١٢٨، و حكاه عنه السيّد المجاهد فى مفاتيح الاصول: ٦٣٤.

٤- المعالم: ٢٣١.

٥- لم ترد «إلّا» فى (ت) و (ه).

٦- القوانين ١: ٩.

إن اخذ من العقل كان داخلا في دليل العقل (١)، و إن اخذ من الأخبار فيدخل في السنّه، و على كلّ تقدير، فلا يستقيم تعريفه بما ذكره؛ لأنّ دليل العقل هو حكم عقليّ يتوصّل به إلى حكم شرعيّ، و ليس هنا إلّا حكم العقل ببقاء ما كان على ما كان (٢)، و المأخوذ من السنّه ليس إلّا وجوب الحكم ببقاء ما كان على ما كان، فكون الشيء معلوما سابقا مشكوكا فيه لاحقا (٣) لا ينطبق على الاستصحاب بأحد الوجهين.

[تعريف شارح المختصر:]

نعم ذكر شارح المختصر: «أنّ معنى استصحاب الحال أنّ الحكم الفلاني قد كان و لم يظنّ عدمه، و كلّ ما كان كذلك فهو مظنون البقاء» (٤).

فإن كان الحدّ هو خصوص الصغرى انطبق على التعريف المذكور، و إن جعل خصوص الكبرى انطبق على تعاريف (٥) المشهور.

[تعريف صاحب الوافيه:]

و كأنّ صاحب الوافيه استظهر منه (٦) كون التعريف مجموع المقدمتين، فوافقه في ذلك، فقال: الاستصحاب هو التمسك بثبوت ما ثبت في وقت أو حال على بقاءه فيما بعد ذلك الوقت أو في غير تلك الحال، فيقال:

[شماره صفحه واقعي : ١١]

ص: ٥١٥

١- كذا في (ر) و (ظ)، و في غيرهما: «الدليل العقلي».

٢- لم ترد «على ما كان» في (ر).

٣- «لاحقا» من (ه).

٤- شرح مختصر الاصول ٢:٤٥٣.

٥- في (ت) و (ه): «تعريف».

٦- لم ترد «منه» في (ظ).

إنّ الأمر الفلانی قد كان و لم یعلم عدمه، و کلّ ما كان كذلك فهو باق (١)، انتهى. و لا ثمره مهمّه فی ذلك.

[شماره صفحه واقعی : ١٢]

ص: ٥١٦

١- الوافیہ: ٢٠٠.

[الأمر] الأول [هل الاستصحاب أصل عملى أو أماره ظنيّه؟]

اشاره

أنّ عدّ الاستصحاب من الأحكام الظاهريّه الثابته للشئ بوصف كونه مشكوك الحكم-نظير أصل البراءه و قاعده الاشتغال-مبنى على استفادته من الأخبار، و أمّا بناء على كونه من أحكام العقل فهو دليل ظنّي اجتهادى، نظير القياس و الاستقراء، على القول بهما.

[المختار كونه من الاصول العمليّه:]

و حيث إنّ المختار عندنا هو الأوّل، ذكرناه فى الاصول العمليّه المقرّره للموضوعات بوصف كونها مشكوكه الحكم، لكن ظاهر كلمات الأكثر- كالشيخ (1) و السيّدين (2) و الفاضلين (3) و الشهيدين (4) و صاحب المعالم (5)-

[شماره صفحه واقعى : 13]

ص: 517

1- العدّه 758:2.

2- السيّد المرتضى فى الذريعه 829:2-832، و السيّد ابن زهره فى الغنيه (الجوامع الفقهيّه):486.

3- المحقق فى المعارج:206-208، و المعتبر 1:32، و العلّامه فى مبادئ الوصول:250 و 251، و تهذيب الوصول:105، و نهايه الوصول (مخطوط):407.

4- الشهيد الأوّل فى الذكرى 1:53، و القواعد و الفوائد 1:132، و الشهيد الثانى فى تمهيد القواعد:271.

5- المعالم:233-234.

كونه حكماً عقلياً؛ ولذا لم يتمسك أحد (١) هؤلاء فيه بخبر من الأخبار.

نعم، ذكر في العده (٢) -انتصاراً للقائل بحجته- ما روى عن النبي صلى الله عليه وآله من: «أنَّ الشيطان ينفخ (٣) بين ألتى المصلّى فلا ينصرفنّ أحدكم إلّا بعد أن يسمع صوتاً أو يجد ريحاً» (٤).

و من العجب أنه انتصر بهذا الخبر الضعيف المختصّ بمورد خاصّ، و لم يتمسك بالأخبار الصحيحه العامه المعدوده-في حديث الأربعمائه- من أبواب العلوم (٥).

و أوّل من تمسك بهذه الأخبار-فيما وجدته-والد الشيخ البهائي قدس سرّه، فيما حكى عنه في العقد الطهماسبي (٦)، و تبعه صاحب الذخير (٧) و شارح الدروس (٨)، و شاع بين من تأخر عنهم (٩).

[شماره صفحه واقعى : ١٤]

ص: ٥١٨

-
- ١- في (ت) و (ه) زياده: «من».
 - ٢- العده ٧٥٧:٢-٧٥٨.
 - ٣- في العده هكذا: «إنَّ الشيطان يأتي أحدكم فينفخ بين ألتيه، فيقول: أحدثت أحدثت، فلا ينصرفنّ حتّى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً».
 - ٤- لم نعثر عليه بعينه في المجاميع الحديثيه من الخاصه و العامه. نعم، ورد ما يقرب منه في عوالى اللآلى ٣٨٠:١، الحديث الأوّل.
 - ٥- الوسائل ١٧٥:١، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٦، و انظر الخصال: ٦٠٩-٦٣٧.
 - ٦- العقد الطهماسبي (مخطوط): الورقه ٢٨.
 - ٧- الذخير: ٤٤ و ١١٥-١١٦.
 - ٨- مشارق الشموس: ٧٦ و ١٤١-١٤٢.
 - ٩- كما في الحدائق ١٤٢:١-١٤٣، و الفصول: ٣٧٠، و القوانين ٥٥:٢.

نعم، ربما يظهر من الحلّي في السرائر (١) الاعتماد على هذه الأخبار؛ حيث عبّر عن استصحاب نجاسه الماء المتغيّر بعد زوال تغيّره من قبل نفسه، ب: «عدم نقض اليقين إلّا باليقين» (٢). وهذه العبارة، الظاهر (٣) أنّها مأخوذة من الأخبار.

[شماره صفحه واقعی : ١٥]

ص: ٥١٩

١- السرائر ٦٢:١.

٢- كذا في (ص) و(ه)، و في غيرهما بدل «عدم نقض اليقين إلّا باليقين»: «بنقض اليقين باليقين».

٣- في (ر): «ظاهرة في»، و في (ص): «ظاهرة».

[الأمر] الثاني [الوجه في عد الاستصحاب من الأدله العقلية]

أن عد الاستصحاب-على تقدير اعتباره من باب إفاده الظن- من الأدله العقلية، كما فعله غير واحد منهم؛ باعتبار أنه حكم عقلي يتوصل به إلى حكم شرعي بواسطة خطاب الشارع، فنقول: إن الحكم الشرعي الفلاني ثبت سابقا و لم يعلم ارتفاعه، و كل ما كان كذلك فهو باق، فالصغرى شرعيه، و الكبرى عقليه ظنيه، فهو و القياس و الاستحسان و الاستقراء (1)- نظير المفاهيم و الاستلزامات- من العقليات الغير المستقله.

[شماره صفحه واقعي : ١٦]

ص: ٥٢٠

١- لم ترد «و الاستقراء» في (ظ) و (ه)، و شطب عليها في (ت).

إشاره

أنّ مسأله الاستصحاب على القول بكونه من الأحكام العقلية مسأله اصوليه يبحث فيها عن كون الشيء دليلاً- على الحكم الشرعيّ، نظير حجّيه القياس و الاستقراء.

[بناء على كونه حكماً عقلياً فهو مسأله اصوليه:]

نعم، يشكل ذلك بما ذكره المحقق القميّ قدّس سرّه في القوانين و حاشيته:

من أنّ مسائل الاصول ما يبحث فيها عن حال الدليل بعد الفراغ عن كونه دليلاً، لا عن دليله الدليل (١).

و على ما ذكره قدّس سرّه، فيكون مسأله الاستصحاب- كمسائل حجّيه الأدلّه الظنيّه، كظاهر الكتاب و خبر الواحد و نحوهما- من المبادئ التصديقيه للمسائل الاصوليه، و حيث لم تتبيّن في علم آخر احتيج إلى بيانها في نفس العلم، كأكثر المبادئ التصوريّه.

نعم ذكر بعضهم (٢): أنّ موضوع الاصول (٣) ذوات الأدلّه من حيث

[شماره صفحه واقعي : ١٧]

ص: ٥٢١

١- لم نقف عليه في القوانين، نعم ذكر ذلك في حاشيته، انظر القوانين (طبعه ١٢٩١) ٦: ١، الحاشيه المبدؤه بقوله: «موضوع العلم هو ما يبحث فيه... الخ».

٢- هو صاحب الفصول في الفصول: ١٢.

٣- في (ت) و (ه) زياده: «هي».

يبحث عن دليليتها أو عما يعرض لها بعد الدليلية.

و لعلّه موافق لتعريف الاصول بأنه: «العلم بالقواعد الممهّده لاستنباط الأحكام الفرعيّة من أدلتها» (١).

[بناء على كونه من الاصول العمليّة في كونه من المسائل الاصوليّة غموض:]

و (٢) أمّا على القول بكونه من الاصول العمليّة، ففي كونه من المسائل الاصوليّة غموض؛ من حيث إنّ (٣) الاستصحاب حينئذ قاعده مستفاده من السنّه، وليس التكلّم فيه تكلّمًا في أحوال السنّه، بل هو نظير سائر القواعد المستفاده من الكتاب و السنّه، والمسأله الاصوليّة هي التي بمعونتها يستنبط هذه القاعده من قولهم عليهم السلام: «لا تنقض اليقين بالشك»، وهي المسائل الباحثه عن أحوال طريق الخبر و عن أحوال الألفاظ الواقعه فيه، فهذه القاعده - كقاعده «البراءه» و «الاشتغال» - نظير قاعده «نفي الضرر و الحرج»، من القواعد الفرعيّة المتعلّقه بعمل المكلف. نعم، تندرج تحت هذه القاعده مسأله اصوليّة يجري فيها الاستصحاب، كما تندرج المسأله الاصوليّة أحيانًا تحت أدلّه نفي الحرج (٤)، كما ينفي وجوب الفحص عن المعارض حتّى يقطع بعدمه بنفي الحرج.

[الإشكال في كون الاستصحاب من المسائل الفرعيّه:]

نعم، يشكل كون الاستصحاب من المسائل الفرعيّه: بأنّ إجراءها في موردها (٥) - أعني: صورته الشكّ في بقاء الحكم الشرعي السابق، كنجاسه الماء المتغيّر بعد زوال تغيّره - مختصّ بالمجتهد و ليس وظيفه

[شماره صفحه واقعي : ١٨]

ص: ٥٢٢

- ١- كما في الفصول: ٩، و مناهج الأحكام: ١.
- ٢- «الواو» من (ت).
- ٣- في (ر) و (ص) بدل «من حيث إنّ»: «لأنّ».
- ٤- في (ظ): «نفي الضرر و الحرج».
- ٥- كذا في النسخ، و المناسب: «بأنّ إجراءه في مورده»، كما لا يخفى.

للمقلد (١)، فهي ممّا يحتاج إليه المجتهد فقط و لا ينفع للمقلد، وهذا من خواصّ المسأله الاصوليه؛ فإنّ المسائل الاصوليه لّمّا مهّدت للاجتهد و استنباط الأحكام من الأدلّه اختصّ التكلم فيها بالمستنبط، و لا حظّ لغيره فيها.

فإن قلت: إنّ اختصاص هذه المسأله بالمجتهد؛ لأجل أنّ موضوعها- هو الشكّ في الحكم الشرعيّ و عدم قيام الدليل الاجتهاديّ عليه- لا يتشخص إلّا للمجتهد، و إلّا- فمضمونه و هو: العمل على طبق الحاله السابقه و ترتيب آثارها، مشترك بين المجتهد و المقلد.

قلت: جميع المسائل الاصوليه كذلك؛ لأنّ وجوب العمل بخبر الواحد و ترتيب آثار الصدق عليه ليس مختصّا بالمجتهد. نعم، تشخيص مجرى خبر الواحد و تعيين مدلوله و تحصيل شروط العمل به مختصّ بالمجتهد؛ لتمكنه من ذلك و عجز المقامد عنه، فكأنّ المجتهد نائب عن المقامد (٢) في تحصيل مقدمات العمل بالأدلّه الاجتهاديّه و تشخيص مجارى الاصول العمليه، و إلّا فحكم الله الشرعيّ في الاصول و الفروع مشترك بين المجتهد و المقلد.

[كلام السيد بحر العلوم فيما يرتبط بالمقام:]

اشاره

هذا، و قد جعل بعض الساده الفحول (٣) الاستصحاب دليلا على الحكم في مورده، و جعل قولهم عليهم السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ» دليلا على الدليل- نظير آيه النبأ بالنسبه إلى خبر الواحد- حيث قال:

[شماره صفحه واقعي : ١٩]

ص: ٥٢٣

١- في (ظ): «المقلد».

٢- في (ت)، (ظ) و (ه) بدل «عن المقلد»: «عنه».

٣- هو السيد بحر العلوم في فوائده.

إن استصحاب الحكم المخالف للأصل في شيء، دليل شرعي رافع لحكم الأصل، ومخصّص لعمومات الحلّ-إلى أن قال في آخر كلام له سيأتي نقله (١)-: وليس عموم قولهم عليهم السّلام: «لا- تنقض اليقين بالشكّ» بالقياس إلى أفراد الاستصحاب وجزئياته، إلا كعموم آية النبأ بالقياس إلى آحاد الأخبار المعتبره (٢)، انتهى.

[المناقشه فيما أفاده بحر العلوم:]

أقول: معنى الاستصحاب الجزئي في المورد الخاصّ- كاستصحاب نجاسه الماء المتغيّر- ليس إلا الحكم بثبوت النجاسه في ذلك الماء النجس سابقا، وهل هذا إلا نفس الحكم الشرعي؟! وهل الدليل عليه إلا قولهم عليهم السّلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ» (٣)؟! وبالجملة: فلا فرق بين الاستصحاب و سائر القواعد المستفاده من العمومات.

هذا كلّه في الاستصحاب الجارى في الشبهه الحكميه المثبت للحكم الظاهري الكليّ.

[الاستصحاب الجارى في الشبهه الموضوعيه:]

و أمّا الجارى في الشبهه الموضوعيه- كعداله زيد و نجاسه ثوبه و فسق عمرو و طهاره بدنه- فلا- إشكال في كونه حكما فرعيّا، سواء كان التكلّم فيه من باب الظنّ، أم كان من باب كونها قاعده تعبديّه مستفاده من الأخبار؛ لأنّ التكلّم فيه على الأوّل، نظير التكلّم في اعتبار سائر الأمارات، ك«يد المسلمين» و«سوقهم» و«البيئه» و«الغلبه» و نحوها في الشبهات الخارجيه. و على الثاني، من باب أصاله الطهاره و عدم الاعتناء بالشكّ بعد الفراغ، و نحو ذلك.

[شماره صفحه واقعى : ٢٠]

ص: ٥٢٤

١- انظر الصفحه ٢٧٦ و ٢٧٧.

٢- فوائد السيد بحر العلوم: ١١٦-١١٧.

٣- الوسائل ١٧٤: ١، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث الأوّل.

إشاره

أنّ المناط في اعتبار الاستصحاب على القول بكونه من باب التعبد الظاهري (١)، هو مجرد عدم العلم بزوال الحاله السابقه.

[ليس المناط الظنّ الشخصي بناء على كونه من باب الظنّ:]

و أما على القول بكونه من باب الظنّ، فالمعهود من طريقه الفقهاء عدم اعتبار إفاده الظنّ في خصوص المقام؛ كما يعلم ذلك من حكمهم بمقتضيات الاصول كليه مع عدم اعتبارهم أن يكون العامل بها ظانًا ببقاء الحاله السابقه (٢)، و يظهر ذلك بأدنى تتبع (٣) في أحكام العبادات و المعاملات و المرافعات و السياسات.

[كلام الشيخ البهائي في أن المناط الظنّ الشخصي:]

نعم، ذكر شيخنا البهائي قدس سرّه في الجبل المتين في باب الشكّ في الحدث بعد الطهاره- ما يظهر منه اعتبار الظنّ الشخصي، حيث قال:

لا- يخفى أنّ الظنّ الحاصل بالاستصحاب في من تيقن الطهاره و شكّ في الحدث، لا يبقى على نهج واحد، بل يضعف بطول المدّه شيئًا

[شماره صفحه واقعي : ٢١]

ص: ٥٢٥

١- لم ترد «الظاهري» في (ظ).

٢- انظر الجواهر ٣٤٧:٢.

٣- كذا في (ه) و (ت)، و في غيرهما: «الأدنى متبوع».

فشيئا، بل قد يزول الرجحان و يتساوى الطرفان، بل ربما يصير الراجح مرجوحا، كما إذا توضحاً عند الصبح و ذهل عن التحفظ، ثم شكك عند المغرب في صدور الحدث منه، و لم يكن من عادته البقاء على الطهاره إلى ذلك الوقت. و الحاصل: أن المدار على الظن، فما دام باقيا فالعمل عليه و إن ضعف (١). انتهى كلامه، رفع في الخلد مقامه.

[ظاهر شارح الدروس ارتضاؤه ذلك:]

و يظهر من شارح الدروس ارتضاؤه؛ حيث قال بعد حكاية هذا الكلام:

و لا- يخفى أن هذا إنما يصح لو بنى المسألة على أن ما يتيقن بحصوله في وقت و لم يعلم أو يظن طرؤ ما يزيله، يحصل الظن ببقائه، و الشك في نقيضه لا يعارضه؛ إذ الضعيف لا يعارض القوي.

لكن، هذا البناء ضعيف جدا، بل بناؤها على الروايات مؤيده بأصالة البراءة في بعض الموارد، و هي تشمل الشك و الظن معا، فإخراج الظن منها (٢) ممّا لا وجه له أصلا (٣)، انتهى كلامه.

[استظهار ذلك من كلام الشهيد قدس سره في الذكرى:]

و يمكن استظهار ذلك من الشهيد قدس سره في الذكرى حيث ذكر أن:

قولنا: «اليقين لا- ينقضه الشك»، لا- نعني به اجتماع اليقين و الشك، بل المراد أن اليقين الذي كان في الزمن الأول لا يخرج عن حكمه بالشك في الزمان الثاني؛ لأصالة بقاء ما كان، فيؤول إلى اجتماع الظن

[شماره صفحه واقعى : ٢٢]

ص: ٥٢٦

١- الحبل المتين: ٣٧.

٢- كذا في (ر) و نسختي بدل (ت) و (ص)، و هو الأصح، و في (ت)، (ظ) و (ص) و المصدر بدل «منها»: «عنه».

٣- مشارق الشموس: ١٤٢.

و الشكّ في الزمان الواحد، فيرجح الظنّ عليه، كما هو مطّرد في العبادات (١)، انتهى كلامه.

و مراده من الشكّ مجرد الاحتمال، بل ظاهر كلامه أنّ المناط في اعتبار الاستصحاب من باب (٢) أخبار عدم نقض اليقين بالشكّ، هو الظنّ أيضاً، فتأمل.

[شماره صفحه واقعي : ٢٣]

ص: ٥٢٧

١- الذكري ٢٠٧:١، مع اختلاف في بعض الألفاظ.

٢- لم ترد «اعتبار الاستصحاب من باب» في (ظ).

إشاره

أنّ المستفاد من تعريفنا السابق (١)-الظاهر في استناد الحكم بالبقاء إلى مجرّد الوجود السابق-أنّ الاستصحاب يتقوّم بأمرين: أحدهما: وجود الشيء في زمان، سواء علم به في زمان وجوده أم لا. نعم، لا بدّ من إحراز ذلك حين إرادته الحكم بالبقاء بالعلم أو الظنّ المعتمد، وأما مجرّد الاعتقاد بوجود شيء في زمان مع زوال ذلك الاعتقاد في زمان آخر، فلا- يتحقّق معه الاستصحاب الاصطلاحي و إن توهم بعضهم (٢): جريان عموم (٣) «لا تنقض» فيه، كما سننّه عليه (٤).

[الاستصحاب القهقري:]

و الثاني: الشكّ في وجوده في زمان لا-حق عليه؛ فلو شكّ في زمان سابق عليه فلا- استصحاب، وقد يطلق عليه الاستصحاب القهقري مجازاً.

[شماره صفحه واقعي : ٢٤]

ص: ٥٢٨

١- و هو «إبقاء ما كان».

٢- هو المحقّق السبزواری في ذخيره المعاد: ٤٤.

٣- لم ترد «عموم» في (ظ)، و شطب عليها في (ت) و (ه).

٤- انظر الصفحه ٣٠٣.

ثمّ المعتبر هو الشكّ الفعلی الموجود حال الالتفات إليه، أمّا لو لم يلتفت (١) فلا استصحاب و إن فرض الشكّ فيه على فرض الالتفات.

فالمتيقّن للحدث إذا التفت إلى حاله في اللاحق فشكّ، جرى الاستصحاب في حقّه، فلو غفل عن ذلك و صلّى بطلت صلاته؛ لسبق الأمر بالطهاره (٢)، و لا يجرى في حقّه حكم الشكّ في الصحّه بعد الفراغ عن العمل؛ لأنّ مجراه الشكّ الحادث بعد الفراغ، لا الموجود من قبل (٣).

نعم (٤)، لو غفل عن حاله بعد اليقین بالحدث و صلّى، ثمّ التفت و شكّ في كونه محدثا حال الصلاة أو متطهّرا، جرى في حقّه قاعده الشكّ بعد الفراغ؛ لحدوث الشكّ بعد العمل و عدم وجوده قبله حتّى يوجب الأمر بالطهاره و النهي عن الدخول فيه بدونها.

نعم، هذا الشكّ اللاحق يوجب الإعادة بحكم استصحاب عدم الطهاره، لو لا حكمه قاعده الشكّ بعد الفراغ عليه، فافهم (٥).

[شماره صفحه واقعی : ٢٥]

ص: ٥٢٩

- ١- في (ظ) و (ه) زياده: «إليه».
- ٢- لم ترد «لسبق الأمر بالطهاره» في (ظ).
- ٣- لم ترد «لأنّ مجراه الشكّ الحادث بعد الفراغ لا الموجود من قبل» في (ظ).
- ٤- في (ت)، (ظ) و (ه) بدل «نعم»: «و».
- ٥- في (ظ) بدل «لحدوث» إلى «فافهم» ما يلي: «و لا يجرى الاستصحاب؛ لأنّ الاستصحاب قبل دخوله في العمل لم ينعقد؛ لعدم الشكّ الفعلی و إن كان غير عالم بالحال، و بعد الفراغ غير معتبر؛ لورود قاعده الصحّه عليه، فافهم».

إشاره

فى تقسيم الاستصحاب إلى أقسام؛ ليعرف أنّ الخلاف فى مسأله الاستصحاب فى كلّها أو فى بعضها، فنقول:

إنّ له تقسيما باعتبار المستصحب.

و آخر باعتبار الدليل الدالّ عليه.

و ثالثا باعتبار الشكّ المأخوذ فيه.

[١- تقسيم الاستصحاب باعتبار المستصحب]

إشاره

[١- تقسيم الاستصحاب باعتبار المستصحب] (١)

أمّا بالاعتبار الأوّل فمن وجوه:

الوجه الأوّل: المستصحب إما وجوديّ وإما عدميّ:

من حيث إنّ المستصحب قد يكون أمرا وجوديّاً- كوجوب (٢) شىء

[شماره صفحه واقعى : ٢٤]

ص: ٥٣٠

١- العنوان منّا.

٢- فى (ظ): «كوجود».

أو طهاره شيء أو رطوبه ثوب (١) أو نحو ذلك- وقد يكون عدميًا.

و هو على قسمين:

أحدهما: عدم اشتغال الذمه بتكليف شرعي، و يسمى عند بعضهم (٢) ب: «البراءه الأصلية» و «أصالة النفي».

و الثاني: غيره، كعدم نقل اللفظ عن معناه، و عدم القرينه، و عدم موت زيد و رطوبه الثوب و حدوث موجب الوضوء أو الغسل، و نحو ذلك.

و لا خلاف في كون الوجودي محل النزاع.

[كلام شريف العلماء في خروج العدميات عن محل النزاع:]

و أما العدمي، فقد مال الاستاذ (٣) قدس سره إلى عدم الخلاف فيه، تبعاً لما حكاه عن استاذه السيد صاحب الرياض رحمه الله: من دعوى الإجماع على اعتباره في العدميات. و استشهد على ذلك- بعد نقل الإجماع المذكور- باستقرار سيره العلماء على التمسك بالاصول العدمية، مثل:

أصالة عدم القرينه و النقل و الاشتراك و غير ذلك، و بينائهم هذه المسأله على كفايه العله المحدثه للإبقاء.

[شماره صفحه واقعي : ٢٧]

ص: ٥٣١

-
- ١- في (ر) بدل «طهاره شيء أو رطوبه ثوب»: «طهارته أو رطوبته»، و في (ت)، (ص) و (ه): «طهارته أو رطوبه ثوب».
 - ٢- مثل المحقق في المعتبر ٣٢: ١، و الشهيد الأول في القواعد و الفوائد ١٣٢: ١، و الشهيد الثاني في تمهيد القواعد: ٢٧١، و الفاضل الجواد في غايه المأمول (مخطوط): الورقه ١٢٨، و المحدث البحراني في الدرر النجفيه: ٣٤، و الحدائق ٥١: ١.
 - ٣- هو المحقق شريف العلماء المازندراني، انظر تقارير درسه في ضوابط الاصول: ٣٥١.

أقول: ما استظهره قدس سرّه لا يخلو عن تأمل (١):

أمّا دعوى الإجماع، فلا مسرح لها في المقام مع ما سيمرّ بك من تصريحات كثير (٢) بخلافها، وإن كان يشهد لها ظاهر التفتازاني في شرح الشرح؛ حيث قال:

«إنّ خلاف الحنفية المنكرين للاستصحاب إنّما هو في الإثبات دون النفي الأصلي» (٣).

[قيام السيره على التمسك بالاصول الوجوديه و العدميه في باب الألفاظ]

و أمّا سيره العلماء، فقد استقرّت في باب الألفاظ على التمسك بالاصول الوجوديه و العدميه كليهما.

قال الوحيد البهبهاني في رسالته الاستصحابيه - بعد نقل القول بإنكار اعتبار الاستصحاب مطلقا عن بعض، وإثباته عن بعض، و التفصيل عن بعض آخر - ما هذا لفظه:

[كلام الوحيد البهبهاني في ذلك:]

لكنّ الذي نجد من الجميع - حتّى من المنكر مطلقا - أنّهم يستدلّون بأصالة عدم النقل، فيقولون: الأمر حقيقه في الوجوب عرفا، فكذا لغه؛ لأصالة عدم النقل، و يستدلّون بأصالة بقاء المعنى اللغويّ، فينكرون الحقيقه الشرعيّه، إلى غير ذلك، كما لا يخفى على المتتبع (٤)، انتهى.

[شماره صفحه واقعي : ٢٨]

ص: ٥٣٢

١- في (ر) و (ص) بدل «تأمل»: «خفاء».

٢- في (ر): «كثيره».

٣- حاشيه شرح مختصر الاصول ٢: ٢٨٤، و نقل المصنّف قدس سرّه عبارته الشرح في حاشيته على استصحاب القوانين: ٥١.

٤- الرسائل الاصوليه: ٤٢٤-٤٢٥.

و حينئذ، فلا شهاده فى السيره الجاربه فى باب الألفاظ على خروج العدميات.

[ما يظهر منه الاختصاص بالوجوديات و مناقشته:]

و أمّا استدلالهم على إثبات الاستصحاب باستغناء الباقى عن المؤثر الظاهر الاختصاص بالوجودى-فمع أنه معارض باختصاص بعض أدلتهم الآتى بالعدمى (١)، و بأنه يقتضى أن يكون النزاع مختصاً بالشكّ من حيث المقتضى لا من حيث الرفع-يمكن توجيهه (٢): بأنّ الغرض الأصلى هنا لما كان هو التكلّم فى الاستصحاب الذى هو من أدلّه الأحكام الشرعيّه، اكتفوا بذكر ما يثبت الاستصحاب الوجودى. مع أنه يمكن أن يكون الغرض تميم المطلب فى العدمى بالإجماع المركّب، بل الأولويّه؛ لأنّ الموجود إذا لم يحتج فى بقائه إلى المؤثر فالمعدوم كذلك بالطريق الأولى.

نعم، ظاهر عنوانهم للمسأله ب«استصحاب الحال»، و تعريفهم له، ظاهر (٣) الاختصاص بالوجودى، إلاّ- أنّ الوجه فيه: بيان الاستصحاب الذى هو من الأدلّه الشرعيّه للأحكام؛ و لذا عنوانه بعضهم- بل الأكثر- ب«استصحاب حال الشرع».

و ممّا ذكرنا يظهر عدم جواز الاستشهاد (٤) على اختصاص محلّ النزاع بظهور (٥) قولهم فى عنوان المسأله: «استصحاب الحال»، فى

[شماره صفحه واقعى : ٢٩]

ص: ٥٣٣

١- انظر الصفحه الآتيه.

٢- فى (ر) و (ص) زياده: «أيضاً».

٣- كذا فى النسخ، و لا يخفى زياده لفظه «ظاهر» فى أحد الموضوعين.

٤- الاستشهاد من ضوابط الاصول: ٣٥١.

٥- فى (ر) و (ص) بدل «بظهور»: «بظاهر».

الوجودي؛ وإلا لدلّ تقييد كثير منهم العنوان بـ«استصحاب حال الشرع»، على اختصاص النزاع بغير الأمور الخارجيه.

و ممن يظهر منه دخول العدميات في محلّ الخلاف الوحيد البهاني فيما تقدّم منه (١)، بل لعلّه صريح في ذلك بملاحظه ما ذكره قبل ذلك في تقسيم الاستصحاب (٢).

و أصرح من ذلك في عموم محلّ النزاع، استدلال النافين في كتب الخاصّه (٣) و العامّه (٤): بأنّه لو كان الاستصحاب معتبرا لزم ترجيح بيّنه النافي؛ لاعتضاده (٥) بالاستصحاب، و استدلال المثبتين - كما في المنيه -:

بأنّه لو لم يعتبر الاستصحاب لا نسدّ باب استنباط الأحكام من الأدلّه؛ لتطرّق احتمالات فيها لا تندفع إلا بالاستصحاب (٦).

و ممن أنكر الاستصحاب في العدميات صاحب المدارك؛ حيث أنكر اعتبار استصحاب عدم التذكيه الذي تمسّك به الأكثر لنجاسه الجلد المطروح (٧).

[التتبع يشهد بعدم خروج العدميات عن محلّ النزاع:]

و بالجملة: فالظاهر أنّ التتبع يشهد بأنّ العدميات ليست خارجه

[شماره صفحه واقعي : ٣٠]

ص: ٥٣٤

- ١- راجع الصفحه ٢٨.
- ٢- انظر الرسائل الاصوليه: ٤٢٣.
- ٣- انظر ما نقله العلامه في نهايه الوصول (مخطوط): ٤٠٧.
- ٤- انظر ما نقله العضدي في شرح مختصر الاصول ٢: ٤٥٤.
- ٥- كذا في النسخ، و المناسب: «لاعتضادها»؛ لرجوع الضمير إلى البيّنه.
- ٦- منيه اللبيب؛ للعميدى (مخطوط): الورقه ١٨١.
- ٧- انظر المدارك ٢: ٣٨٧.

عن محلّ النزاع، بل سيحىء- عند بيان أدلّه الأقوال- أنّ القول بالتفصيل بين العدميّ و الوجوديّ- بناء على اعتبار الاستصحاب من باب الظنّ- وجوده بين العلماء لا- يخلو من إشكال، فضلاً عن اتّفاق النافين عليه؛ إذ ما من استصحاب وجوديّ إلاّ و يمكن معه فرض استصحاب عدميّ يلزم من الظنّ به الظنّ بذلك المستصحب الوجوديّ، فيسقط فائده نفي اعتبار الاستصحابات الوجوديّة. و انتظر لتمام الكلام (١).

و ممّا يشهد بعدم الاتّفاق في العدميّات: اختلافهم في أنّ النافي يحتاج إلى دليل أم لا؟ فلاحظ ذلك العنوان (٢) تجده شاهد صدق على ما ادّعيناه.

[ظاهر جماعه خروج بعض العدميّات عن محلّ النزاع:]

نعم، ربما يظهر من بعضهم خروج بعض الأقسام من العدميّات من محلّ النزاع، كاستصحاب النفي المسمّى ب«البراءه الأصليّه»؛ فإنّ المصرّح به في كلام جماعه- كالمحقّق (٣) و العلامه (٤) و الفاضل الجواد (٥)-:

الإطباق على العمل عليه. و كاستصحاب عدم النسخ؛ فإنّ المصرّح به في كلام غير واحد- كالمحدّث الأسترابادى و المحدّث البحرانى-: عدم الخلاف فيه، بل مال الأوّل إلى كونه من ضروريات الدين (٦)، و الحق

[شماره صفحه واقعى : ٣١]

ص: ٥٣٥

١- انظر الصفحه ١٠٣.

٢- انظر الذريعه ٨٢٧:٢، و العده ٧٥٢:٢، و المعارج: ٢١٠، و مبادئ الوصول: ٢٥١.

٣- المعارج: ٢٠٨.

٤- انظر نهايه الوصول (مخطوط): ٤٢٤.

٥- غايه المأمول (مخطوط): الورقه ١٢٨.

٦- الفوائد المدتيه: ١٤٣.

الثانى بذلك استصحاب عدم المخصّص و المقيد (١).

و التحقيق: أنّ اعتبار الاستصحاب-بمعنى التعويل فى تحقّق شىء فى الزمان الثانى على تحقّقه فى الزمان السابق عليه-مختلف فيه، من غير فرق بين الوجوديّ و العدميّ. نعم، قد يتحقّق فى بعض الموارد قاعده اخرى توجب الأخذ بمقتضى الحاله السابقه، ك«قاعده قبح التكليف من غير بيان»، أو «عدم الدليل دليل العدم»، أو «ظهور الدليل الدالّ على الحكم فى استمراره أو عمومه أو إطلاقه»، أو غير ذلك، و هذا لا ربط له باعتبار الاستصحاب.

ثمّ إنّنا لم نجد فى أصحابنا من فرق بين الوجوديّ و العدميّ. نعم، حكى شارح الشرح (٢) هذا التفصيل عن الحنفية.

الوجه الثانى: [المستصحب إمّا حكم شرعىّ و إمّا من الامور الخارجيه:]

أنّ المستصحب قد يكون حكما شرعيا، كالظهاره المستصحبه بعد خروج المذى، و النجاسه المستصحبه بعد زوال تغير المتغير بنفسه، و قد يكون غيره، كاستصحاب الكريهه، و الرطوبه، و الوضع الأوّل عند الشكّ فى حدوث النقل أو فى تأريخه.

[وقوع الخلاف فى كليهما:]

و الظاهر بل صريح جماعه وقوع الخلاف فى كلا القسمين.

نعم، نسب إلى بعض التفصيل بينهما بإنكار الأوّل و الاعتراف

[شماره صفحه واقعى : ٣٢]

ص: ٥٣٦

١- فى (ظ): «عدم التخصيص و التقييد»، و انظر الحقائق ١: ٥٢، و الدرر النجفيه: ٣٤.

٢- أى التفتازانى، و قد تقدّم كلامه فى الصفحه ٢٨.

بالتانى، و نسب إلى آخر العكس، حكاهما الفاضل القمى فى القوانين (١).

و فيه نظر، يظهر بتوضيح المراد من الحكم الشرعى و غيره،

[للحكم الشرعى إطلاقان:]

١- الحكم الكلى ٢- ما يعمّ الحكم الجزئى]

فنبول: الحكم الشرعى يراد به تاره الحكم الكلى الذى من شأنه أن يؤخذ من الشارع، كطهاره من خرج منه المذى أو نجاسه ما زال تغييره بنفسه، و اخرى يراد به ما يعمّ الحكم الجزئى الخاص فى الموضوع الخاص، كطهاره هذا الثوب و نجاسته؛ فإنّ الحكم بهما- من جهه عدم ملاقاته للنجس أو ملاقاته- ليس وظيفه للشارع. نعم، وظيفته إثبات الطهاره كليه (٢) لكلّ شىء شكّ فى ملاقاته للنجس و عدمها.

[إنكار الأخباريين جريان الاستصحاب فى الحكم بالإطلاق الأوّل]

و على الإطلاق الأوّل جرى الأخباريون؛ حيث أنكروا اعتبار الاستصحاب فى نفس أحكام الله تعالى، و جعله الأسترابادى من أغلاط من تأخر عن المفيد، مع اعترافه باعتبار الاستصحاب فى مثل طهاره الثوب و نجاسته (٣) و غيرهما ممّا شكّ فيه من الأحكام الجزئيه لأجل الاشتباه فى الامور الخارجيه (٤).

و صرّح المحدث الحرّ العاملى: بأنّ أخبار الاستصحاب لا تدلّ على اعتباره فى نفس الحكم الشرعى، و إنّما تدلّ على اعتباره فى موضوعاته و متعلقاته (٥).

[شماره صفحه واقعى : ٣٣]

ص: ٥٣٧

١- القوانين ٥٧: ٢.

٢- فى (ت) و (ر): «الكليه».

٣- الفوائد المدنيه: ١٤٣.

٤- الفوائد المدنيه: ١٤٨.

٥- الفوائد الطوسيه: ٢٠٨، و الفصول المهمه فى اصول الأئمه: ٢٥٠.

و الأصل فى ذلك عندهم: أنّ الشبهه فى الحكم الكلى لا- مرجع فيها إلا الاحتياط دون البراءه أو الاستصحاب؛ فإنّهما عندهم مختصّان بالشبهه فى الموضوع.

و على الإطلاق الثانى جرى بعض آخر.

قال المحقّق الخوانسارى فى مسأله الاستنجااء بالأحجار:

و ينقسم الاستصحاب إلى قسمين، باعتبار [انقسام] (١) الحكم المأخوذ فيه إلى شرعى و غيره. و مثّل للأوّل بنجاسه الثوب أو البدن، و للثانى برطوبته، ثمّ قال: ذهب بعضهم إلى حجّيته بقسميه، و بعضهم إلى حجّيه القسم الأوّل فقط (٢)، انتهى.

إذا عرفت ما ذكرناه، ظهر (٣) أنّ عدّ القول بالتفصيل بين الأحكام الشرعيه و الامور الخارجيه قولين متعاكسين ليس على ما ينبغى؛ لأنّ المراد بالحكم الشرعى:

إن كان هو الحكم الكلى الذى أنكره الأخباريون فليس هنا من يقول باعتبار الاستصحاب فيه و نفيه فى غيره؛ فإنّ ما حكاه المحقّق الخوانسارى (٤) و استظهره السبزوارى (٥) هو اعتباره فى الحكم الشرعى بالإطلاق الثانى الذى هو أعمّ من الأوّل.

[شماره صفحه واقعى : ٣٤]

ص: ٥٣٨

١- ما بين المعقوفتين من المصدر.

٢- مشارق الشموس: ٧٦.

٣- هذا وجه ما ذكره من النظر فى كلام المحقّق القمى، المتقدّم فى الصفحه السابقه.

٤- مشارق الشموس: ٧٦.

٥- ذخيره المعاد: ١١٥ و ١١٦.

و إن اريد بالحكم الشرعى الإطلاق الثانى الأعم، فلم يقل أحد باعتباره فى غير الحكم الشرعى و عدمه فى الحكم الشرعى؛ لأنّ الأخباريين لا ينكرون الاستصحاب فى الأحكام الجزئيه.

[الأقوى فى حجّيه الاستصحاب من حيث هذا التقسيم]

ثم إنّ المحصّل من القول بالتفصيل بين القسمين المذكورين فى هذا التقسيم ثلاثه:

الأوّل: اعتبار الاستصحاب فى الحكم الشرعى مطلقاً-جزئياً كان كنجاسه الثوب، أو كلياً كنجاسه الماء المتغيّر بعد زوال التغيّر-و هو الظاهر ممّا حكاه المحقّق الخوانسارى (١).

الثانى: اعتباره فى ما عدا الحكم الشرعى الكلى و إن كان حكماً جزئياً، و هو الذى حكاه فى رساله الاستصحابيه عن الأخباريين (٢).

الثالث: اعتباره فى الحكم الجزئى دون الكلى و دون الامور الخارجيه، و هو الذى ربما يستظهر ممّا حكاه السيّد شارح الوافيه عن المحقّق الخوانسارى فى حاشيه له على قول الشهيد قدّس سرّه فى تحريم استعمال الماء النجس و المشتبه (٣).

الوجه الثالث: [المستصحب إمّا حكم تكليفى و إمّا حكم وضعى:]

من حيث إنّ المستصحب قد يكون حكماً تكليفياً، و قد يكون

[شماره صفحه واقعى : ٣٥]

ص: ٥٣٩

١- تقدّم كلامه فى الصفحه السابقه.

٢- الرسائل الاصوليه: ٤٢٥.

٣- شرح الوافيه (مخطوط): ٣٣٩، و لكن لم نقف على هذه الحاشيه فى الموضع المذكور فيما عندنا من نسخه مشارق الشموس، انظر المشارق: ٢٨١.

وضعيًا شرعيًا (١) كالأسباب و الشروط و الموانع.

[القول بالتفصيل بين التكليفي و غيره:]

و قد وقع الخلاف من هذه الجهة، ففصل صاحب الوافيه بين التكليفي و غيره، بالإنكار في الأول دون الثاني (٢).

و إنما لم ندرج هذا التقسيم في التقسيم الثاني مع أنه تقسيم لأحد قسميه؛ لأنّ ظاهر كلام المفصل المذكور و إن كان هو التفصيل بين الحكم التكليفي و الوضعي، إلاّ أنّ آخر كلامه ظاهر في إجراء الاستصحاب في نفس الأسباب و الشروط و الموانع، دون السببيه و الشرطيه و المانعيه، و سيّضح ذلك عند نقل عبارته عند التعرّض لأدلّه الأفعال (٣).

[شماره صفحه واقعي : ٣٦]

ص : ٥٤٠

١- لم ترد «شرعيًا» في (ت).

٢- الوافيه: ٢٠٢.

٣- انظر الصفحه ١٢١-١٢٤.

اشاره

[٢-تقسيم الاستصحاب باعتبار دليل المستصحب] (١)

و أمّا بالاعتبار الثاني، فمن وجوه أيضا:

أحدها: [دليل المستصحب إما الإجماع وإما غيره:]

من حيث إنّ الدليل المثبت للمستصحب إما أن يكون هو الإجماع، وإما أن يكون غيره. وقد فصل بين هذين القسمين الغزالي، فأذكر الاستصحاب في الأوّل (٢). وربما يظهر من صاحب الحقائق-فيما حكى عنه في الدرر النجفيّه- أنّ محلّ النزاع في الاستصحاب منحصر في استصحاب حال الإجماع (٣). وسيأتي تفصيل ذلك عند نقل أدلّه الأقوال إن شاء الله.

[الوجه الثاني: [المستصحب إما يثبت بالدليل العقلي وإما بالدليل الشرعي]

من حيث إنّّه قد يثبت بالدليل الشرعي، وقد يثبت بالدليل العقلي. ولم أجد من فصل بينهما، إلا أنّ في تحقّق الاستصحاب مع ثبوت الحكم بالدليل العقلي -و هو الحكم العقلي المتوصّل به إلى حكم شرعي- تأملا؛ نظرا إلى أنّ الأحكام العقليه كلّها ميّنه مفضّله من حيث مناط الحكم (٤)، والشكّ في بقاء المستصحب و عدمه لا بدّ و أن

[شماره صفحه واقعي : ٣٧]

ص: ٥٤١

١- العنوان منّا.

٢- المستصفي ١:٢٨.

٣- الدرر النجفيّه: ٣٤.

٤- في (ر) و(ص) زياده: «الشرعي».

يرجع إلى الشك في موضوع الحكم؛ لأن الجهات المقتضية للحكم العقلي بالحسن و القبح كلها راجعه إلى قيود فعل المكلف، الذي هو الموضوع.

[الإشكال في الاستصحاب مع ثبوت الحكم بالدليل العقلي]

فالشك في حكم العقل حتى لأجل وجود الرفع لا يكون إلا للشك في موضوعه، و الموضوع لا بد أن يكون محرزا معلوم البقاء في الاستصحاب، كما سيجيء (١).

و لا فرق فيما ذكرنا، بين أن يكون الشك من جهة الشك في وجود الرفع، و بين أن يكون لأجل الشك في استعداد الحكم؛ لأن ارتفاع الحكم العقلي لا يكون إلا بارتفاع موضوعه، فيرجع الأمر بالأخره إلى تبدل العنوان؛ أ لا ترى أن العقل إذا حكم بقبح الصدق الضار، فحكمه يرجع إلى أن الضار من حيث إنه ضار حرام، و معلوم أن هذه القضية غير قابله للاستصحاب عند الشك في الضرر مع العلم بتحقيقه سابقا؛ لأن قولنا: «المضّر قبيح» حكم دائم لا يحتمل ارتفاعه أبدا، و لا ينفع في إثبات القبح عند الشك في بقاء الضرر.

و لا يجوز أن يقال: إن هذا الصدق كان قبيحا سابقا فيستصحب قبحه؛ لأن الموضوع في حكم العقل بالقبح ليس هذا الصدق، بل عنوان المضّر، و الحكم له مقطوع البقاء، و هذا بخلاف الأحكام الشرعية؛ فإنه قد يحكم الشارع على الصدق بكونه حراما، و لا يعلم أن المناط الحقيقي (٢) فيه باق في زمان الشك أو مرتفع - إمّا من جهه جهل المناط أو من جهه الجهل ببقائه مع معرفته (٣) - فيستصحب الحكم الشرعي.

[شماره صفحه واقعي : ٣٨]

ص: ٥٤٢

١- انظر الصفحة ٢٩١.

٢- لم ترد «الحقيقي» في (ظ).

٣- لم ترد «إمّا من - إلى - معرفته» في (ت)، (ر) و (ه).

فإن قلت: على القول بكون الأحكام الشرعيّة تابعه للأحكام العقليّة، فما هو مناط الحكم و موضوعه في الحكم العقليّ بقبح هذا الصدق فهو المناط و الموضوع في حكم الشرع بحرمة؛ إذ المفروض بقاعده التطابق، أنّ موضوع الحرمة و مناطها هو بعينه موضوع القبح و مناطه.

قلت: هذا مسلّم، لكنّه مانع عن الفرق بين الحكم الشرعيّ و العقليّ من حيث الظنّ بالبقاء في الآين اللاحق، لا- من حيث جريان أخبار الاستصحاب و عدمه؛ فإنّه تابع لتحقّق موضوع المستصحب و معروضه بحكم العرف، فإذا حكم الشارع بحرمة شيء في زمان، و شكّ في الزمان الثاني، و لم يعلم أنّ المناط الحقيقي واقعا-الذى هو المناط و الموضوع (1) في حكم العقل-باق هنا أم لا، فيصدق هنا أنّ الحكم الشرعيّ الثابت لما هو الموضوع له في الأدلّه الشرعيّة كان موجودا سابقا و شكّ في بقاءه، و يجرى فيه أخبار الاستصحاب. نعم، لو علم مناط هذا الحكم و موضوعه (2) المعلق عليه في حكم العقل لم يجر الاستصحاب؛ لما ذكرنا من عدم إحراز الموضوع.

[عدم جريان الاستصحاب في الأحكام العقليّة و لا في الأحكام الشرعيّة المستنده إليها]

و ممّا ذكرنا يظهر: أنّ الاستصحاب لا يجرى في الأحكام العقليّة، و لا في الأحكام الشرعيّة المستنده إليها، سواء كانت وجوديّة أم عدميّة، إذا كان العدم مستندا إلى القضيّة العقليّة، كعدم وجوب الصلاه مع السوره على ناسيها، فإنّه لا- يجوز استصحابه بعد الالتفات، كما صدر

[شماره صفحه واقعي : ٣٩]

ص : ٥٤٣

١- في (ه): «و عنوان الموضوع»، و في (ر) و (ص): «الذى هو عنوان الموضوع».

٢- في (ر) و (ص) بدل «موضوعه»: «عنوانه».

من بعض (١) من مال إلى الحكم بالإجزاء في هذه الصورة و أمثالها من موارد الأعدار العقلية الرافعه للتكليف مع قيام مقتضيه.

و أمّا إذا لم يكن العدم مستندا إلى القضيّه العقلية، بل كان لعدم المقتضى و إن كان القضيّه العقلية موجوده أيضا، فلا بأس باستصحاب العدم المطلق بعد ارتفاع القضيّه العقلية.

[استصحاب حال العقل لا يستند إلى القضيّه العقلية:]

و من هذا الباب استصحاب حال العقل، المراد به في اصطلاحهم استصحاب البراءه و النفي، فالمراد استصحاب الحال التي يحكم العقل على طبقها- و هو عدم التكليف- لا الحال المستنده إلى العقل، حتّى يقال: إنّ مقتضى ما تقدّم هو عدم جواز استصحاب عدم التكليف عند ارتفاع القضيّه العقلية، و هي قبح تكليف غير المميّز أو المعدوم.

و ممّا ذكرنا ظهر أنّه لا- وجه للاعتراض (٢) على القوم- في تخصيص استصحاب حال العقل باستصحاب النفي و البراءه- بأنّ الثابت بالعقل قد يكون (٣) عدميًا و قد يكون وجوديًا، فلا وجه للتخصيص؛ و ذلك لما عرفت: من أنّ الحال المستند إلى العقل المنوط بالقضيّه العقلية لا يجرى فيه (٤) الاستصحاب وجوديًا كان أو عدميًا، و ما ذكره من الأمثله يظهر الحال فيها ممّا تقدّم.

[شماره صفحه واقعي : ٤٠]

ص: ٥٤٤

١- لم نعثر عليه، و قيل: إنّ المحقق القمي، انظر أوثق الوسائل: ٤٤٥.

٢- المعتراض هو صاحب الفصول في الفصول: ٣٦٦.

٣- في (ت) و (ه) زياده: «أمرًا».

٤- في (ت)، (ر) و (ص): «فيها».

[الوجه] الثالث: [دليل المستصحب قد يدل على الاستمرار و قد لا يدل]

أنّ دليل المستصحب: إمّا أن يدلّ على استمرار الحكم إلى حصول رافع أو غايه، وإمّا أن لا يدلّ. وقد فضّل بين هذين القسمين المحقّق في المعارج، والمحقّق الخوانساري في شرح الدروس، فأنكرا الحجّيه في الثاني و اعترفا بها في الأوّل، مطلقا كما يظهر من المعارج (١)، أو بشرط كون الشكّ في وجود الغايه كما يأتي من شارح الدروس (٢).

و تخيل بعضهم (٣)- تبعا لصاحب المعالم (٤)-: أنّ قول المحقّق قدّس سرّه موافق للمنكرين؛ لأنّ محلّ النزاع ما لم يكن الدليل مقتضيا للحكم في الآن اللاحق لو لا الشكّ في الرفع. و هو غير بعيد بالنظر إلى كلام السيّد (٥) و الشيخ (٦) و ابن زهره (٧) و غيرهم؛ حيث إنّ المفروض في كلامهم هو كون دليل الحكم في الزمان الأوّل قضيه مهمله ساكته عن حكم الزمان الثاني و لو مع فرض عدم الرفع.

[شماره صفحه واقعي : ٤١]

ص: ٥٤٥

١- المعارج: ٢٠٩-٢١٠.

٢- انظر الصفحه ٥٠ و ١٦٩.

٣- مثل: الفاضل الجواد في غايه المأمول (مخطوط): الورقه ١٣٠.

٤- المعالم: ٢٣٥.

٥- الذريعه ٨٣٠: ٢.

٦- العدّه ٧٥٦: ٢-٧٥٨.

٧- الغنيه (الجوامع الفقهيّه): ٤٨٦.

إلا أن الذي يقتضيه التدبّر في بعض كلماتهم-مثل: إنكار السيّد (١) لاستصحاب البلد المبنى على ساحل البحر مع كون الشكّ فيه نظير الشكّ في وجود الرافع للحكم الشرعيّ، وغير ذلك ممّا يظهر للمتأمل، و يقتضيه الجمع بين كلماتهم و بين ما يظهر من بعض استدلال المثبتين و النافين-:هو عموم النزاع لما ذكره المحقّق،فما ذكره في المعارج (٢)أخيرا ليس رجوعا عمّا ذكره أوّلا-بل لعلّه بيان لمورد تلك الأدلّه التي ذكرها لاعتبار الاستصحاب،و أنّها لا تقتضى اعتبارا أزيد من مورد يكون الدليل فيه مقتضيا للحكم مطلقا و يشكّ في رافعه.

[شماره صفحه واقعي : ٤٢]

ص: ٥٤٦

١- الذريعة ٨٣٣:٢.

٢- المعارج: ٢٠٩-٢١٠.

إشارة

[٣-تقسيم الاستصحاب باعتبار الشك المأخوذ فيه] (١)

و أمّا باعتبار الشكّ في البقاء، فمن وجوه أيضا:

أحدها: [منشأ الشكّ إمّا اشتباه الأمر الخارجى و إمّا اشتباه الحكم الشرعى]

من جهة أنّ الشكّ قد ينشأ من اشتباه الأمر الخارجى -مثل:

الشكّ في حدوث البول، أو كون الحادث بولا أو وديا- و يسمّى بالشبهة في الموضوع، سواء كان المستصحب حكما شرعيا جزئيا كالطهاره في المثالين، أم موضوعا كالرطوبة و الكزّيّه و نقل اللفظ عن معناه الأصلي، و شبه ذلك.

و قد ينشأ من اشتباه الحكم الشرعى الصادر من الشارع، كالشكّ في بقاء نجاسه المتغيّر بعد زوال تغيّره، و طهاره المكلف بعد حدوث المذى منه، و نحو ذلك.

[دخول القسمين في محلّ النزاع:]

و الظاهر دخول القسمين في محلّ النزاع، كما يظهر من كلام المنكرين؛ حيث ينكرون استصحاب حياه زيد بعد غيبته عن النظر، و البلد المبنى على ساحل البحر، و من كلام المثبتين حيث يستدلّون يتوقّف نظام معاش الناس و معادهم على الاستصحاب.

[المحكى عن الأخباريين اختصاص النزاع بالشبه الحكيمه:]

و يحكى عن الأخباريين اختصاص الخلاف بالثانى، و هو الذى صرّح به المحدّث البحرانى (٢)، و يظهر من كلام المحدّث الأسترابادى،

[شماره صفحه واقعى : ٤٣]

ص: ٥٤٧

١- العنوان منّا.

٢- انظر الحدائق ١:٥٢ و ١٤٣، و الدرر النجفيه: ٣٤.

حيث قال في فوائده:

[كلام المحدث الأسترابادي في الفوائد المدنيه:]

اعلم أنّ للاستصحاب صورتين معتبرتين باتّفاق الامّه، بل أقول:

اعتبارهما من ضروريّات الدين.

إحداهما: أنّ الصحابه وغيرهم كانوا يستصحبون ما جاء به نبينا صلى الله عليه وآله و سلّم إلى أن يجيء ناسخه.

الثانيه: أنّا نستصحب كلّ أمر من الامور الشرعيّه-مثل: كون الرجل مالك أرض، و كونه زوج امرأه، و كونه عبد رجل، و كونه على وضوء، و كون الثوب طاهرا أو نجسا، و كون الليل أو النهار باقيا، و كون ذمّه الإنسان مشغوله بصلاه أو طواف-إلى أن يقطع بوجود شيء جعله الشارع سببا لنقض تلك الامور (١). ثمّ ذلك الشيء قد يكون شهاده العدلين، و قد يكون قول الحجّام المسلم أو من في حكمه، و قد يكون قول القضاة أو من في حكمه، و قد يكون بيع ما يحتاج إلى الذبح و الغسل في سوق المسلمين، و أشباه ذلك من الامور الحسيه (٢)، انتهى.

و لو لا تمثيله باستصحاب الليل و النهار لاحتمل أن يكون معقد إجماعه الشكّ من حيث المانع وجودا أو منعا، إلا أنّ الجامع بين جميع أمثله الصوره الثانيه ليس إلا الشبهه الموضوعيه، فكأنّه استثنى من محلّ الخلاف صوره واحده من الشبهه الحكميه-أعنى الشكّ في النسخ-

[شماره صفحه واقعي : ٤٤]

ص: ٥٤٨

١- كذا في المصدر، و في «ص»: «سببا مزيلا لتلك الامور»، و في سائر النسخ: «سببا مزيلا لنقض تلك الامور»، و لا يخفى ما فيه.

٢- الفوائد المدنيه: ١٤٣.

و جميع صور الشبهه الموضوعيّه.

[كلامه في الفوائد المكيه:]

و أصرح من العبارة المذكوره في اختصاص محلّ الخلاف بالشبهه الحكميّه، ما حكى عنه في الفوائد (١) أنّه قال- في جملة كلام له:- إنّ صور الاستصحاب المختلف فيه راجعه إلى أنّه إذا ثبت حكم بخطاب شرعيّ في موضوع في حال من حالاته نجريه في ذلك الموضوع عند زوال الحاله القديمه و حدوث نقيضها فيه. و من المعلوم أنّه إذا تبدّل قيد موضوع المسأله بنقيض ذلك القيد اختلف موضوع المسألتين، فالذي سمّوه استصحابا راجع في الحقيقه إلى إسراء حكم لموضوع إلى موضوع آخر متّحد معه بالذات مختلف بالقيد و الصفات (٢)، انتهى.

[الوجه [الثاني]: [الشكّ في البقاء قد يكون مع تساوى الطرفين و قد يكون مع رجحان البقاء أو الارتفاع]

من حيث إنّ الشكّ بالمعنى الأعمّ الذي هو المأخوذ في تعريف الاستصحاب:

قد يكون مع تساوى الطرفين، و قد يكون مع رجحان البقاء، أو الارتفاع.

و لا إشكال في دخول الأوّلين في محلّ النزاع، و أمّا الثالث فقد يتراءى من بعض كلماتهم عدم وقوع الخلاف فيه.

قال شارح المختصر: معنى استصحاب الحال أنّ الحكم الفلاني قد

[شماره صفحه واقعي : ٤٥]

ص: ٥٤٩

١- أي: الفوائد المكيه.

٢- الفوائد المكيه (مخطوط): الورقه ١٠٣، و حكاه عنه الفاضل التوني في الوافيه: ٢١٢، و ورد هذا المضمون في الفوائد المدتيه: ١٤٣، أيضا.

كان و لم يظنّ عدمه، و كلّ ما كان كذلك فهو مظنون البقاء، و قد اختلف في صحّه الاستدلال به لإفادته الظنّ، و عدمها لعدم إفادته (١)، انتهى.

[محلّ الخلاف في هذه الصور:]

و التحقيق: أنّ محلّ الخلاف إنّ كان في اعتبار الاستصحاب من باب التعيّد و الطريق الظاهريّ، عمّ صورته الظنّ الغير المعتمد بالخلاف.

و إنّ كان من باب إفادته الظنّ - كما صرّح به شارح المختصر - فإنّ كان من باب الظنّ الشخصيّ، كما يظهر من كلمات بعضهم - كشيخنا البهائيّ في الجبل المتين (٢) و بعض من تأخّر عنه (٣) - كان محلّ الخلاف في غير صورته الظنّ بالخلاف؛ إذ مع وجوده لا يعقل ظنّ البقاء، و إنّ كان من باب إفادته نوعه الظنّ لو خلى و طبعه - و إنّ عرض لبعض أفرادها ما يسقطه عن إفادته الظنّ - عمّ الخلاف صورته الظنّ بالخلاف أيضا.

و يمكن أن يحمل كلام العضديّ على إرادته أنّ الاستصحاب من شأنه بالنوع أن يفيد الظنّ عند فرض عدم الظنّ بالخلاف، و سيجيء زياده توضيح لذلك (٤) إنّ شاء الله.

الثالث: [الشكّ إمّا في المقتضى و إمّا في الرفع]

من حيث إنّ الشكّ في بقاء المستصحب:

قد يكون من جهه المقتضى، و المراد به: الشكّ من حيث استعداده

[شماره صفحه واقعي : ٤٦]

ص: ٥٥٠

١- شرح مختصر الاصول ٢:٤٥٣.

٢- تقدّم كلامه في الصفحه ٢١.

٣- يعني به شارح الدروس، المحقّق الخوانساري، انظر الصفحه ٢٢.

٤- انظر الصفحه ٨٧.

و قابليته في ذاته للبقاء، كالشك في بقاء الليل و النهار و خيار الغبن بعد الزمان الأول.

[أقسام الشك من جهة الرفع:]

و قد يكون من جهة طرف الرفع مع القطع باستعداده للبقاء، و هذا على أقسام: لأن الشك إما في وجود الرفع، كالشك في حدوث البول، و إما أن يكون في رافعيه الموجود؛ إما لعدم تعيين المستصحب و تردده بين ما يكون الموجود رافعا (1) و بين ما لا يكون، كفعل الظهر المشكوك كونه رافعا لشغل الذمه بالصلاه المكلف بها قبل العصر يوم الجمعة من جهة تردده بين الظهر و الجمعة، و إما للجهل بصفه الموجود من كونه رافعا كالمذى، أو مصداقا لرفع معلوم المفهوم كالرطوبة المرده بين البول و الودى، أو مجهول المفهوم.

[محل الخلاف من هذه الأقسام:]

و لا إشكال في كون ما عدا الشك في وجود الرفع محلا للخلاف، و إن كان ظاهر استدلال بعض المثبتين: بأن المقتضى للحكم الأول موجود (2)... إلى آخره، يوهم الخلاف.

و أما هو فالظاهر أيضا وقوع الخلاف فيه؛ كما يظهر من إنكار السيد قدس سره للاستصحاب في البلد المبنى على ساحل البحر، و زيد الغائب عن النظر (3)، و أنّ الاستصحاب لو كان حجه لكان بينه النافي أولى؛ لاعتضادها بالاستصحاب.

و كيف كان، فقد يفصل بين كون الشك من جهة المقتضى و بين

[شماره صفحه واقعى : ٤٧]

ص: ٥٥١

١- كذا في النسخ، و المناسب: «رافعا له».

٢- كما في المعارج: ٢٠٦.

٣- الذريعه ٨٣٢: ٢ و ٨٣٣.

كونه من جهة الرفع، فينكر الاستصحاب في الأول.

وقد يفصل في الرفع بين الشك في وجوده و الشك في رافعيته، فينكر الثاني مطلقاً، أو إذا لم يكن الشك في المصداق الخارجي.

هذه جملة ما حضرني من كلمات الأصحاب.

و المتحصّل منها في بادئ النظر أحد عشر قولاً:

[شماره صفحه واقعي : ٤٨]

ص: ٥٥٢

إشاره

[الأقوال في حجّيه الاستصحاب] (١)

الأول: القول بالحجّيه مطلقا.

الثاني: عدمها مطلقا.

الثالث: التفصيل بين العدمي و الوجودي.

الرابع: التفصيل بين الامور الخارجيه و بين الحكم الشرعي مطلقا،

فلا يعتبر في الأول.

الخامس: التفصيل بين الحكم الشرعي الكلي و غيره

،فلا يعتبر في الأول إلا في عدم النسخ.

السادس: التفصيل بين الحكم الجزئي و غيره

،فلا- يعتبر في غير الأول، وهذا هو الذي تقدّم أنّه ربما يستظهر من كلام المحقّق الخوانساري في حاشيه شرح (٢) الدروس

(٣)، على ما حكاه السيد في

[شماره صفحه واقعي : ٤٩]

ص: ٥٥٣

١- العنوان منّا.

٢- لم ترد «شرح» في (ت).

٣- راجع الصفحه ٣٥.

السابع: التفصيل بين الأحكام الوضعيه

-يعنى نفس الأسباب و الشروط و الموانع -و الأحكام التكليفيه التابعه لها، و بين غيرها من الأحكام الشرعيه، فيجرى فى الأول دون الثانى (٢).

الثامن: التفصيل بين ما ثبت بالإجماع و غيره

، فلا يعتبر فى الأول.

التاسع: التفصيل بين كون المستصحب مما ثبت بدليله أو من الخارج

استمراره فشكّ فى الغايه الرافعه له، و بين غيره، فيعتبر فى الأول دون الثانى، كما هو ظاهر المعارج (٣).

العاشر: هذا التفصيل مع اختصاص الشك بوجود الغايه

، كما هو الظاهر من المحقق السبزواري فيما سيجىء من كلامه (٤).

الحادى عشر: زياده الشكّ فى مصداق الغايه من جهه الاشتباه

المصداقّ دون المفهومى، كما هو ظاهر ما سيجىء من المحقق الخوانسارى (٥).

ثمّ إنّه لو بنى على ملاحظه ظواهر كلمات من تعرّض لهذه المسأله

[شماره صفحه واقعى : ٥٠]

ص: ٥٥٤

١- لم ترد «و هذا هو الذى -إلى- شرح الوافيه» فى (ه)، و كتب فوقها فى (ص): «زائد». و انظر شرح الوافيه (مخطوط): ٣٣٩.

٢- لم ترد «التفصيل -إلى- دون الثانى» فى (ظ)، و ورد بدلها: «التفصيل بين الكلى التكليفى الغير التابع للحكم الوضعى و غيره، فلا يعتبر فى الأول».

٣- المعارج: ٢٠٩-٢١٠.

٤- سيأتي كلامه في الصفحة ١٦٥-١٦٦.

٥- سيأتي كلامه في الصفحة ١٦٩-١٧٧.

فى الاصول و الفروع، لزادت الأقوال على العدد المذكور بكثير (١)، بل يحصل لعالم واحد قولان أو أزيد فى المسأله، إلا أن صرف الوقت فى هذا ممّا لا ينبغى.

[أقوى الأقوال فى الاستصحاب]

[أقوى الأقوال فى الاستصحاب] (٢)

و الأقوى: هو القول التاسع، و هو الذى اختاره المحقق، فإنّ المحكى عنه فى المعارج (٣) أنه قال:

إذا ثبت حكم فى وقت، ثم جاء وقت آخر و لم يتم دليل على انتفاء ذلك الحكم، هل يحكم ببقائه ما لم يتم دلاله على نفيه؟ أم يفتقر الحكم فى الوقت الثانى إلى دلاله؟

[كلام المحقق فى المعارج:]

حكى عن المفيد قدّس سرّه: أنه يحكم ببقائه (٤)، و هو المختار. و قال المرتضى قدّس سرّه: لا يحكم (٥).

[شماره صفحه واقعى : ٥١]

ص: ٥٥٥

١- للوقوف على سائر الأقوال، انظر «خزائن الاصول» للفاضل الدربندى، فنّ الاستصحاب، الصفحه ١٦-١٨، و ادعى بعضهم: أنّ الأقوال ترتقى إلى ثيف و خمسين، انظر وسيله الوسائل فى شرح الرسائل للسيد محمّد باقر اليزدى، الصفحه ١٢، من مباحث الاستصحاب.

٢- العنوان منّا.

٣- حكاه عنه فى المعالم: ٢٣٤ و ٢٣٥.

٤- حكاه عنه الشيخ الطوسى فى العده ٢: ٧٥٦، و انظر التذكرة باصول الفقه (مصنّفات الشيخ المفيد) ٩: ٤٥.

٥- انظر الذريعة ٢: ٨٢٩.

ثمّ مثل بالمتيمّم الواحد للماء فى أثناء الصلاة، ثمّ احتجّ للحجّيه بوجوه، منها: أنّ المقتضى للحكم الأوّل موجود، ثمّ ذكر أدلّه المانعين و أجاب عنها.

ثمّ قال: و الذى نختاره: أنّ نظر فى دليل ذلك الحكم، فإن كان يقتضيه مطلقا و جب الحكم باستمرار الحكم، ك: «عقد النكاح»، فإنّه يوجب حلّ الوطء مطلقا، فإذا وقع الخلاف فى الألفاظ التى يقع بها الطلاق، فالمستدلّ على أنّ الطلاق لا يقع بها لو قال: «حلّ الوطء ثابت قبل النطق بهذه الألفاظ، فكذا بعده» كان صحيحا؛ لأنّ المقتضى للتحليل - و هو العقد - اقتضاه مطلقا، و لا يعلم أنّ الألفاظ المذكوره رافعه لذلك الاقتضاء، فيثبت الحكم عملا بالمقتضى.

لا يقال: إنّ المقتضى هو العقد، و لم يثبت أنّه باق.

لأننا نقول: وقوع العقد اقتضى حلّ الوطء لا مقيّدا بوقت، فيلزم دوام الحلّ؛ نظرا إلى وقوع المقتضى، لا إلى دوامه، فيجب أن يثبت الحلّ حتّى يثبت الرافع.

ثمّ قال: فإن كان الخصم يعنى بالاستصحاب ما أشرنا إليه فليس هذا عملا بغير دليل، و إن كان يعنى أمرا آخر وراء هذا فنحن مضربون عنه (١)، انتهى.

و يظهر من صاحب المعالم اختياره؛ حيث جعل هذا القول من المحقّق نفيا لحجّيه الاستصحاب (٢)، فيظهر أنّ الاستصحاب المختلف فيه غيره.

[شماره صفحه واقعى : ٥٢]

ص: ٥٥٦

١- المعارج: ٢٠٦-٢١٠، مع اختلاف يسير.

٢- المعالم: ٢٣٥.

[الاستدلال على القول المختار] (١)

لنا على ذلك وجوه:

[الوجه الأول: ظهور كلمات جماعه في الاتفاق عليه.

فمنها: ما عن المبادئ، حيث قال: الاستصحاب حججه؛ لإجماع الفقهاء على أنه متى حصل حكم، ثم وقع الشك في أنه طراً ما يزيله أم لا؟ ووجب الحكم ببقائه على ما كان أولاً، ولو لا القول بأن الاستصحاب حججه، لكان ترجيحاً لأحد طرفي الممكن من غير مرجح (٢)، انتهى.

و مراده و إن كان الاستدلال به على حججه مطلق الاستصحاب، بناء على ما ادّعاه: من أن الوجه في الإجماع على الاستصحاب مع الشك في طرؤ المزيل، هو اعتبار الحالة السابقه مطلقاً، لكنه ممنوع؛ لعدم الملازمه، كما سيجيء (٣).

و نظير هذا ما عن النهايه: من أن الفقهاء بأسرهم -على كثره اختلافهم- اتفقوا على أننا متى تيقنا حصول شيء و شككنا في حدوث المزيل له أخذنا بالمتيقن، و هو عين الاستصحاب؛ لأنهم رجحوا بقاء الباقي على حدوث الحادث (٤).

[شماره صفحه واقعى : ٥٣]

ص: ٥٥٧

١- العنوان منّا.

٢- مبادئ الوصول إلى علم الاصول: ٢٥١.

٣- انظر الصفحه ٥٤ و ٨٢.

٤- نهايه الوصول (مخطوط): ٤١٠ و ٤١١.

و منها: تصريح صاحب المعالم (١) و الفاضل الجواد (٢): بأن ما ذكره المحقق أخيراً في المعارج (٣) راجع إلى قول السيد المرتضى المنكر للاستصحاب (٤)؛ فإن هذه شهادته منهما على خروج ما ذكره المحقق عن مورد النزاع و كونه موضع وفاق. إلا أن في صحه هذه الشهاده نظراً؛ لأن ما مثل في المعارج من الشك في الرفع من (٥) مثال النكاح (٦) هو بعينه ما أنكره الغزالي و مثل له بالخارج من غير السيلين (٧)؛ فإن الطهاره كالنكاح في أن سببها مقتض لتحققه (٨) دائماً إلى أن يثبت الرفع.

[الوجه [الثاني]: الاستقراء:]

أنا تتبعنا موارد الشك في بقاء الحكم السابق المشكوك من جهة الرفع، فلم نجد من أول الفقه إلى آخره مورداً إلا و حكم الشارع فيه بالبقاء، إلا مع أماره توجب الظن بالخلاف، كالحكم بنجاسه الخارج قبل الاستبراء؛ فإن الحكم بها ليس لعدم اعتبار الحاله السابقه-و إلا لوجب الحكم بالطهاره لقاعده الطهاره-بل لغلبيه بقاء جزء من البول

[شماره صفحه واقعي : ٥٤]

ص: ٥٥٨

-
- ١- المعالم: ٢٣٥.
 - ٢- غايه المأمول (مخطوط): الورقه ١٣٠.
 - ٣- المعارج: ٢١٠.
 - ٤- الذريعه ٨٢٩: ٢.
 - ٥- في (ظ) بدل «من»: «و».
 - ٦- المعارج: ٢٠٩.
 - ٧- المستصفي ١: ٢٢٤، و ليس فيه مثال «الخارج من غير السيلين»، نعم حكى تمثيله بذلك في نهايه الوصول، كما سيأتي في الصفحه ١٥١.
 - ٨- كذا في النسخ، و المناسب: «لتحققها»؛ لرجوع الضمير إلى الطهاره.

أو المنى في المخرج، فرجح هذا الظاهر على الأصل، كما في غسله الحمام عند بعض، و البناء على الصحه المستنده إلى ظهور فعل المسلم.

و الإنصاف: أنّ هذا الاستقراء يكاد يفيد القطع، و هو أولى من الاستقراء الذى ذكر غير واحد- كالمحقق البهبهاني (1) و صاحب الرياض (2)-:

أنه المستند فى حججه شهاده العدلين على الإطلاق.

[الوجه الثالث: الأخبار المستفيضه]

[1- صحیحه زرارہ الاولى:]

إشاره

منها: صحیحه زرارہ- و لا يضرّها الإضمار- «قال: قلت له:

الرجل ينام و هو على وضوء، أ توجب الخفقه و الخفقتان عليه الوضوء؟

قال: يا زرارہ، قد تنام العين و لا ينام القلب و الاذن، فإذا نامت العين و الاذن (3) فقد وجب الوضوء.

قلت: فإن حرّك إلى (4) جنبه شىء، و هو لا يعلم؟

قال: لا، حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجىء من ذلك أمر بين، و إلا فإنه على يقين من وضوئه، و لا ينقض اليقين أبدا بالشك، و لكن ينقضه بيقين آخر» (5).

[شماره صفحه واقعى : 55]

ص: 559

1- الرسائل الاصوليه: 429، و الفوائد الحائريه: 277.

2- الرياض (الطبعه الحجرية) 1: 440، و 2: 441.

3- فى المصدر زياده: «و القلب».

4- كذا فى التهذيب، و فى الوسائل: «على جنبه».

5- التهذيب 1: 8، الحديث 11، و الوسائل 1: 174، الباب الأول من أبواب نواقض الوضوء، الحديث الأول.

و تقرير الاستدلال: أن جواب الشرط في قوله عليه السلام: «وإلا فإنه على يقين» محذوف، قامت العلة مقامه لدالتها عليه، وجعلها نفس الجزاء يحتاج إلى تكلف، وإقامه العلة مقام الجزاء لا- تحصي كثره في القرآن وغيره، مثل قوله تعالى: وَإِنْ تَجَهَّزُوا بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى (١) وَإِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ (٢)، وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ (٣)، وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ (٤)، وَفَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا هَؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَلْنَا بِهَا قَوْمًا لَيُشَوِّهُنَّ بِهَا بِكَافِرِينَ (٥)، وَإِنْ يَشِيرِقْ فَقَدْ سِيرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ (٦)، وَإِنْ يُكذِّبُوكَ فَقَدْ كُذِّبْتُ (٧)، إلى غير ذلك.

[معنى الرواية:]

فمعنى الرواية: إن لم يستيقن أنه قد نام فلا- يجب عليه الوضوء؛ لأنه على يقين من وضوئه في السابق، وبعد إهمال تقييد اليقين بالوضوء وجعل العلة نفس اليقين، يكون قوله عليه السلام: «و لا ينقض اليقين» بمنزله كبرى كليته للصغرى المزبوره.

[كون اللام في «اليقين» للجنس:]

هذا، ولكن مبنى الاستدلال على كون اللام في «اليقين» للجنس؛ إذ لو كانت للعهد لكانت الكبرى- المنضمه إلى الصغرى- «و لا ينقض

[شماره صفحه واقعى : ٥٦]

ص: ٥٦٠

١- طه: ٧.

٢- الزمر: ٧.

٣- النمل: ٤٠.

٤- آل عمران: ٩٧.

٥- الأنعام: ٨٩.

٦- يوسف: ٧٧.

٧- فاطر: ٤.

اليقين بالوضوء بالشك»، فيفيد قاعده كليته في باب الوضوء، و أنه لا- ينقض إلا- باليقين بالحدث، و«اللام» وإن كان ظاهرا في الجنس، إلا- أن سبق يقين الوضوء ربما يوهن الظهور المذكور، بحيث لو فرض إرادته خصوص يقين الوضوء لم يكن بعيدا عن اللفظ. مع احتمال أن لا- يكون قوله عليه السّلام: «فإنه على يقين» عله قائمه مقام الجزاء، بل يكون الجزاء مستفادا من قوله عليه السّلام: «و لا- ينقض»، و قوله عليه السّلام: «فإنه على يقين» توطئه له، و المعنى: أنه إن لم يستيقن النوم فهو مستيقن لوضوئه السابق، و ثبت على مقتضى يقينه و لا- ينقضه؛ فيخرج قوله: «لا- ينقض» عن كونه بمنزله الكبرى، فيصير عموم اليقين و إرادته الجنس منه أو هن.

لكنّ الإنصاف: أنّ الكلام مع ذلك لا يخلو عن ظهور، خصوصا بضميمة الأخبار الأخر الآتية المتضمّنه لعدم نقض اليقين بالشكّ.

و ربما يورد على إرادته العموم من اليقين: أنّ النفي الوارد على العموم لا يدلّ على السلب الكلّي (١).

و فيه: أنّ العموم مستفاد من الجنس في حيّز النفي؛ فالعموم بملا- حظّه النفي كما في «لا- رجل في الدار»، لا في حيّزه كما في «لم آخذ كلّ الدراهم»، و لو كان اللام لاستغراق الأفراد كان (٢) الظاهر (٣)- بقرينه

[شماره صفحه واقعى : ٥٧]

ص: ٥٦١

١- هذا الإيراد محكّي عن العلامه المجلسي، انظر الحاشيه على استصحاب القوانين للمصنّف: ١٥٨، و في شرح الوافيه: «إنّ الإيراد

نقله بعض الفضلاء في رسالته المعموله في الاستصحاب عن المجلسي» انظر شرح الوافيه (مخطوط): ٣٥٦.

٢- في (ظ) هكذا: «و لو كان اللام للاستغراق كان لاستغراق الأفراد و كان».

٣- في (ه): «ظاهرا».

المقام و التعليل و قوله: «أبدا»- هو (١) إرادته عموم النفي، لا نفي العموم.

و قد أورد على الاستدلال بالصحيحه بما لا يخفى جوابه على الفطن (٢).

و المهمّ في هذا الاستدلال إثبات إرادته الجنس من اليقين.

[٢- صحیحہ زرارہ الثانیہ:]

اشاره

و منها: صحیحہ اخرى لزراره- مضمرة أيضا-: «قال: قلت له (٣): أصاب ثوبى دم رعاف أو غيره أو شيء من المنى، فعلمت أثره إلى أن اصيب له الماء، فأصببت، فحضرت الصلاة، ونسيت أن بثوبى شيئا و صلّيت، ثم إنى ذكرت بعد ذلك؟

قال عليه السلام: تعيد الصلاة و تغسله.

قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه، و علمت أنه قد أصابه، فطلبتة و لم أقدر عليه، فلما صلّيت وجدته؟

قال عليه السلام: تغسله و تعيد.

قلت: فإن ظننت أنه أصابه و لم أتيقن ذلك، فنظرت فلم أر شيئا فصلّيت، فرأيت فيه؟

قال: تغسله و لا تعيد الصلاة.

قلت: لم ذلك؟

قال: لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت، و ليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبدا.

[شماره صفحه واقعى : ٥٨]

ص: ٥٦٢

١- فى (ت) و (ه) بدل «هو»: «فى».

٢- و قد أشار إلى جملة منها مع أجوبتها الفاضل الدربرى فى خزائن الاصول، فنّ الاستصحاب، الورقه ١١.

٣- لم ترد «له» فى التهذيب و إحدى روايات الوسائل.

قلت: فإنّي قد علمت أنّه قد أصابه، و لم أدر أين هو فأغسله؟

قال: تغسل من ثوبك الناحيه التي ترى أنّه قد أصابها، حتّى تكون على يقين من طهارتك.

قلت: فهل علىّ إن شككت في أنّه أصابه شيء، أن انظر فيه؟

قال: لا، و لكنّك إنّما تريد أن تذهب بالشكّ (١) الذي وقع في نفسك.

قلت: إن رأيت في ثوبي و أنا في الصلاه؟

قال: تنقض الصلاه و تعيد إذا شككت في موضع منه ثمّ رأيت، و إن لم تشكّ ثمّ رأيت رطبا قطعت الصلاه و غسلته ثمّ بنيت على الصلاه؛ لأنك لا تدري، لعلّه شيء اوقع عليك؛ فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ... الحديث» (٢).

و التقريب: كما تقدّم في الصحيحه الاولى (٣)، و إرادته الجنس من اليقين لعلّه أظهر هنا.

[فقه الحديث و مورد الاستدلال:]

و أمّا فقه الحديث، فبيانه: أنّ مورد الاستدلال يحتمل وجهين:

[شماره صفحه واقعي : ٥٩]

ص: ٥٦٣

١- في المصدر بدل «بالشكّ»: «الشكّ».

٢- التهذيب ١: ٤٢١، الباب ٢٢، الحديث ١٣٣٥. و أورده في الوسائل ٢: ١٠٦٣، الباب ٤٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٢، و ١٠٦١، الباب ٤١ من الأبواب، الحديث الأول، و ١٠٠٦، الباب ٧ من الأبواب، الحديث ٢، و ١٠٥٣، الباب ٣٧ من الأبواب، الحديث الأول، و ١٠٦٥، الباب ٤٤ من الأبواب، الحديث الأول.

٣- راجع الصفحه ٥٦.

أحدهما: أن يكون مورد السؤال فيه أن رأى بعد الصلاة نجاسه يعلم أنها هي التي خفيت عليه قبل الصلاة، وحينئذ فالمراد: اليقين بالطهاره قبل ظنّ الإصابه، والشكّ حين إرادته الدخول في الصلاة.

لكن، عدم نقض ذلك اليقين بذلك الشكّ إنّما يصلح علّه لمشروعيّه الدخول في العباده المشروطه بالطهاره مع الشكّ فيها، وأنّ الامتناع عن الدخول فيها نقض لآثار تلك الطهاره المتيقّنه، لا لعدم وجوب الإعاده على من تيقّن أنّه صلّى في النجاسه- كما صرّح (1) به السيّد الشارح للوافيه (2)- إذ الإعاده ليست نقضا لآثر الطهاره المتيقّنه بالشكّ، بل هو نقض باليقين؛ بناء على أنّ من آثار حصول اليقين بنجاسه الثوب حين الصلاة و لو بعدها وجوب إعادتها.

و ربما يتخيّل (3): حسن التعليل لعدم الإعاده؛ بملاحظه (4) اقتضاء امتثال الأمر الظاهري للإجزاء، فيكون الصحيحه من حيث تعليلها دليلا على تلك القاعده و كاشفه عنها.

و فيه: أنّ ظاهر قوله: «فليس ينبغي»، يعني ليس ينبغي لك الإعاده لكونه نقضا، كما أنّ ظاهر (5) قوله عليه السّلام في الصحيحه الاولى (6):

[شماره صفحه واقعى : ٦٠]

ص: ٥٦٤

١- في (ه) و(ظ) بدل «صرّح»: «جزم».

٢- شرح الوافيه (مخطوط): ٣٦١.

٣- هذا التخيّل من شريف العلماء (استاذ المصنّف)، انظر تقريرات درسه في ضوابط الاصول: ٣٥٤.

٤- في (ظ) بدل «لعدم الإعاده بملاحظه»: «بموجب».

٥- «ظاهر» من (ص).

٦- «الاولى» من (ت) و(ه).

«لا ينقض اليقين بالشك أبدا»، عدم إيجاب إعادته الوضوء، فافهم؛ فإنه لا يخلو عن دقه.

و دعوى: أن من آثار الطهاره السابقه أجزاء الصلاه معها (١)و عدم وجوب الإعاده لها، فوجوب الإعاده نقض لآثار الطهاره السابقه (٢).

مدفوعه: بأنّ الصّحّه الواقعيّه و عدم الإعاده للصلاه مع الطهاره المتحقّقه سابقا، من الآثار العقليّه الغير المجعوله للطهاره المتحقّقه؛ لعدم معقوليه عدم الإجزاء فيها، مع أنّه يوجب الفرق بين وقوع تمام الصلاه مع النجاسه فلا يعيد و بين وقوع بعضها معها فيعيد، كما هو ظاهر قوله عليه السّلام بعد ذلك: «و تعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيت». إلا أن يحمل هذه الفقهه - كما استظهره شارح الوافيه (٣) - على ما لو علم الإصابه و شكّ في موضعها و لم يغسلها نسيانا، و هو مخالف لظاهر الكلام و ظاهر قوله عليه السّلام بعد ذلك: «و إن لم تشكّ ثم رأيت... الخ».

و الثاني: أن يكون مورد السؤال رؤيه النجاسه بعد الصلاه مع احتمال وقوعها بعدها، فالمراد: أنه ليس ينبغي أن تنقض (٤) يقين الطهاره بمجرد احتمال وجود النجاسه حال الصلاه.

و هذا الوجه سالم عمّا يرد على الأوّل، إلا أنّه خلاف ظاهر السؤال. نعم، مورد قوله عليه السّلام أخيرا: «فليس ينبغي لك... الخ» هو

[شماره صفحه واقعي : ٤١]

ص: ٥٤٥

١- لم ترد «معها» في (ر).

٢- هذه الدعوى من شريف العلماء أيضا.

٣- شرح الوافيه (مخطوط): ٣٤١.

٤- في (ر)، (ص) و (ظ): «ينقض».

الشكّ في وقوعه أوّل الصلاة أو حين الرؤيه، و يكون المراد من قطع الصلاة الاشتغال عنها بغسل الثوب مع عدم تخلّل المنافى، لا إبطالها ثمّ البناء عليها الذى هو خلاف الإجماع، لكن تفريع عدم نقض اليقين على احتمال تأخر الوقوع يأبى عن حمل اللام على الجنس، فافهم.

[٣- صحیحہ زرارہ الثالثہ:]

إشارة

و منها: صحیحہ ثالثه لزراره: «و إذا لم یدر فی ثلاث هو أو فی أربع و قد أحرز الثلاث، قام فأضاف إليها اخرى، و لا شیء علیه. و لا ینقض اليقين بالشكّ، و لا یدخل الشكّ فی اليقين، و لا یرسل أحدهما بالآخر، و لكنّه ینقض الشكّ باليقين، و يتمّ على اليقين، فيبنى عليه، و لا يعتدّ بالشكّ فی حال من الحالات» (١).

و قد تمسّك بها فی الوافیه (٢)، و قرره الشارح (٣)، و تبعه جماعه ممّن تأخّر عنه (٤).

[التأمل فی الاستدلال بهذه الصحیحہ:]

و فيه تأمل: لأنّه إن كان المراد بقوله عليه السّلام: «قام فأضاف إليها اخرى»، القيام للركعه الرابعه من دون تسليم فی الركعه المردّده بين الثالثه و الرابعه (٥)، حتّى يكون حاصل الجواب هو: البناء على الأقلّ،

[شماره صفحه واقعی : ٦٢]

ص: ٥٦٦

١- الوسائل ٣٢١:٥، الباب ١٠ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، الحديث ٣.

٢- الوافیه: ٢٠٦.

٣- شرح الوافیه (مخطوط): ٣٦١.

٤- مثل المحدّث البحرانى فی الحقائق ١٤٣:١، و الوحيد البهبهانى فی الرسائل الاصولیه: ٤٤٢، و صاحب الفصول فی الفصول: ٣٧٠، و المحقّق القمى فی القوانين ٥٨:٢.

٥- لم ترد: «من دون - إلى - الرابعه» فی (ظ).

فهو مخالف للمذهب، و موافق لقول العامه، و مخالف لظاهر الفقره الاولى من قوله: «يركع (١) ركعتين بفاتحه الكتاب»؛ فإن ظاهرها- بقريته تعيين الفاتحه- إرادته ركعتين منفصلتين، أعنى: صلاه الاحتياط، فتعين أن يكون المراد به القيام- بعد التسليم فى الركعه المرذده- إلى ركعه مستقله، كما هو مذهب الإماميه.

[المراد من «اليقين» فى هذه الصحيحه:]

فالمراد بـ«اليقين»- كما فى «اليقين» الوارد فى الموثقه الآتيه (٢)، على ما صرح به السيد المرتضى رحمه الله (٣)، و استفيد من قوله عليه السلام فى أخبار الاحتياط: إن كنت قد نقصت فكذا، و إن كنت قد أتممت فكذا (٤)-: هو اليقين بالبراءه، فيكون المراد وجوب الاحتياط و تحصيل اليقين بالبراءه، بالبناء على الأكثر و فعل صلاه مستقله قابله لتدارك ما يحتمل نقصه.

و قد اريد من «اليقين» و«الاحتياط» فى غير واحد من الأخبار هذا النحو من العمل، منها: قوله عليه السلام فى الموثقه الآتيه: «إذا شككت فابن على اليقين» (٥).

[المراد من «البناء على اليقين» فى الأخبار:]

فهذه الأخبار الأمره بالبناء على اليقين و عدم نقضه، يراد منها:

البناء على ما هو المتيقن من العدد، و التسليم عليه، مع جبره بصلاه

[شماره صفحه واقعى : ٦٣]

ص: ٥٦٧

١- فى (ص) و التهذيب: «ركع».

٢- هى موثقه إسحاق بن عمّار الآتيه فى الصفحه ٦٦.

٣- راجع الانتصار: ٤٩.

٤- الوسائل ٣١٨: ٥، الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاه، الحديث ٣.

٥- و هى موثقه إسحاق بن عمّار الآتيه فى الصفحه ٦٦.

الاحتياط؛ و لهذا ذكر في غير واحد من الأخبار ما يدلّ على أنّ هذا (1) العمل محرز للواقع، مثل قوله عليه السّلام: «أ لا اعلمك شيئاً إذا صنعته (2)، ثمّ ذكرت أنّك نقصت أو أتممت، لم يكن عليك شيء؟» (3).

و قد تصدّى جماعه (4) -تبعاً للسّيد المرتضى- لبيان أنّ هذا العمل هو الأخذ باليقين و الاحتياط، دون ما يقوله العامّة: من البناء على الأقلّ. و مبالغه الإمام عليه السّلام في هذه الصحيحه بتكرار عدم الاعتناء بالشكّ، و تسميه ذلك في غيرها (5) بالبناء على اليقين و الاحتياط، يشعر بكونه في مقابل العامّة الزاعمين بكون مقتضى البناء على اليقين هو البناء على الأقلّ و ضمّ الركعه المشكوكه.

ثمّ لو سلّم ظهور الصحيحه في البناء على الأقلّ المطابق للاستصحاب، كان هناك صوارف عن هذا الظاهر، مثل:

[شماره صفحه واقعى : 64]

ص: 568

1- «هذا» من (ت)، لكن شطب عليها، و المناسب إثباتها.

2- كذا في النسخ، و لكن في روايتى الوسائل و التهذيب بدل «صنعته»: «فعلته».

3- الوسائل 5:318، الباب 8 من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث 3، و التهذيب 2:349، الحديث 1448.

4- منهم السّيد الطباطبائي في الرياض 4:240، و المحقّق النراقي في مستند الشيعة 7:146، و صاحب الجواهر في الجواهر 12:334، و أشار إليه المحقّق في المعتمبر 2:391، و العلّامة في المنتهى (الطبعة الحجرية) 1:415-416، و الحرّ العاملي في الوسائل، ذيل موثّقه إسحاق بن عمّار.

5- مثل: موثّقه إسحاق بن عمّار الآتيه في الصفحة 66، و مثل: المروى عن قرب الإسناد: «رجل صلّى ركعتين و شكّ في الثالثه، قال بينى على اليقين...»، انظر الوسائل 5:319، الباب 9 من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث 2.

تعيّن حملها حينئذ على التقيّه، وهو مخالف للأصل.

ثم ارتكاب الحمل على التقيّه في مورد الروايه، و حمل القاعده المستشهد بها لهذا الحكم المخالف للواقع على بيان الواقع - ليكون التقيّه في إجراء القاعده في المورد لا في نفسها - مخالفه اخرى للظاهر و إن كان ممكنا في نفسه.

مع أنّ هذا المعنى مخالف لظاهر صدر الروايه الآبي عن الحمل على التقيّه.

مع أنّ العلماء لم يفهموا منها إلا البناء على الأكثر.

إلى غير ذلك ممّا يوهن إرادته البناء على الأقلّ.

و أمّا احتمال (1) كون المراد من عدم نقض اليقين بالشكّ عدم جواز البناء على وقوع المشكوك بمجرد الشكّ - كما هو مقتضى الاستصحاب - فيكون مفاده: عدم جواز الاقتصار على الركعه المرّدده بين الثالثه و الرابعه، و قوله: «لا يدخل الشكّ في اليقين» يراد به: أنّ الركعه المشكوك فيها المبنيّ على عدم وقوعها لا يضمّها إلى اليقين - أعنى (2) القدر المتيقّن من الصلاه - بل يأتي بها مستقلّه على ما هو مذهب الخاصّه.

ففيه: من المخالفه لظاهر (3) الفقرات الستّ أو السبع ما لا يخفى على المتأمل؛ فإنّ مقتضى التدبّر في الخبر أحد معنيين:

[شماره صفحه واقعي : ٦٥]

ص : ٥٦٩

١- هذا الاحتمال من صاحب الفصول في الفصول: ٣٧١.

٢- في (ه): «يعنى».

٣- في (ت)، (ص) و (ظ): «لظواهر».

إمّا الحمل على التقيّه، وقد عرفت مخالفته للاصول و الظواهر.

و إمّا حمله على وجوب تحصيل اليقين بعدد الركعات على الوجه الأحوط، و هذا الوجه و إن كان بعيدا في نفسه، لكنّه منحصر بعد عدم إمكان الحمل على ما يطابق الاستصحاب، و لا- أقلّ من مساواته لما ذكره هذا القائل، فيسقط الاستدلال بالصحيحه، خصوصا على مثل هذه القاعده.

و أضعف من هذا دعوى (١): أنّ حملها على وجوب تحصيل اليقين في الصلاة بالعمل على الأكثر، و العمل على الاحتياط بعد الصلاة- على ما هو فتوى الخاصّه و صريح أخبارهم الآخر- لا ينافي إرادته العموم من القاعده لهذا و للعمل على اليقين السابق في الموارد الآخر.

و سيظهر اندفاعها بما سيجيء في الأخبار الآتية (٢): من عدم إمكان الجمع بين هذين المعنيين في المراد من العمل على اليقين و عدم نقضه.

[٤- الاستدلال بموثقه إسحاق بن عمار و الإشكال فيه:]

و ممّا ذكرنا ظهر عدم صحّه الاستدلال (٣) بموثقه عمار (٤) عن أبي الحسن عليه السّلام: «قال: إذا شككت فابن على اليقين. قلت: هذا أصل؟»

[شماره صفحه واقعي : ٦٦]

ص: ٥٧٠

١- الدعوى من صاحب الفصول أيضا في كلامه المشار إليه في الصفحة السابقه، الهامش (١).

٢- انظر الصفحة ٧٤.

٣- استدللّ بها- فيما عثرنا- الفاضل الدربندي في خزائن الاصول، فنّ الاستصحاب، الورقه ١٣.

٤- كذا، و الصحيح: «إسحاق بن عمار» كما في المصادر الحديثيه.

قال: نعم» (١).

فإنَّ جعل البناء على الأقلِّ أصلاً ينافي ما جعله الشارع أصلاً في غير واحد من الأخبار، مثل: قوله عليه السَّلام: «أجمع لك السهو كلّه في كلمتين: متى ما شككت فابن على الأكثر» (٢)، وقوله عليه السَّلام فيما تقدّم:

«ألا أعلمك شيئاً...إلى آخر ما تقدّم» (٣).

فالوجه فيه: إمّا الحمل على التقيّه، وإمّا ما ذكره بعض (٤) الأصحاب (٥) في معنى الروايه: بإرادته البناء على الأكثر، ثمّ الاحتياط بفعل ما ينفع (٦) لأجل الصلاه على تقدير الحاجه، ولا يضرّ بها على تقدير الاستغناء.

نعم، يمكن أن يقال بعدم الدليل على اختصاص الموثّقه بشكوك الصلاه، فضلاً عن الشكّ في ركعاتها، فهو أصل كلّى خرج منه الشكّ في عدد الركعات، وهو غير قادح.

لكن يرد عليه: عدم الدلاله على إرادته اليقين السابق على الشكّ،

[شماره صفحه واقعى : ٦٧]

ص: ٥٧١

١- الوسائل ٣١٨:٥، الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاه، الحديث ٢.

٢- الوسائل ٣١٧:٥-٣١٨، الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاه، الحديث ١، وفيه بدل «فابن على الأكثر»: «فخذ بالأكثر».

٣- راجع الصفحه ٦٤.

٤- لم ترد «بعض» في (ظ).

٥- مثل: الحرّ العاملي في الوسائل ذيل الروايه، والفاضل النراقي في مستند الشيعة ١٤٥:٧.

٦- في (ظ): «يتنفع».

و لا- المتيقن السابق على المشكوك اللاحق، فهي أضعف دلالة من الرواية الآتية الصريحة في اليقين السابق؛ لاحتتمالها لإرادته إيجاب العمل بالاحتياط، فافهم (١).

[٥- الاستدلال برواية الخصال ورواية اخرى:]

إشارة

و منها: ما عن الخصال بسنده عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قال أمير المؤمنين صلوات الله و سلامه عليه: من كان على يقين فشك فليمض على يقينه؛ فإنَّ الشك لا ينقض اليقين» (٢).

و في رواية اخرى عنه عليه السلام: «من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه؛ فإنَّ اليقين لا يدفع بالشك» (٣). و عدها المجلسي في البحار- في سلك الأخبار التي يستفاد منها القواعد الكلية (٤).

[المناقشة في الاستدلال بهاتين الروايتين:]

أقول: لا يخفى أنَّ الشك و اليقين لا يجتمعان حتى ينقض أحدهما الآخر، بل لا بدَّ من اختلافهما:

إمَّا في زمان نفس الوصفين، كأن يقطع يوم الجمعة بعداله زيد في زمان، ثم يشك يوم السبت في عدالته في ذلك الزمان.

و إمَّا في زمان متعلقهما و إن اتحد زمانهما، كأن يقطع يوم السبت بعداله زيد يوم الجمعة، و يشك- في زمان هذا القطع- بعدالته (٥) في يوم

[شماره صفحه واقعى : ٤٨]

ص: ٥٧٢

١- لم ترد «فافهم» في (ظ).

٢- الخصال: ٦١٩، و الوسائل ١: ١٧٥-١٧٦، الباب ٤ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٦.

٣- المستدرک ١: ٢٢٨، الباب الأول من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٤.

٤- البحار ٢: ٢٧٢.

٥- المناسب: «في عدالته»، كما في (ت)، و لكن شطب عليها.

السبب، وهذا هو الاستصحاب، وليس منوطاً بتعدد زمان الشكّ و اليقين - كما عرفت في المثال - فضلاً عن تأخر الأول عن الثاني. و حيث إنّ صريح الرواية اختلاف زمان الوصفين، و ظاهرها اتحاد زمان متعلقتهما؛ تعيّن حملها على القاعده الاولى، و حاصلها: عدم العبره بطرؤ الشكّ في شيء بعد اليقين بذلك الشيء.

و يؤيّده: أنّ النقض حينئذ محمول على حقيقته؛ لأنّه رفع اليد عن نفس الآثار التي رتبها سابقاً على المتيقّن، بخلاف الاستصحاب؛ فإنّ المراد بنقض اليقين فيه رفع اليد عن ترتيب الآثار في غير زمان اليقين، و هذا ليس نقضاً لليقين السابق، إلا إذا اخذ متعلقه مجرداً عن التقييد بالزمان الأوّل.

و بالجملة: فمن تأمل في الرواية، و أغمض عن ذكر بعض (1) لها في أدلّه الاستصحاب، جزم بما (2) ذكرناه في معنى الرواية.

ثمّ لو سلّم أنّ هذه القاعده بإطلاقها مخالفه للإجماع، أمكن تقييدها بعدم نقض اليقين السابق بالنسبه إلى الأعمال التي رتبها حال اليقين به - كالافتداء بذلك الشخص في مثال العداله، أو العمل بفتواه أو شهادته - أو تقييد الحكم بصوره عدم التذكّر لمستند القطع السابق، و إخراج صورته تذكّره و التفطّن لفساده و عدم قابليته لإفاده القطع (3).

[شماره صفحه واقعى : ٦٩]

ص: ٥٧٣

١- مثل: الوحيد البهبهاني في الرسائل الاصوليه: ٤٤٠، و المحقّق القمي في القوانين ٢: ٦٢، و الفاضل النراقي في مناهج الأحكام: ٢٢٧.

٢- في (ت) و (ه) بدل «جزم بما»: «ربما استظهر ما».

٣- في (ر) و (ص) ذكرت عبارته «ثمّ لو سلّم - إلى - لإفاده القطع» بعد عبارته «اللهم إلا - إلى - فافهم».

اللهم إلا أن يقال-بعد ظهور كون الزمان الماضى فى الروايه ظرفا لليقين-:إن الظاهر تجريد متعلق اليقين عن التقييد بالزمان؛ فإن قول القائل:«كنت متيقنا أمس بعداله زيد»ظاهر فى إرادته أصل العداله، لا العداله المقيده (١) بالزمان الماضى، وإن كان ظرفه (٢) فى الواقع ظرف اليقين، لكن لم يلاحظه على وجه التقييد، فيكون الشك فيما بعد هذا الزمان، متعلقا بنفس ذلك المتيقن مجردا عن ذلك التقييد، ظاهرا فى تحقق أصل العداله فى زمان الشك، فينطبق على الاستصحاب، فافهم (٣).

فالإنصاف (٤): أن الروايه-سيما بملاحظه (٥) قوله عليه السلام:«فإن الشك لا ينقض اليقين» (٦)، و (٧) بملاحظه ما سبق فى الصحاح من قوله:«لا ينقض اليقين بالشك»-حيث إن ظاهره مساوقته لها-ظاهره فى الاستصحاب (٨)، و يبعد حملها على المعنى الذى (٩) ذكرنا.

[شماره صفحه واقعى : ٧٠]

ص: ٥٧٤

- ١- فى غير (ص):«المتقيده».
- ٢- كذا فى النسخ، والمناسب:«ظرفها»؛ لرجوع الضمير إلى العداله.
- ٣- لم ترد«اللهم إلا-إلى-فافهم» فى (ظ).
- ٤- فى (ر)، (ص) و(ظ) بدل«فالإنصاف»:«لكن الإنصاف».
- ٥- لم ترد«الروايه سيما بملاحظه» فى (ص) و(ظ).
- ٦- فى (ر) و(ظ) بدل«فإن الشك لا ينقض اليقين»:«فإن اليقين لا ينقض بالشك».
- ٧- لم ترد«و» فى غير (ر).
- ٨- لم ترد عبارتا«حيث إن» و«ظاهره فى الاستصحاب» فى (ص) و(ظ).
- ٩- فى (ت) و(ه) بدل«المعنى الذى»:«بيان القاعده التى».

هذا (١)، لكن سند الروايه ضعيف ب«القاسم بن يحيى»؛ لتضعيف العلامه له في الخلاصه (٢)، و إن ضعّف ذلك بعض (٣) باستناده إلى تضعيف ابن الغضائري-المعروف عدم قدحه-فتأمل.

[٦-مكاتبه على بن محمد القاساني:]

إشاره

و منها: مكاتبه على بن محمد القاساني: «قال: كتبت إليه-و أنا بالمدينه- (٤) عن اليوم الذي يشكّ فيه من رمضان، هل يصام أم لا؟ فكتب عليه السلام: اليقين لا يدخله الشكّ، صم للرؤيه و افطر للرؤيه» (٥).

[تقريب الاستدلال:]

فإنّ تفريع تحديد كلّ من الصوم و الإفطار-برؤيه هلالى رمضان و سؤال-على قوله عليه السلام: «اليقين لا يدخله الشكّ» لا يستقيم إلّا بإرادته عدم جعل اليقين السابق مدخولا بالشكّ، أى مزاحما به.

و الإنصاف: أنّ هذه الروايه أظهر ما فى هذا الباب من أخبار الاستصحاب، إلّا أنّ سندها غير سليم.

هذه جمله ما وقفت عليه من الأخبار المستدلّ بها للاستصحاب، و قد عرفت عدم ظهور الصحيح منها (٦)، و عدم صحّحه الظاهر منها (٧)؛ فلعلّ الاستدلال بالمجموع باعتبار التجابر و التعاضد.

[شماره صفحه واقعى : ٧١]

ص: ٥٧٥

- ١- «هذا» من (ت) و (ه).
- ٢- خلاصه الأقوال فى معرفه الرجال (رجال العلامه الحلّى): ٣٨٩.
- ٣- هو الوحيد البهبهاني فى الحاشيه على منهج المقال: ٢٦٤.
- ٤- فى (الوسائل) زياده: «أسأله».
- ٥- الوسائل ١٨٤: ٧، الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١٣.
- ٦- و هى الصحاح الثلاثه لزراره و موثقه عمّار.
- ٧- و هى روايتا الخصال و مكاتبه القاساني.

اشاره

و ربما يؤيد ذلك بالأخبار الوارده فى الموارد الخاصه:

[١-روايه عبد الله بن سنان:]

اشاره

مثل:روايه عبد الله بن سنان-الوارده فيمن يعير ثوبه الذمى، و هو يعلم أنه يشرب الخمر و يأكل لحم الخنزير-«قال:فهل على أن أغسله؟فقال عليه السلام:لا؛لأنك أعرته إياه و هو طاهر،و لم تستيقن أنه نجسه»(١).

[تقريب الاستدلال:]

و فيها دلالة واضحة على أن وجه البناء على الطهاره و عدم وجوب غسله،هو سبق طهارته و عدم العلم بارتفاعها،و لو كان المستند قاعده الطهاره لم يكن معنى لتعليل الحكم بسبق الطهاره؛إذ الحكم فى القاعده مستند إلى نفس عدم العلم بالطهاره و النجاسه.

نعم،الروايه مختصه باستصحاب الطهاره دون غيرها،و لا-يبعد عدم القول بالفصل بينها و بين غيرها ممّا يشكّ فى ارتفاعها بالرافع.

[٢-موثقه عمّار:]

اشاره

و مثل:قوله عليه السلام فى موثقه عمّار:«كلّ شىء طاهر حتّى تعلم أنه قدر»(٢).

بناء على أنه مسوق لبيان استمرار طهاره كلّ شىء إلى أن يعلم حدوث قذارته،لا ثبوتها له ظاهرا و استمرار هذا الثبوت إلى أن يعلم عدمها.

فالغايه-و هى العلم بالقذاره-على الأول،غايه للطهاره رافعه لاستمرارها،فكلّ شىء محكوم ظاهرا باستمرار طهارته إلى حصول

- ١- الوسائل ١٠٩٥:٢، الباب ٧٤ من أبواب النجاسات، الحديث ١.
- ٢- الوسائل ١٠٥٤:٢، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤، وفيه: «كلّ شيء نظيف...».

العلم بالقذاره، فغايه الحكم غير مذكوره و لا مقصوده.

و على الثانى، غايه للحكم بثبوتها، و الغايه- و هى العلم بعدم الطهاره- رافعه للحكم، فكلّ شىء يستمرّ الحكم بطهارته إلى كذا، فإذا حصلت الغايه انقطع الحكم بطهارته، لا نفسها.

و الأصل فى ذلك: أنّ القضيّه المغيّاه- سواء كانت إخبارا عن الواقع و كانت الغايه قيّدا للمحمول، كما فى قولنا: الثوب طاهر إلى أن يلاقى نجسا، أم كانت ظاهريّه مغيّاه بالعلم بعدم المحمول، كما فى ما نحن فيه- قد يقصد المتكلم مجرد ثبوت المحمول للموضوع ظاهرا أو واقعا، من غير ملاحظه كونه مسبوقا بثبوت له، و قد يقصد المتكلم به مجرد الاستمرار، لا أصل الثبوت، بحيث يكون أصل الثبوت مفروغا عنه.

و الأوّل أعّم من الثانى من حيث المورد.

[معنى الموثّقه إمّا الاستصحاب أو قاعده الطهاره:]

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ معنى الروايه:

إمّا أن يكون خصوص المعنى الثانى، و هو القصد إلى بيان الاستمرار بعد الفراغ عن ثبوت أصل الطهاره، فيكون دليلا- على استصحاب الطهاره. لكنّه خلاف الظاهر.

و إمّا خصوص المعنى الأوّل الأعمّ منه، و حينئذ لم يكن فيه دلالة على استصحاب الطهاره و إن شمل مورده؛ لأنّ (1) الحكم فيما علم طهارته و لم يعلم طرؤ القذاره له ليس من حيث سبق طهارته، بل باعتبار مجرد كونه مشكوك الطهاره، فالروايه تفيد قاعده الطهاره حتّى فى مسبوق الطهاره، لا استصحابها، بل تجرى فى مسبوق النجاسه على أقوى

[شماره صفحه واقعى : ٧٣]

ص: ٥٧٧

١- فى (ه)، (ظ) و (ر) بدل «لأنّ»: «إلا أنّ».

الوجهين الآتين في باب معارضه الاستصحاب للقاعده.

ثم لا- فرق في مفاد الروايه، بين الموضوع الخارجى الذى يشكّ فى طهارته من حيث الشبهه فى حكم نوعه، و بين الموضوع الخارجى المشكوك طهارته من حيث اشتباه الموضوع الخارجى.

فعلم ممّا ذكرنا: أنّه لا- وجه لما ذكره صاحب القوانين: من امتناع إرادته المعانى الثلاثه من الروايه (١)-أعنى: قاعده الطهاره فى الشبهه الحكميّه، و فى الشبهه الموضوعيّه، و استصحاب الطهاره-؛ إذ لا مانع عن إرادته الجامع بين الأولين، أعنى: قاعده الطهاره فى الشبهه الحكميّه و الموضوعيّه.

[عدم إمكان إرادته القاعده و الاستصحاب معا من الموثّقه:]

نعم، إرادته القاعده و الاستصحاب معا يوجب استعمال اللفظ فى معنيين؛ لما عرفت (٢) أنّ المقصود فى القاعده مجرد إثبات الطهاره فى المشكوك، و فى الاستصحاب خصوص إبقائها فى معلوم الطهاره سابقا، و الجامع بينهما غير موجود، فيلزم ما ذكرنا. و الفرق بينهما ظاهر، نظير الفرق بين قاعده البراءه و استصحابها، و لا جامع بينهما (٣).

و قد خفى ذلك على بعض المعاصرين (٤)، فزعم جواز إرادته القاعده و الاستصحاب معا، و أنكر ذلك على صاحب القوانين فقال:

[شماره صفحه واقعى : ٧٤]

ص: ٥٧٨

١- القوانين ٢:٦٠.

٢- فى الصفحه السابقه.

٣- فى (ظ) بدل «فيلزم-إلى- و لا جامع بينهما»: «وقد تفتنّ للزوم هذا الاستعمال صاحب القوانين».

٤- هو صاحب الفصول.

إن الرواية تدلّ على أصليين:

أحدهما: أن الحكم الأولي للأشياء ظاهرا هي الطهاره مع عدم العلم بالنجاسه، وهذا لا تعلق له بمسأله الاستصحاب.

الثاني: أن هذا الحكم مستمرّ إلى زمن العلم بالنجاسه، وهذا من موارد الاستصحاب و جزئياته (١)، انتهى.

[المناقشه فيما أفاده صاحب الفصول:]

أقول: ليت شعري ما المشار إليه بقوله: «هذا الحكم مستمرّ إلى زمن العلم بالنجاسه»؟

فإن كان هو الحكم المستفاد من الأصل الأولي، فليس استمراره ظاهرا و لا واقعا معنّيا بزمان العلم بالنجاسه، بل هو مستمرّ إلى زمن نسخ هذا الحكم في الشريعة، مع أن قوله: «حتى تعلم» إذا جعل من توابع الحكم الأول الذي هو الموضوع للحكم الثاني، فمن أين يصير الثاني معنّيا به؟! إذ لا يعقل كون شيء في استعمال واحد غايه لحكم و لحكم آخر يكون الحكم الأول المعنّيا موضوعا له.

و إن كان هو الحكم الواقعيّ المعلوم - يعني أن الطهاره إذا ثبتت واقعا في زمان، فهو مستمرّ في الظاهر إلى زمن العلم بالنجاسه - فيكون الكلام مسوقا لبيان الاستمرار الظاهريّ فيما علم ثبوت الطهاره له واقعا في زمان، فأين هذا من بيان قاعده الطهاره من حيث هي للشيء المشكوك من حيث هو مشكوك؟!

و منشأ الاشتباه في هذا المقام: ملاحظه عموم القاعده لمورد الاستصحاب، فيتخيّل أن الروايه تدلّ على الاستصحاب، و قد عرفت (٢):

[شماره صفحه واقعي : ٧٥]

ص: ٥٧٩

١- الفصول: ٣٧٣.

٢- راجع الصفحه ٧٣.

أنّ دلالة الروايه على طهاره مستصحب الطهاره غير دلالتها على اعتبار استصحاب الطهاره، وإلاّ فقد أشرنا (١) إلى أنّ القاعده تشمل مستصحب النجاسه أيضا، كما سيجىء.

و نظير ذلك ما صنعه صاحب الوافيه؛ حيث ذكر روايات «أصالة الحلّ» الوارده فى مشتبه الحكم أو الموضوع فى هذا المقام (٢).

ثمّ على هذا، كان ينبغى ذكر أدلّه أصالة البراءه؛ لأنّها أيضا متصادقه مع الاستصحاب من حيث المورد.

فالتحقيق: أنّ الاستصحاب-من حيث هو-مخالف للقواعد الثلاث: البراءه، والحلّ، والطهاره، وإن تصادقت مواردّها.

[الظاهر إرادته القاعده:]

ثبت من جميع ما ذكرنا: أنّ المتعيّن حمل الروايه المذكوره على أحد المعنيين، والظاهر إرادته القاعده-نظير قوله عليه السلام: «كلّ شيء لك حلال» (٣)-؛ لأنّ حمله على الاستصحاب و حمل الكلام على إرادته خصوص الاستمرار فيما علم طهارته سابقا خلاف الظاهر؛ إذ ظاهر الجملة الخبرية إثبات أصل المحمول للموضوع، لا إثبات استمراره فى مورد الفراغ عن ثبوت أصله.

نعم، قوله: «حتىّ تعلم» يدلّ على استمرار المعنى، لكن المعنى به الحكم بالطهاره، يعنى: هذا الحكم الظاهرى مستمرّ له إلى كذا، لا أنّ الطهاره الواقعيه المفروغ عنها مستمرّه ظاهرا إلى زمن العلم.

[شماره صفحه واقعى : ٧٦]

ص: ٥٨٠

١- راجع الصفحه ٧٣.

٢- الوافيه: ٢٠٧.

٣- الوسائل ١٧: ٩١، الباب ٦١ من أبواب الأطمعه المباحه، الحديث ٢.

[٣- الروايه الثالثه:]

و منها: قوله عليه السلام: «الماء كلّهُ طاهر حتّى تعلم أنّه نجس» (١).

و هو و إن كان متّحدا مع الخبر السابق (٢) من حيث الحكم و الغايه (٣) إلّا أنّ الاشتباه فى الماء من غير جهه عروض النجاسه للماء غير متحقّق غالبا، فالأولى حملها على إرادته الاستصحاب، و المعنى: أنّ الماء المعلوم طهارته بحسب أصل الخلقه طاهر حتّى تعلم...، أى: تستمرّ طهارته المفروضه إلى حين العلم بعروض القذاره له، سواء كان الاشتباه و عدم العلم من جهه الاشتباه فى الحكم، كالقليل الملاقى للنجس و البئر، أم كان من جهه الاشتباه فى الأمر الخارجى، كالشكّ فى ملاقاته للنجاسه أو نجاسه ملاقيه.

[٤- الروايه الرابعه:]

و منها: قوله عليه السلام: «إذا استيقنت أنّك توضأت فإياك أن تحدث وضوءاً، حتّى تستيقن أنّك أحدثت» (٤).

و دلالتة على استصحاب الطهاره ظاهره.

[شماره صفحه واقعى : ٧٧]

ص: ٥٨١

١- الوسائل ١٠٠: ١، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥، و فيه: «حتّى يعلم».

٢- أى موثقه عمّار المتقدّمه فى الصفحه ٧٢.

٣- فى (ت) و (ه) زياده: «فتكون ظاهره فى إرادته القاعده كما عرفت».

٤- التهذيب ١٠٢: ١، الحديث ٢٦٨.

[اختصاص الأخبار بالشك في الرفع] (١)

ثم إن اختصاص ما عدا الأخبار العامه بالقول المختار واضح.

و أما الأخبار العامه، فالمعروف بين المتأخرين الاستدلال بها على حجيه الاستصحاب في جميع الموارد (٢).

[تأمل المحقق الخوانساري في الاستدلال بالأخبار على الحجيه مطلقاً:]

و فيه تأمل، قد فتح بابه المحقق الخوانساري في شرح الدروس (٣).

توضيحه: أن حقيقه النقض هو رفع الهيئه الاتصاليه، كما في نقض الجبل.

و الأقرب إليه -على تقدير مجازيته- هو رفع الأمر الثابت (٤).

و قد يطلق على مطلق رفع اليد عن الشئ -و لو لعدم المقتضى له- بعد أن كان آخذاً به، فالمراد من «النقض» عدم الاستمرار عليه

و البناء على عدمه بعد وجوده (٥).

[شماره صفحه واقعى : ٧٨]

ص: ٥٨٢

١- العنوان منّا.

٢- انظر الرسائل الاصوليه: ٤٤٣، و القوانين ٢: ٥٢.

٣- مشارق الشموس: ٧٦.

٤- في (ص) زياده: «كما في نواقض الطهاره، و الأقرب إليه رفع ما له مقتضى الثبوت». و في (ظ) بدل عبارته «هو رفع الهيئه -إلى- الأمر الثابت» هكذا: «هو رفع الأمر الثابت كما في نواقض الطهاره و الأقرب إليه دفع الأمر الغير الثابت و منع مقتضيه و هو المسمى بالمانع».

٥- لم ترد «و البناء على عدمه بعد وجوده» في (ظ).

إذا عرفت هذا، فنقول: إن الأمر يدور:

بين أن يراد بـ«النقض» مطلق ترك العمل و ترتيب الأثر- وهو المعنى الثالث (١)- و يبقى المنقوض عامًا لكل يقين.

و بين أن يراد من النقص ظاهره- وهو المعنى الثاني (٢)- فيختص متعلقه بما من شأنه الاستمرار و الاتصال (٣)، المختص بالموارد التي يوجد فيها هذا المعنى.

و لا- يخفى (٤) رجحان هذا على الأول؛ لأن الفعل الخاص يصير مخصيًا صا لمتعلقه العام، كما في قول القائل: لا تضرب أحدا؛ فإن الضرب قرينه على اختصاص العام بالأحياء، و لا يكون عمومه للأموات (٥) قرينه على إرادته مطلق الضرب عليه كسائر الجمادات.

[المراد من «نقض اليقين»:]

ثم لا- يتوهم الاحتياج حينئذ إلى تصرّف في اليقين بإرادته المتيقن منه؛ لأن التصرف لازم على كلّ حال؛ فإنّ النقص الاختياري القابل لورود النهى عليه لا يتعلّق بنفس اليقين على كلّ تقدير، بل المراد:

نقض ما كان على يقين منه- وهو الطهاره السابقه- أو أحكام اليقين.

و المراد بـ«أحكام اليقين» ليس أحكام نفس وصف اليقين؛ إذ لو فرضنا حكما شرعيًا محمولًا- على نفس صفه اليقين ارتفع بالشكّ قطعًا،

[شماره صفحه واقعى : ٧٩]

ص: ٥٨٣

١- في نسخه بدل (ص): «الرابع».

٢- في (ظ): «الأول»، و في نسخه بدل (ص): «الثالث».

٣- «الاتصال» من (ت) و (ه).

٤- في (ص) بدل «لا يخفى»: «و الظاهر».

٥- لم ترد «لأموات» في (ظ).

كمن نذر فعلا في مده اليقين بحياه زيد.

بل المراد: أحكام المتيقن المثبتة له من جهه اليقين، و هذه الأحكام كنفس المتيقن أيضا لها استمرار شأني لا يرتفع إلا بالرافع؛ فإن جواز الدخول في الصلاة بالطهاره أمر مستمر إلى أن يحدث ناقضها.

و كيف كان، فالمراد: إمّا نقض المتيقن، و المراد به رفع اليد عن مقتضاه، و إمّا نقض أحكام اليقين- أي الثابته للمتيقن من جهه اليقين به- و المراد حينئذ رفع اليد عنها.

و يمكن أن يستفاد من بعض الأمارات إرادته المعنى الثالث (1)، مثل:

قوله عليه السلام: «بل ينقض الشك باليقين» (2).

و قوله عليه السلام: «و لا يعتد بالشك في حال من الحالات» (3).

و قوله عليه السلام: «اليقين لا يدخله الشك، صم للرؤية و أفطر للرؤية» (4)، فإن مورده استصحاب بقاء رمضان، و الشك فيه ليس شكاً في الرافع، كما لا يخفى.

و قوله عليه السلام في روايه الأربعمائه: «من كان على يقين فشك فليمض على يقينه، فإن اليقين لا يدفع بالشك» (5).

و قوله: «إذا شككت فابن على اليقين» (6).

[شماره صفحه واقعى : ٨٠]

ص: ٥٨٤

١- في نسخه بدل (ص): «الرابع».

٢- ٢ و ٣) تقدّم في الصفحه ٦٢، ضمن صحيحه زراره الثالثه.

٣- تقدّم في الصفحه ٧١، ضمن مكاتبه القاساني.

٤- تقدّم الحديث في الصفحه ٦٨.

٥- تقدّم الحديث في الصفحه ٦٦.

٦-

فإنَّ المستفاد من هذه و أمثالها: أنَّ المراد بعدم النقص عدم الاعتناء بالاحتمال المخالف لليقين السابق، نظير قوله عليه السَّلام: «إذا خرجت من شيء و دخلت في غيره فشكك ليس بشيء» (١).

هذا، و لكنَّ الإنصاف: أنَّ شيئاً من ذلك لا يصلح لصرف لفظ «النقص» عن ظاهره.

لأنَّ قوله: «بل ينقض الشكَّ باليقين» معناه رفع الشكَّ؛ لأنَّ الشكَّ ممَّا إذا حصل لا يرتفع إلاَّ برافع.

و أمَّا قوله عليه السَّلام: «من كان على يقين فشكَّ»، فقد عرفت (٢) أنَّه كقوله: «إذا شككت فابن على اليقين» غير ظاهر في الاستصحاب (٣)، مع إمكان أن يجعل قوله عليه السَّلام: «فإنَّ اليقين لا ينقض بالشكَّ، أو لا يدفع به» قرينه على اختصاص صدر الرواية بموارد النقص، مع أنَّ الظاهر من المضيِّ: الجرى على مقتضى الداعى السابق و عدم التوقُّف (٤) إلاَّ لصارف، نظير قوله عليه السَّلام: «إذا كثر عليك السهو فامض على صلاتك» (٥) و نحوه، فهو أيضاً مختصَّ بما ذكرنا.

[شماره صفحه واقعى : ٨١]

ص : ٥٨٥

١- الوسائل ٣٣٦:٥، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة، الحديث ١، و فيه بدل «فدخلت»: «ثم دخلت».

٢- راجع الصفحه ٦٨-٦٩.

٣- كذا فى (ظ)، و فى غيره بدل «أنه-إلى-الاستصحاب»: «الإشكال فى ظهوره فى اعتبار الاستصحاب، كقوله: «إذا شككت فابن على اليقين».

٤- كذا فى (ظ) و (ه)، و فى غيرهما بدل «التوقُّف»: «الوقف».

٥- الوسائل ٣٢٩:٥، الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة، الحديث ١.

و أمّا قوله عليه السّلام: «اليقين لا يدخله الشكّ» فتفرّع الإفطار للرؤية عليه من جهة استصحاب الاشتغال بصوم رمضان إلى أن يحصل الرفع.

و بالجملة: فالمتملّ المنصف يجد أنّ هذه الأخبار لا تدلّ على أزيد من اعتبار اليقين السابق عند الشكّ في الارتفاع برفع.

[شماره صفحه واقعي : ٨٢]

ص: ٥٨٦

إشاره

[حجه القول الأول]: (١) [الاستدلال على الحجيه مطلقا]:

احتجّ للقول الأول بوجوه:

[الوجه الأول و المناقشه فيه]:

منها: أنه لو لم يكن الاستصحاب حجّه لم يستقم استفاده الأحكام من الأدلّه اللفظيّه؛ لتوقّفها على أصاله عدم القرينه و المعارض و المخصّص و المقيّد و الناسخ و غير ذلك.

و فيه: أن تلك الاصول قواعد لفظيّه مجمع عليها بين العلماء و جميع أهل اللسان في باب الاستفاده، مع أنها اصول عدميّه لا يستلزم القول بها القول باعتبار الاستصحاب مطلقا، إمّا لكونها مجمعا عليها بالخصوص، و إمّا لرجوعها إلى الشكّ في الرفع.

[الوجه الثاني]:

إشاره

و منها: ما ذكره المحقّق في المعارج، و هو: أن المقتضى للحكم الأول ثابت، و المعارض لا يصلح رافعا، فيجب الحكم بثبوتّه في الآن الثاني. أمّا أن المقتضى ثابت، فلائنا نتكلّم على هذا التقدير. و أمّا أن المعارض لا يصلح رافعا؛ فلأنّ المعارض احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم، لكنّ احتمال ذلك معارض باحتمال عدمه، فيكون كلّ منهما مدفوعا بمقابله، فيبقى الحكم الثابت سليما عن الرفع. (٢)، انتهى.

و فيه: أن المراد بالمقتضى؛ إمّا العله التامه للحكم أو للعلم به

[شماره صفحه واقعي : ٨٣]

ص: ٥٨٧

١- العنوان منّا.

٢- المعارج: ٢٠٦ و ٢٠٧.

-أعنى الدليل-، أو المقتضى بالمعنى الأخصّ.

و على التقدير الأوّل (١)، فلا بدّ من أن يراد من ثبوته ثبوته في الزمان الأوّل، و من المعلوم عدم اقتضاء ذلك لثبوت المعلول أو المدلول في الزمان الثاني أصلاً.

و على الثاني (٢)، فلا بدّ من أن يراد ثبوته في الزمان الثاني مقتضياً للحكم.

[المناقشه في الوجه الثاني:]

و فيه- مع أنّه أخصّ من المدعى -: أنّ مجرد احتمال عدم الرفع لا يثبت العلم و لا الظنّ بثبوت المقتضى، بالفتح.

و المراد من معارضة احتمال الرفع باحتمال عدمه الموجه للتساقط:

إن كان سقوط الاحتمالين فلا معنى له، و إن كان سقوط المحتملين عن الاعتبار حتّى لا يحكم بالرفع و لا بعدمه، فمعنى ذلك التوقّف عن الحكم بثبوت المقتضى - بالفتح - لا ثبوته.

و ربما يحكى إبدال قوله: «فيجب الحكم بثبوته»، بقوله: «فيظنّ ثبوته» (٣)، و يتخيّل أنّ هذا أبعد عن الإيراد، و مرجعه إلى دليل آخر ذكره العضدي (٤) و غيره (٥)، و هو: أنّ ما ثبت في وقت و لم يظنّ عدمه

[شماره صفحه واقعى : ٨٤]

ص: ٥٨٨

١- في (ت) و (ه): «التقديرين الأوّلين».

٢- في مصحّحه (ه) بدل «الثاني»: «الثالث».

٣- انظر غايه المأمول (مخطوط): الورقه ١٢٨، و كذا القوانين ٢: ٥٢.

٤- انظر شرح مختصر الاصول ٢: ٤٥٤.

٥- مثل العلامه في نهايه الوصول (مخطوط): ٤٠٧، و المحقّق القمّي في القوانين ٢: ٥٣.

فهو مظنون البقاء. و سيجيء ما فيه (١).

ثم إن ظاهر هذا الدليل دعوى القطع ببقاء الحاله السابقه واقعا (٢)، و لم يعرف هذه الدعوى من أحد، و اعترف بعدمه فى المعارج فى أجوبه النافين، و صرح بدعوى رجحان البقاء (٣).

و يمكن أن يريد به: إثبات البناء (٤) على الحاله السابقه و لو مع عدم رجحانه، و هو فى غايه البعد عن عمل العقلاء بالاستصحاب فى امورهم.

و الظاهر أن مرجع هذا الدليل إلى أنه إذا احرز المقتضى و شك فى المانع-بعد تحقق المقتضى و عدم المانع فى السابق-بنى على عدمه و وجود المقتضى.

و يمكن أن يستفاد من كلامه السابق (٥) فى قوله: «و الذى نختاره»، أن مراده بالمقتضى للحكم دليله، و أن المراد بالعارض احتمال طرؤ المخصيص لذلك الدليل، فمرجه إلى أن الشك فى تخصيص العام أو تقييد المطلق لا عبره به، كما يظهر من تمثيله بالنكاح و الشك فى حصول الطلاق ببعض الألفاظ، فإنه إذا دلّ الدليل على أن عقد النكاح يحدث علاقه الزوجيه، و علم من الدليل دوامها، و وجد فى الشرع ما ثبت

[شماره صفحه واقعى : ٨٥]

ص : ٥٨٩

١- انظر الصفحه ٨٧.

٢- لم ترد «واقعا» فى (ظ).

٣- المعارج: ٢٠٩.

٤- فى (ر) و (ه): «البقاء».

٥- السابق فى الصفحه ٥٢.

كونه رافعا لها، وشك في شيء آخر أنه رافع مستقل أو فرد من ذلك الرفع أم لا، ووجب العمل بدوام الزوجية؛ عملا بالعموم إلى أن يثبت المخصّص. وهذا حق، وعليه عمل العلماء كافه.

نعم، لو شك في صدق الرفع على موجود خارجي لشبهه - كظلمه أو عدم الخبره - ففي العمل بالعموم حينئذ و عدمه - كما إذا قيل: «أكرم العلماء إلا زيدا» فشك في إنسان أنه زيد أو عمرو - قولان في باب العام المخصّص، أصحهما عدم الاعتبار بذلك العام. لكن، كلام المحقق قدس سره في الشبهه الحكميه، بل مفروض كلام القوم أيضا اعتبار الاستصحاب المعدود من أدله الأحكام فيها، دون مطلق الشبهه الشامله للشبهه الخارجيه.

هذا غايه ما أمكننا من توجيه الدليل المذكور.

لكن الذي يظهر بالتأمل: عدم استقامته في نفسه، وعدم انطباقه على قوله المتقدم: «و الذي نختاره» (١)، كما تبّه عليه في المعالم (٢) و تبعه غيره (٣)، فتأمل.

[الوجه الثالث:]

إشاره

و منها: أنّ الثابت في الزمان الأوّل ممكن الثبوت في الآن الثاني - و إلا - لم يحتمل البقاء - فيثبت بقاؤه ما لم يتجدّد مؤثّر العدم؛ لاستحاله خروج الممكن عمّا عليه بلا مؤثّر، فإذا كان التقدير تقدير عدم العلم بالمؤثّر فالراجح بقاؤه، فيجب العمل عليه.

[شماره صفحه واقعي : ٨٦]

ص: ٥٩٠

١- في (ر) زياده: «و إخراج له للمدعى عن عنوان الاستصحاب».

٢- المعالم: ٢٣٥.

٣- مثل الفاضل الجواد في غايه المأمول (مخطوط): الورقه ١٣٠.

اشاره

و فيه: منع استلزام عدم العلم بالمؤثر رجحان عدمه المستلزم لرجحان البقاء، مع أنّ مرجع هذا الوجه إلى ما ذكره العضديّ وغيره (١):

من أنّ ما تحقّق وجوده و لم يظنّ عدمه أو لم يعلم عدمه، فهو مظنون البقاء.

[دعوى أنّ وجود الشيء سابقا يقتضى الظنّ ببقائه و الجواب عنها:]

و محضّل الجواب- عن هذا و أمثاله من أدلتهم الراجعه إلى دعوى حصول ظنّ البقاء-: منع كون مجرد وجود الشيء سابقا مقتضيا لظنّ بقاءه؛ كما يشهد له تتبع موارد الاستصحاب.

مع أنّه إن اريد اعتبار الاستصحاب من باب الظنّ النوعيّ- يعنى لمجرد (٢) كونه لو خلى و طبعه يفيد الظنّ بالبقاء و إن لم يفده فعلا لمانع- ففيه: أنّه لا دليل على اعتباره أصلا.

و إن اريد اعتباره عند حصول الظنّ فعلا منه، فهو و إن استقام على ما يظهر من بعض من قارب عصرنا (٣): من أصاله حجّيه الظنّ، إلّا- أنّ القول باعتبار الاستصحاب بشرط حصول الظنّ الشخصيّ منه- حتّى أنّه في الموارد الواحد يختلف الحكم باختلاف الأشخاص و الأزمان و غيرها- لم يقل به أحد فيما أعلم، عدا ما يظهر من شيخنا البهائيّ قدّس سرّه في عبارته المتقدّمه (٤)، و ما ذكره قدّس سرّه مخالف للإجماع ظاهرا؛ لأنّ بناء

[شماره صفحه واقعى : ٨٧]

ص : ٥٩١

١- راجع الصفحه ٨٤، الهامش ٤ و ٥.

٢- في (ر): «بمجرد».

٣- مثل المحقّق القمّي في القوانين: ٤٩٣، و الوحيد البهائيّ في الرسائل الاصوليّة: ٤٢٩-٤٣٥، و المحقّق الكاظمي في الوافي (مخطوط): الورقه ٢٩.

٤- تقدّمت في الصفحه ٢١.

العلماء فى العمل بالاستصحاب فى الأحكام الجزئيه و الكليه و الموضوعات -خصوصا العدميات-على عدم مراعاة الظنّ الفعلى .
ثم إنّ ظاهر كلام العضدى (١)- حيث أخذ فى إفادته الظنّ بالبقاء عدم الظنّ بالارتفاع- أنّ الاستصحاب أماره حيث لا أماره، و
ليس فى الأمارات ما يكون كذلك. نعم، لا يبعد أن يكون الغلبه كذلك.

و كيف كان، فقد عرفت (٢) منع إفاده مجرد اليقين بوجود الشئ للظنّ ببقائه.

و قد استظهر بعض (٣) تبعا لبعض -بعد الاعتراف بذلك- أنّ المنشأ فى حصول الظنّ غلبه البقاء فى الامور القارّه.

[كلام السيد الصدر فى المقام:]

قال السيد الشارح للوافيه- بعد دعوى رجحان البقاء:-

إنّ الرجحان لا بدّ له من موجب؛ لأنّ وجود كلّ معلول يدلّ على وجود علّه له إجمالا، و ليست هى اليقين المتقدم بنفسه؛ لأنّ ما
ثبت جاز أن يدوم و جاز أن لا- يدوم، و يشبه أن يكون (٤) هى كون الأغلّب فى أفراد الممكن القارّ أن يستمرّ وجوده بعد
التحقّق، فيكون رجحان وجود هذا الممكن الخاصّ للإلحاق بالأعمّ الأغلب. هذا إذا لم يكن رجحان الدوام مؤيّدا بعباده أو
أماره، و إلا فيقوى بهما. و قس

[شماره صفحه واقعى : ٨٨]

ص: ٥٩٢

١- انظر شرح مختصر الاصول ٢:٤٥٤.

٢- فى الصفحه السابقه.

٣- استظهره صاحب القوانين تبعا للسيد الشارح للوافيه، كما سيشير إليه فى الصفحه ٩٠.

٤- كذا فى النسخ و المصدر، و المناسب: «تكون».

على الوجود حال العدم إذا كان يقينياً (١). انتهى كلامه، رفع مقامه.

[المناقشه فيما أفاده السيد الصدر:]

و فيه: أنّ المراد بغلبه البقاء ليس غلبه البقاء أبد الآباد، بل المراد البقاء على مقدار خاصّ من الزمان، ولا ريب أنّ ذلك المقدار الخاصّ ليس أمراً مضبوطاً في الممكنات و لا- في المستصحبات، والقدر المشترك بين الكلّ أو الأغلب منه معلوم التحقّق في موارد الاستصحاب، وإنّما الشكّ في الزائد.

و إن اريد بقاء الأغلب إلى زمان الشكّ (٢):

فإن اريد أغلب الموجودات السابقه بقول مطلق، ففيه:

أولاً: أنا لا نعلم بقاء الأغلب في زمان الشكّ.

و ثانياً: لا ينفع بقاء الأغلب في إلحاق المشكوك؛ للعلم بعدم الرابط بينها (٣)، و عدم استناد البقاء فيها إلى جامع- كما لا يخفى- بل البقاء في كلّ واحد منها مستند إلى ما هو مفقود في غيره. نعم، بعضها مشترك (٤) في مناط البقاء.

و بالجملة: فمن الواضح أنّ بقاء الموجودات المشاركه مع نجاسه الماء المتغيّر في الوجود- من الجواهر و الأ-عراض- في زمان الشكّ في النجاسه؛ لذهاب التغيّر المشكوك مدخليته في بقاء النجاسه، لا يوجب الظنّ ببقائها و عدم مدخلية التغيّر فيها. و هكذا الكلام في كلّ ما شكّ في

[شماره صفحه واقعى : ٨٩]

ص: ٥٩٣

١- شرح الوافيه (مخطوط): ٣٢٥.

٢- في (ت) و (ه) زياده: «في بقاء المستصحب».

٣- في (ظ) بدل «بينها»: «بينهما».

٤- في نسخه بدل (ت): «متشارك»، و في (ظ) و (ه): «يتشارك».

بقائه لأجل الشكّ في استعداده للبقاء.

[كلام صاحب القوانين في المقام:]

و إن اريد به (1) ما وجه به كلام السيد المتقدم (2) صاحب القوانين -بعد ما تبعه في الاعتراف بأنّ هذا الظنّ ليس منشؤه محض الحصول في الآن السابق؛ لأنّ ما ثبت جاز أن يدوم و جاز أن لا يدوم-قال:

بل لأننا لما فتشنا الامور الخارجيه من الأعدام و الموجودات وجدناها مستمرّه بوجودها الأول على حسب استعداداتها و تفاوتها في مراتبها، فنحكم فيما لم نعلم حاله بما وجدناه في الغالب؛ إلحاقا له بالأعمّ الأغلب.

ثمّ إنّ كلّ نوع من أنواع الممكنات يلاحظ زمان الحكم ببقائه بحسب ما غلب في أفراد ذلك النوع؛ فالاستعداد الحاصل للجدران القويمه يقتضى مقدارا من البقاء بحسب العاده، و الاستعداد الحاصل للإنسان يقتضى مقدارا منه، و للفرس مقدارا آخر، و للحشرات مقدارا آخر، و لدود القزّ و البقّ و الذباب مقدارا آخر، و كذلك الرطوبه في الصيف و الشتاء.

فهنا مرحلتان:

الأولى: إثبات الاستمرار في الجملة.

و الثانية: إثبات مقدار الاستمرار.

ففيما جهل حاله من الممكنات القارّه، يثبت ظنّ الاستمرار في الجملة بملاحظه حال أغلب الممكنات مع قطع النظر عن تفاوت أنواعها،

[شماره صفحه واقعي : ٩٠]

ص: ٥٩٤

١- في (ر) و (ظ) بدل «و إن اريد به»: «و من هنا يظهر ضعف».

٢- أي: كلام السيد شارح الوافيه المتقدم في الصفحه ٨٨.

و ظنّ مقدار خاصّ من الاستمرار بملاحظه حال النوع الذى هو من جملتها.

فالحكم الشرعى -مثلا- نوع من الممكنات قد يلاحظ من جهه ملاحظه مطلق الممكن، و قد يلاحظ من جهه ملاحظه مطلق الأحكام الصادره من الموالى إلى العبيد، و قد يلاحظ من جهه ملاحظه سائر الأحكام الشرعيه. فإذا أردنا التكلّم فى إثبات الحكم الشرعى فنأخذ الظنّ الذى ادّعيناه من ملاحظه أغلب الأحكام الشرعيه؛ لأنّه الأنسب به و الأقرب إليه، و إن أمكن ذلك بملاحظه أحكام سائر الموالى و عزائم سائر العباد.

ثمّ إنّ الظنّ الحاصل من جهه الغلبه فى الأحكام الشرعيه، محصّيه له: أنا نرى أغلب الأحكام الشرعيه مستمرّه بسبب دليله الأوّل، بمعنى أنّها ليست أحكاما آتية مختصّه بآن الصدور، بل يفهم من حاله من جهه أمر خارجيّ عن الدليل أنّه يريد استمرار ذلك الحكم الأوّل من دون دلاله الحكم الأوّل على الاستمرار، فإذا رأينا منه فى مواضع عديده أنّه اكتفى -حين إبداء الحكم- بالأمر المطلق القابل للاستمرار و عدمه، ثمّ علمنا أنّ مراده من الأمر الأوّل الاستمرار، نحكم فيما لم يظهر مراده، بالاستمرار؛ إلحاقا بالأغلب، فقد حصل الظنّ بالدليل -و هو قول الشارع- بالاستمرار. و كذلك الكلام فى موضوعات الأحكام من الامور الخارجيه؛ فإنّ غلبه البقاء يورث الظنّ القويّ ببقاء ما هو مجهول الحال (1)، انتهى.

[شماره صفحه واقعى : ٩١]

ص: ٥٩٥

١- القوانين ٥٣:٢-٥٤.

فيظهر وجه ضعف هذا التوجيه أيضا (١) ممّا أشرنا إليه (٢).

[المناقشه فيما أفاده صاحب القوانين:]

توضيحه: أنّ الشكّ في الحكم الشرعي، قد يكون من جهه الشكّ في مقدار استعداده، وقد يكون من جهه الشكّ في تحقّق الرفع.

أمّا الأوّل، فليس فيه نوع ولا صنف مضبوط من حيث مقدار الاستعداد، مثلا: إذا شككنا في مدخليه التغيّر في النجاسه حدوثا و ارتفاعا و عدمها، فهل ينفع في حصول الظنّ بعدم المدخليه تتبع الأحكام الشرعيه الأخر، مثل: أحكام الطهارات و النجاسات، فضلا عن أحكام المعاملات و السياسات، فضلا عن أحكام الموالى إلى العبيد؟

و بالجملة: فكلّ حكم شرعيّ أو غيره تابع لخصوص ما في نفس الحاكم من الأغراض و المصالح، و متعلّق بما هو موضوع له و له دخل في تحقّقه، و لا دخل لغيره من الحكم المغاير له، و لو اتّفق موافقته له كان بمجرّد الاتّفاق من دون ربط.

و من هنا لو شكّ واحد من العبيد في مدخليه شيء في حكم مولاه حدوثا و ارتفاعا، فتتبع -لأجل الظنّ بعدم المدخليه و بقاء الحكم بعد ارتفاع ذلك الشيء- أحكام سائر الموالى، بل أحكام هذا المولى المغايره للحكم المشكوك موضوعا و محمولا، عدّ من أسفه السفهاء.

و أمّا الثاني -و هو الشكّ في الرفع- فإن كان الشكّ في رافعيه الشيء للحكم، فهو أيضا لا دخل له بسائر الأحكام؛ ألا ترى أنّ الشكّ في رافعيه المذى للطهاره لا ينفع فيه تتبع موارد الشكّ في

[شماره صفحه واقعي : ٩٢]

ص: ٥٩٦

١- لم ترد «أيضا» في (ر) و (ظ).

٢- راجع الصفحه ٨٩.

الرافعيه، مثل: ارتفاع النجاسه بالغسل مره، أو نجاسه الماء بالإتمام كراً، أو ارتفاع طهاره الثوب و البدن بعصير العنب أو الزبيب أو التمر.

و أما الشكّ في وجود الرفع و عدمه، فالكلام فيه هو الكلام في الامور الخارجيه.

و محصّيه: أنه إن اريد أنه يحصل الظنّ بالبقاء إذا فرض له صنف أو نوع يكون الغالب في أفراده البقاء، فلا ننكره؛ و لذا يظنّ عدم النسخ عند الشكّ فيه. لكنّه يحتاج إلى ملاحظه الصنف أو النوع (1) حتى لا يحصل التغير؛ فإنّ المتطهر في الصبح إذا شكّ في وقت الضحي في بقاء طهارته و أراد إثبات ذلك بالغلبه، فلا ينفعه تتبع الموجودات الخارجيه، مثل: بياض ثوبه و طهارته و حياه زيد و قعوده و عدم ولاده الحمل الفلاني، و نحو ذلك. نعم، لو لوحظ صنف هذا المتطهر في وقت الصبح المتحد أو المتقارب فيما له مدخل في بقاء الطهاره، و وجد الأغلب متطهراً في هذا الزمان، حصل الظنّ ببقاء طهارته.

و بالجملة: فما ذكره من ملاحظه أغلب الصنف فحصول الظنّ به حقّ، إلا أنّ البناء على هذا في الاستصحاب يسقطه عن الاعتبار في أكثر موارد.

و إن بنى على ملاحظه الأنواع البعيده أو الجنس البعيد أو الأبعد - و هو الممكن القارّ - كما هو ظاهر كلام السيد المتقدم، ففيه: ما تقدّم من القطع بعدم جامع بين مورد (2) الشكّ و موارد الاستقراء، يصلح

[شماره صفحه واقعي : ۹۳]

ص : ۵۹۷

۱- في (ر) و (ظ) بدل «أو النوع»: «و التأمل».

۲- في (ه): «موارد».

لاستناد البقاء إليه، وفي مثله لا يحصل الظن بالإلحاق؛ لأنه لا بد في الظن بلحوق المشكوك بالأغلب من الظن أولاً بثبوت الحكم أو الوصف للجامع (١)، ليحصل (٢) الظن بثبوتة في الفرد المشكوك.

و مما يشهد بعدم حصول الظن بالبقاء اعتبار الاستصحاب في موردين يعلم بمخالفه أحدهما للواقع؛ فإن المتطهر بمائع شك في كونه بولاً أو ماء، يحكم باستصحاب طهاره بدنه و بقاء حدثه، مع أن الظن بهما محال. وكذا الحوض الواحد إذا صب فيه الماء تدريجاً فبلغ إلى موضع شك في بلوغ مائه كراً، فإنه يحكم حينئذ ببقاء قلته، فإذا امتلأ - و أخذ منه الماء تدريجاً إلى ذلك الموضع، فيشك حينئذ في نقصه عن الكر، فيحكم ببقاء كزيبته، مع أن الظن بالقله في الأول و بالكزيبه في الثاني محال.

ثم إن إثبات حجيه الظن المذكور - على تقدير تسليمه - دونه خرط القتاد، خصوصاً في الشبهه الخارجيه التي لا تعتبر فيها الغلبه اتفاقاً؛ فإن اعتبار استصحاب طهاره الماء من جهه الظن الحاصل من الغلبه، و عدم اعتبار الظن بنجاسته من غلبه اخرى - كطين الطريق مثلاً - مما لا يجتمعان. وكذا اعتبار قول المنكر من باب الاستصحاب مع الظن بصدق المدعى لأجل الغلبه.

[الوجه الرابع: بناء العقلاء:]

اشاره

و منها: بناء العقلاء على ذلك في جميع امورهم، كما ادّعاها العلّامه رحمه الله في النهايه (٣) و أكثر من تأخر عنه.

[شماره صفحه واقعى : ٩٤]

ص : ٥٩٨

١- في (ر) و (ص): «الجامع».

٢- كذا في (ت) و (ظ)، و في غيرهما: «فيحصل».

٣- نهايه الوصول (مخطوط): ٤٠٧.

و زاد بعضهم (١): أنه لو لا ذلك لاختل نظام العالم و أساس عيش بنى آدم.

و زاد آخر (٢): أن العمل على الحاله السابقه أمر مركز في النفوس حتى الحيوانات؛ أ لا ترى أن الحيوانات تطلب عند الحاجه المواضع التي عهدت فيها الماء و الكلاً، و الطيور تعود من الأماكن البعيده إلى أكارها، و لو لا البناء على «إبقاء ما كان على ما كان» (٣) لم يكن وجه لذلك.

[المناقشه في الوجه الرابع:]

إشاره

و الجواب: أن بناء العقلاء إنما يسلّم في موضع يحصل لهم الظنّ بالبقاء لأجل الغلبه، فإنّهم في امورهم عاملون بالغلبه، سواء وافقت الحاله السابقه أو خالفها؛ أ لا ترى أنّهم لا يكاتبون من عهدوه في حال لا يغلب فيه السلامه، فضلاً عن المهالك-إلا على سبيل الاحتياط لاحتمال الحياه-و لا يرسلون إليه البضائع للتجاره، و لا يجعلونه وصياً في الأموال أو قيماً على الأطفال، و لا يقلّدونه في هذا الحال إذا كان من أهل الاستدلال، و تراهم لو شكّوا في نسخ الحكم الشرعيّ بينون على عدمه، و لو شكّوا في رافعيه المذى شرعا للطهاره فلا بينون على عدمها.

و بالجملة: فالذى أظنّ أنّهم غير بانين في الشكّ في الحكم

[شماره صفحه واقعى : ٩٥]

ص : ٥٩٩

١- مثل المحقق القمى في القوانين ٢:٧٥، و شريف العلماء في تقريرات درسه في ضوابط الاصول: ٣٥٤.

٢- حكاه في الفصول: ٣٦٩.

٣- لم ترد «على ما كان» في (ر)، (ص) و (ظ).

الشرعيّ من غير جهة النسخ على الاستصحاب.

نعم، الإنصاف: أنّهم لو شكّوا في بقاء حكم شرعيّ فليس عندهم كالتشكّك في حدوثه في البناء على العدم، ولعلّ هذا من جهة عدم وجدان الدليل بعد الفحص؛ فإنّها أماره على العدم؛ لما علم من بناء الشارع على التبليغ، فظنّ عدم الورود يستلزم الظنّ بعدم الوجود.

و الكلام في اعتبار هذا الظنّ بمجردّه-من غير ضمّ حكم العقل بقبح التعبّد بما لا يعلم-في باب أصل البراءة (١).

[كلام الشيخ الطوسي في العده:]

قال في العده-بعد ما اختار عدم اعتبار الاستصحاب في مثل المتيّم الداخل في الصلاه:-و الذي يمكن أن ينتصر به طريقه استصحاب الحال ما أوأنا إليه من أن يقال: لو كانت حاله الثانيه معيّره للحكم الأوّل لكان عليه دليل، و إذا تتبعنا جميع الأدلّه فلم نجد فيها ما يدلّ على أنّ حاله الثانيه مخالفه للحاله الاولى، دلّ على أنّ حكم حاله الاولى باق على ما كان.

فإن قيل: هذا رجوع إلى الاستدلال بطريق آخر، و ذلك خارج عن استصحاب الحال.

قيل: إنّ الذي نريد باستصحاب الحال هذا الذي ذكرناه، و أمّا غير ذلك فلا يكاد يحصل غرض القائل به (٢)، انتهى.

[شماره صفحه واقعي : ٩٦]

ص : ٦٠٠

١- راجع مبحث البراءة ٥٩: ٢-٦٠.

٢- العده ٧٥٨: ٢.

[حججه القول الثاني]: (١)

[الاستدلال على عدم الحجية مطلقا]:

احتجّ النافون بوجه:

منها: ما عن الذريعه و في الغنيه، من أنّ المتعلّق بالاستصحاب يثبت الحكم عند التحقيق من غير دليل.

[١- دعوى أنّ الاستصحاب إنبات للحكم من غير دليل:]

توضيح ذلك: أنّهم يقولون: قد ثبت بالإجماع على من شرع في الصلاه بالتيّم وجوب المضىّ فيها قبل مشاهدته الماء، فيجب أن يكون على هذا الحال بعد المشاهده. وهذا منهم جمع بين الحالتين في حكم من غير دليل اقتضى الجمع بينهما؛ لأنّ اختلاف الحالتين لا شبهه فيه؛ لأنّ المصلّى غير واجد للماء في إحداها و واجد له في الاخرى، فلا يجوز التسويه بينهما من غير دلالة، فإذا كان الدليل لا يتناول إلاّ الحاله الاولى، و كانت الحاله الاخرى عاربه منه، لم يجوز أن يثبت فيها مثل الحكم (٢)، انتهى.

[المناقشه في ذلك:]

أقول: إن كان محلّ الكلام فيما كان الشكّ لتخلف وصف وجوديّ أو عدميّ متحقّق سابقا يشكّ في مدخلتيته في أصل الحكم أو بقاءه، فالاستدلال المذكور متين جدّا؛ لأنّ الفرض (٣) عدم دلالة دليل الحكم الأوّل، و فقد دليل عامّ يدلّ على انسحاب كلّ حكم ثبت في الحاله

[شماره صفحه واقعي : ٩٧]

ص: ٦٠١

١- العنوان منّا.

٢- الذريعه ٨٢٩: ٢- ٨٣٠، و الغنيه (الجوامع الفقهيّه): ٤٨٦، و اللفظ للثاني.

٣- في (ت) و (ص): «المفروض».

الاولى فى الحاله الثانيه؛ لأنّ عمدته ما ذكره من الدليل هى الأخبار المذكوره، وقد عرفت اختصاصها بمورد يتحقّق (١) معنى النقض، وهو الشكّ من جهه الرفع.

نعم قد يتخيّل: كون مثال التيمّم من قبيل الشكّ من جهه الرفع؛ لأنّ الشكّ فى انتقاض التيمّم بوجدان الماء فى الصلاه كانتقاضه بوجدانه قبلها، سواء قلنا بأنّ التيمّم رافع للحدث، أم قلنا: إنّه مبيح؛ لأنّ الإباحه أيضا مستمرّه إلى أن ينتقض بالحدث أو يوجد الماء.

و لكنّه فاسد: من حيث إنّ وجدان الماء ليس من الروافع و النواقض، بل الفقدان الذى هو وصف المكلف لما كان مأخوذا فى صحّه التيمّم حدوثا و بقاء فى الجملة، كان الوجدان رافعا لوصف الموضوع الذى هو المكلف، فهو نظير التغيّر الذى يشكّ فى زوال النجاسه بزواله، فوجدان الماء ليس كالحدث و إن قرن به فى قوله عليه السّلام -حين سئل عن جواز الصلوات المتعدّده بتيمّم واحد-: «نعم، ما لم يحدث أو يجد ماء» (٢)؛ لأنّ المراد من ذلك تحديد الحكم بزوال المقتضى أو طرؤ الرفع.

و كيف كان، فإن كان محلّ الكلام فى الاستصحاب ما كان من قبيل هذا المثال فالحقّ مع المنكرين؛ لما ذكره.

و إن شمل ما كان من قبيل تمثيلهم الآخر - وهو الشكّ فى ناقضيّه الخارج من غير السبيلين - قلنا: إنّ إثبات الحكم بعد خروج الخارج

[شماره صفحه واقعى : ٩٨]

ص: ٦٠٢

١- فى (ص) زياده: «فيه».

٢- المستدرک ٥٤٤: ٢، الحديث ٢، و فيه بدل «أو يجد ماء»: «أو يجد الماء».

ليس من غير دليل، بل الدليل ما ذكرنا من الوجوه الثلاثة، مضافاً إلى إمكان التمسك بما ذكرنا في توجيه كلام المحقق رحمه الله في المعارج، لكن عرفت ما فيه من التأمل (١).

ثم إنه أجاب في المعارج عن الدليل المذكور: بأن قوله: «عمل بغير دليل» غير مسلم؛ لأن الدليل دلّ على أنّ الثابت لا يرتفع إلاّ برافع، فإذا كان التقدير تقدير عدمه كان بقاء الثابت راجحاً في نظر المجتهد، والعمل بالراجح لازم (٢)، انتهى.

و كأن مراده بتقدير عدم الرفع عدم العلم به، وقد عرفت ما في دعوى حصول الظنّ بالبقاء بمجرد ذلك، إلاّ أن يرجع إلى عدم الدليل بعد الفحص الموجب للظنّ بالعدم.

[٢- لزوم القطع بالبقاء بناء على حجّيه الاستصحاب:]

إشاره

و منها: أنّه لو كان الاستصحاب حجّجه لوجب فيمن علم زيدا في الدار و لم يعلم بخروجه منها أن يقطع ببقائه فيها، و كذا كان يلزم إذا علم بأنّه حيّ ثمّ انقضت مدّه لم يعلم فيها بموته أن يقطع ببقائه، و هو باطل.

و قال في محكيّ الذريعه: قد ثبت في العقول أنّ من شاهد زيدا في الدار ثمّ غاب عنه لم يحسن اعتقاد استمرار كونه في الدار إلاّ بدليل متجدّد، و لا يجوز استصحاب الحال الاولى (٣) و قد صار كونه في الدار في الزمان الثاني و قد زالت الرؤيه، بمنزله كون عمر و فيها مع فقد الرؤيه (٤).

[شماره صفحه واقعي : ٩٩]

ص: ٦٠٣

١- راجع الصفحه ٨٦.

٢- المعارج: ٢٠٩.

٣- في المصدر: «الحال الأوّل».

٤- الذريعه ٨٣٢: ٢.

و أجاب في المعارج عن ذلك: بأننا لا ندعى القطع، لكن ندعى رجحان الاعتقاد ببقائه، وهذا يكفي في العمل به (١).

[المناقشه فيه:]

أقول: قد عرفت ممّا سبق منع حصول الظنّ كليّه، و منع حجّيته (٢).

[٣- لزوم التناقض بناء على الحجّيه و المناقشه فيه:]

إشاره

و منها: أنّه لو كان حجّه لزم التناقض؛ إذ كما يقال: كان للمصلّي قبل وجدان الماء المضيّ في صلاته فكذا بعد الوجدان، كذلك يقال: إنّ وجدان الماء قبل الدخول في الصلاه كان ناقضا للتيمّم فكذا بعد الدخول، أو يقال: الاشتغال بصلاه متيقّنه ثابت قبل فعل هذه الصلاه فيستصحب.

قال في المعتبر: استصحاب الحال ليس حجّه؛ لأنّ شرعيّه الصلاه بشرط عدم الماء لا يستلزم الشرعيّه معه، ثمّ إنّ مثل هذا لا يسلم عن المعارض؛ لأنّك تقول: الذمّه مشغوله بالصلاه قبل الإتمام فكذا بعده (٣)، انتهى.

و أجاب عن ذلك في المعارج: بمنع وجود المعارض في كلّ مقام، و وجود المعارض في الأدلّه المظنونّه لا يوجب سقوطها حيث تسلم عن المعارض (٤).

[المناقشه فيه:]

أقول: لو بنى على معارضة الاستصحاب بمثل استصحاب الاشتغال لم يسلم الاستصحاب في أغلب الموارد (٥) عن المعارض؛ إذ قلّمّا ينفكّ مستصحب عن أثر حادث يراد ترتبه على بقاءه، فيقال: الأصل عدم ذلك الأثر.

و الأولى في الجواب: أنّا إذا قلنا باعتبار الاستصحاب لإفادته

[شماره صفحه واقعي : ١٠٠]

ص: ٦٠٤

١- ١ و ٤) المعارج: ٢٠٩.

٢- راجع الصفحه ٨٧.

٣- المعتبر ١: ٣٢.

٤- في (ص) و (ظ) بدل «في أغلب الموارد»: «في موضع».

الظنّ بالبقاء، فإذا ثبت ظنّ البقاء في شيء لزمه عقلاً ظنّ ارتفاع كلّ أمر فرض كون بقاء المستصحب رافعا له أو جزءا أخيرا له، فلا يعقل الظنّ ببقائه؛ فإنّ ظنّ بقاء طهاره ماء غسل به ثوب نجس أو توضأ به محدث، مستلزم عقلا للظنّ بطهاره (١) ثوبه و بدنه و براءه ذمّته بالصلاه بعد تلك الطهاره. وكذا الظنّ بوجوب المضيّ في الصلاه يستلزم الظنّ بارتفاع اشتغال الذمّه بمجرد إتمام تلك الصلاه.

و توهم إمكان العكس، مدفوع بما سيجيء توضيحه من عدم إمكانه (٢).

و كذا إذا قلنا باعتباره من باب التعبد بالنسبه إلى الآثار الشرعيّه المترتبه على وجود المستصحب أو عدمه؛ لما ستعرف: من عدم إمكان شمول الروايات إلاّ للشكّ السببي (٣)، و منه يظهر حال معارضة استصحاب وجوب المضيّ باستصحاب انتقاض التيمّم بوجود الماء.

[٤- استلزام القول بالحجّيه ترجيح بينه النافي:]

اشاره

و منها: أنّه لو كان الاستصحاب حجّه لكان بينه النفي أولى و أرجح من بينه الإثبات؛ لا اعتضادها باستصحاب النفي.

[المناقشه في ذلك:]

و الجواب عنه:

أولا: باشتراك هذا الإيراد؛ بناء على ما صرح به جماعة (٤): من كون استصحاب النفي المسمّى ب: «البراءه الأصليّه» معتبرا إجماعا،

[شماره صفحه واقعي : ١٠١]

ص: ٦٠٥

١- كذا في (ص)، و في غيرها بدل «للظنّ بطهاره»: «لطهاره».

٢- انظر الصفحه ٣٩٦-٣٩٧.

٣- انظر الصفحه ٣٩٥ و ٣٩٩.

٤- تقدّم ذكرهم في الصفحه ٢١، فراجع.

اللهم إلا- أن يقال: إن اعتبارها ليس (1) لأجل الظن، أو يقال: إن الإجماع إنما هو على البراءة الأصلية في الأحكام الكلية- فلو كان أحد الدليلين معترضاً بالاستصحاب اخذ به- لا- في باب الشك في اشتغال ذمّيه الناس؛ فإنه من محلّ الخلاف في باب الاستصحاب.

و ثانياً: بما ذكره جماعه (2)، من أنّ تقديم بينه الإثبات لقوّتها على بينه النفي و إن اعتضد (3) بالاستصحاب؛ إذ ربّ دليل أقوى من دليلين.

نعم، لو تكافأ دليلان رجيح موافق الأصل به، لكن بينه النفي لا- تكافئ بينه الإثبات، إلا- أن يرجع أيضاً إلى نوع من الإثبات، فيتكافئان.

و حينئذ فالوجه تقديم بينه النفي لو كان الترجيح في البيّنات- كالترجيح في الأدلّه- منوطاً بقوّه الظنّ مطلقاً، أو في غير الموارد المنصوصه على الخلاف، كتقديم بينه الخارج.

و ربما تمسّكوا بوجه آخر (4)، يظهر حالها بملاحظه ما ذكرنا في ما ذكرنا من أدلّتهم.

هذا ملخّص الكلام في أدلّه المثبتين و النافين مطلقاً.

[شماره صفحه واقعى : 102]

ص: 606

1- لم ترد «ليس» في (ظ).

2- انظر نهاية الوصول (مخطوط): 407، و الإحكام للآمدى 4:141، و شرح مختصر الاصول 2:454.

3- كذا في النسخ، و المناسب: «اعتضدت»؛ لرجوع الضمير إلى «بينه».

4- مثل: ما في الفوائد المدتيه: 141-143، و ما حكاه في القوانين 2:66، و ما نقله الحاجبى و العضدى في شرح مختصر الاصول

2:453-454، و ما ذكره المحدّث البحرانى في الدرر النجفيّه: 36 و 37.

[حجّه القول الثالث] (١) [القول بالتفصيل بين العدمي و الوجودي:]

بقي الكلام في حجج المفصلين.

فنقول: أما التفصيل بين العدمي و الوجودي بالاعتبار في الأول و عدمه في الثاني، فهو الذي ربما يستظهر من كلام التفتازاني، حيث استظهر من عبارته العضدي (٢) في نقل الخلاف: أن خلاف منكري الاستصحاب إنما هو في الإثبات دون النفي (٣).

و ما استظهره التفتازاني لا يخلو ظهوره عن تأمل.

مع أن هنا إشكالا آخر - قد أشرنا إليه في تقسيم الاستصحاب في (٤) تحرير محلّ الخلاف (٥) - و هو: أن القول باعتبار الاستصحاب في العدميات يغني عن التكلّم في اعتباره في الوجوديات؛ إذ ما من مستصحب وجودي إلا و في مورده استصحاب عدمي يلزم من الظنّ ببقائه الظنّ ببقاء المستصحب الوجودي، و أقلّ ما يكون عدم ضده؛ فإنّ الطهاره لا- تنفكّ عن عدم النجاسه، و الحياه لا تنفكّ عن عدم الموت، و الوجود أو غيره من الأحكام لا ينفكّ عن عدم ما عداه

[شماره صفحه واقعي : ١٠٣]

ص: ٦٠٧

١- العنوان منّا.

٢- في شرح مختصر الاصول ٤٥٣: ٢.

٣- تقدّم كلام التفتازاني في الصفحه ٢٨.

٤- في (ر) و (ه) بدل «في»: «و».

٥- راجع الصفحه ٣١.

من أصداده، والظن ببقاء هذه الأعدام لا ينفك عن الظن ببقاء تلك الوجودات، فلا بدّ من القول باعتباره، خصوصاً بناء على ما هو الظاهر المصرّح به في كلام العسدي وغيره (١)، من: «أنّ إنكار الاستصحاب لعدم إفادته الظنّ بالبقاء»، وإن كان ظاهر بعض النافين - كالسيد قدس سرّه (٢) وغيره (٣) - استنادهم إلى عدم إفادته للعلم؛ بناء على أنّ عدم اعتبار الظنّ عندهم مفروغ عنه في أخبار الآحاد، فضلاً عن الظنّ الاستصحابي.

[عدم استقامه هذا القول بناء على اعتبار الاستصحاب من باب الظنّ:]

و بالجمله: فإنكار الاستصحاب في الوجوديات والاعتراف به في العدميات لا يستقيم بناء على اعتبار الاستصحاب من باب الظنّ. نعم، لو قلنا باعتباره من باب التعبد - من جهة الأخبار - صحّ أن يقال: إنّ ثبوت العدم بالاستصحاب لا يوجب ثبوت ما قارنه من الوجودات، فاستصحاب عدم أصداد الوجوب لا يثبت الوجوب في الزمان اللاحق، كما أنّ عدم ما عدا زيد من أفراد الإنسان في الدار لا يثبت باستصحابه (٤) ثبوت زيد فيها، كما سيجيء تفصيله إن شاء الله تعالى (٥).

لكنّ المتكلم في الاستصحاب من باب التعبد والأخبار - بين

[شماره صفحه واقعي: ١٠٤]

ص: ٦٠٨

- ١- انظر شرح مختصر الاصول ٢:٤٥٣، ونهاية الوصول (مخطوط): ٤٠٧.
- ٢- الذريعة ٢:٨٣٢.
- ٣- انظر الدرر النجفيّه للمحدّث البحراني: ٣٦.
- ٤- في (ت): «باستصحاب».
- ٥- في مبحث الأصل المثبت، الصفحة ٢٣٣.

العلماء-فى غاية القله إلى زمان متأخرى المتأخرين (١)، مع أن بعض هؤلاء (٢) وجدناهم لا يفرقون فى مقارنات المستصحب بين أفرادها، و يثبتون بالاستصحاب جميع ما لا- ينفك عن المستصحب، على خلاف التحقيق الآتى فى التنبهات الآتى إن شاء الله تعالى (٣).

و دعوى: أن اعتبار الاستصحابات العدميه لعله ليس لأجل الظن حتى يسرى إلى الوجوديات المقارنه معها، بل لبناء العقلاء عليها فى امورهم بمقتضى جبلتهم.

مدفوعه: بأن عمل العقلاء فى معاشهم على ما لا يفيد الظن بمقاصدهم و المضى فى امورهم-بمحض الشك و التردد-فى غاية البعد، بل خلاف ما نجده من أنفسنا معاشر العقلاء.

و أضعف من ذلك أن يدعى: أن المعتبر عند العقلاء من الظن الاستصحابى هو الحاصل بالشىء من تحققه السابق، لا الظن السارى من هذا الظن إلى شىء آخر، و حينئذ فنقول: العدم المحقق سابقا يظن بتحقيقه لاحقا- ما لم يعلم أو يظن تبدله بالوجود- بخلاف الوجود المحقق سابقا فإنه لا- يحصل الظن ببقائه لمجرد تحققه السابق، و الظن الحاصل ببقائه من الظن الاستصحابى المتعلق بالعدمى المقارن له غير

[شماره صفحه واقعى : ١٠٥]

ص: ٦٠٩

-
- ١- مثل: الفاضل التونى و الوحيد البهبهانى و شريف العلماء و المحقق القمى و صاحب الفصول و غيرهم.
 - ٢- مثل: الوحيد البهبهانى و شريف العلماء، انظر الفوائد الحائريه: ٢٧٥، و الرسائل الاصوليه: ٤٢٣، و ضوابط الاصول: ٣٧٤.
 - ٣- فى مبحث الأصل المثبت، الصفحه ٢٣٣.

معتبر، إمّا مطلقاً، أو إذا لم يكن ذلك الوجوديّ من آثار العدميّ المترتّب عليه (١) من جهة الاستصحاب (٢).

و لعلّه المراد بما حكاه التفتازانى عن الحنفيّه، من: «أنّ حياه الغائب بالاستصحاب إنّما يصلح عندهم -من جهة الاستصحاب- لعدم انتقال إرثه إلى وارثه، لا انتقال إرث (٣) مورّثه إليه» (٤) فإنّ معنى ذلك أنّهم يعتبرون ظنّ عدم انتقال مال الغائب إلى وارثه، لا انتقال مال مورّثه إليه و إن كان أحد الظنّين لا ينفكّ عن الآخر (٥).

[معنى عدم اعتبار الاستصحاب فى الوجودى:]

ثمّ إنّ معنى عدم اعتبار الاستصحاب فى الوجوديّ:

إمّا عدم الحكم ببقاء المستصحب الوجوديّ و إن كان لترتّب أمر عدميّ عليه، كترتّب عدم جواز (٦) تزويج المرأه المفقود زوجها المترتّب على حياته.

و إمّا عدم ثبوت الأمر الوجوديّ لأجل الاستصحاب و إن كان المستصحب عدميّاً، فلا يترتّب انتقال مال قريب الغائب إليه و إن كان

[شماره صفحه واقعى : ١٠٦]

ص: ٦١٠

١- لم ترد «عليه» فى (ر)، و كتب فى (ص) تحت عبارته «إمّا مطلقاً...عليه»: «زياده فى بعض النسخ».

٢- لم ترد «من جهة الاستصحاب» فى (ظ)، و فى (ص) كتب عليها: «زائد».

٣- فى (ظ) بدل «إرث»: «مال».

٤- حاشيه شرح مختصر الاصول ٢٨٥: ٢.

٥- لم ترد «و لعلّه المراد -إلى -عن الآخر» فى (ه)، و شطب عليها فى (ت)، و كتب عليها فى (ص): «نسخه».

٦- لم ترد «جواز» فى (ظ)، و شطب عليها فى (ص).

مترتباً على استصحاب عدم موته. ولعلّ هذا هو المراد بما حكاه التفتازاني عن الحنفية: من أنّ الاستصحاب حجّه في النفي دون الإثبات (١).

و بالجمله فلم يظهر لى ما يدفع هذا الإشكال عن القول بعدم اعتبار الاستصحاب فى الإثبات و اعتباره فى النفى من باب الظنّ. نعم، قد أشرنا فيما مضى (٢) إلى أنّه (٣) لو قيل باعتباره فى النفى من باب التعيّد، لم يغن ذلك عن التكلّم فى الاستصحاب الوجودى؛ بناء على ما سنحقّه (٤): من أنّه لا يثبت بالاستصحاب إلا آثار المستصحب المترتبه عليه شرعا.

لكن يرد (٥) على هذا: أنّ هذا التفصيل مساو للتفصيل المختار المتقدّم (٦)، و لا يفترقان فيغنى أحدهما عن الآخر (٧)؛ إذ الشكّ فى بقاء الأعدام السابقه من جهه الشكّ فى تحقّق الرفع لها- و هى علّه الوجود- و الشكّ فى بقاء الأمر الوجودى من جهه الشكّ فى الرفع، لا ينفكّ عن

[شماره صفحه واقعى : ١٠٧]

ص: ٦١١

-
- ١- تقدّم كلام التفتازاني فى الصفحة ٢٨.
 - ٢- راجع الصفحة ١٠٤.
 - ٣- لم ترد «قد أشرنا فيما مضى إلى أنّه» فى (ظ).
 - ٤- فى مبحث الأصل المثبت، الصفحة ٢٣٣.
 - ٥- فى (ظ) و نسخه بدل (ت) بدل «يرد»: «يبقى».
 - ٦- راجع الصفحة ٥١.
 - ٧- فى (ص) بدل «و لا يفترقان فيغنى أحدهما عن الآخر»: «و لا يفترقان أحدهما عن الآخر»، و فى نسخه بدله ما أثبتناه.

الشكّ في تحقّق الرفع، فيستصحب عدمه، و يترتب عليه بقاء ذلك الأمر الوجودي.

و تخيل: أنّ الأمر الوجودي قد لا يكون من الآثار الشرعيّة لعدم الرفع، فلا يغني العدمي عن الوجودي.

مدفوع: بأنّ الشكّ إذا فرض من جهه الرفع فيكون الأحكام الشرعيّة المترتبه على ذلك الأمر الوجودي مستمرّه إلى تحقّق ذلك الرفع، فإذا حكم بعدمه عند الشكّ، يترتب (١) عليه شرعا جميع تلك الأحكام، فيغني ذلك عن الاستصحاب الوجودي.

[ما يمكن أن يحتجّ به لهذا القول:]

اشاره

و حينئذ، فيمكن أن يحتجّ لهذا القول:

أمّا على عدم الحجّيه في الوجوديات، فيما تقدّم في أدلّه النافين (٢).

و أمّا على الحجّيه في العدميات، فيما تقدّم في أدلّه المختار (٣): من الإجماع، و الاستقراء، و الأخبار؛ بناء على أنّ (٤) الشيء المشكوك في بقائه من جهه الرفع إنّما يحكم ببقائه لترتبه على استصحاب عدم وجود الرفع، لا- لاستصحابه في نفسه؛ فإنّ الشاكّ في بقاء الطهاره من جهه الشكّ في وجود الرفع يحكم بعدم الرفع، فيحكم من أجله ببقاء الطهاره.

و حينئذ، فقوله عليه السلام: «و إلاّ فإنّه على يقين من وضوئه و لا ينقض

[شماره صفحه واقعي : ١٠٨]

ص: ٦١٢

١- في (ر): «ترتب».

٢- راجع الصفحه ٩٧-١٠٢.

٣- راجع الصفحه ٥٣-٥٥.

٤- في (ر)، (ص) و (ه) زياده: «بقاء»، و في (ظ) زياده: «إبقاء».

اليقين بالشك» (١)، وقوله: «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت و ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين» (٢)، وغيرهما مما دلّ على أن اليقين لا ينقض أو لا يدفع بالشك، يراد منه أن احتمال طرؤ الرفع لا يعتنى به، ولا يترتب عليه أثر النقض، فيكون وجوده كالعدم، فالحكم ببقاء الطهاره السابقه من جهه استصحاب العدم، لا من جهه استصحابها (٣).

و الأصل في ذلك: أن الشك في بقاء الشيء إذا كان مسبباً عن الشك في شيء آخر، فلا يجتمع معه في الدخول تحت عموم «لا تنقض» -سواء تعارض مقتضى اليقين السابق فيهما أم تعاضداً- بل الداخل هو الشك السببي، ومعنى عدم الاعتناء به زوال الشك المسبب به، و سيجيء توضيح ذلك (٤).

[المناقشه في الاحتجاج المذكور:]

هذا، و لكن يرد عليه: أنه (٥) قد يكون الأمر الوجودي أمراً خارجياً كالرطوبة (٦) يترتب عليها آثار شرعيه، فإذا شك في وجود الرفع لها لم يجز أن يثبت به الرطوبة حتى يترتب عليها أحكامها؛ لما سيجيء (٧): من أن المستصحب لا يترتب عليه إلا آثاره الشرعيه

[شماره صفحه واقعي : ١٠٩]

ص: ٦١٣

- ١- تقدّم في الصفحه ٥٦، ضمن صحيحه زواره الاولى.
- ٢- تقدّم في الصفحه ٥٨، ضمن صحيحه زواره الثانيه.
- ٣- في (ر) بدل «من جهه استصحابها»: «لاستصحابها».
- ٤- انظر الصفحه ٣٩٤ و ما بعدها.
- ٥- لم ترد «يرد عليه أنه» في (ظ).
- ٦- في (ظ) زياده: «و».
- ٧- في مباحث الأصل المثبت، الصفحه ٢٣٣.

المرتّب به عليه بلا واسطه أمر عقليّ أو عادى، فيتعيّن حينئذ استصحاب نفس الرطوبه.

و أصله عدم الرفع: إن اريد بها أصله عدم ذات الرفع- كالريح المجفّف للرطوبه مثلا- لم ينفع فى الأحكام المترتب به شرعا على نفس الرطوبه؛ بناء على عدم اعتبار الأصل المثبت، كما سيجىء (١).

و إن اريد بها أصله عدمه من حيث وصف الرفعيه- و مرجعها إلى أصله عدم ارتفاع الرطوبه- فهى و إن لم يكن يترتب عليها إلا الأحكام الشرعيه للرطوبه، لكنّها عباره اخرى عن استصحاب نفس الرطوبه.

فالإنصاف: افتراق القولين فى هذا القسم (٢).

[شماره صفحه واقعى : ١١٠]

ص: ٦١٤

١- فى مباحث الأصل المثبت، الصفحة ٢٣٣.

٢- فى (ت) و (ه) زياده: «فافهم و انتظر لبقية الكلام».

[حجّه القول الرابع] (١) [حجّه القول بالتفصيل بين الأمور الخارجيه و الحكم الشرعى مطلقا:]

حجّه من أنكر الاستصحاب فى الامور الخارجيه ما ذكره (٢) المحقق الخوانسارى فى شرح الدروس، و حكاه (٣) فى حاشيه له عند كلام الشهيد: «و يحرم استعمال الماء النجس و المشتبه» -على ما حكاه شارح الوافيه (٤)- و استظهره المحقق القمى قدس سرّه من السبزوارى، من:

أنّ الأخبار لا- يظهر شمولها للامور الخارجيه- مثل رطوبه الثوب و نحوها- إذ يبعد أن يكون مرادهم بيان الحكم فى مثل هذه الامور الذى ليس حكما شرعيا و إن كان يمكن أن يصير منشأ لحكم شرعى، و هذا ما يقال: إنّ الاستصحاب فى الامور الخارجيه لا عبره به (٥)، انتهى.

[المناقشه فيه:]

و فيه:

أما أولا: فبالنقض بالأحكام الجزئيه، مثل طهاره الثوب من حيث عدم ملاقاته للنجاسه، و نجاسته من حيث ملاقاته لها؛ فإنّ بيانها

[شماره صفحه واقعى : ١١١]

ص: ٦١٥

١- العنوان منّا.

٢- فى (ر) و (ه) و نسخه بدل (ص) بدل «ذكره»: «حكاه».

٣- كذا فى النسخ، و الظاهر زياده «و حكاه».

٤- شرح الوافيه (مخطوط): ٣٣٩، و لكن لم نعث على تلك الحاشيه فيما بأيدينا من شرح الدروس.

٥- القوانين ٦٣: ٢، و راجع ذخيره المعاد: ١١٥-١١٦.

أيضا ليس من وظيفه الإمام عليه السّلام، كما أنه ليس وظيفه المجتهد، ولا يجوز التقليد فيها، وإنما وظيفته-من حيث كونه مبيّنا للشرع-بيان الأحكام الكليّة المشتبهه على الرعيّه (١).

و أما ثانيا:فبالحلّ، توضيحه: أنّ بيان الحكم الجزئيّ في المشتبهات (٢)الخارجيّة ليس وظيفه للشارع ولا لأحد من قبله.نعم، حكم المشتبه حكمه الجزئيّ-كمشكوك النجاسه أو الحرمة-حكم شرعيّ كليّ ليس بيانه وظيفه إلّا للشارع.و كذلك الموضوع الخارجيّ كرطوبه الثوب،فإنّ بيان ثبوتها وانتفائها في الواقع ليس وظيفه للشارع.نعم، حكم الموضوع المشتبه في الخارج-كالمائع المرّدّد بين الخلّ والخمر- حكم كليّ ليس بيانه وظيفه إلّا للشارع،وقد قال الصادق عليه السّلام:«كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام،و ذلك مثل الثوب يكون عليك...»

إلى آخره» (٣)،وقوله في خبر آخر:«ساخبرك عن الجبن وغيره» (٤).

ولعلّ التوهّم نشأ من تخيّل: أنّ ظاهر«لا تنقض»إبقاء نفس المتيقّن السابق،وليس إبقاء الرطوبه ممّا يقبل حكم الشارع بوجوبه. و يدفعه-بعد النقض بالطهاره المتيقّنه سابقا؛فإنّ إبقاءها ليس من الأفعال الاختياريّة القابله للإيجاب:-أنّ المراد من الإبقاء و عدم النقض،هو ترتيب الآثار الشرعيّه المترتبه على المتيقّن،فمعنى

[شماره صفحه واقعي : ١١٢]

ص: ٦١٦

١- لم ترد«المشتبهه على الرعيّه»في (ظ).

٢- في (ظ):«الشبهات».

٣- الوسائل ٦٠:١٢،الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به،الحديث ٤.

٤- الوسائل ٩٠:١٧،الباب ٦١ من أبواب الأطعمه المباحه،الحديث ١.

استصحاب الرطوبه ترتيب آثارها الشرعيه في زمان الشك، نظير استصحاب الطهاره، فطهاره الثوب و رطوبته سيان في عدم قابليته الحكم بإبائهما عند الشك، و في قابليته الحكم بترتيب آثارهما الشرعيه في زمان الشك، فالتفصيل بين كون المستصحب من قبيل رطوبه الثوب و كونه من قبيل طهارته- لعدم شمول أدله «لا تنقض» للأول- في غايه الضعف.

نعم، يبقى في المقام: أن استصحاب الامور الخارجيه- إذا كان معناه ترتيب آثارها الشرعيه- لا يظهر له فائده؛ لأن تلك الآثار المترتبة عليه (1) كانت مشاركه معه في اليقين السابق، فاستصحابها يغني عن استصحاب نفس الموضوع، فإن استصحاب حرمه مال زيد الغائب و زوجته يغني عن استصحاب حياته إذا فرض أن معنى إبقاء الحياه ترتيب آثارها الشرعيه. نعم، قد يحتاج إجراء الاستصحاب في آثاره إلى أدنى تدبر، كما في الآثار الغير المشاركه معه في اليقين السابق، مثل: توريث الغائب من قريبه المتوفى في زمان الشك في حياه الغائب، فإن التوريث غير متحقق حال اليقين بحياه الغائب؛ لعدم موت قريبه بعد. لكن مقتضى التدبر إجراء الاستصحاب على وجه التعليق، بأن يقال: لو مات قريبه قبل الشك في حياته لورث منه، و بعبارة اخرى:

موت قريبه قبل ذلك كان ملازما لإرثه منه و لم يعلم انتفاء الملازمه فيستصحب.

و بالجملة: الآثار المترتبة على الموضوع الخارجى، منها ما يجتمع

[شماره صفحه واقعى : ١١٣]

ص: ٦١٧

١- لم ترد «عليه» في (ه).

معهُ في زمان اليقين به، و منها ما لا يجتمع معه في ذلك الزمان، لكن عدم الترتب فعلا في ذلك الزمان -مع فرض كونه من آثاره شرعا- ليس إلا -لمانع في ذلك الزمان أو لعدم شرط، فيصدق في ذلك الزمان أنه لو لا ذلك المانع أو عدم الشرط لترتب الآثار، فإذا فقد المانع الموجود أو وجد الشرط المفقود، و شك في الترتب من جهة الشك في بقاء ذلك الأمر الخارجى، حكم باستصحاب ذلك الترتب الشائى.

و سيأتى لذلك مزيد توضيح في بعض التنبيهات الآتية (١).

هذا، و لكن التحقيق: أن في موضع (٢) جريان الاستصحاب في الأمر الخارجى لا يجرى استصحاب الأثر المترتب عليه، فإذا شك في بقاء حياه زيد فلا سبيل إلى إثبات آثار حياته إلا بحكم الشارع بعدم جواز نقض حياته، بمعنى وجوب ترتيب الآثار الشرعيه المترتبه على الشخص الحى، و لا -يغنى عن ذلك إجراء الاستصحاب في نفس الآثار، بأن يقال: إن حرمه ماله و زوجته كانت متيقنه، فيحرم نقض اليقين بالشك؛ لأن حرمه المال و الزوجه إنما تترتبان في السابق على الشخص الحى بوصف أنه حى، فالحياء داخل في موضوع المستصحب -و لا أقل من الشك في ذلك (٣) - فالموضوع مشكوك (٤) في الزمن اللاحق، و سيجىء اشتراط القطع ببقاء الموضوع في الاستصحاب (٥). و استصحاب الحياه

[شماره صفحه واقعى : ١١٤]

ص: ٦١٨

- ١- في مبحث الاستصحاب التعليقى، الصفحه ٢٢١.
- ٢- في (ر)، (ه) و نسخه بدل (ص) بدل «موضع»: «مورد».
- ٣- لم ترد «و لا أقل... ذلك» في (ر)، و كتب عليها في (ص): «نسخه».
- ٤- في (ر) و نسخه بدل (ص) بدل «الموضوع مشكوك»: «و هى مشكوكه».
- ٥- انظر الصفحه ٢٩١.

لإحراز الموضوع فى استصحاب الآثار غلط؛ لأنّ معنى استصحاب الموضوع ترتيب آثاره الشرعيّه.

فتحقّق: أنّ استصحاب الآثار نفسها غير صحيح؛ لعدم إحراز الموضوع، واستصحاب الموضوع كاف فى إثبات الآثار. وقد مرّ فى مستند التفصيل السابق (١)، وسيجىء فى اشتراط بقاء الموضوع (٢)، وفى تعارض الاستصحابيين (٣)(٤): أنّ الشكّ المسبّب عن شكّ آخر لا يجمع معه فى الدخول تحت عموم «لا تنقض»، بل الداخلى هو الشكّ السببى، ومعنى عدم الاعتناء به وعدم جعله ناقضا لليقين، زوال الشكّ المسبّب به، فافهم.

[شماره صفحه واقعى : ١١٥]

ص : ٦١٩

١- راجع الصفحة ١٠٩.

٢- فى الصفحة ٢٨٩.

٣- فى الصفحة ٣٩٥.

٤- فى (ت)، (ظ) و(ه) بدل «وقد مرّ- إلى- الاستصحابيين»: «وقد أشرنا فى ما مرّ و نزيد توضيحه فيما سيجىء».

[حجّه القول الخامس] (١) [القول بالتفصيل بين الحكم الشرعى الكلى و غيره:]

و أمّا القول الخامس - و هو التفصيل بين الحكم الشرعى الكلى و بين غيره، فلا يعتبر فى الأول - فهو المصرّح به فى كلام المحدث الأسترابادى، لكنّه صرّح باستثناء استصحاب عدم النسخ (٢) مدّعيا الإجماع بل الضروره على اعتباره. قال فى محكّى فوائده المكيه (٣) - بعد ذكر أخبار الاستصحاب - ما لفظه:

[كلام المحدث الأسترابادى فى الاستدلال على هذا القول:]

لا- يقال: هذه القاعده تقتضى جواز العمل بالاستصحاب فى أحكام الله تعالى - كما ذهب إليه المفيد و العلامه من أصحابنا، و الشافعيه قاطبه - و تقتضى بطلان قول أكثر علمائنا و الحنفيّه بعدم جواز العمل به.

لأنّ نقول: هذه شبهه عجز عن جوابها كثير من فحول الاصوليين و الفقهاء، و قد أجبنا عنها فى الفوائد المدنيه (٤):

تاره، بما ملخصه: أنّ صور الاستصحاب المختلف فيها - عند النظر الدقيق و التحقيق - راجعه إلى أنّه إذا ثبت حكم بخطاب شرعى فى موضوع فى حال من حالاته، نجرية فى ذلك الموضوع عند زوال الحاله القديمه و حدوث نقيضها فيه. و من المعلوم أنّه إذا تبدّل قيد موضوع المسأله

[شماره صفحه واقعى : ١١٦]

ص: ٦٢٠

١- العنوان منّا.

٢- تقدم تصريحه بذلك فى الصفحه ٣١.

٣- حكاه الفاضل التونى فى الوافيه: ٢١٢.

٤- الفوائد المدنيه: ١٤٣.

بنقيض ذلك القيد اختلف موضوع المسألتين، فالذى سمّوه استصحابا راجع فى الحقيقة إلى إسراء حكم موضوع إلى موضوع آخر متّحد معه فى الذات مختلف معه فى الصفات، و من المعلوم عند الحكيم أنّ هذا المعنى غير معتبر شرعا و أنّ القاعده الشريفه المذكوره غير شامله له.

و تاره: بأنّ استصحاب الحكم الشرعى، و كذا الأصل- أى الحاله التى إذا خلى الشىء و نفسه كان عليها- إنّما يعمل بهما ما لم يظهر مخرج عنهما، و قد ظهر فى محلّ النزاع؛ لتواتر الأخبار: بأنّ كلّ ما يحتاج إليه الأئمّه ورد فيه خطاب و حكم حتّى أرش الخدش (١)، و كثير ممّا ورد مخزون عند أهل الذكر عليهم السّلام، فعلم أنّه ورد فى محلّ النزاع أحكام لا نعلمها بعينها، و تواتر الأخبار بحصر المسائل فى ثلاث: بيّن رشده، و بيّن غيه- أى مقطوع فيه ذلك، لا ريب فيه-، و ما ليس هذا و لا ذاك، و بوجود التوقّف فى الثالث (٢)، انتهى.

[المناقشه فيما أفاده المحدث الأستراى:]

أقول: لا يخفى أنّ ما ذكره أولا قد استدلّ به كلّ من نفى الاستصحاب من أصحابنا، و أوضحوا ذلك غاية الإيضاح، كما يظهر لمن راجع الدرعه (٣) و العده (٤) و الغنيه (٥) و غيرها (٦)، إلّا أنّهم منعوا من إثبات

[شماره صفحه واقعى : ١١٧]

ص: ٦٢١

-
- ١- الوسائل ٢٧٢:١٩، الباب ٤٨ من أبواب ديات الأعضاء، الحديث الأوّل، و راجع لتفصيل الروايات، البحار ١٨:٢٦-٦٦، باب جهات علومهم....
 - ٢- الفوائد المكيه (مخطوط): الورقه ١٠٣.
 - ٣- الدرعه ٨٣٠:٢.
 - ٤- العده ٧٥٧:٢.
 - ٥- الغنيه (الجوامع الفقهيّه): ٤٨٦.
 - ٦- انظر المعتبر ٣٢:١.

الحكم الثابت لموضوع في زمان، له بعينه في زمان آخر، من دون تغيير و اختلاف في صفه الموضوع سابقا و لاحقا- كما يشهد له تمثيلهم بعدم الاعتماد على حياه زيد أو بقاء البلد على ساحل البحر بعد الغيبه عنهما- و أهملوا (١) قاعده «البناء على اليقين السابق»؛ لعدم دلالة العقل عليه و لا النقل، بناء على عدم التفاتهم إلى الأخبار المذكوره؛ لقصور دالاتها عندهم ببعض ما أشرنا إليه سابقا (٢)، أو لغفلتهم عنها، على أبعد الاحتمالات (٣) عن ساحه من هو دونهم في الفضل.

و هذا المحدث قد سلم دلالة الأخبار على وجوب البناء على اليقين السابق و حرمة نقضه مع اتحاد الموضوع (٤)، إلا أنه ادعى تغاير موضوع المسأله المتيقنه و المسأله المشكوكه، فالحكم فيها بالحكم السابق ليس بناء على اليقين السابق، و عدم الحكم به ليس نقضا له.

فيرد عليه:

أولاً: النقض بالموارد التي ادعى الإجماع و الضروره على اعتبار الاستصحاب فيها- كما حكيها عنه سابقا (٥)- فإن منها: استصحاب الليل و النهار؛ فإن كون الزمان المشكوك ليلا أو نهارا أشدّ تغايرا و اختلافا مع كون الزمان السابق كذلك، من ثبوت خيار الغبن أو

[شماره صفحه واقعي : ١١٨]

ص : ٦٢٢

١- في (ت) و (ه) بدل «أهملوا»: «منعوا».

٢- راجع الصفحه ٧١.

٣- في (ص): «الاحتمالين».

٤- كتب في (ت) فوق «مع اتحاد الموضوع»: «زائد».

٥- راجع الصفحه ٤٤.

الشفعة في الزمان المشكوك و ثبوتها في الزمان السابق.

و لو اريد من الليل و النهار طلوع الفجر و غروب الشمس لا نفس الزمان، كان الأمر كذلك-و إن كان دون الأول في الظهور- لأن مرجع الطلوع و الغروب إلى الحركة الحادته شيئاً فشيئاً.

و لو اريد استصحاب أحكامهما، مثل: جواز الأكل و الشرب و حرمتها، ففيه: أن ثبوتها (١) في السابق كان منوطاً و متعلقاً في الأدلة الشرعية بزمانى الليل و النهار، فإجراؤهما مع الشك في تحقق الموضوع بمنزله ما أنكره على القائلين بالاستصحاب، من إساءة (٢) الحكم من موضوع إلى موضوع آخر.

و بما ذكرنا يظهر: ورود النقص المذكور عليه في سائر الأمثلة، فأى فرق بين الشك في تحقق الحدث أو الخبث بعد الطهاره- الذى جعل الاستصحاب فيه من ضروريات الدين-، و بين الشك في كون المذى محكوماً شرعاً برافعيه الطهاره؟ إبان الطهاره السابقه في كل منهما كان منوطاً بعدم تحقق الرفع، و هذا المناط في زمان الشك غير متحقق، فكيف يسرى حكم حاله وجود المناط إليه؟!

و ثانياً: بالحل، بأن اتحاد القضية المتيقنه و المشكوكه- الذى يتوقف صدق البناء على اليقين و (٣) نقضه بالشك عليه- أمر راجع إلى العرف؛ لأنه المحكم في باب الألفاظ، و من المعلوم أن الخيار أو الشفعه إذا ثبت

[شماره صفحه واقعى : ١١٩]

ص: ٦٢٣

١- في (ظ): «ثبوتها».

٢- كذا في نسخه بدل (ص)، و في النسخ بدل «إسراء»: «إجراء».

٣- في (ت) و (ه) زياده: «عدم».

فى الزمان الأول و شكّ فى ثبوتها فى الزمان الثانى، يصدق عرفا أنّ القضيّه المتيقّنه فى الزمان الأول بعينها مشكوكه فى الزمان الثانى.

نعم، قد يتحقّق فى بعض الموارد الشكّ فى إحراز الموضوع للشكّ فى مدخلية الحاله المتبدله فيه. فلا بدّ من التأمل التام، فإنّه من أعظم المزال فى هذا المقام.

و أمّا ما ذكره ثانيا: من معارضه قاعده اليقين و الأصل بما دلّ على التوقّف.

ففيه -مضافا إلى ما حقّقناه فى أصل البراءه، من ضعف دلالة الأخبار على وجوب الاحتياط (1)، و إنّما تدلّ على وجوب التحرز عن موارد الهلكه الدينويّه أو الا-خرويّه، و الأ-خيره مختصّه بموارد حكم العقل بوجوب الاحتياط من جهه القطع بثبوت العقاب إجمالا- و تردده بين المحتملات-: أنّ أخبار الاستصحاب حاكمه على أدله الاحتياط-على تقدير دلالة الأخبار عليه أيضا- كما سيّجىء (2) فى مسأله تعارض الاستصحاب مع سائر الاصول إن شاء الله تعالى.

ثمّ إنّ ما ذكره: من أنّه شبهه عجز عن جوابها الفحول، ممّا لا يخفى ما فيه؛ إذ أى اصولى أو فقيه تعرّض لهذه الأخبار و ورود هذه الشبهه فعجز عن جوابها؟! مع أنّه لم يذكر فى الجواب الأول عنها إلّا ما اشتهر بين النافين للاستصحاب، و لا فى الجواب الثانى إلّا ما اشتهر بين الأخباريين: من وجوب التوقّف و الاحتياط فى الشبهه الحكميه.

[شماره صفحه واقعى : ۱۲۰]

ص: ۶۲۴

۱- راجع مبحث البراءه ۶۳: ۲- ۸۶.

۲- انظر الصفحه ۳۹۱.

[حجّه القول السادس]

[حجّه القول السادس] (١) التفصيل بين الحكم الجزئى وغيره و الجواب عنه:

حجّه القول السادس -على تقدير وجود القائل به، على ما سبق التأمل (٢) فيه (٣) -تظهر مع جوابها ممّا تقدّم فى القولين السابقين (٤).

[حجّه القول السابع]

إشارة

[حجّه القول السابع] (٥) التفصيل بين الحكم التكليفى و الوضعى:

حجّه القول السابع -الذى نسبه الفاضل التونى قدّس سرّه إلى نفسه، و إن لم يلزم ممّا حقّقه فى كلامه -: (٦) ما ذكره فى كلام طويل له (٧)، فإنّه بعد الإشاره إلى الخلاف فى المسأله، قال:
و لتحقيق المقام لا بدّ من إيراد كلام يتّضح به حقيقه الحال،

[شماره صفحه واقعى : ١٢١]

ص: ٦٢٥

- ١- العنوان ممّا.
- ٢- فى (ر) و (ص): «من التأمل».
- ٣- راجع الصفحه ٣٤-٣٥.
- ٤- فحجّه عدم حجّيته فى الحكم الكلى هى حجّه القول الخامس المتقدمه فى الصفحه ١١٦، و حجّه عدم حجّيته فى الامور الخارجيه هو ما نقله فى بيان الدليل الرابع فى الصفحه ١١١، من: أنّ الأخبار لا يظهر شمولها للامور الخارجيه.
- ٥- العنوان ممّا.
- ٦- فى (ه) زياده: «هو ما ذكره فى الوافيه».
- ٧- لم ترد «ما ذكره فى كلام طويل له» فى (ت) و (ظ)، و لكن ورد بدلها فى (ت): «هو ما ذكره فى الوافيه».

فقول: الأحكام الشرعيه تنقسم إلى سته أقسام:

الأول و الثانى: الأحكام الاقتضائيه المطلوب فيها الفعل، و هى الواجب و المندوب.

و الثالث و الرابع: الأحكام الاقتضائيه المطلوب فيها الترك، و هى الحرام و المكروه.

و الخامس: الأحكام التخييريّه الدالّه على الإباحه.

و السادس: الأحكام الوضعيّه، كالحكم على الشىء بأنه سبب لأمر أو شرط له أو مانع له. و المضايقه بمنع أنّ الخطاب الوضعى داخل فى الحكم الشرعى، ممّا لا يضرّ فيما نحن بصدده.

إذا عرفت هذا، فإذا ورد أمر بطلب شىء، فلا يخلو إمّا أن يكون موقّتا أم لا.

و على الأول، يكون وجوب ذلك الشىء أو نديه فى كلّ جزء من أجزاء ذلك الوقت ثابتا بذلك الأمر، فالتمسك فى ثبوت ذلك الحكم فى الزمان الثانى بالنصّ، لا بالثبوت فى الزمان الأول حتّى يكون استصحابا، و هو ظاهر.

و على الثانى، أيضا كذلك إن قلنا بإفاده الأمر التكرار، و إلا فذمه المكلف مشغوله حتّى يأتى به فى أىّ زمان كان. و نسبه أجزاء الزمان إليه نسبه واحده فى كونه أداء فى كلّ جزء منها، سواء قلنا بأنّ الأمر للفور أم لا.

و التوهّم: بأنّ الأمر إذا كان للفور يكون من قبيل الموقّت المضيق، اشتباه غير خفى على المتأمل.

فهذا أيضا ليس من الاستصحاب فى شىء.

[شماره صفحه واقعى : ١٢٢]

و لا يمكن أن يقال: إثبات الحكم في القسم الأوّل فيما بعد وقته من الاستصحاب؛ فإنّ هذا لم يقل به أحد، و لا يجوز إجماعاً.

و كذا الكلام في النهي، بل هو الأوّل بعدم توهم الاستصحاب فيه؛ لأنّ مطلقه يفيد التكرار.

و التخييري أيضا كذلك.

فالأحكام التكليفية الخمسة المجرّده عن الأحكام الوضعيّة لا يتصوّر فيها الاستدلال بالاستصحاب.

و أمّا الأحكام الوضعيّة، فإذا جعل الشارع شيئاً سبباً لحكم من الأحكام الخمسة - كالدلوك لوجوب الظهر، و الكسوف لوجوب صلاته، و الزلزله لصلاتها، و الإيجاب و القبول لإباحه التصرفات و الاستمتاع في الملك و النكاح، و فيه لتحريم أمّ الزوجه، و الحيض و النفاس لتحريم الصوم و الصلاه، إلى غير ذلك - فينبغي أن ينظر إلى كيفيّة سببته السبب: هل هي على الإطلاق؟ كما في الإيجاب و القبول؛ فإنّ سببته على نحو خاصّ، و هو الدوام إلى أن يتحقّق المزيل، و كذا الزلزله، أو في وقت معيّن؟ كالدلوك و نحوه ممّا لم يكن السبب وقتاً، و كالكسوف و الحيض و نحوهما ممّا يكون السبب وقتاً للحكم، فإنّ السبب في هذه الأشياء على نحو آخر؛ فإنّها أسباب للحكم في أوقات معيّنه.

و جميع ذلك ليس من الاستصحاب في شيء؛ فإنّ ثبوت الحكم في شيء من أجزاء الزمان الثابت فيه الحكم، ليس تابعا للثبوت في جزء آخر، بل نسبه السبب في اقتضاء الحكم في كلّ جزء نسبه واحده. و كذا الكلام في الشرط و المانع.

فظهر ممّا ذكرناه: أنّ الاستصحاب المختلف فيه لا يكون إلا في

[شماره صفحه واقعي : ١٢٣]

ص: ٦٢٧

الأحكام الوضعيّه-أعنى، الأسباب و الشرائط و الموانع للأحكام الخمسه من حيث إنّها كذلك-و وقوعه فى الأحكام الخمسه إنّما هو بتبعيتها، كما يقال فى الماء الكرّ المتغير بالنجاسه إذا زال تغيّره من قبل نفسه، بأنّه يجب الاجتناب عنه فى الصلاه؛ لوجوبه قبل زوال تغيّره، فإنّ مرجعه إلى أنّ النجاسه كانت ثابتة قبل زوال تغيّره، فكذلك تكون بعده.

و يقال فى المتيمّم إذا وجد الماء فى أثناء الصلاه: إنّ صلاته كانت صحيحه قبل الوجدان، فكذا بعده-أى: كان مكلفاً و مأموراً بالصلاه بتيمّمه قبله، فكذا بعده-فإنّ مرجعه إلى أنّه كان متطهّراً قبل وجدان الماء، فكذا بعده. و الطهاره من الشروط.

فالحقّ-مع قطع النظر عن الروايات-:عدم حجّيه الاستصحاب؛ لأنّ العلم بوجود السبب أو الشرط أو المانع فى وقت لا يقتضى العلم بل و لا الظنّ بوجوده فى غير ذلك الوقت، كما لا يخفى. فكيف يكون الحكم المعلق عليه ثابتاً فى غير ذلك الوقت؟!

فالذى يقتضيه النظر-بدون ملاحظه الروايات-:أنّه إذا علم تحقّق العلامه الوضعيّه تعلق الحكم بالمكلف، و إذا زال ذلك العلم بطرؤ الشكّ-بل الظنّ أيضاً-يتوقّف عن الحكم بثبوت ذلك الحكم الثابت أولاً-إلاّ-أنّ الظاهر من الأخبار أنّه إذا علم وجود شىء، فإنّه يحكم به حتّى يعلم زواله (1). انتهى كلامه، رفع مقامه.

و فى كلامه أنظار يتوقّف بيانها على ذكر كلّ فقره هى مورد للنظر، ثمّ توضيح النظر فيه بما يخطر فى الذهن القاصر، فنقول:

[شماره صفحه واقعى : ١٢٤]

ص : ٦٢٨

١- الوافيه: ٢٠٠-٢٠٣.

قوله أولاً: «و المضايقه بمنع أن الخطاب الوضعي داخل في الحكم الشرعي، لا يضرّ فيما نحن بصدده».

فيه: أن المنع المذكور لا يضرّ فيما يلزم من تحقيقه الذي ذكره - وهو اعتبار الاستصحاب في موضوعات الأحكام الوضعيه، أعني نفس السبب و الشرط و المانع - وإنما يضرّ (١) في التفصيل بين الأحكام الوضعيه - أعني سبب السبب و شرطيه الشرط - و الأحكام التكليفيه.

و كيف لا يضرّ في هذا التفصيل منع كون الحكم الوضعي حكماً مستقلاً، و تسليم أنه أمر اعتباري منتزع من التكليف، تابع له حدوثاً و بقاءً؟! و هل يعقل التفصيل مع هذا المنع؟!

[الكلام في الأحكام الوضعيه]

اشاره

[الكلام في الأحكام الوضعيه] (٢)

[هل الحكم الوضعي حكم مستقل مجعول، أو لا؟:]

ثم إنه لا بأس بصرف الكلام إلى بيان أن الحكم الوضعي حكم مستقل مجعول - كما اشتهر في ألسنه جماعه (٣) - أو لا، و إنما مرجعه إلى الحكم التكليفي؟ فنقول:

[شماره صفحه واقعي : ١٢٥]

ص: ٦٢٩

١- كذا في (ص)، و في غيرها بدل «و إنما يضر»: «لا».

٢- العنوان منّا.

٣- منهم: العلامه في النهايه (مخطوط): ٩، و الشهيد الثاني في تمهيد القواعد: ٣٧، و الشيخ البهائي في الزبده: ٣٠، و الفاضل التوني في الوافيه: ٢٠٢، و الوحيد البهبهاني في الفوائد الحائريه: ٩٥، و السيد بحر العلوم في فوائده: ٣، و كذا يظهر من القوانين ٢: ٥٤ و ١: ١٠٠، و هدايه المسترشدين: ٣، و اشارات الاصول: ٦، و الفصول: ٢.

المشهور (١)- كما في شرح الزبده (٢)- بل الذى استقرّ عليه رأى المحقّقين- كما في شرح الوافيه للسيد صدر الدين (٣)-: أنّ الخطاب الوضعيّ مرجعه إلى الخطاب الشرعيّ، وأنّ كون الشئ سببا لواجب هو الحكم بوجوب ذلك الواجب عند حصول ذلك الشئ، فمعنى قولنا:

«إتلاف الصبيّ سبب لضمّانه»، أنّه يجب عليه غرامه المثل أو قيمه إذا اجتمع فيه شرائط التكليف من البلوغ والعقل واليسار وغيرها، فإذا خاطب الشارع البالغ العاقل الموسر بقوله: «اغرم ما أتلفته في حال صغرك»، انتزع من هذا الخطاب معنى يعبر عنه بسببته الإتلاف للضمّان، و يقال: إنّّه ضامن، بمعنى أنّه يجب عليه الغرامه عند اجتماع شرائط التكليف.

و لم يدع أحد إرجاع الحكم الوضعيّ إلى التكليف (٤) الفعليّ المنجز حال استناد الحكم الوضعيّ إلى الشخص، حتّى يدفع ذلك بما ذكره بعض من غفل عن مراد النافين (٥): من أنّه قد يتحقّق الحكم الوضعيّ في مورد غير قابل للحكم التكليفيّ، كالصبيّ و النائم و شبههما.

[شماره صفحه واقعي : ١٢٦]

ص: ٦٣٠

١- من جمله المشهور: الشهيد الأوّل في الذكرى ١:٤٠، و القواعد و الفوائد ١: ٣٠، و المحقّق الخوانسارى في مشارق الشموس: ٧٦ و ستأتى عبارته، و شريف العلماء في تقريرات درسه في ضوابط الاصول: ٦، مضافا إلى شارحى الزبده و الوافيه كما اشير إليهما، و غيرهم.

٢- غايه المأمول في شرح زبده الاصول؛ للفاضل الجواد (مخطوط): الورقه ٥٩.

٣- شرح الوافيه (مخطوط): ٣٥٠.

٤- في (ت) و (ظ): «التكليفى».

٥- هو المحقّق الكلباسى في إشارات الاصول: ٧.

و كذا الكلام فى غير السبب؛ فإنَّ شرطيه الطهاره للصلاه ليست مجعوله بجعل مغاير لإنشاء وجوب الصلاه الواقعه حال الطهاره، و كذا مانعيه النجاسه ليست إلا منتزعه من المنع عن الصلاه فى النجس، و كذا الجزئيه منتزعه من الأمر بالمركب.

و العجب ممّن ادّعى (١) بدهاه بطلان ما ذكرنا، مع ما عرفت من أنّه المشهور و الذى استقرّ عليه رأى المحقّقين. فقال قدّس سرّه فى شرحه على الوافيه-تعريضا على السيّد الصدر:-

[كلام السيد الكاظمي:]

اشاره

و أمّا من زعم أنّ الحكم الوضعي عين الحكم التكليفي-على ما هو ظاهر قولهم: «إنّ كون الشئ سببا لواجب هو الحكم بوجوب ذلك الواجب عند حصول ذلك الشئ»-فبطلانه غنى عن البيان؛ إذ الفرق بين الوضع و التكليف ممّا لا يخفى على من له أدنى مسكه، و التكليف المبيته على الوضع غير الوضع، و الكلام إنّما هو فى نفس الوضع و الجعل و التقرير.

و بالجمله: فقول الشارع: «دلوك الشمس سبب لوجوب الصلاه» و «الحيض مانع منها»، خطاب وضعي و إن استتبع تكليفا و هو إيجاب الصلاه عند الزوال و تحريمها عند الحيض، كما أنّ قوله تعالى: «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ» (٢)، و قوله: «دعى الصلاه أيام أقرائك» (٣)، خطاب تكليفي و إن استتبع وضعاً، و هو كون الدلوك سببا و الإقراء مانعا.

[شماره صفحه واقعى : ١٢٧]

ص: ٦٣١

١- و هو المحقّق الكاظمى المعروف بالسيّد الأعرجى.

٢- الإسراء: ٧٨.

٣- الوسائل ٥٤٦: ٢، الباب ٧ من أبواب الحيض، الحديث ٢.

و الحاصل: أنّ هناك أمرين متباينين، كلّ منهما فرد للحكم، فلا يغنى استتباع أحدهما للآخر عن مراعاته و احتسابه في عداد الأحكام. انتهى كلامه، رفع مقامه (١).

[مناقشه كلام السيد الكاظمي:]

أقول: لو فرض نفسه حاكما بحكم تكليفيّ و وضعي بالنسبه إلى عبده لوجد من نفسه صدق ما ذكرنا؛ فإنّه إذا قال لعبده: «أكرم زيدا إن جاءك»، فهل يجد المولى من نفسه أنّه أنشأ إنشاءين و جعل أمرين:

أحدهما: وجوب إكرام زيد عند مجيئه، و الآخر: كون مجيئه سببا لوجوب إكرامه؟ أو أنّ الثاني مفهوم متترع من الأوّل لا يحتاج إلى جعل مغاير لجعله (٢) و لا إلى بيان مخالف لبيانه؛ و لهذا اشتهر في ألسنه الفقهاء «سببه الدلوك» و «مانعيه الحيض»، و لم يرد من الشارع إلّا إنشاء طلب الصلاه عند الأوّل، و طلب تركها عند الثاني؟

فإن أراد تباينهما مفهوما فهو أظهر من أن يخفى، كيف! و هما محمولان مختلفا الموضوع.

و إن أراد كونهما مجعولين بجعلين، فالحواله على الوجدان لا البرهان.

و كذا لو أراد كونهما مجعولين بجعل واحد؛ فإنّ الوجدان شاهد على أنّ السببه و المانعيه في المثالين اعتباران متترعان، كالمسببه و المشروطيه و الممنوعيه، مع أنّ قول الشارع: «دلوك الشمس سبب لوجوب الصلاه» ليس جعلاً للإيجاب استتباعاً - كما ذكره - بل هو

[شماره صفحه واقعي : ١٢٨]

ص : ٦٣٢

١- الوافي في شرح الوافيه (مخطوط): الورقه ٢٤٣.

٢- في (ص) زياده: «الأولى».

إخبار عن تحقّق الوجوب عند الدلوک.

هذا كلّه، مضافاً إلى أنّه لا- معنى لكون السببیه مجعوله فيما نحن فيه حتّى يتكلّم أنّه بجعل مستقلّ أو لا؛ فإنّنا لا نعقل من جعل الدلوک سبباً للوجوب- خصوصاً عند من لا يرى (كالأشاعره) الأحكام منوطه بالمصالح و المفاسد الموجوده فى الأفعال- إلاّ إنشاء الوجوب عند الدلوک، و إلاّ فالسببیه القائمه بالدلوک ليست من لوازم ذاته، بأن (1) يكون فيه معنى يقتضى إيجاب الشارع فعلاً عند حصوله، و لو كانت لم تكن مجعوله من الشارع، و لا- نعقلها أيضاً صفه أوجدها الشارع فيه باعتبار الفصول المتنوعه و لا (2) الخصوصيات المصنّفه و المشخصه.

هذا كلّه فى السبب و الشرط و المانع و الجزء.

[الكلام فى الصحه و الفساد:]

و أمّا الصحه و الفساد، فهما فى العبادات: موافقه الفعل المأتى به للفعل المأمور به و مخالفته له، و من المعلوم أنّ هاتين- الموافقه و المخالفه- ليستا بجعل جاعل.

و أمّا فى المعاملات، فهما: ترتّب الأثر عليها و عدمه، فمرجع ذلك إلى سببیه هذه المعامله لأثرها و عدم سببیه تلك (3).

فإن لوحظت المعامله سبباً لحكم تكليفى- كالبيع لإباحه التصرفات، و النكاح لإباحه الاستمتاع- فالكلام فيها يعرف ممّا سبق فى السببیه و أخواتها.

[شماره صفحه واقعى : ۱۲۹]

ص: ۶۳۳

۱- فى (ه) بدل «بأن»: «بل».

۲- فى (ص) شطب على «لا».

۳- فى (ت) و (ه) زياده: «له».

و إن لوحظت سببا لأمر آخر-كسببهِ البيع للملكيه،و النكاح للزوجيه،و العتق للحرية،و سببهِ الغسل للطهاره-فهذه الامور بنفسها ليست أحكاما شرعيه.نعم،الحكم بثبتها شرعي.و حقائقها إمّا امور اعتباريه متترعه من الأحكام التكليفيه-كما يقال:الملكيه كون الشئ بحيث يجوز الانتفاع به و بعوضه،و الطهاره كون الشئ بحيث يجوز استعماله فى الأكل و الشرب و الصلاه،نقيض النجاسه-و إمّا امور واقعيه كشف عنها الشارع.

فأسبابها على الأول-فى الحقيقه-أسباب للتكاليف،فتصير سببهِ تلك الأسباب (1)كمسبباتها امورا انتزاعيه.

و على الثانى،يكون أسبابها كنفس المسببات امورا واقعيه مكشوفها عنها ببيان الشارع.

و على التقديرين فلا جعل فى سببهِ هذه الأسباب.

و ممّا ذكرنا تعرف الحال فى غير المعاملات من أسباب هذه الامور،كسببهِ الغليان فى العصير للنجاسه،و كالملاقاه لها،و السبى للرقية،و التنكيل للحرية،و الرضاع لانفساخ الزوجيه،و غير ذلك.فافهم و تأمل فى المقام؛فإنه من مزال الأقدام.

[رجوع إلى كلام الفاضل التونى:]

اشاره

قوله (2):«و على الأول يكون وجوب ذلك الشئ أو ندمه فى كلّ جزء من أجزاء ذلك الوقت ثابتا بذلك الأمر،فالتمسك فى ثبوت الحكم

[شماره صفحه واقعى : ١٣٠]

ص: ٦٣٤

١- فى (ه) زياده:«فى العاده».

٢- رجوع إلى مناقشه كلام الفاضل التونى قدس سره.

فى الزمان الثانى بالنص، لا بثبوتة فى الزمان الأول حتى يكون استصحابا».

أقول:فيه:أن الموقت قد يتردد وقته بين زمان و ما بعده فيجرى الاستصحاب.

[ما أورد عليه:]

و اورد عليه تاره:بأن الشك قد يكون فى النسخ (١).

و اخرى:بأن الشك قد يحصل فى التكليف كمن شك فى وجوب إتمام الصوم لحصول مرض يشك فى كونه مبيحا للإفطار (٢).

و ثالثه:بأنه قد يكون أول الوقت و آخره معلوما و لكنّه يشك فى حدوث الآخر و الغايه، فيحتاج المجتهد فى الحكم بالوجوب أو الندب أو الحكم بعدمهما عند عروض ذلك الشك إلى دليل عقليّ أو نقليّ غير ذلك الأمر (٣).

[عدم ورود شيء مما أورد عليه:]

هذا، و لكنّ الإنصاف:عدم ورود شيء من ذلك عليه.

أمّا الشك فى النسخ، فهو خارج عمّا نحن فيه؛ لأنّ كلامه فى الموقت من حيث الشك فى بعض أجزاء الوقت، كما إذا شك فى جزء ممّا بين الظهر و العصر فى الحكم المستفاد من قوله:«اجلس فى المسجد من الظهر إلى العصر»، و هو الذى ادعى أنّ وجوبه فى الجزء المشكوك ثابت بنفس الدليل.

و أمّا الشك فى ثبوت هذا الحكم الموقت لكلّ يوم أو نسخه فى

[شماره صفحه واقعى : ١٣١]

ص: ٦٣٥

١- هذا الإيراد للمحقّق الكاظمى فى الوافى (مخطوط):الورقه ٢٤٤.

٢- هذا الإيراد للمحقّق القمى فى القوانين ٥٣:٢.

٣- هذا الإيراد للسيد الصدر فى شرح الوافيه (مخطوط):٣٥١.

هذا اليوم، فهو شكٌّ لا من حيث توقيت الحكم، بل من حيث نسخ الموقت.

فإن وقع الشكُّ في النسخ الاصطلاحي لم يكن استصحاب عدمه من الاستصحاب المختلف فيه؛ لأنَّ إثبات الحكم في الزمان الثاني؛ لعموم الأمر الأوَّل للأزمان و لو كان فهم هذا العموم من استمرار طريقه الشارع، بل كلَّ شارع (١) على إرادته دوام الحكم ما دامت تلك الشريعة، لا من (٢) عموم لفظيِّ زمانيّ.

و كيف كان، فاستصحاب عدم النسخ لدفع احتمال حصول التخصيص (٣) في الأزمان، كاستصحاب عدم التخصيص لدفع احتمال المخصَّص في الأفراد، واستصحاب عدم التقييد لدفع إرادته المقيّد من المطلق.

و الظاهر: أنَّ مثل هذا لا مجال لإنكاره، و ليس إثباتا للحكم في الزمان الثاني لوجوده في الزمان الأوَّل، بل لعموم دليله الأوَّل، كما لا يخفى.

و بالجملة: فقد صرَّح هذا المفضَّل بأنَّ الاستصحاب المختلف فيه لا يجرى في التكاليفيات، و مثل هذا الاستصحاب ممَّا انعقد على اعتباره الإجماع بل الضروره، كما تقدّم في كلام المحدث الأسترابادي (٤).

[شماره صفحه واقعي : ١٣٢]

ص : ٦٣٦

١- في (ظ) بدل «شارع»: «آمر».

٢- في (ظ) زياده: «حيث».

٣- في (ر)، (ظ) و (ه) بدل «حصول التخصيص»: «خصوص المخصَّص».

٤- تقدّم كلامه في الصفحه ٢٨ و ٤٤.

و لو فرض الشك في النسخ في (١) حكم لم يثبت له من دليله و لا- من الخارج عموم زماني (٢)، فهو خارج عن النسخ الاصطلاحى، داخل فيما ذكره: من أن الأمر إذا لم يكن للتكرار يكفى فيه المره، و لا- وجه للنقض به فى مسأله الموقت، فتأمل (٣).

و أما الشك فى تحقق المانع- كالمريض المبيح للإفطار، و السفر الموجب له و للقصر، و الضرر المبيح لتناول المحرمات- فهو الذى ذكره المفصل فى آخر كلامه بجريان الاستصحاب فى الحكم التكليفى تبعاً للحكم الوضعى؛ فإنّ السلامه من المرض الذى يضرّ به الصوم شرط فى وجوبه، و كذا الحضر، و كذا الأمن من الضرر فى ترك المحرم، فإذا شك فى وجود شىء من ذلك استصحاب الحاله السابقه له وجوداً أو عدماً، و يتبعه بقاء الحكم التكليفى السابق، بل (٤) قد عرفت فيما مرّ (٥) عدم (٦) جريان الاستصحاب فى الحكم التكليفى إلّا مع قطع النظر عن استصحاب موضوعه، و هو (٧) الحكم الوضعى فى المقام.

[شماره صفحه واقعى : ١٣٣]

ص: ٦٣٧

- ١- فى (ه) و (ت) بدل «النسخ فى»: «ارتفاع»، و فى (ر): «فى نسخ حكم».
- ٢- فى (ظ) زياده: «دخل فى الاستصحاب المختلف فيه».
- ٣- لم ترد «فتأمل» فى (ظ) و شطب عليها فى (ص).
- ٤- فى (ص) بدل «بل»: «و».
- ٥- راجع الصفحه ١١٣-١١٥.
- ٦- فى (ر) و نسخه بدل (ص) بدل «بل قد عرفت فيما مرّ عدم»: «بل يمكن أن يقال بعدم».
- ٧- لم ترد «موضوعه و هو» فى (ر)، و فى (ص) كتب عليها: «نسخه».

مثلاً: إذا أوجب الشارع الصوم إلى الليل على المكلف بشرط سلامته من المرض الذي يتضرر بالصوم، فإذا شك في بقائها و حدوث المرض المذكور و أحرز الشرط أو عدم المانع (١) بالاستصحاب أغنى عن استصحاب المشروط، بل لم يبق مجرى له؛ لأن معنى استصحاب الشرط و عدم المانع (٢) ترتيب آثار وجوده، و هو ثبوت المشروط مع فرض وجود باقى العلل الناقصه، و حينئذ فلا يبقى الشك في بقاء المشروط (٣).

و بعباره اخرى: الشك في بقاء المشروط مسبب عن الشك في بقاء الشرط، و الاستصحاب في الشرط وجوداً أو عدماً مبين لبقاء المشروط أو ارتفاعه، فلا يجرى فيه الاستصحاب، لا معارضا لاستصحاب الشرط؛ لأنه مزيل له، و لا معاضداً، كما فيما نحن فيه.

و سيوضح ذلك في مسأله الاستصحاب في الامور الخارجيه (٤)، و في بيان اشتراط الاستصحاب ببقاء الموضوع إن شاء الله تعالى (٥).

و ممّا ذكرنا يظهر الجواب عن النقض الثالث عليه- بما إذا كان الشك في بقاء الوقت المضروب للحكم التكليفي- فإنّه إن جرى معه استصحاب الوقت أغنى عن استصحاب الحكم التكليفي- كما عرفت في الشرط- فإنّ الوقت شرط أو سبب، و إلا لم يجر استصحاب الحكم

[شماره صفحه واقعى : ١٣٤]

ص: ٦٣٨

- ١- لم ترد «أو عدم المانع» في (ت) و (ظ).
- ٢- لم ترد «و عدم المانع» في (ت) و (ظ).
- ٣- لم ترد «مع فرض - إلى - المشروط» في (ظ).
- ٤- تقدّم الكلام عن الاستصحاب في الامور الخارجيه في الصفحه ١١١.
- ٥- انظر الصفحه ١٨٩.

التكليفى (١)؛ لأنه كان متحققاً بقيد ذلك الوقت (٢).

فالصوم (٣) المقيّد وجوبه (٤) بكونه فى النهار لا- ينفع استصحاب وجوبه فى الزمان المشكوك كونه من النهار، وأصالة بقاء الحكم المقيّد بالنهار فى هذا الزمان لا يثبت كون هذا الزمان نهاراً، كما سيجىء توضيحه فى نفى الاصول المثبتة إن شاء الله (٥).

اللهمّ إلا- أن يقال: إنّه يكفى فى الاستصحاب تنجز التكليف سابقاً و إن كان لتعليقه على أمر حاصل، فيقال عرفاً إذا ارتفع الاستطاعة المعلق عليها وجوب الحجّ: إنّ الوجوب ارتفع. فإذا شكّ فى ارتفاعها يكون شكّاً فى ارتفاع الحكم المنتجز و بقائه و إن كان الحكم المعلق لا يرتفع بارتفاع المعلق عليه؛ لأنّ ارتفاع الشرط لا يوجب ارتفاع الشرطية، إلاّ أنّ استصحاب وجود ذلك الأمر المعلق عليه كافى فى عدم جريان الاستصحاب المذكور، فإنّه حاكم عليه، كما ستعرف.

نعم لو فرض فى مقام (٤) عدم جريان الاستصحاب فى الشكّ فى الوقت، كما لو كان الوقت مردداً بين أمرين - كذهاب الحمرة و استتار

[شماره صفحه واقعى : ١٣٥]

ص : ٤٣٩

-
- ١- فى نسخه بدل (ص) زياده: «أيضاً».
 - ٢- فى (ظ) زياده: «و بقاؤه على هذا الوجه من التقييد لا- يوجب تحقّق القيد و إحرازه، و الشكّ فى القيد يوجب الشكّ فى المقيّد، فلا يجرى الاستصحاب فيه».
 - ٣- فى (ظ): «و الصوم».
 - ٤- لم ترد «وجوبه» فى (ظ).
 - ٥- فى الصفحه ٢٣٣.
 - ٦- لم ترد «مقام» فى (ت).

القرص -انحصر الأمر حينئذ في إجراء استصحاب التكليف، فتأمل.

و الحاصل: أنّ النقص عليه بالنسبه إلى الحكم التكليفي المشكوك بقاؤه (1) من جهه الشكّ في سببه أو شرطه أو مانعه غير متّجه؛ لأنّ مجرى الاستصحاب في هذه الموارد أولاً- وبالذات هو نفس السبب و الشرط و المانع، و يتبعه بقاء (2) الحكم التكليفي، و لا يجوز إجراء الاستصحاب في الحكم التكليفي ابتداء، إلا إذا فرض انتفاء استصحاب الأمر الوضعي.

[رجوع إلى كلام الفاضل التوني و التعليق عليه:]

قوله: «و على الثاني أيضا كذلك إن قلنا بإفاده الأمر التكرار... الخ».

ربّما يورد عليه: أنّه (3) قد يكون التكرار مرّدا بين وجهين، كما إذا علمنا بأنّه ليس للتكرار الدائمي، لكنّ العدد المتكرّر كان مرّدا بين الزائد و الناقص.

و هذا الإيراد لا يندفع بما ذكره قدّس سرّه: من أنّ الحكم في التكرار كالأمر الموقّت، كما لا يخفى.

فالصواب أن يقال: إذا ثبت وجوب التكرار، فالشكّ في بقاء ذلك الحكم من هذه الجهه مرجعه إلى الشكّ في مقدار التكرار؛ لتردّده بين الزائد و الناقص، و لا يجرى فيه الاستصحاب؛ لأنّ كلّ واحد من المكرّر:

إن كان تكليفا مستقلا فالشكّ في الزائد شكّ في التكليف المستقلّ، و حكمه النفي بأصالة البراءه، لا الإثبات بالاستصحاب، كما لا يخفى.

[شماره صفحه واقعي : ۱۳۶]

ص: ۶۴۰

۱- في (ت) و (ه) بدل «بقاؤه»: «في إبقائه»، و في (ظ) و (ص): «بإبقائه».

۲- في غير (ص): «إبقاء».

۳- «ربما يورد عليه أنّه» من (ظ).

و إن كان الزائد على تقدير وجوبه جزءا من المأمور به-بأن يكون الأمر بمجموع العدد المتكرر من حيث إنه مركب واحد- فمرجه إلى الشك في جزئيه شيء للمأمور به و عدمها، و لا يجرى فيه أيضا الاستصحاب؛ لأن ثبوت الوجوب لباقي الأجزاء لا يثبت وجوب هذا الشيء المشكوك في جزئيته، بل لا بد من الرجوع إلى البراءة أو قاعده الاحتياط.

قوله: «و إلا فذمه المكلف مشغوله حتى يأتي به في أي زمان كان».

قد يورد عليه النقض بما عرفت (1) حاله في العبارة الأولى (2).

ثم إنه لو شك في كون الأمر للتكرار أو المره كان الحكم كما ذكرنا في تردد التكرار بين الزائد و الناقص.

و كذا لو أمر المولى بفعل له استمرار في الجملة- كالجلوس في المسجد- و لم يعلم مقدار استمراره، فإن الشك بين الزائد و الناقص يرجع- مع فرض كون الزائد المشكوك واجبا مستقلا على تقدير وجوبه- إلى أصالة البراءة، و مع فرض كونه جزءا، يرجع إلى مسأله الشك في الجزئيه و عدمها، فإن (3) فيها البراءة أو وجوب الاحتياط (4).

[شماره صفحه واقعی : ۱۳۷]

ص : ۶۴۱

۱- في (ت)، (ص) و (ه): «بعض ما عرفت».

۲- راجع الصفحه ۱۳۱-۱۳۲.

۳- في (ص) بدل «فإن»: «فالمراجع».

۴- لم ترد «فإن فيها البراءة أو وجوب الاحتياط» في (ظ)، و كتب عليها في (ت): «نسخه».

قوله: «و توهم: أنّ الأمر إذا كان للفور يكون من قبيل الموقت المضيق، اشتباه غير خفي على المتأمل».

الظاهر أنّه دفع اعتراض على تسويته في ثبوت الوجوب في كلّ جزء من الوقت بنفس الأمر بين كونه للفور و عدمه، و لا دخل له بمطلبه و هو عدم جريان الاستصحاب في الأمر الفوري؛ لأنّ كونه من قبيل الموقت المضيق لا يوجب جريان الاستصحاب فيه؛ لأنّ الفور المنزل - عند المتوهم - منزله الموقت المضيق:

إمّا أن يراد به المسارعه في أول أزمه الإمكان، و إن لم يسارع ففي ثانيها و هكذا.

و إمّا أن يراد به خصوص الزمان الأول فإذا فات لم يثبت بالأمر وجوب الفعل في الآن الثاني لا فوراً و لا متراخياً.

و إمّا أن يراد به ثبوته في الآن الثاني (١) متراخياً.

و على الأول، فهو في كلّ (٢) جزء من الوقت من قبيل الموقت المضيق.

و على الثاني، فلا معنى للاستصحاب، بناء على ما سيذكره؛ من أنّ الاستصحاب لم يقل به أحد فيما بعد الوقت.

و على الثالث، يكون في الوقت الأول كالمضيق و فيما بعده كالأمر المطلق.

و قد ذكر بعض شراح الوافيه (٣): أنّ دفع هذا التوهم لأجل

[شماره صفحه واقعي : ١٣٨]

ص: ٦٤٢

-
- ١- لم ترد «في الآن الثاني» في (ظ).
 - ٢- في (ظ) بدل «فهو في كلّ»: «فكلّ».
 - ٣- هو المحقق الكاظمي في الوافي في شرح الوافيه (مخطوط): الورقه ٢٤٤.

استلزامه الاحتياج إلى الاستصحاب لإثبات الوجوب في ما بعد الوقت الأوّل.

و لم أعرف له وجهها.

قوله: «و كذا النهي».

لا يخفى أنّه قدّس سرّه لم يستوف أقسام الأمر؛ لأنّ منها ما يتردّد الأمر بين الموقّت بوقت فيرتفع الأمر بفواته، و بين المطلق الذى يجوز امتثاله بعد ذلك الوقت، كما إذا شككنا فى أنّ الأمر بالغسل فى يوم الجمعة مطلق- فيجوز الإتيان به فى كلّ جزء من النهار- أو موقّت إلى الزوال؟ و كذا وجوب الفطره بالنسبه إلى يوم العيد، فإنّ الظاهر أنّه لا مانع من استصحاب الحكم التكليفيّ هنا ابتداء.

قوله: «بل هو أولى لأنّ مطلقه... الخ».

كأنّه قدّس سرّه لم يلاحظ إلّا الأوامر و النواهي اللفظية البيّنه المدلول، و إلّا فإذا قام الإجماع أو دليل لفظيّ مجمل على حرمة شىء فى زمان و لم يعلم بقاؤها بعده- كحرمة الوطء للحائض المرّدده بين اختصاصها بأيام رؤيه الدم فيرتفع بعد النقاء، و شمولها لزمان بقاء حدث الحيض فلا يرتفع إلّا بالاغتسال، و كحرمة العصير العنبيّ بعد ذهاب ثلثيه بغير النار، و حليه عصير الزبيب و التمر بعد غليانهما، إلى غير ذلك ممّا لا يحصى- فلا مانع فى ذلك كلّ من الاستصحاب.

قوله: «فينبغي أن ينظر إلى كيفيه سببته السبب هل هي على الإطلاق... الخ».

الظاهر أنّ مراده من سببته السبب تأثيره، لا كونه سببا فى الشرع و هو الحكم الوضعي؛ لأنّ هذا لا ينقسم إلى ما ذكره من

[شماره صفحه واقعي : ۱۳۹]

ص: ۶۴۳

الأقسام، لكونه دائماً في جميع الأسباب إلى أن ينسخ.

فإن أراد من النظر في كيفية سببه السبب تحصيل مورد يشك في كيفية السبب ليكون موردا للاستصحاب في المسبب، فهو مناف لما ذكره: من عدم جريان الاستصحاب في التكليفات إلا تبعا (١) للوضعيات.

و إن أراد من ذلك نفى مورد يشك في كيفية سببه السبب ليجري الاستصحاب في المسبب (٢)، فأنت خير بأن موارد الشك كثيرة؛ فإن السبب (٣) قد تتردد بين الدائم والموقت - كالخيار المسبب عن الغبن المتردد بين كونه دائما لو لا المسقط و بين كونه فورياً، و كالشفعة المرده بين كونه مستمرا إلى الصبح لو علم به ليلا أم لا، و هكذا - و الموقت قد يتردد بين وقتين، كالكسوف الذي هو سبب لجوب الصلاه المرده وقتها بين الأخذ في الانجلاء و تمامه.

قوله: «و كذا الكلام في الشرط و المانع... الخ».

لم أعرف المراد من إلحاق الشرط و المانع بالسبب؛ فإن شيئا من الأقسام المذكوره للسبب لا يجرى في (٤) المانع و إن جرى كلها أو بعضها في المانع إن لوحظ كونه سببا للعدم؛ لكن المانع بهذا الاعتبار يدخل في السبب، و كذا عدم الشرط إذا لوحظ كونه سببا لعدم الحكم.

و كذا ما ذكره في وجه عدم جريان الاستصحاب بقوله: «فإن

[شماره صفحه واقعى : ١٤٠]

ص: ٦٤٤

١- في (ت) و (ص) زياده: «لجريانه».

٢- في هامش (ص) زياده: «كما هو الظاهر من كلامه».

٣- في (ص) بدل «السبب»: «المسبب»، و في (ر): «المسبب».

٤- في (ر) و (ص) زياده: «الشرط و».

ثبوت الحكم...الخ» (١).

فإن (٢)الحاصل من النظر في كَيْفِيَّةِ شَرْطِيَّةِ الشَّرْطِ أَنَّهُ:

قد يكون نفس الشيء شرطاً لشيء على الإطلاق، كالطهارة من الحدث الأصغر للمس، و من الأكبر للمكث في المساجد، و من الحيض للوطء و وجوب العباده.

و قد يكون شرطاً في حال دون حال، كاشتراط الطهارة من الخبث في الصلاة مع التمكن، لا مع عدمه.

و قد يكون حدوثه في زمان ما شرطاً للشيء فيبقى المشروط و لو بعد ارتفاع الشرط، كالأستطاعه للحجّ.

و قد يكون تأثير الشرط بالنسبه إلى فعل دون آخر، كالوضوء العذريّ المؤثر فيما يؤتى به حال العذر.

فإذا شككنا في مسأله الحجّ في بقاء وجوبه بعد ارتفاع الاستطاعه، فلا مانع من استصحابه.

و كذا لو شككنا في اختصاص الاشتراط بحال التمكن من الشرط - كما إذا ارتفع التمكن من إزاله النجاسه في أثناء الوقت - فإنه لا مانع من استصحاب الوجوب.

و كذا لو شككنا في أنّ الشرط في إباحه الوطء الطهارة بمعنى النقاء من الحيض أو ارتفاع حدث الحيض.

و كذا لو شككنا في بقاء إباحه الصلاة أو المسّ بعد الوضوء

[شماره صفحه واقعى : ١٤١]

ص: ٦٤٥

١- لم ترد «فإن شيئاً من الأقسام - إلى - ثبوت الحكم» في (ظ).

٢- في (ت) و (ه) بدل «فإن»: «نعم».

العذرَى إذا كان الفعل المشروط به بعد زوال العذر (١).

و بالجمله: فلا أجد كيفيه شرطيه الشرط مانعه عن جريان الاستصحاب فى المشروط، بل قد يوجب إجراءه فيه.

قوله: «فظهر ممّا ذكرنا أنّ الاستصحاب المختلف فيه لا يجرى إلّا فى الأحكام الوضعيه، أعنى: الأسباب و الشروط و الموانع».

لا يخفى ما فى هذا التفرّيع؛ فإنّه لم يظهر من كلامه جريان الاستصحاب فى الأحكام الوضعيه بمعنى نفس الأسباب و الشروط و الموانع، و لا - عدمه فيها بالمعنى المعروف. نعم، علم من كلامه عدم الجريان فى المسببات أيضا؛ لزعمه انحصارها فى المؤيّد و الموقّت بوقت محدود معلوم.

فبقى أمران: أحدهما: نفس الحكم الوضعى، و هو جعل الشىء سببا لشىء أو شرطاً. و اللازم عدم جريان الاستصحاب فيها؛ لعين ما ذكره فى الأحكام التكليفيه.

و الثانى: نفس الأسباب و الشروط.

و يرد عليه: أنّ نفس السبب و الشرط و المانع إن كان أمرا غير شرعى، فظاهر كلامه - حيث جعل محلّ الكلام فى الاستصحاب المختلف فيه هى الامور الشرعيه - خروج مثل هذا عنه، كحياه زيد و رطوبه ثوبه. و إن كان أمرا شرعى - كالطهاره و النجاسه - فلا يخفى أنّ هذه الامور الشرعيه مسببه عن أسباب، فإنّ النجاسه التى مثل بها فى الماء

[شماره صفحه واقعى : ١٤٢]

ص: ٦٤٦

١- لم ترد «و كذا لو شككنا فى أنّ -إلى- زوال العذر» فى (ت) و (ه)، و كتب فوقها فى (ص) و (ظ): «نسخه».

المتغير مسيبه عن التعير، و الطهاره التي مثل بها في مسأله المتيمم مسيبه عن التيمم؛ فالشك في بقائهما (١) لا يكون إلا للشك في كيفيه سببه السبب الموجب لاجراء الاستصحاب في المسبب-أعني النجاسه و الطهاره-، و قد سبق منه المنع عن جريان الاستصحاب في المسبب.

و دعوى: أن الممنوع في كلامه جريان الاستصحاب في الحكم التكليفي المسبب عن الأسباب إلا تبعا لجريانه في نفس الأسباب.

مدفوعه: بأن النجاسه- كما حكاها المفضل عن الشهيد (٢)- ليست إلا عباره عن وجوب الاجتناب، و الطهر الحاصل من التيمم ليس إلا إباحه الدخول في الصلاه المستلزمه لوجوب المضي فيها بعد الدخول، فهما اعتباران (٣) منتزعان من الحكم التكليفي.

قوله: «و وقوعه في الأحكام الخمسه إنما هو بتبعيتها... الخ».

قد عرفت و ستعرف (٤) أيضا: أنه لا خفاء في أن استصحاب النجاسه لا يعقل له معنى إلا ترتيب أثرها- أعني وجوب الاجتناب في الصلاه و الأكل و الشرب-، فليس هنا استصحاب للحكم التكليفي، لا ابتداء و لا تبعا، و هذا كاستصحاب حياه زيد؛ فإن حقيقه ذلك هو الحكم بتحريم عقد زوجته و التصرف في ماله، و ليس هذا استصحابا لهذا التحريم.

[شماره صفحه واقعى : ١٤٣]

ص: ٦٤٧

١- كذا في (ظ) و (ه)، و في غيرهما: «بقائهما».

٢- حكاها في الوافيه: ١٨٤-١٨٥، و راجع القواعد و الفوائد ٨٥: ٢.

٣- في (ت): «أمران اعتباريان».

٤- انظر الصفحه ١١٢ و ٢٩٢.

بل (١) التحقيق- كما سيجيء (٢)-: عدم جواز إجراء الاستصحاب في الأحكام التي تستصحب موضوعاتها؛ لأنَّ استصحاب وجوب الاجتناب-مثلا- إن كان بملا-حظه استصحاب النجاسة فقد عرفت أنه لا يبقى بهذه الملاحظه شك في وجوب الاجتناب؛ لما عرفت (٣): من أنَّ حقيقه حكم الشارع باستصحاب النجاسة هو حكمه بوجوب الاجتناب حتَّى يحصل اليقين بالطهاره. وإن كان مع قطع النظر عن استصحابها فلا- يجوز الاستصحاب؛ فإنَّ وجوب الاجتناب سابقا عن الماء المذكور إنَّما كان من حيث كونه نجسا؛ لأنَّ النجس هو الموضوع لوجوب الاجتناب، فما لم يحرز الموضوع في حال الشك لم يجر الاستصحاب، كما سيجيء (٤) في مسأله اشتراط القطع ببقاء الموضوع في الاستصحاب (٥).

[شماره صفحه واقعي : ١٤٤]

ص: ٦٤٨

- ١- في (ه) بدل «بل»: «فإن».
- ٢- انظر الصفحه ٢٩٣.
- ٣- في الصفحه السابقه.
- ٤- انظر الصفحه ٢٨٩.
- ٥- لم ترد «و ليس هذا استصحابا-إلى- ببقاء الموضوع في الاستصحاب» في (ظ)، و وردت بدلها العبارة التاليه: «فليس هنا استصحاب لهذا التحريم، فإنَّ التحقيق عدم جريان الاستصحاب في الأحكام التي تستصحب موضوعاتها؛ إذ مع استصحابها- كالنجاسة- لا يبقى الشك في وجودها؛ فإنَّ حقيقه حكم الشارع باستصحاب النجاسة هو حكمه بوجوب الاجتناب، و بدونه لا وجه لاستصحاب الأحكام؛ لعدم إحراز الموضوع على وجه القطع، كما ستعرف اشتراطه».

اشاره

ثم اعلم: أنه بقى هنا شبهه اخرى فى منع جريان الاستصحاب فى الأحكام التكليفيه مطلقا، و هى: أن الموضوع للحكم التكليفي ليس إلا- فعل المكلف، و لا- ريب أن الشارع- بل كل حاكم- إنما يلاحظ الموضوع بجميع مشخصاته التى لها دخل فى ذلك الحكم ثم يحكم عليه.

و حينئذ، فإذا أمر الشارع بفعل- كالجلوس فى المسجد مثلا- فإن كان الموضوع فيه هو مطلق الجلوس فيه الغير المقيّد بشىء أصلا، فلا إشكال فى عدم ارتفاع وجوبه إلا بالآتيان به؛ إذ لو ارتفع الوجوب بغيره كان ذلك الرفع من قيود الفعل، و كان الفعل المطلوب مقيّدا بعدم هذا القيد من أول الأمر، و المفروض خلافه.

و إن كان الموضوع فيه هو الجلوس المقيّد بقيد، كان عدم ذلك القيد موجبا لانعدام الموضوع، فعدم مطلوبيته ليس بارتفاع الطلب عنه، بل لم يكن مطلوبا من أول الأمر.

و حينئذ فإذا شكّ فى الزمان المتأخر فى وجوب الجلوس، يرجع الشكّ إلى الشكّ فى كون الموضوع للوجوب هو الفعل المقيّد، أو الفعل المعرّى عن هذا القيد.

و من المعلوم عدم جريان الاستصحاب هنا؛ لأنّ معناه إثبات حكم كان متيقّنا لموضوع معيّن عند الشكّ فى ارتفاعه عن ذلك الموضوع، و هذا غير متحقّق فيما نحن فيه.

و كذا الكلام فى غير الوجوب من الأحكام الأربعة الأخرى؛ لاشتراك الجميع فى كون الموضوع لها هو فعل المكلف الملحوظ للحاكم بجميع مشخصاته، خصوصا إذا كان حكيمًا، و خصوصا عند القائل بالتحسين و التقييح؛ لمدخلية المشخصات فى الحسن و القبح حتّى الزمان.

[شماره صفحه واقعى : ١٤٥]

و به یندفع ما یقال: إنّه كما یمکن أن یمجل الزمان ظرفا للفعّل، بأن یقال: إنّ التبرید فی زمان الصیف مطلوب، فلا یجرى الاستصحاب إذا شكّ فی مطلوبیته فی زمان آخر، أمکن أن یقال: إنّ التبرید مطلوب فی الصیف، علی أن یكون الموضوع نفس التبرید و الزمان قیدا للطلب، و حیثذ فیجوز استصحاب الطلب إذا شكّ فی بقائه بعد الصیف؛ إذا الموضوع باق علی حاله (١).

توضیح الاندفاع: أنّ القید فی الحقیقه راجع إلى الموضوع، و تقيید الطلب به (٢) أحيانا فی الكلام مسامحه فی التعبير- كما لا یخفی- فافهم.

و بالجمله: ینحصر مجرى الاستصحاب فی الامور القابله للاستمرار فی موضوع، و للارتفاع عن ذلك الموضوع بعینه، كالطهاره و الحدث و النجاسه و الملكیه و الزوجیه و الرطوبه و اليبوسه و نحو ذلك.

و من ذلك یمظهر عدم جریان الاستصحاب فی الحكم الوضعی (٣) أيضا إذا تعلق بفعل الشخص.

[الجواب عن هذه الشبهه:]

هذا، و الجواب عن ذلك: أنّ مبنى الاستصحاب- خصوصا إذا استند فیه إلى الأخبار- علی القضايا العرفیه المتحققه فی الزمان السابق التي ینتزعها العرف من الأدله الشرعیه، فإنهم لا یرتابون فی أنّه إذا ثبت تحريم فعل فی زمان ثم شكّ فی بقائه بعده، أنّ (٤) الشكّ فی هذه

[شماره صفحه واقعی : ١٤٦]

ص: ٦٥٠

١- فی (ظ) زیاده: «فی الحالین»، و فی نسخه بدل (ص): «فی الحالین».

٢- لم ترد «به» فی (ظ).

٣- لم ترد «الوضعی» فی (ظ).

٤- فی (ه) و (ت) بدل «أنّ»: «فإنّ».

المسأله فى استمرار الحرمة لهذا الفعل و ارتفاعها، و إن كان مقتضى المدأقه العقلية كون الزمان قيدا للفعل. و كذلك الإباحه و الكراهه و الاستحباب.

نعم قد يتحقق فى بعض الواجبات مورد لا- يحكم العرف بكون الشك فى الاستمرار، مثلا: إذا ثبت فى يوم وجوب فعل عند الزوال، ثم شككنا فى الغد أنه واجب اليوم عند الزوال، فلا- يحكمون باستصحاب ذلك، و لا- يبنون على كونه ممّا شك فى استمراره و ارتفاعه، بل يحكمون فى الغد بأصالة عدم الوجوب قبل الزوال. أمّا لو ثبت ذلك مرارا، ثم شك فى بعد أيام، فالظاهر حكمهم بأنّ هذا الحكم كان مستمرا و شك فى ارتفاعه، فيستصحب.

و من هنا ترى الأصحاب يتمسّكون باستصحاب وجوب التمام عند الشك فى حدوث التكليف بالقصر، و باستصحاب وجوب العبادة عند شك المرأة فى حدوث الحيض، لا من جهة أصالة عدم السفر الموجب للقصر، و عدم الحيض المقتضى لوجوب العبادة- حتى يحكم بوجوب التمام؛ لأنّه من آثار عدم السفر الشرعى الموجب للقصر، و بوجوب العبادة؛ لأنّه من آثار عدم الحيض- بل من جهة كون التكليف بالتمام و بالعبادة عند زوال كلّ يوم أمرا مستمرا عندهم و إن كان التكليف يتجدد يوما فيوما، فهو فى كلّ يوم مسبوق بالعدم، فينبغى أن يرجع إلى استصحاب عدمه، لا إلى استصحاب وجوده.

و الحاصل: أنّ المعيار حكم العرف بأنّ الشىء الفلانى كان مستمرا فارتفع و انقطع، و أنّه مشكوك الانقطاع. و لو لا ملاحظه هذا التخييل العرفى لم يصدق على النسخ أنّه رفع للحكم الثابت أو لمثله؛ فإنّ عدم التكليف فى وقت الصلاة بالصلاه إلى القبلة المنسوخه دفع فى الحقيقة

[شماره صفحه واقعى : ١٤٧]

ص: ٦٥١

للتكليف، لا رفع.

و نظير ذلك- في غير الأحكام الشرعيّه- ما سيجيء: من إجراء الاستصحاب في مثل الكزيه و عدمها (١)، و في الامور التدريجيّه المتجدده شيئا فشيئا (٢)، و في مثل وجوب الناقص بعد تعذر بعض الأجزاء (٣) فيما لا- يكون الموضوع فيه باقيا إلا بالمسامحه العرفيه، كما سيجيء إن شاء الله تعالى.

[شماره صفحه واقعي : ١٤٨]

ص : ٦٥٢

١- انظر الصفحه ٢٨١.

٢- انظر الصفحه ٢٠٥.

٣- انظر الصفحه ٢٨٠.

[حجّه القول الثامن] (١) [التفصيل بين ما ثبت بالإجماع وغيره و نسبته الى الغزالي:]

حجّه القول الثامن و جوابها يظهر بعد بيانه و توضيح القول فيه.

فبقول:

قد نسب جماعه (٢) إلى الغزاليّ القول بحجّيه الاستصحاب و إنكارها في استصحاب حال الإجماع، و ظاهر ذلك كونه مفضّلا في المسأله.

و قد ذكر في النهايه (٣) مسأله الاستصحاب، و نسب إلى جماعه منهم الغزاليّ حجّيته، ثمّ أطال الكلام في أدلّته النافين و المثبتين، ثمّ ذكر عنوانا آخر لاستصحاب حال الإجماع، و مثّل له بالمتيمّم إذا رأى الماء في أثناء الصلاه، و بالخارج من غير السيلين من المتطهر، و نسب إلى الأكثر و منهم الغزاليّ عدم حجّيته.

[ظاهر كلام الغزاليّ إنكار الاستصحاب مطلقا:]

إلا- أنّ الذي يظهر بالتدبّر في كلامه المحكّي في النهايه: هو إنكار الاستصحاب المتنازع فيه رأسا و إن ثبت المستصحب بغير الإجماع من الأدلّه المختصّه دلالتها بالحال الأوّل المعلوم انتفاؤها في الحال الثاني؛ فإنّه قد يعبر عن جميع ذلك باستصحاب حال الإجماع، كما ستعرف

[شماره صفحه واقعى : ١٤٩]

ص: ٦٥٣

١- العنوان منّا.

٢- مثل التفتازاني في حاشيه شرح مختصر الاصول: ٢٨٥، و السيّد الصدر في شرح الوافيه (مخطوط): ٣٤١، و المحقّق القمي في القوانين ٢: ٥١، مضافا إلى العلامه في النهايه.

٣- نهايه الوصول (مخطوط): ٤٠٧-٤١٢.

فى كلام الشهيد رحمه الله (١)، و إنما المسلم عنده استصحاب عموم النصّ أو إطلاقه الخارج عن محلّ النزاع، بل عن حقيقة الاستصحاب حقيقه.

[منشأ نسبه هذا التفصيل إلى الغزالي:]

فمنشأ نسبه التفصيل إطلاق الغزاليّ الاستصحاب على استصحاب عموم النصّ أو إطلاقه، و تخصيص عنوان ما أنكره باستصحاب حال الإجماع، و إن صرح فى أثناء كلامه بإلحاق غيره-مما يشبه فى اختصاص مدلوله بالحاله الاولى-به فى منع جريان الاستصحاب فيما ثبت به (٢).

قال فى الذكرى-بعد تقسيم حكم العقل الغير المتوقف على الخطاب إلى خمس أقسام: ما يستقلّ به العقل كحسن العدل، و التمسك بأصل البراهه، و عدم الدليل دليل العدم، و الأخذ بالأقلّ عند فقد دليل على الأكثر:-

الخامس: أصاله بقاء ما كان، و يسمّى استصحاب حال الشرع و حال الإجماع فى محلّ الخلاف، مثاله: المتيمّم...الخ، و اختلف الأصحاب فى حجّيته، و هو مقرّر فى الاصول (٣). انتهى.

و نحوه ما حكى عن الشهيد الثانى فى مسأله أنّ الخارج من غير السبيلين ناقض أم لا؟ و فى مسأله المتيمّم...الخ (٤)، و صاحب الحدائق فى

[شماره صفحه واقعى : ١٥٠]

ص: ٦٥٤

١- و ذلك بعد أسطر.

٢- لم ترد «به» فى (ر)، (ص) و (ه). و فى (ت) زياده: «كما»، و فى (ص) زياده: «كما ستعرف فى كلام الشهيد».

٣- الذكرى: ٥.

٤- تمهيد القواعد: ٢٧١.

الدرر النجفيّ (١)، بل استظهر هذا من كلّ من مثل لمحلّ النزاع بمسأله المتيمّم، كالمعتبر (٢) والمعالم (٣) وغيرهما (٤).

[كلام الغزالي:]

و لا بدّ من نقل عبارته الغزاليّ -المحكيه في النهايه- حتّى يتّضح حقيقه الحال. قال الغزاليّ -على ما حكاها في النهايه (٥)-:

المستصحب إن أقرّ بأنّه لم يقد دليلًا في المسأله، بل قال: أنا ناف و لا دليل على النافي، فسيأتى بيان وجوب الدليل على النافي، و إن ظنّ إقامه الدليل فقد أخطأ؛ فإنّنا نقول: إنّما يستدام الحكم الذي دلّ الدليل على دوامه، و هو إن كان لفظ الشارع فلا بدّ من بيانه، فلعلّه يدلّ على دوامها عند عدم الخروج من غير السيلين (٦) لا عند وجوده (٧). و إن دلّ بعمومه على دوامها عند عدم الوجود معا كان ذلك تمسّكًا بالعموم، فيجب إظهار دليل التخصيص. و إن كان بالإجماع (٨) فالإجماع إنّما انعقد على دوام الصلاه عند عدم الوجود، و لو كان الإجماع شاملًا -حال الوجود كان المخالف له خارقًا للإجماع، كما أنّ المخالف في انقطاع الصلاه

[شماره صفحه واقعى : ١٥١]

ص: ٦٥٥

١- الدرر النجفيّ: ٣٤.

٢- المعتمر ٣٢: ١.

٣- المعالم: ١٣١.

٤- مثل الغنيه (الجوامع الفقهيّه): ٤٨٦، و الذريعه ٨٣٠: ٢.

٥- نهايه الوصول (مخطوط): ٤١٢.

٦- لم ترد «من غير السيلين» في النهايه.

٧- في المستصفي بدل «عدم الخروج» إلى «وجوده»: «العدم لا عند الوجود».

٨- في (ت) و (ر) بدل «بالإجماع»: «الإجماع»، و في (ظ) و مصحّحه (ص): «إجماعا»، و في النهايه و المستصفي: «بإجماع».

عند هبوب الرياح و طلوع الشمس خارق للإجماع؛ لأنّ الإجماع لم ينعقد مشروطاً بعدم الهبوب و انعقد مشروطاً بعدم الخروج و عدم (١) الماء، فإذا وجد فلا إجماع، فيجب أن يقاس حال الوجود على حال العدم المجمع عليه لعلّه جامع، فأما أن يستصحب الإجماع عند انتفاء الإجماع فهو محال. و هذا كما أنّ العقل دلّ على البراءة الأصليّة بشرط عدم دليل السمع، فلا يبقى له دلالة مع وجود دليل السمع، فكذا هنا انعقد الإجماع بشرط العدم، فانتفى الإجماع عند الوجود.

و هذه دقيقه: و هو أنّ كلّ دليل يضاّد (٢) نفس الخلاف فلا يمكن استصحابه مع الخلاف، و الإجماع يضاّد نفس الخلاف؛ إذ لا إجماع مع الخلاف، بخلاف العموم و النصّ و دليل العقل، فإنّ الخلاف لا يضاّد؛ فإنّ المخالف مقرّب بأنّ العموم بصيغته شامل لمحلّ الخلاف؛ فإنّ قوله عليه و آله الصلاه و السلام: «لا صيام لمن لا يبيت الصيام من اللّيل» (٣) شامل بصيغته صوم رمضان، مع خلاف الخصم فيه، فيقول: «اسلم شمول الصيغه، لكنّي أخصّصه (٤) بدليل» فعليه الدليل. و هنا، المخالف لا يسلم شمول الإجماع لمحلّ الخلاف؛ لاستحاله الإجماع مع الخلاف، و لا يستحيل شمول الصيغه مع الدليل. فهذه دقيقه يجب التنبّه لها.

ثمّ قال: فإن قيل: الإجماع يحرمّ الخلاف، فكيف يرتفع بالخلاف؟

[شماره صفحه واقعى : ١٥٢]

ص: ٦٥٦

١- لم ترد «الخروج و عدم» فى المستصفى.

٢- فى النهايه: «يضاّد».

٣- المستدرک ٣١٦: ٧، الباب ٢ من أبواب وجوب الصوم، الحديث الأوّل.

٤- كذا فى المستصفى، و فى النهايه و النسخ: «أخصّه».

و أجاب: بأنّ هذا الخلاف غير محرّم بالإجماع، و لم يكن المخالف خارقاً للإجماع؛ لأنّ الإجماع إنّما انعقد على حاله العدم، لا على حاله الوجود، فمن ألحق الوجود بالعدم فعليه الدليل.

لا يقال: دليل صحّه الشروع دالّ على الدوام إلى أن يقوم دليل على الانقطاع.

لأنّ نقول: ذلك الدليل ليس هو الإجماع؛ لأنّه مشروط بالعدم، فلا يكون دليلاً عند الوجود (1)، وإن كان نصّاً فيّنه حتّى ننظر هل يتناول حال الوجود أم لا؟

لا يقال: لم ينكروا (2) على من يقول: الأصل أنّ ما ثبت دام إلى وجود قاطع؛ فلا يحتاج الدوام إلى دليل في نفسه، بل الثبوت هو المحتاج، كما إذا ثبت موت زيد أو بناء دار كان دوامه بنفسه لا بسبب.

لأنّ نقول: هذا وهم باطل؛ لأنّ كلّ ما ثبت جاز دوامه و عدمه، فلا بدّ لدوامه من سبب و دليل سوى دليل الثبوت. و لو لا دليل العاده على أنّ الميت لا يحيى و الدار لا ينهدم إلّا بهادم أو طول الزمان، لما عرفنا دوامه بمجرد ثبوته، كما لو اخبر عن قعود الأمير و أكله و دخوله الدار، و لم يدلّ العاده على دوام هذه الأحوال، فإنّنا لا نقضى بدوامها.

و كذا خبر الشارع عن دوام الصلاة مع عدم الماء ليس خبراً عن دوامها مع وجوده، فيفتقر في دوامها إلى دليل آخر (3)، انتهى.

[شماره صفحه واقعى : ۱۵۳]

ص: ۶۵۷

۱- كذا في المستصفي، و لكن في النسخ و النهاية: «عند العدم».

۲- كذا في النسخ، و في النهاية: «لم ينكروا»، و في المستصفي: «بم تنكرون».

۳- المستصفي ۱: ۲۲۴-۲۲۹، مع تفاوت يسير عمّا حكاه في النهاية.

ولا يخفى أنّ كثيرا من كلماته-خصوصا قوله أخيرا:«خبر الشارع عن دوامها»-صريح في أنّ هذا الحكم غير مختصّ بالإجماع، بل يشمل كلّ دليل يدلّ على قضيّته مهمله من حيث الزمان بحيث يقطع بانحصار مدلوله الفعليّ في الزمان الأوّل.

[نسبه شارح المختصر القول بحجّيه الاستصحاب مطلقا إلى الغزالي:]

و العجب من شارح المختصر؛ حيث إنّ نسب القول بحجّيه الاستصحاب إلى جماعه منهم الغزاليّ، ثمّ قال:

ولا فرق عند من يرى صحّحه الاستدلال به بين أن يكون الثابت به نفيا أصليا، كما يقال فيما اختلف كونه نصابا: لم تكن الزكاه واجبه عليه و الأصل بقاؤه، أو حكما شرعيّا، مثل قول الشافعيّ في الخارج من غير السبيلين: إنّّه كان قبل خروج الخارج متطهّرا، و الأصل البقاء حتّى يثبت معارض، و الأصل عدمه (١)، انتهى.

ولا يخفى: أنّ المثال الثاني، ممّا نسب إلى الغزاليّ إنكار الاستصحاب فيه، كما عرفت (٢) من النهايه و من عبارته (٣) المحكيه (٤) فيها.

[كلام السيّد الصدر في الجمع بين قولي الغزالي:]

إشاره

ثمّ إنّ السيّد صدر الدين جمع في شرح الوافيه بين قولي الغزاليّ:

تاره: بأنّ قوله بحجّيه الاستصحاب ليس مبتيا على ما جعله القوم دليلا من حصول الظنّ، بل هو مبنيّ على دلالة الروايات عليها، و الروايات لا تدلّ على حجّيه استصحاب حال الإجماع.

[شماره صفحه واقعي : ١٥٤]

ص: ٦٥٨

١- شرح مختصر الاصول: ٤٥٤.

٢- راجع الصفحه ١٤٩.

٣- في (ر) و (ص) بدل «عبارته»: «عبارته الغزالي».

٤- في (ر) و (ص) زياده: «عنه».

و اخرى: بأنّ غرضه من دلاله الدليل على الدوام، كونه بحيث لو علم أو ظنّ وجود المدلول في الزمان الثاني أو الحاله الثانيه لأجل موجب لكان حمل الدليل على الدوام ممكنا، و الإجماع ليس كذلك؛ لأنّه يضاة الخلاف، فكيف يدلّ على كون المختلف فيه مجمعا عليه؟ كما يرشد إليه قوله: «و الإجماع يضاة نفس الخلاف، إذ لا- إجماع مع الخلاف، بخلاف النصّ و العموم و دليل العقل، فإنّ الخلاف لا- يضاة». و يكون غرضه من قوله: «فلا بدّ له من سبب» الردّ على من ادعى أنّ علّه الدوام هو مجرد تحقّق الشىء في الواقع، و أنّ الإذعان به يحصل من مجرد العلم بالتحقّق، فردّ عليه: بأنّه ليس الأمر كذلك، و أنّ الإذعان و الظنّ بالبقاء لا بدّ له من أمر أيضا، كعاده أو أماره أو غيرهما (1)، انتهى.

[المناقشه في ما أفاده السيّد الصدر:]

أقول: أمّا الوجه الأوّل، فهو كما ترى؛ فإنّ التمسّك بالروايات ليس له أثر في كلام الخاصّه المذنبين هم الأصل في تدوينها في كتبهم، فضلا عن العامّه.

و أمّا الوجه الثاني، ففيه: أنّ منشأ العجب من تناقض قوله؛ حيث إنّ ما ذكره في استصحاب حال الإجماع- من اختصاص دليل الحكم بالحاله الاولى- بعينه موجود في بعض صور استصحاب حال غير الإجماع، فإنّه إذا ورد النصّ على وجه يكون ساكتا بالنسبه إلى ما بعد الحاله الاولى، كما إذا ورد أنّ الماء ينجس بالتغيّر، مع فرض عدم إشعار فيه بحكم ما بعد زوال التغيّر، فإنّ وجود هذا الدليل- بوصف

[شماره صفحه واقعى : ١٥٥]

ص: ٦٥٩

١- شرح الوافيه (مخطوط): ٣٤٤.

كونه دليلاً-مقطوع العدم في الحاله الثانيه، كما في الإجماع.

و أما قوله: «و غرضه من دلالة الدليل على الدوام كونه بحيث لو علم أو ظنّ بوجود المدلول في الآن الثاني... إلى آخر ما ذكره».

ففيه (١): أنه إذا علم لدليل أو ظنّ لأماره، بوجود مضمون هذا الدليل الساكت-أعنى النجاسه في المثال المذكور-فإمكان حمل هذا الدليل على الدوام:

إن اريد به إمكان كونه دليلاً- على الدوام، فهو ممنوع؛ لامتناع دلالاته على ذلك، لأنّ دلالة اللفظ لا بدّ له من سبب و اقتضاء، و المفروض عدمه.

و إن اريد إمكان كونه مراداً في الواقع من الدليل و إن لم يكن الدليل مفيداً له، ففيه- مع اختصاصه (٢) بالإجماع عند العامه، الذي هو نفس مستند الحكم، لا- كاشف عن مستنده الراجع إلى النصّ، و جريان مثله في المستصحب الثابت بالفعل أو التقرير؛ فإنّه لو ثبت دوام الحكم لم يمكن حمل الدليل على الدوام:- أنّ هذا المقدار من الفرق لا يؤثّر فيما ذكره الغزاليّ في نفى استصحاب حال الإجماع؛ لأنّ مناط نفيه لذلك - كما عرفت من تمثيله بموت زيد و بناء دار- احتياج الحكم في الزمان الثاني إلى دليل أو أماره.

هذا، و على كلّ حال، فلو فرض كون الغزاليّ مفسّلاً في المسأله بين ثبوت المستصحب بالإجماع و ثبوته بغيره، فيظهر ردّه ممّا ظهر من

[شماره صفحه واقعى : ١٥٦]

ص: ٦٦٠

١- في (ر)، (ص) و (ظ) زياده: «أولاً».

٢- في نسخه بدل (ه): «اختصاص منعه».

تضاعيف ما تقدم: من أن أدلّه الإثبات لا يفرّق فيها بين الإجماع و غيره، خصوصاً ما كان نظير الإجماع في السكوت عن حكم الحاله الثانيه، خصوصاً إذا علم عدم إرادته الدوام منه في الواقع كالفعل و التقرير، و أدلّه النفي كذلك لا يفرّق فيها بينهما أيضاً.

و (١) قد يفرّق (٢) بينهما: بأنّ الموضوع في النصّ مبين يمكن العلم بتحقيقه و عدم تحقيقه في الآن اللاحق، كما إذا قال: «الماء إذا تغيّر نجس»، فإنّ الماء موضوع و التغيّر قيد للنجاسه، فإذا زال التغيّر أمكن استصحاب النجاسه للماء.

و إذا قال: «الماء المتغيّر نجس»، فظاهره ثبوت النجاسه للماء المتلبّس بالتغيّر، فإذا زال التغيّر لم يمكن الاستصحاب؛ لأنّ الموضوع هو المتلبّس بالتغيّر و هو غير موجود، كما إذا قال: «الكلب نجس»، فإنّه لا يمكن استصحاب النجاسه بعد استحالته ملحا.

فإذا فرضنا انعقاد الإجماع على نجاسه الماء المتّصف بالتغيّر، فالإجماع أمر لبيّ ليس فيه تعرّض لبيان كون الماء موضوعاً و التغيّر قيدا للنجاسه، أو أنّ الموضوع هو المتلبّس بوصف التغيّر.

و كذلك إذا انعقد الإجماع على جواز تقليد المجتهد في حال حياته ثمّ مات، فإنّه لا يتعين الموضوع حتّى يحرز عند إرادته الاستصحاب.

لكن هذا الكلام جار في جميع الأدلّه الغير اللفظيه.

[شماره صفحه واقعي : ١٥٧]

ص: ٦٦١

١- في (ت) و (ر) بدل «و»: «نعم».

٢- في (ص) بدل «و قد يفرّق»: «و كذا لو فرّق»، و في نسخه بدله: «و يمكن الفرق».

نعم (١)، ما سيجيء (٢) و تقدّم (٣) - من أنّ تعيين الموضوع في الاستصحاب بالعرف لا بالمداقّه و لا بمراجعته الأدلّه الشرعيّه -
يكفى في دفع الفرق المذكور، فتراهم يجرون الاستصحاب فيما لا - يساعد دليل المستصحب على بقاء الموضوع فيه في الزمان
اللاحق، كما سيجيء في مسأله اشتراط بقاء الموضوع إن شاء الله (٤).

[شماره صفحه واقعي : ١٥٨]

ص: ٦٦٢

-
- ١- في (ر)، (ظ)، (ه) و نسخه بدل (ت) بدل «نعم»: «مع»، و في مصحّحه (ص) بدلها: «مع أنّ».
 - ٢- انظر الصفحه ٢٩٥.
 - ٣- راجع الصفحه ١٤٧.
 - ٤- في الصفحه ٢٨٩.

اشاره

و هو التفصيل بين ما ثبت استمرار المستصحب و احتياجه فى الارتفاع إلى الرفع، و بين غيره: ما يظهر من آخر كلام المحقق فى المعارج- كما تقدّم فى نقل الأقوال (١)- حيث قال:

[ما استدلّ به فى المعارج على هذا القول]:

اشاره

و الذى نختاره أن ننظر فى دليل ذلك الحكم، فإن كان يقتضيه مطلقا و جب الحكم باستمرار الحكم، كعقد النكاح فإنه يوجب حلّ الوطاء مطلقا، فإذا وجد الخلاف فى الألفاظ التى يقع بها الطلاق، فالمستدلّ على أنّ الطلاق لا يقع بها لو قال: «حلّ الوطاء ثابت قبل النطق بها فكذا بعده» كان صحيحا؛ فإنّ المقتضى للتحليل - و هو العقد - اقتضاه مطلقا، و لا يعلم أنّ الألفاظ المذكوره رافعه لذلك الاقتضاء، فيثبت الحكم عملا بالمقتضى.

لا يقال: إنّ المقتضى هو العقد، و لم يثبت أنّه باق، فلم يثبت الحكم.

لأننا نقول: وقوع العقد اقتضى حلّ الوطاء لا مقيّدا، فيلزم دوام الحلّ؛ نظرا إلى وقوع المقتضى، لا إلى دوامه، فيجب أن يثبت الحلّ حتّى يثبت الرفع. فإن كان الخصم يعنى بالاستصحاب ما أشرنا إليه فليس ذلك عملا بغير دليل، و إن كان يعنى أمرا آخر وراء هذا فنحن مضربون عنه (٢)، انتهى.

[شماره صفحه واقعى : ١٥٩]

ص: ٦٦٣

١- راجع الصفحه ٥١-٥٢.

٢- المعارج: ٢٠٩ و ٢١٠.

و حاصل هذا الاستدلال يرجع إلى كفايه وجود المقتضى و عدم العلم بالرافع لوجود المقتضى (١).

[المناقشه فى الدليل المذكور:]

إشاره

و فيه: أنّ الحكم بوجود الشىء لا- يكون إلا- مع العلم بوجود علته التامه التى من أجزائها عدم الرافع، فعدم العلم به يوجب عدم العلم بتحقق العله التامه، إلا أن يثبت التعبد من الشارع بالحكم بالعدم عند عدم العلم به، و هو عين الكلام فى اعتبار الاستصحاب.

[الأولى فى الاستدلال على هذا القول:]

و الأولى: الاستدلال له بما استظهرناه (٢) من الروايات السابقه- بعد نقلها-: من أنّ النقص رفع الأمر المستمر فى نفسه و قطع الشىء المتصل كذلك، فلا- بدّ أن يكون متعلقه ما يكون له استمرار و اتصال، و ليس ذلك نفس اليقين؛ لانتقاضه بغير اختيار المكلف، فلا- يقع فى حيز التحريم، و لا- أحكام اليقين من حيث هو وصف من الأوصاف؛ لارتفاعها بارتفاعه قطعاً، بل المراد به (٣)- بدلاله الاقتضاء- الأحكام الثابته للمتيقّن بواسطه اليقين؛ لأنّ نقض اليقين بعد ارتفاعه لا يعقل له معنى سوى هذا، فحينئذ لا بدّ أن يكون أحكام المتيقّن كمنفسه ممّا يكون مستمراً لو لا (٤) الناقض.

هذا، و لكن لا بدّ من التأمل فى أنّ هذا المعنى جار فى المستصحب العدمى أم لا؟ و لا يبعد تحقّقه، فتأمل.

[شماره صفحه واقعى : ١٦٠]

ص: ٦٦٤

١- فى (ت) كتب على «لوجود المقتضى»: «زائد».

٢- راجع الصفحه ٧٨.

٣- لم ترد «به» فى (ظ).

٤- فى (ت) زياده: «المتيقّن».

إشارة

ثم إن نسبه القول المذكور إلى المحقق قدس سره مبنى على أن مراده (١) من دليل الحكم في كلامه-بقرينه تمثيله بعقد النكاح في المثال المذكور- هو المقتضى، و على أن يكون حكم الشك في وجود الرفع حكم الشك في رافعيه الشيء؛ إما لدلاله دليله المذكور على ذلك، وإما لعدم القول بالإثبات في الشك في الرافعيه و الإنكار في الشك في وجود الرفع، وإن كان العكس موجودا، كما سيجيء من المحقق السبزواري (٢).

لكن في كلا الوجهين نظر:

[المناقشه في المبنى المذكور:]

أما الأول، فالإمكان الفرق في الدليل الذي ذكره؛ لأن مرجع ما ذكره في الاستدلال إلى جعل المقتضى و الرفع من قبيل العام و المخصيص، فإذا ثبت عموم المقتضى-و هو عقد النكاح-لحل الوطاء في جميع الأوقات، فلا يجوز رفع اليد عنه بالألفاظ التي وقع الشك في كونها مزيله لقيد (٣)النكاح؛ إذ من المعلوم أن العموم لا يرفع اليد عنه بمجرد الشك في التخصيص.

أما لو ثبت تخصيص العام-و هو المقتضى لحل الوطاء، أعنى عقد النكاح-بمخصص، و هو اللفظ الذي اتفق على كونه مزيلا لقيد (٤)النكاح، فإذا شك في تحققه و عدمه فيمكن منع التمسك بالعموم حينئذ؛ إذ الشك ليس في طرؤ التخصيص على العام، بل في وجود ما خصص العام به يقينا، فيحتاج إثبات عدمه المتمم للتمسك بالعام إلى إجراء

[شماره صفحه واقعي : ١٦١]

ص: ٦٦٥

١- في (ظ)، (ه) و نسخه بدل (ت): «يراد».

٢- انظر الصفحه ١٦٥.

٣- ٣ و ٤) في نسخه بدل (ص): «لعقد».

٤-

الاستصحاب، بخلاف ما لو شك في أصل التخصيص، فإن العام يكفي لإثبات حكمه في مورد الشك (١).

و بالجمله: فالفرق بينهما، أن الشك في الرافعيه- في ما نحن فيه (٢)- من قبيل الشك في تخصيص العام زائدا على ما علم تخصيصه، نظير ما إذا ثبت تخصيص العلماء في «أكرم العلماء» بمرتبة الكبراء، وشك في تخصيصه بمرتبة الصغار، فإنه يجب التمسك بالعموم.

و الشك في وجود الرافع- فيما نحن فيه (٣)- شك في وجود ما خصص العام به يقينا، نظير ما إذا علم تخصيصه بمرتبة الكبراء وشك في تحقق الارتكاب و عدمه في عالم، فإنه لو لا- إحراز عدم الارتكاب بأصله العدم التي مرجعها إلى الاستصحاب المختلف فيه لم ينفع العام في إيجاب إكرام ذلك المشكوك.

[توجيه نسبه هذا القول إلى المحقق:]

هذا، و لكن يمكن أن يقال: إن مبنى كلام المحقق قدس سره لما كان على وجود المقتضى حال الشك و كفايه ذلك في الحكم بالمقتضى، فلا فرق في كون الشك في وجود الرافع أو رافعيه الموجود.

و الفرق بين الشك في الخروج و الشك في تحقق الخارج في مثال العموم و الخصوص، من جهة إحراز المقتضى للحكم بالعموم ظاهرا في المثال الأول- من جهة أصاله الحقيقه (٤)- و عدم إحرازه في المثال الثاني

[شماره صفحه واقعي : ١٦٢]

ص: ٦٦٦

١- في (ص) و (ظ) زياده: «و أمّا أصاله عدم التخصيص فهي من الاصول اللفظية المتفق عليها كما هو ظاهر»، و لم ترد كلمه «ظاهر» في (ظ).

٢- ٢ و ٣) لم ترد «في ما نحن فيه» في (ر).

٣- في (ت) و (ه) زياده: «و العموم».

لعدم جريان ذلك الأصل، لا لإحراز المقتضى لنفس الحكم - وهو وجوب الإكرام - فى الأول دون الثانى، فظهر الفرق بين ما نحن فيه وبين المثالين (١).

و أما دعوى عدم الفصل بين الشكّين على الوجه المذكور فهو ممّا لم يثبت.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ المحقق قدّس سرّه لم يتعرّض لحكم الشكّ فى وجود الرفع؛ لأنّ ما كان من الشبهه الحكميه من هذا القبيل ليس إلّا النسخ، وإجراء الاستصحاب فيه إجماعى بل ضرورى، كما تقدّم (٢)(٣).

و أما الشبهه الموضوعيه، فقد تقدّم (٤) خروجها فى كلام القدماء عن (٥) مسأله الاستصحاب المعدود فى أدلّه الأحكام، فالتكلم فيها إنّما يقع تبعاً للشبهه الحكميه، و من باب تمثيل جريان الاستصحاب فى الأحكام و عدم جريانه بالاستصحاب (٦) فى الموضوعات الخارجيه، فترى المنكرين (٧) يمثّلون بما إذا غبنا عن بلد فى ساحل البحر لم يجر العاده

[شماره صفحه واقعى : ١٦٣]

ص: ٦٦٧

- ١- لم ترد «هذا و لكن - إلى - بين المثالين» فى (ظ).
- ٢- راجع الصفحه ٣١.
- ٣- فى (ص) زياده: «فتأمل».
- ٤- راجع الصفحه ٤٣.
- ٥- فى (ر) و (ص) زياده: «معقد».
- ٦- شطب على «بالاستصحاب» فى (ت)، و كتب فوقها فى (ص): «زائد».
- ٧- انظر الذريعه ٢: ٨٣٣.

ببقائه فإنه لا يحكم ببقائه بمجرد احتمال، والمثبتين (١) بما إذا غاب زيد عن أهله و ماله فإنه يحرم التصرف فيهما بمجرد احتمال الموت.

ثم إن ظاهر عبارته المحقق و إن أوهم اختصاص مورد كلامه بصوره دلالة المقتضى على تأييد الحكم، فلا يشمل ما لو كان الحكم مؤقتاً- حتى جعل بعض (٢) هذا من وجوه الفرق بين قول المحقق و المختار، بعد ما ذكر وجوهاً آخر ضعيفه غير فارقه- لكن مقتضى دليله (٣) شموله لذلك إذا كان الشك في رافعيه شيء للحكم قبل مجيء الوقت.

[شماره صفحه واقعى : ١٦٤]

ص: ٦٦٨

١- انظر المعارج: ٢٠٧.

٢- هو صاحب الفصول فى الفصول: ٣٦٩.

٣- فى (ه) زياده: «بتنقيح المناط فيه».

إشاره

ما حكى عن المحقق السبزواري في الذخير (1)، فإنه استدلل على نجاسه الماء الكثير المطلق الذي سلب عنه الإطلاق-بممازجته مع المضاف النجس-بالاستصحاب. ثم ردّه: بأن استمرار الحكم تابع لدلاله الدليل، والإجماع إنما دلّ على النجاسه قبل الممازجه. ثم قال:

[ما استدلل به المحقق السبزواري على هذا القول:]

إشاره

لا- يقال: قول أبي جعفر عليه السلام في صحيحه زراره: «ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً، و لكن تنقضه بيقين آخر» يدلّ على استمرار أحكام اليقين ما لم يثبت الرفع.

لأننا نقول: التحقيق أنّ الحكم الشرعيّ الذي تعلّق به اليقين: إما أن يكون مستمرّاً-بمعنى أنّ له دليلاً دالاً على الاستمرار بظاهره-أم لا، و على الأوّل فالشكّ في رفعه يكون على أقسام.

ثمّ ذكر الشكّ في وجود الرفع، و الشكّ في رافعيه الشئ من جهة إجمال معنى ذلك الشئ، و الشكّ في كون الشئ مصداقاً للرفع المبيّن مفهوماً، و الشكّ في كون الشئ رافعا مستقلاً. ثمّ قال:

إنّ الخبر المذكور إنّما يدلّ على النهي عن نقض اليقين بالشكّ، و ذلك إنّما يعقل في القسم الأوّل من تلك الأقسام الأربعة دون غيره؛ لأنّ في غيره لو نقض الحكم بوجود الأمر الذي شكّ في كونه رافعا لم يكن النقض بالشكّ، بل إنّما يحصل النقض باليقين بوجود ما شكّ في

[شماره صفحه واقعي : ١٦٥]

ص : ٦٦٩

كونه رافعا أو باليقين بوجود ما يشكّ في استمرار الحكم معه، لا بالشكّ؛ فإنّ الشكّ في تلك الصور كان حاصلًا من قبل و لم يكن بسببه نقض، وإنما حصل (١) النقض حين اليقين بوجود ما يشكّ في كونه رافعا للحكم بسببه؛ لأنّ الشئ إنّما يستند إلى العلة التامة أو الجزء الأخير منها، فلا يكون في تلك الصور نقض اليقين بالشكّ، وإنما يكون ذلك في صورته خاصّه دون (٢) غيرها (٣). انتهى كلامه، رفع مقامه.

أقول: ظاهره تسليم صدق النقض في صورته الشكّ في استمرار الحكم فيما عدا القسم الأوّل أيضا (٤)، وإنّما المانع عدم صدق النقض بالشكّ فيها.

[المناقشه فيما أفاده المحقّق السبزواري:]

و يرد عليه:

أولا: أنّ الشكّ و اليقين قد يلاحظان بالنسبه إلى الطهاره مقيدته بكونها قبل حدوث ما يشكّ في كونه رافعا، و مقيدته بكونها بعده، فيتعلّق اليقين بالاولى و الشكّ بالثانيه، و اليقين و الشكّ بهذه الملاحظه يجتمعان في زمان واحد-سواء كان قبل حدوث ذلك الشئ أو بعده- فهذا الشكّ كان حاصلًا من قبل، كما أنّ اليقين باق من بعد.

و قد يلاحظان بالنسبه إلى الطهاره المطلقه، و هما بهذا الاعتبار لا يجتمعان في زمان واحد، بل الشكّ متأخّر عن اليقين.

[شماره صفحه واقعي : ١٦٦]

ص: ٦٧٠

١- كذا في الذخيره و القوانين، و لكن في النسخ بدل «حصل»: «يعقل».

٢- لم ترد «دون» في الذخيره و القوانين.

٣- الذخيره: ١١٥-١١٦.

٤- لم ترد «أيضا» في (ر).

ولا- ريب أنّ المراد باليقين والشكّ في قوله عليه السّلام في صدر الصحيحه المذكوره: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت» وغيرها من أخبار الاستصحاب، هو اليقين والشكّ المتعلّقان بشيء واحد- أعني الطهاره المطلقه- وحينئذ فالنقض المنهى عنه هو نقض اليقين بالطهاره بهذا الشكّ المتأخّر المتعلّق بنفس ما تعلّق به اليقين.

وأما وجود الشيء المشكوك الرافعيه، فهو بوصف الشكّ في كونه رافعا الحاصل من قبل سبب لهذا الشكّ؛ فإنّ كلّ شكّ (١) لا بدّ له من سبب متيقّن الوجود حتّى الشكّ في وجود الرافع، فوجود الشيء المشكوك في رافعيته جزء أخير (٢) للعلّه التامه للشكّ المتأخّر الناقض، لا للنقض.

و ثانيا: أنّ رفع اليد عن أحكام اليقين عند الشكّ في بقائه وارتفاعه لا يعقل إلا أن يكون مسببا عن نفس الشكّ؛ لأنّ التوقّف في الزمان اللاحق عن الحكم السابق أو العمل بالاصول المخالفه له لا يكون إلا لأجل الشكّ، غايه الأمر كون الشيء المشكوك كونه رافعا منشأ للشكّ. و الفرق بين الوجهين: أنّ الأوّل ناظر إلى عدم الوقوع، والثاني إلى عدم الإمكان.

و ثالثا: سلّمنا أنّ النقض في هذه الصور ليس بالشكّ، لكنّه ليس نقضا باليقين بالخلاف، ولا يخفى أنّ ظاهر ما ذكره في ذيل الصحيحه:

«و لكن تنقضه بيقين آخر» حصر الناقض لليقين السابق في اليقين

[شماره صفحه واقعى : ١٦٧]

ص : ٦٧١

١- في (ص) بدل «شكّ»: «شيء».

٢- في (ظ) بدل «أخير»: «آخر».

بخلافه، و حرمة النقص بغيره - شكًا كان أم يقينا بوجود ما شك في كونه رافعا - أ لا ترى أنه لو قيل في صورته الشك في وجود الرافع: أن النقص بما هو متيقن من سبب الشك لا بنفسه، لا يسمع.

و بالجمله: فهذا القول ضعيف في الغايه، بل يمكن دعوى الإجماع المركب بل البسيط على خلافه.

و قد يتوهم (١): أن مورد صحيحه زواره الاولى (٢) ممّا أنكر المحقق المذكور الاستصحاب فيه؛ لأنّ السؤال فيها عن الخفقه و الخفقتين من نقضهما للوضوء.

و فيه: ما لا يخفى؛ فإنّ حكم الخفقه و الخفقتين قد علم من قوله عليه السلام: «قد تنام العين و لا ينام القلب و الاذن»، و إنّما سئل فيها بعد ذلك عن حكم ما إذا وجدت أماره على النوم، مثل: تحريك شىء إلى جنبه و هو لا يعلم، فأجاب بعدم اعتبار ما عدا اليقين بقوله عليه السلام:

«لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام، حتّى يجىء من ذلك أمر بين، و إلاّ فإنّه على يقين... الخ».

نعم، يمكن أن يلزم المحقق المذكور - كما ذكرنا سابقا (٣) - بأنّ الشك في أصل النوم في مورد الروايه مسبب عن وجود ما يوجب الشك في تحقّق النوم، فالنقص به، لا بالشك (٤)، فتأمل.

[شماره صفحه واقعى : ١٦٨]

ص: ٦٧٢

١- هو شريف العلماء، انظر ضوابط الاصول: ٣٥١، و كذا صاحب الفصول في الفصول: ٣٧٢، و الفاضل النراقى في مناهج الأحكام: ٢٣١.

٢- تقدّمت في الصفحه ٥٥.

٣- راجع الصفحه السابقه.

٤- في (ص) زياده: «فيه».

اشاره

ما ذكره المحقق الخوانسارى قدّس سرّه فى شرح الدروس-عند قول الشهيد قدّس سرّه:«و يجرى ذو الجهات الثلاث»-ما لفظه:
حجّه القول بعدم الإجزاء:الروايات الوارده بالمسح بثلاثه أحجار -و الحجر الواحد لا يسمّى بذلك-،و استصحاب حكم النجاسه
حتّى يعلم لها مطهر شرعى،و بدون الثلاثه لا يعلم المطهر الشرعى.
و حسنه ابن المغيره (١)و موثقه ابن يعقوب (٢)لا يخرجان عن الأصل؛لعدم صحّحه سندهما،خصوصا مع معارضتهما بالروايات
الوارده بالمسح بثلاثه أحجار.

و أصل البراءه-بعد ثبوت النجاسه و وجوب إزالتها-لا يبقى بحاله.

إلى أن قال-بعد منع حجّيه الاستصحاب:-

اعلم أنّ القوم ذكروا أنّ الاستصحاب إثبات حكم فى زمان لوجوده فى زمان سابق عليه،و هو ينقسم إلى قسمين،باعتبار انقسام
الحكم المأخوذ فيه إلى شرعى و غيره.

فالأوّل،مثل:ما إذا ثبت نجاسه ثوب أو بدن فى زمان،فيقولون:

إنّ بعد ذلك الزمان (٣)يجب الحكم بنجاسته إذا لم يحصل العلم برفعها.

[شماره صفحه واقعى : ١٦٩]

ص: ٦٧٣

١- الوسائل ٢٢٧:١،الباب ١٣ من أبواب أحكام الخلو،الحديث الأوّل.

٢- الوسائل ٢٢٣:١،الباب ٩ من أبواب أحكام الخلو،الحديث ٥.

٣- فى المصدر زياده:«أيضا».

و الثاني، مثل: ما إذا ثبت رطوبه ثوب في زمان، ففي ما بعد ذلك الزمان يجب الحكم برطوبته ما لم يعلم الجفاف.

فذهب بعضهم إلى حجّيته بقسميه، و ذهب بعضهم إلى حجّيته القسم الأوّل (1). و استدلّ كلّ من الفريقين بدلائل مذكوره في محلّها، كلّها قاصره عن إفاده المرام، كما يظهر بالتأمّل فيها. و لم نتعرّض لذكرها هنا، بل نشير إلى ما هو الظاهر عندنا في هذا الباب، فنقول:

إنّ الاستصحاب بهذا المعنى لا حجّيته فيه أصلا بكلا قسميه؛ إذ لا دليل عليه تامّا، لا عقلا و لا نقلا. نعم، الظاهر حجّيته الاستصحاب بمعنى آخر: و هو أن يكون دليل شرعيّ على أنّ الحكم الفلانيّ بعد تحقّقه ثابت إلى زمان حدوث حال كذا أو وقت كذا-مثلا- معيّن في الواقع، بلا اشتراطه بشيء أصلا، فحينئذ إذا حصل ذلك الحكم فيلزم الحكم باستمراره إلى أن يعلم وجود ما جعل مزيلا له، و لا يحكم بنفيه بمجرد الشكّ في وجوده.

و الدليل على حجّيته أمران:

الأوّل: أنّ هذا الحكم إمّا وضعيّ، أو اقتضائيّ، أو تخيريّ، و لمّا كان الأوّل عند التحقيق يرجع إليهما فينحصر في الأخيرين.

و على التقديرين فيثبت ما رمناه (2):

أمّا على الأوّل، فلاّنه إذا كان أمر أو نهى بفعل إلى غايه معيّن -مثلا- فعند الشكّ في حدوث تلك الغايه، لو لم يمثل التكليف المذكور

[شماره صفحه واقعي : 170]

ص: 674

1- في المصدر زياده: «فقط».

2- في (ر) و مصحّحه (ص) بدل «رمناه»: «ادّعيناه»، و في المصدر: «ذكرنا».

لم يحصل الظنّ بالامتثال و الخروج عن العهده، و ما لم يحصل الظنّ لم يحصل الامتثال، فلا بدّ من بقاء ذلك التكليف حال الشكّ أيضاً، و هو المطلوب.

و أما على الثاني، فالأمر أظهر، كما لا يخفى.

و الثاني: ما ورد في الروايات: من أنّ «اليقين لا ينقض بالشكّ».

فإن قلت: هذا كما يدلّ على (١) المعنى الذي ذكرته، كذلك يدلّ على (٢) المعنى الذي ذكره القوم؛ لأنّه إذا حصل اليقين في زمان فلا ينبغي أن ينقض في زمان آخر بالشكّ، نظراً إلى الروايات، و هو بعينه ما ذكره.

قلت: الظاهر أنّ المراد من عدم نقض اليقين بالشكّ أنّه عند التعارض لا- ينقض به، و المراد بالتعارض أن يكون شيء يوجب اليقين لو لا- الشكّ. و فيما ذكره ليس كذلك؛ لأنّ اليقين بحكم في زمان ليس ممّا يوجب حصوله في زمان آخر لو لا عروض الشكّ، و هو ظاهر.

فإن قلت: هل الشكّ في كون الشيء مزبلاً للحكم مع العلم بوجوده كالشكّ في وجود المزيل أو لا؟

قلت: فيه تفصيل؛ لأنّه إن ثبت بالدليل أنّ ذلك الحكم مستمرّ إلى غايه معيّنه في الواقع، ثمّ علمنا صدق تلك الغايه على شيء، و شككنا في صدقها على شيء آخر، فحينئذ لا ينقض اليقين بالشكّ.

[شماره صفحه واقعي : ١٧١]

ص: ٦٧٥

١- ٢) في المصدر زياده: «حجّيه».

-٢

و أما إذا لم يثبت ذلك، بل ثبت أن ذلك الحكم مستمر في الجملة، و مزيله الشيء الفلاني، و شككنا في أن الشيء الآخر أيضا يزيله أم لا؟ فحينئذ لا ظهور في عدم نقض الحكم و ثبوت استمراره؛ إذ الدليل الأول غير جاز فيه؛ لعدم ثبوت حكم العقل في مثل هذه الصورة، خصوصا مع ورود بعض الروايات الدالة على عدم المؤاخذة بما لا يعلم.

و الدليل الثاني، الحق أنه لا يخلو من إجمال، و غايه ما يسلم منها ثبوت الحكم في صورتين اللتين ذكرناهما، و إن كان فيه أيضا بعض المناقشات، لكنه لا يخلو عن تأييد للدليل الأول، فتأمل.

فإن قلت: الاستصحاب الذي يدعونه فيما نحن فيه و أنت منعه، الظاهر أنه من قبيل ما اعترفت به؛ لأن حكم النجاسة ثابت ما لم يحصل مطهر شرعي إجماعا، و هنا لم يحصل الظن المعتبر شرعا بوجود المطهر؛ لأن حسنه ابن المغيرة و موثقه ابن يعقوب (١) ليستا حجة شرعية، خصوصا مع معارضتهما بالروايات المتقدمة، فغايه الأمر حصول الشك بوجود المطهر، و هو لا ينقض اليقين (٢).

قلت: كونه من قبيل الثاني ممنوع؛ إذ لا دليل على أن النجاسة باقية ما لم يحصل مطهر شرعي، و ما ذكر من الإجماع غير معلوم؛ لأن غايه ما أجمعوا عليه أن التغوط إذا حصل لا يصح الصلاة (٣) بدون الماء و التمسح رأسا-لا بالثلاثة و لا بشعب الحجر الواحد- فهذا الإجماع

[شماره صفحه واقعي : ١٧٢]

ص : ٦٧٦

١- تقدّم تخريجهما في الصفحة ١٦٩، الهامش ١ و ٢.

٢- في المصدر زياده: «كما ذكرت فما وجه المنع؟».

٣- في المصدر زياده: «مثلا».

لا يستلزم الإجماع على ثبوت حكم النجاسة حتى يحدث شيء معين في الواقع مجهول عندنا قد اعتبره الشارع مطهراً، فلا يكون من قبيل ما ذكرنا.

فإن قلت: هب أنه ليس داخلا تحت الاستصحاب المذكور، لكن نقول: قد ثبت بالإجماع وجوب شيء على المتعوط في الواقع، وهو مردد بين أن يكون المسح بثلاثة أحجار أو الأعم منه و من المسح بجهات حجر واحد، فما لم يأت بالأول لم يحصل اليقين بالامتثال والخروج عن العهد، فيكون الإتيان به واجبا.

قلت: نمنع الإجماع على وجوب شيء معين في الواقع مبهم في نظر المكلف، بحيث لو لم يأت بذلك الشيء المعين لاستحق العقاب، بل الإجماع على أن ترك الأمرين معا سبب لاستحقاق العقاب، فيجب أن لا يتركهما.

والحاصل: أنه إذا ورد نص أو إجماع على وجوب شيء معين -مثلا- معلوم عندنا، أو ثبوت حكم إلى غاية معينه عندنا، فلا بد من الحكم بلزوم تحصيل اليقين أو الظن بوجود ذلك الشيء المعلوم، حتى يتحقق الامتثال، ولا يكفي الشك في وجوده. وكذا يلزم الحكم ببقاء ذلك الحكم إلى أن يحصل العلم أو الظن بوجود تلك الغاية المعلومه، ولا يكفي الشك في وجودها في ارتفاع ذلك الحكم.

وكذا إذا ورد نص أو إجماع على وجوب شيء معين في الواقع مردد في نظرنا بين امور، ويعلم أن ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم بذلك الشيء مثلا، أو على ثبوت حكم إلى غاية معينه في الواقع مردده عندنا بين أشياء، ويعلم أيضا عدم اشتراطه بالعلم مثلا،

[شماره صفحه واقعی : ۱۷۳]

ص: ۶۷۷

يجب الحكم بوجوب تلك الأشياء المرذده (١) في نظرنا، وبقاء ذلك الحكم إلى حصول تلك الأشياء أيضا، ولا يكفي الإتيان بشيء واحد منها في سقوط التكليف، وكذا حصول شيء واحد في ارتفاع الحكم. وسواء في ذلك كون الواجب شيئا معينا في الواقع مجهولا عندنا أو أشياء كذلك، أو غايه معينه في الواقع مجهوله عندنا أو غايات كذلك، وسواء أيضا تحقّق قدر مشترك بين تلك الأشياء و الغايات أو تباينها بالكلّيّه.

و أمّا إذا لم يكن الأمر كذلك، بل ورد نصّ -مثلا- على أنّ الواجب الشيء الفلانيّ و نصّ آخر على أنّ ذلك الواجب شيء آخر، أو ذهب بعض الأئمّه إلى وجوب شيء و بعض آخر إلى وجوب شيء آخر، و ظهر -بالنصّ و (٢) الإجماع في الصورتين- أنّ ترك ذينك الشئيين معا سبب لاستحقاق العقاب، فحينئذ لم يظهر وجوب الإتيان بهما معا حتّى يتحقّق الامتثال، بل الظاهر الاكتفاء بواحد منهما، سواء اشتركا في أمر أم تباينا كليّه. وكذلك الحكم في ثبوت الحكم الكلّي إلى الغايه.

هذا مجمل القول في هذا المقام. و عليك بالتأمّل في خصوصيّات الموارد، و استنباط أحكامها عن هذا الأصل، و رعايه جميع ما يجب رعايته عند تعارض المعارضات. و الله الهادي إلى سواء الطريق (٣).

انتهى كلامه، رفع مقامه.

[شماره صفحه واقعي : ١٧٤]

ص : ٦٧٨

- ١- في المصدر زياده: «فيها».
- ٢- في المصدر بدل «و»: «أو».
- ٣- مشارق الشموس: ٧٥-٧٦.

و حكى السيد الصدر فى شرح الوافيه عنه قدس سرّه حاشيه اخرى له (١)- عند قول الشهيد رحمه الله: «و يحرم استعمال الماء النجس و المشتبه... الخ» - ما لفظه:

و توضيحه: أنّ الاستصحاب لا- دليل على حجّيته عقلا و ما تمسّكوا به ضعيف. و غايه ما تمسّكوا (٢) فيها ما ورد فى بعض الروايات الصحيحه: «إنّ اليقين لا- ينقض بالشكّ»، و على تقدير تسليم صحّه الاحتجاج بالخبر فى مثل هذا الأصل (٣) و عدم منعها- بناء على أنّ هذا الحكم الظاهر أنّه من الاصول، و يشكل التمسّك بخبر الواحد فى الاصول، إن سلم التمسّك به فى الفروع- نقول:

أولاً: أنّه لا يظهر شموله للامور الخارجيه، مثل رطوبه الثوب و نحوها؛ إذ يبعد أن يكون مرادهم بيان الحكم فى مثل هذه الامور التى ليست أحكاما شرعيه، و إن أمكن أن يصير منشأ لحكم شرعى، و هذا ما يقال: إنّ الاستصحاب فى الامور الخارجيه لا عبره به.

ثم بعد تخصيصه بالأحكام الشرعيه، فنقول: الأمر على وجهين:

أحدهما: أن يثبت حكم شرعى فى مورد خاصّ باعتبار حال يعلم من الخارج أنّ زوال تلك الحال لا يستلزم زوال ذلك الحكم.

و الآخر: أن يثبت باعتبار حال لا يعلم فيه ذلك.

[شماره صفحه واقعى : ١٧٥]

ص: ٦٧٩

١- ليست هذه الحاشيه فى الموضوع المذكور فيما عندنا من نسخه مشارق الشومس.

٢- فى المصدر بدل «تمسّكوا»: «يتمسّك».

٣- فى المصدر بدل «الأصل»: «الحكم».

مثال الأول: إذا ثبت نجاسه ثوب خاصّ باعتبار ملاقاته للبول، بأن يستدلّ عليها: بأنّ هذا شيء لاقاه البول، وكلّ ما لاقاه البول نجس، فهذا نجس. والحكم الشرعيّ النجاسه، وثبوته باعتبار حال هو ملاقاته البول، وقد علم من خارج- ضروره أو إجماعاً أو غير ذلك- بأنّه لا يزول النجاسه بزوال الملاقاه فقط.

و مثال الثاني: ما نحن بصدده، فإنّ ثبت وجوب الاجتناب عن الإناء المخصوص باعتبار أنّه شيء يعلم وقوع النجاسه فيه بعينه، وكلّ شيء كذلك يجب الاجتناب عنه، ولم يعلم بدليل من الخارج أنّ زوال ذلك الوصف الذي يحصل باعتبار زوال المعلوميّه بعينه لا دخل له في زوال ذلك الحكم.

و على هذا نقول: شمول الخبر للقسم الأول ظاهر، فيمكن التمسك بالاستصحاب فيه. و أمّا القسم الثاني فالتمسك فيه مشكل.

فإن قلت: بعد ما علم في القسم الأول أنّه لا يزول الحكم بزوال الوصف، فأى حاجه إلى التمسك بالاستصحاب؟ أو أى فائده فيما ورد في الأخبار، من: أنّ اليقين لا ينقض بالشكّ؟

قلت: القسم الأول على وجهين:

أحدهما: أن يثبت أنّ الحكم- مثل النجاسه بعد الملاقاه- حاصل ما لم يرد عليه (1) الماء على الوجه المعتبر في الشرع، و حينئذ فائدته أنّ عند حصول الشكّ في ورود الماء لا يحكم بزوال النجاسه.

و الآخر: أن يعلم ثبوت الحكم في الجملة بعد زوال الوصف، لكن

[شماره صفحه واقعي : ١٧٦]

ص: ٦٨٠

١- في المصدر: «عليها».

لم يعلم أنه ثابت دائما، أو في بعض الأوقات إلى غايه معينه محدوده، أم لا-؟ وفائدته (١) أنه إذا ثبت الحكم في الجملة فيستصحب إلى أن يعلم المزيل.

ثم لا يخفى: أن الفرق الذى ذكرنا- من أن إثبات مثل هذا بمجرد الخبر مشكل، مع انضمام أن الظهور (٢) فى القسم الثانى لم يبلغ مبلغه فى القسم الأول، و أن اليقين لا- ينقض بالشك- قد يقال: إن ظاهره أن يكون اليقين حاصلا- لو لا الشك- باعتبار دليل دال على الحكم فى غير صوره ما شك فيه؛ إذ لو فرض عدم دليل لكان نقض اليقين- حقيقه- باعتبار عدم الدليل الذى هو دليل العدم، لا الشك، كأنه يصير قريبا. و مع ذلك ينبغى رعايه الاحتياط فى كل من القسمين، بل فى الامور الخارجيه أيضا (٣). انتهى كلامه، رفع مقامه.

[المناقشه فيما أفاده المحقق الخوانسارى:]

أقول: لقد أجاد فيما أفاد، وجاء بما فوق المراد، إلا أن فى كلامه مواقع للتأمل، فلنذكر مواقعها ونشير إلى وجهه، فنقول:

قوله: «و ذهب بعضهم إلى حجتيه فى القسم الأول».

ظاهره- كصريح ما تقدم منه فى حاشيته الاخرى- وجود القائل بحجتيه الاستصحاب فى الأحكام الشرعيه الجزئيه كطهاره هذا الثوب، و الكليته كنجاسه المتغير بعد زوال التغير، و عدم الحجتيه فى الامور الخارجيه، كرتوبه الثوب و حياه زيد.

[شماره صفحه واقعى : ١٧٧]

ص : ٦٨١

١- فى المصدر زياده: «حينئذ».

٢- فى المصدر بدل «الظهور»: «اليقين».

٣- شرح الوافيه (مخطوط): ٣٣٩-٣٤١.

و فيه نظر، يعرف (١) بالتبعية في كلمات القائلين بحجّيته الاستصحاب و عدمها، و النظر في أدلتهم، مع أنّ ما ذكره في الحاشية الأخيرة-دليلاً لعدم الجريان في الموضوع- جار في الحكم الجزئيّ أيضاً؛ فإنّ بيان وصول النجاسة إلى هذا الثوب الخاصّ واقعا و عدم وصولها، و بيان نجاسته المسبّبه عن هذا الوصول و عدمها لعدم الوصول، كلاهما خارج عن شأن الشارع، كما أنّ بيان طهاره الثوب المذكور ظاهراً و بيان عدم وصول النجاسة إليه ظاهراً-الراجع في الحقيقة إلى الحكم بالطهاره ظاهراً-ليس إلّا- شأن الشارع، كما تبّهنا عليه فيما تقدّم (٢)(٣).

قوله: «الظاهر حجّيته الاستصحاب بمعنى آخر... الخ».

وجه مغايره ما ذكره لما ذكره المشهور، هو: أنّ الاعتماد في البقاء عند المشهور على الوجود السابق- كما هو ظاهر قوله: «لوجوده في زمان سابق عليه»، و صريح قول شيخنا البهائيّ: «إثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلاً على ثبوته في الزمن الأوّل» (٤)- و ليس الأمر كذلك على طريقه شارح الدروس.

قوله قدّس سرّه: «إنّ الحكم الفلانيّ بعد تحقّقه ثابت إلى حدوث حال

[شماره صفحه واقعي : ١٧٨]

ص: ٦٨٢

- ١- تقدّم وجه النظر في الصفحة ٣٣.
- ٢- راجع الصفحة ١١٢.
- ٣- في حاشية (ص) زياده العبارة التاليه: «و نظيره أدلّه حلّ الأشياء الوارده في الشبهه الموضوعيّة كما في روايه مسعده بن صدقه الوارده في الثوب المشتبّه بالحرام و المملوك المشتبّه بالحرّ و الزوجه المشتبّه بالرضيعه».
- ٤- الزبده: ٧٢-٧٣.

كذا أو وقت كذا...الخ».

أقول: بقاء الحكم إلى زمان كذا يتصوّر على وجهين:

الأول: أن يلاحظ الفعل إلى زمان كذا موضوعا واحدا تعلق به الحكم الواحد، كأن يلاحظ الجلوس في المسجد إلى وقت الزوال فعلا واحدا تعلق به أحد الأحكام الخمسة، و من أمثله: الإمساك المستمر إلى الليل؛ حيث إنّه ملحوظ فعلا واحدا تعلق به الوجوب أو الندب أو غيرهما من أحكام الصوم.

الثاني: أن يلاحظ الفعل في كلّ جزء يسعه من الزمان المعنّي (1) موضوعا مستقلا تعلق به حكم، فيحدث في المقام أحكام متعدّده لموضوعات متعدّده، و من أمثله: وجوب الصوم عند رؤيه هلال رمضان إلى أن يرى هلال شوال؛ فإنّ صوم كلّ يوم إلى انقضاء الشهر فعل مستقلّ تعلق به حكم مستقلّ.

أمّا الأول، فالحكم التكليفيّ: إمّا أمر، و إمّا نهى، و إمّا تخيير:

فإن كان أمرا، كان اللازم عند الشكّ في وجود الغايه ما ذكره:

من وجوب الإتيان بالفعل تحصيلا لليقين بالبراءه من التكليف المعلوم، لكن يجب تقييده بما إذا لم يعارضه تكليف آخر محدود بما بعد الغايه، كما إذا وجب الجلوس في المسجد إلى الزوال، و وجب الخروج منه من الزوال إلى الغروب؛ فإنّ وجوب الاحتياط للتكليف بالجلوس عند الشكّ في الزوال معارض بوجوب الاحتياط للتكليف بالخروج بعد الزوال، فلا بدّ من الرجوع في وجوب الجلوس عند الشكّ في الزوال

[شماره صفحه واقعي : ١٧٩]

ص: ٦٨٣

١- في نسخه بدل (ص) بدل «المعني»: «المعني».

إلى أصل آخر غير الاحتياط، مثل: أصاله عدم الزوال، أو عدم الخروج عن عهده التكليف بالجلوس، أو عدم حدوث التكليف بالخروج، أو غير ذلك.

و إن كان نهياً، كما إذا حرم الإمساك المحدود بالغايه المذكوره أو الجلوس المذكور، فإن قلنا بتحريم الاشتغال - كما هو الظاهر - كان المتيقن التحريم قبل الشك في وجود الغايه، و أمّا التحريم بعده فلا - يثبت بما ذكر في الأمر، بل يحتاج إلى الاستصحاب المشهور، و إلا فالأصل الإباحه في صوره الشك. و إن قلنا: إنه لا يتحقق الحرام و لا استحقاق العقاب إلا بعد تمام (1) الإمساك و الجلوس المذكورين، فيرجع إلى مقتضى أصاله عدم استحقاق العقاب و عدم تحقق المعصيه، و لا دخل له بما ذكره في الأمر.

و إن كان تخييراً، فالأصل فيه و إن اقتضى عدم حدوث حكم ما بعد الغايه للفعل عند الشك فيها، إلا أنه قد يكون حكم ما بعد الغايه تكليفاً منجزاً يجب فيه الاحتياط، كما إذا أباح الأكل إلى طلوع الفجر مع تنجز وجوب الإمساك من طلوع الفجر إلى الغروب عليه؛ فإن الظاهر لزوم الكف من الأكل عند الشك. هذا كله إذا لوحظ الفعل المحكوم عليه بالحكم الاقتضائي أو التخييري أمراً واحداً مستمراً.

و أما الثاني، و هو ما لوحظ فيه الفعل اموراً متعدده كل واحد منها متصف بذلك الحكم غير مربوط بالآخر، فإن كان أمراً أو نهياً فأصاله الإباحه و البراءه قاضيه بعدم الوجوب و الحرمة في زمان الشك،

[شماره صفحه واقعي : ١٨٠]

ص : ٦٨٤

١- في (ص) و (ظ) بدل «تمام»: «إتمام».

و كذلك أصاله الإباحه فى الحكم التخييرى، إلا إذا كان الحكم فيما بعد الغايه تكليفا منجزا يجب فيه الاحتياط.

فعلم ممّا ذكرنا: أنّ ما ذكره من الوجه الأوّل الراجع إلى وجوب تحصيل الامتثال لا يجرى إلا فى قليل من الصور المتصوّره فى المسأله، و مع ذلك فلا يخفى أنّ إثبات الحكم فى زمان الشكّ بقاعده الاحتياط كما فى الاقتضائى، أو قاعده الإباحه و البراءه كما فى الحكم التخييرى، ليس قولاً - بالاستصحاب المختلف فيه أصلاً؛ لأنّ مرجعه إلى أنّ إثبات الحكم فى الزمان الثانى يحتاج إلى دليل يدلّ عليه و لو كان أصاله الاحتياط أو البراءه، و هذا عين إنكار الاستصحاب؛ لأنّ المنكر (1) يرجع إلى اصول آخر، فلا حاجه إلى تطويل الكلام و تغيير اسلوب كلام المنكرين فى هذا المقام.

[توجيه ما ذكره المحقق الخوانسارى فى الحكم التخييرى:]

بقى الكلام فى توجيه ما ذكره: من أنّ الأمر فى الحكم التخييرى أظهر، و لعلّ الوجه فيه: أنّ الحكم بالتخيير فى زمان الشكّ فى وجود الغايه مطابق لأصاله الإباحه الثابته بالعقل و النقل، كما أنّ الحكم بالبقاء فى الحكم الاقتضائى كان مطابقاً لأصاله الاحتياط الثابته فى المقام بالعقل و النقل.

[توجيه المحقق القمى:]

إشاره

و قد وجّه المحقق القمى قدس سرّه إلحاق الحكم التخييرى بالاقتضائى:

بأنّ مقتضى التخيير إلى غايه وجوب الاعتقاد بثبوتيه فى كلّ جزء ممّا

[شماره صفحه واقعى : ١٨١]

ص: ٦٨٥

١- فى مصحّحه (ص) زياده: «للاستصحاب لا بدّ أن»، و فى (ظ) بدل «لأنّ المنكر»: «فالمنكر».

قبل الغايه، ولا يحصل اليقين بالبراءه من التكليف باعتقاد التخيير عند الشكّ في حدوث الغايه، إلاّ بالحكم بالإباحه و اعتقادها في هذا الزمان أيضا (١).

[المناقشه في توجيه المحقق القمّي:]

وفيه: أنّه إن اريد وجوب الاعتقاد بكون الحكم المذكور ثابتا إلى الغايه المعينه، فهذا الاعتقاد موجود و لو بعد القطع بتحقق الغايه فضلا عن صورته الشكّ فيه؛ فإنّ هذا اعتقاد بالحكم الشرعيّ الكلّي، و وجوبه غير مغتيا بغايه؛ فإنّ الغايه غايه للمعتقد لا لوجوب الاعتقاد.

و إن اريد وجوب الاعتقاد بذلك الحكم التخييريّ في كلّ جزء من الزمان الذي يكون في الواقع ممّا قبل الغايه و إن لم يكن معلوما عندنا، ففيه: أنّ وجوب الاعتقاد في هذا الجزء المشكوك بكون الحكم فيه هو الحكم الأوّلّي أو غيره ممنوع جدّا، بل الكلام في جوازه؛ لأنّه معارض بوجوب الاعتقاد بالآخر الذي ثبت فيما بعد الغايه واقعا و إن لم يكن معلوما، بل لا يعقل وجوب الاعتقاد مع الشكّ في الموضوع، كما لا يخفى.

و لعلّ هذا الموجّه قدس سرّه قد وجد عبارته شرح الدروس في نسخته - كما وجدته (٢) في بعض نسخ شرح الوافيه - هكذا (٣): «و أمّا على الثاني فالأمر كذلك» كما لا يخفى، لكنّي راجعت بعض نسخ شرح الدروس

[شماره صفحه واقعي : ١٨٢]

ص: ٦٨٦

١- القوانين ٦٧:٢.

٢- و هو كذلك في نسختنا من شرح الوافيه أيضا، انظر شرح الوافيه (مخطوط): ٣٣٤.

٣- «هكذا» من نسخه بدل (ص).

فوجدت لفظ «أظهر» بدل «كذلك» (١)، وحينئذ فظاهره مقابله وجه الحكم بالبقاء في التخيير بوجه الحكم بالبقاء في الاقتضاء، فلا وجه لإرجاع أحدهما إلى الآخر.

و العجب من بعض المعاصرين (٢): حيث أخذ التوجيه المذكور عن القوانين، و نسبه إلى المحقق الخوانساري، فقال:

حجّه المحقق الخوانساري أمران: الأخبار، و أصاله الاشتغال. ثم أخذ في إجراء أصاله الاشتغال في الحكم التخييري بما وجهه في القوانين، ثم أخذ في الطعن عليه.

و أنت خبير: بأن الطعن في التوجيه، لا في حجّه المحقق، بل لا طعن في التوجيه أيضا؛ لأنّ غلط النسخه ألجأه إليه.

[ما أورده السيد الصدر على المحقق الخوانساري:]

إشارة

هذا، و قد أورد عليه السيد الشارح: بجريان ما ذكره من قاعده وجوب تحصيل الامتثال في استصحاب القوم (٣)، قال:

بيانه: أننا كما نجزم- في الصورة التي فرضها- بتحقق الحكم في قطعه من الزمان، و نشك أيضا- حين القطع- في تحقّقه في زمان يكون حدوث الغايه فيه و عدمه متساويين عندنا، فكذلك نجزم بتحقق الحكم في زمان لا يمكن تحقّقه إلاّ فيه، و نشك- حين القطع- في تحقّقه في زمان متّصل بذلك الزمان؛ لاحتمال وجود رافع لجزء من أجزاء علّه الوجود، و كما أنّ في الصورة الاولى يكون الدليل محتملا لأن يراد منه

[شماره صفحه واقعي : ١٨٣]

ص: ٦٨٧

١- و هكذا فيما بأيدينا من نسخه مشارق الشموس: ٧٦.

٢- هو صاحب الفصول في الفصول: ٣٧٥.

٣- في (ص) زياده: «أيضا».

وجود الحكم في زمان الشكّ و أن يراد عدم وجوده، فكذلك الدليل في الصورة التي فرضناها، و حينئذ فنقول: لو لم يمثل المكلف (١) لم يحصل الظنّ بالامتثال... إلى آخر ما ذكره (٢)، انتهى.

[المناقشه في الإيراد:]

أقول: و هذا الإيراد ساقط عن المحقق؛ لعدم جريان قاعده الاشتغال في غير الصورة التي فرضها المحقق، مثلاً: إذا ثبت وجوب الصوم في الجملة، و شككنا في أنّ غايته سقوط القرص أو ميل الحمره المشرقيه، فاللازم حينئذ-على ما صرح به المحقق المذكور في عدّه مواضع من كلماته-الرجوع في نفى الزائد، و هو وجوب الإمساك بعد سقوط القرص، إلى أصالة البراءة؛ لعدم ثبوت التكليف بإمساك أزيد من المقدار المعلوم، فيرجع إلى مسأله الشكّ في الجزئيه، فلا-يمكن أن يقال: إنّه لو لم يمثل التكليف لم يحصل الظنّ بالامتثال؛ لأنّه إن اريد امتثال التكليف المعلوم فقد حصل قطعاً، و إن اريد امتثال التكليف المحتمل فتحصيله غير لازم.

و هذا بخلاف فرض المحقق؛ فإنّ التكليف بالإمساك-إلى السقوط على القول به أو ميل الحمره على القول الآخر-معلوم مبين، و إنّما الشكّ في الإتيان به عند الشكّ في حدوث الغايه. فالفرق بين مورد استصحابه و مورد استصحاب القوم، كالفرق بين الشكّ في إتيان الجزء المعلوم الجزئيه و الشكّ في جزئيه شيء، و قد تقرّر في محلّه جريان أصاله الاحتياط في الأوّل دون الثاني (٣).

[شماره صفحه واقعي : ١٨٤]

ص : ٦٨٨

١- في المصدر بدل «المكلف»: «التكليف المذكور».

٢- شرح الوافيه (مخطوط): ٣٣٧.

٣- راجع مبحث الاشتغال ٣١٧: ٢.

وقس على ذلك سائر موارد استصحاب القوم، كما لو ثبت أنّ للحكم غايه و شككنا في كون شيء آخر أيضا غايه له، فإنّ المرجح في الشكّ في ثبوت الحكم بعد تحقّق ما شكّ في كونه غايه عند المحقّق الخوانساريّ قدّس سرّه هي أصاله البراءه دون الاحتياط.

[رجوع إلى كلام المحقّق الخوانساريّ:]

قوله (١): «الظاهر أنّ المراد من عدم نقض اليقين بالشكّ أنّه عند التعارض لا ينقض، و معنى التعارض أن يكون شيء يوجب اليقين لو لا الشكّ».

أقول: ظاهر هذا الكلام جعل تعارض اليقين و الشكّ باعتبار تعارض المقتضى لليقين و نفس الشكّ، على أن يكون الشكّ مانعا عن اليقين، فيكون من قبيل تعارض المقتضى للشيء و المانع عنه. و الظاهر أنّ المراد بالموجب في كلامه دليل اليقين السابق، و هو الدالّ على استمرار حكم إلى غايه معيّنه.

و حينئذ فيرد عليه -مضافا إلى أنّ التعارض الذي استظهره من لفظ «النقض» لا بدّ أن يلاحظ بالنسبه إلى الناقض و نفس المنقوض، لا مقتضيه الموجب له لو لا الناقض-: أنّ نقض اليقين بالشكّ -بعد صرفه عن ظاهره، و هو نقض صفه اليقين أو أحكامه الثابته له من حيث هي صفه من الصفات؛ لارتفاع (٢) اليقين و أحكامه الثابته له من حيث هو حين الشكّ قطعا- ظاهر في نقض أحكام اليقين، يعنى: الأحكام الثابته باعتباره للمتيقّن أعنى المستصحب، فيلاحظ التعارض حينئذ بين

[شماره صفحه واقعي : ١٨٥]

ص: ٦٨٩

١- أي قول المحقّق الخوانساريّ المتقدّم في الصفحه ١٧١.

٢- في حاشيه (ص) بدل «الارتفاع»: «ضروره ارتفاع».

المنقوض و الناقض، و اللازم من ذلك اختصاص الأخبار بما يكون المتيقن و أحكامه ممّا يقتضى بنفسه الاستمرار لو لا الرفع، فلا ينقض تلك الأحكام بمجرد الشكّ فى الرفع، سواء كان الشكّ فى وجود الرفع أو فى رافعيه الموجود. و بين هذا و ما ذكره المحقق (١) تباين جزئى.

ثم إنّ تعارض المقتضى لليقين و نفس الشكّ لم يكّد يتصوّر فيما نحن فيه؛ لأنّ اليقين بالمستصحب - كوجوب الإمساك فى الزمان السابق - كان حاصلًا من اليقين بمقدّمين: صغرى و جدائيه، و هى «أنّ هذا الآن لم يدخل الليل»، و كبرى مستفاده من دليل استمرار الحكم إلى غايه معينه، و هى «وجوب الإمساك قبل أن يدخل الليل» و (٢) المراد بالشكّ زوال اليقين بالصغرى، و هو ليس من قبيل المانع عن اليقين، و الكبرى من قبيل المقتضى له، حتّى يكونا من قبيل المتعارضين، بل نسبه اليقين إلى المقدّمين على نهج سواء، كلّ منهما من قبيل جزء المقتضى له.

و الحاصل: أنّ ملاحظه النقض بالنسبه إلى الشكّ و أحكام المتيقن الثابته لأجل اليقين أولى من ملاحظته بالنسبه إلى الشكّ و دليل اليقين.

و أمّا توجيه كلام المحقق: بأن يراد من موجب اليقين دليل

[شماره صفحه واقعى : ١٨٦]

ص : ٦٩٠

١- أى المحقق الخوانسارى.

٢- ورد فى (ظ) و نسخه بدل (ص) زياده: «معلوم أنّ شيئًا من المقدّمين لا اقتضاء فيه لوجوب الإمساك فى زمان الشكّ لو خلى و طبعه حتّى يكون الشكّ من قبيل المانع عنه، مع أنّ».

المستصحب و هو عموم الحكم المعنى، و من الشك احتمال الغايه (١) التي (٢) من مخصّصات العام، فالمراد عدم نقض عموم دليل المستصحب بمجرد الشك في المخصّص.

فمدفوع: بأن نقض العام باحتمال التخصيص إنّما يتصوّر في الشك في أصل التخصيص، و معه يتميّك بعموم الدليل لا بالاستصحاب، و أمّا مع اليقين بالتخصيص و الشك في تحقّق المخصّص المتيقّن - كما في ما نحن فيه - فلا مقتضى للحكم العام حتّى يتصوّر نقضه؛ لأنّ العام المخصّص لا - اقتضاء فيه لثبوت الحكم في مورد الشك في تحقّق المخصّص، خصوصاً في مثل التخصيص بالغايه.

و الحاصل: أنّ المقتضى و المانع في باب العام و الخاص هو لفظ العام و المخصّص، فإذا احرز المقتضى و شك في وجود المخصّص يحكم بعدمه عملاً بظاهر العام، و إذا علم بالتخصيص و خروج اللفظ عن ظاهر العموم ثم شك في صدق المخصّص على شيء، فنسبه دليلى العموم و التخصيص إليه على السواء من حيث الاقتضاء.

هذا كلّه، مع أنّ ما ذكره في معنى «النقض» لا يستقيم في قوله عليه السلام في ذيل الصحيحه (٣): «و لكن ينقضه بيقين آخر»، و قوله عليه السلام في الصحيحه المتقدّمه (٤) الواردة في الشك بين الثلاث و الأربع: «و لكن

[شماره صفحه واقعى : ١٨٧]

ص: ٦٩١

١- في (ص) شطب على «الغايه»، و كتب فوقها: «غايه الشيء، و هي».

٢- في (ت) زياده: «هي».

٣- أى: صحيحه زراره الاولى المتقدّمه في الصفحه ٥٥.

٤- أى: صحيحه زراره الثالثه المتقدّمه في الصفحه ٦٢.

ينقض الشك باليقين» بل ولا في صدرها المصرح بعدم نقض اليقين بالشك؛ فإن المستصحب في موردها: إما عدم فعل الزائد، وإما عدم براءة الذمه من الصلاة- كما تقدم (١)-، ومن المعلوم أنه ليس في شيء منهما دليل يوجب اليقين لو لا الشك.

قوله (٢)- في جواب السؤال-: «قلت: فيه تفصيل... إلى آخر الجواب».

أقول: إن النجاسة فيما ذكره من الفرض- أعنى موضع الغائط- مستمره، وثبت أن التمسح بثلاثة أحجار مزيل لها، وشك أن التمسح بالحجر الواحد ذى الجهات مزيل أيضا أم لا؟ فإذا ثبت وجوب إزاله النجاسة، والمفروض الشك في تحقق الإزالة بالتمسح بالحجر الواحد ذى الجهات، فمقتضى دليله هو وجوب تحصيل اليقين أو الظن المعتمد بالزوال، وفي مثل هذا المقام لا يجرى أصاله البراءة ولا- أدلتها؛ لعدم وجود القدر المتيقن فى المأمور به و هى الإزالة و إن كان ما يتحقق به مرددا بين الأقل و الأ-كثر، لكن هذا الترديد ليس فى نفس المأمور به، كما لا- يخفى. نعم، لو فرض أنه لم يثبت الأمر بنفس الإزالة، وإنما ثبت بالتمسح بثلاثة أحجار أو بالأعم منه و من التمسح بذى الجهات، أمكن بل لم يبعد إجراء أصاله البراءة عمّا عدا الأعم.

و الحاصل: أنه فرق بين الأمر بإزاله النجاسة من الثوب، المردده بين غسله مره أو مرتين، و بين الأمر بنفس الغسل المردد بين المره

[شماره صفحه واقعى : ١٨٨]

ص: ٦٩٢

١- راجع الصفحه ٦٢-٦٣.

٢- المتقدم فى الصفحه ١٧١.

و المرّتين. و الذى يعين كون مسأله التمسّيح من قبيل الأوّل دون الثانى هو ما استفيد من أدلّه وجوب إزاله النجاسه عن الثوب و البدن (١) للصلاه، مثل قوله تعالى: وَ لِيَأْبِكَ فَطَهَّرْهُ (٢)، و قوله عليه السّلام فى صحيحه زراره: «لا- صلاه إلا بطهور» (٣) بناء على شمول الطهور- و لو بقريته ذيله الدالّ على كفايه الأحجار من الاستنجاء- للطهاره الخبيثه، و مثل الإجماعات المنقوله على وجوب إزاله النجاسه عن الثوب و البدن للصلاه.

و هذا المعنى و إن لم يدلّ عليه دليل صحيح السند و الدلاله على وجه يرتضيه المحقّق المذكور (٤)، بل ظاهر أكثر الأخبار الأمر بنفس الغسل، إلا- أنّ الإنصاف وجود الدليل على وجوب نفس الإزاله، و أنّ الأمر بالغسل فى الأخبار ليس لاعتباره بنفسه فى الصلاه، و إنّما هو أمر مقدّمى لإزاله النجاسه، مع أنّ كلام المحقّق المذكور لا يختصّ بالمثل الذى ذكره حتّى يناقش فيه.

و بما ذكرنا يظهر ما فى قوله فى جواب الاعتراض الثانى (٥)- بأنّ مسأله الاستنجاء من قبيل ما نحن فيه- ما لفظه: «غايه ما أجمعوا

[شماره صفحه واقعى : ١٨٩]

ص: ٦٩٣

١- لم ترد «عن الثوب و البدن» فى (ظ) و (ر).

٢- المدتّر: ٤.

٣- الوسائل ٢٥٦: ١، الباب الأول من أبواب الوضوء، الحديث الأول.

٤- فى (ت) و (ظ) زياده: «بعد ردّ روايتى ابن المغيره و ابن يعقوب»، لكن شطب عليها فى (ت).

٥- المتقدّم فى الصفحه ١٧٢.

عليه: أنَّ التَّغَوُّطَ متى حصل لا يصحَّ الصلاه بدون الماء و التمسح رأسا -لا بالثلاث و لا بشعب الحجر الواحد- و هذا لا يستلزم الإجماع على ثبوت النجاسه حتى يحصل شيء معين في الواقع مجهول عندنا قد اعتبره الشارع مطهرا...الخ» (١).

و يظهر ما في قوله جوابا عن الاعتراض الأخير (٢): «إنَّه لم يثبت الإجماع على وجوب شيء معين بحيث لو لم يأت بذلك الشيء لاستحقَّ العقاب...الخ» (٣).

و ما في كلامه المحكي (٤) في حاشيه شرحه على قول الشهيد قدس سره:

«و يحرم استعمال الماء النجس و المشتبه...».

[أقوى الأقوال القول التاسع، و بعده المشهور:]

و أنت إذا أحطت خبرا بما ذكرنا في أدلّه الأقوال، علمت أنَّ الأقوى منها القول التاسع، و بعده القول المشهور، و الله العالم بحقائق الامور.

[شماره صفحه واقعي : ١٩٠]

ص: ٦٩٤

١- تقدّم في الصفحه ١٧٢-١٧٣.

٢- المتقدّم في الصفحه ١٧٣.

٣- تقدّم في الصفحه ١٧٣.

٤- المتقدّم في الصفحه ١٧٥.

اشاره

و هي بين ما يتعلّق بالمتيقّن السابق، و ما يتعلّق بدليله الدالّ عليه، و ما يتعلّق بالشكّ اللاحق في بقاءه.

الأول: [أقسام استصحاب الكلّي]

اشاره

أنّ المتيقّن السابق إذا كان كلياً في ضمن فرد (١) و شكّ في بقاءه:

فإنّما أن يكون الشكّ من جهه الشكّ في بقاء ذلك الفرد.

و إنّما أن يكون من جهه الشكّ في تعيين ذلك الفرد و تردّده بين ما هو باق جزماً و بين ما هو مرتفع كذلك.

و إنّما أن يكون من جهه الشكّ في وجود فرد آخر مع الجزم بارتفاع ذلك الفرد.

[جواز استصحاب الكلّي و الفرد في القسم الأول:]

أمّا الأول، فلا إشكال في جواز استصحاب الكلّي و نفس الفرد و ترتيب أحكام كلّ منهما عليه.

[جواز استصحاب الكلّي في القسم الثاني دون الفرد:]

اشاره

و أمّا الثاني، فالظاهر جواز الاستصحاب في الكلّي مطلقاً على المشهور (٢). نعم، لا يتعيّن بذلك أحكام الفرد الباقي (٣).

[شماره صفحه واقعي : ١٩١]

ص: ٦٩٥

١- في (ر)، (ص) و (ظ): «فرده».

٢- نسبته إلى المشهور باعتبار أنّ من جمله أفراد الإطلاق في هذا القسم هو الشكّ في المقتضى، و المصنّف لا يقول بحجّيه الاستصحاب فيه.

٣- في (ت) و (ه) بدل «الباقي»: «الذي يستلزم بقاء الكلّي ذلك الفرد في الواقع».

سواء كان الشكّ من جهه الرافع، كما إذا علم بحدوث البول أو المنى و لم يعلم الحاله السابقه وجب (١)الجمع بين الطهارتين، فإذا فعل إحداهما و شكّ في رفع الحدث فالأصل بقاءه، وإن كان الأصل عدم تحقّق الجنابه، فيجوز له ما يحرم على الجنب.

أم كان الشكّ من جهه المقتضى، كما لو تردّد من فى الدار بين كونه حيوانا لا- يعيش إلا- سنه و كونه حيوانا يعيش مائه سنه، فيجوز بعد السنه الاولى استصحاب الكلّي المشترك بين الحيوانين، و يترتب عليه آثاره الشرعيّه الثابته دون آثار شىء من الخصوصيتين، بل يحكم بعدم كلّ منهما لو لم يكن مانع عن إجراء الأصلين، كما فى الشبهه المحصوره.

[توهم عدم جريان استصحاب الكلّي فى هذا القسم و دفعه:]

و توهم: عدم جريان الأصل فى القدر المشترك؛ من حيث دورانه بين ما هو مقطوع الانتفاء، و ما هو مشكوك الحدوث، و هو (٢)محكوم بالانتفاء بحكم الأصل (٣).

مدفوع: بأنّه لا يقدر ذلك فى استصحابه بعد فرض الشكّ فى بقاءه و ارتفاعه، إمّا لعدم استعداده و إمّا لوجود الرافع (٤).

[توهم آخر و دفعه:]

كاندفاع توهم (٥): كون الشكّ فى بقاءه مسببا عن الشكّ فى

[شماره صفحه واقعى : ١٩٢]

ص: ٦٩٦

١- فى (ر) بدل «وجب»: «فى»، و فى حاشيه التنكابنى (٢:٦٩١): «و حينئذ يجب».

٢- شطب فى (ت) و (ه) على «هو».

٣- لم ترد «و هو محكوم بالانتفاء بحكم الأصل» فى (ظ).

٤- لم ترد «إمّا لعدم استعداده و إمّا لوجود الرافع» فى (ر).

٥- فى (ه) و (ت) بدل «كاندفاع توهم»: «كتوهم».

حدوث ذلك المشكوك الحدوث، فإذا حكم بأصالة عدم حدوثه لزمه (١) ارتفاع القدر المشترك؛ لأنه من آثاره؛ فإن ارتفاع القدر المشترك من لوازم كون الحادث ذلك الأمر المقطوع الارتفاع، لا من لوازم عدم حدوث الأمر الآخر. نعم، اللازم من عدم حدوثه هو عدم وجود ما (٢) في ضمنه من القدر المشترك في الزمان الثاني، لا ارتفاع القدر المشترك بين الأمرين، وبينهما فرق واضح؛ ولذا ذكرنا أنه تترتب عليه أحكام عدم وجود الجنابه في المثال المتقدم.

[ظاهر المحقق القمي عدم الجريان:]

و يظهر من المحقق القمي رحمه الله في القوانين -مع قوله بحجّيه الاستصحاب على الإطلاق- عدم جواز إجراء الاستصحاب في هذا القسم، ولم أتحرّق وجهه. قال:

إنّ الاستصحاب يتبع الموضوع و حكمه في مقدار قابليته الامتداد و ملاحظه الغلبه فيه، فلا بدّ من التأمل في أنّه كلّيّ أو جزئيّ، فقد يكون الموضوع الثابت حكمه أوّلاً -مفهوماً كلياً مردداً بين امور، و قد يكون جزئياً حقيقياً معيّناً، و بذلك يتفاوت الحال؛ إذ قد يختلف أفراد الكلّي في قابليه الامتداد و مقداره، فالاستصحاب حينئذ ينصرف إلى أقلّها استعداداً للامتداد.

ثمّ ذكر حكاية تمسّك بعض أهل الكتاب لإثبات نبوّه نبيّه بالاستصحاب، و ردّ بعض معاصريه (٣) له بما لم يرتضه الكتابيّ، ثمّ ردّه

[شماره صفحه واقعي : ١٩٣]

ص: ٦٩٧

١- في (ت): «لزم».

٢- في غير (ظ) زياده: «هو».

٣- سيجيء الاختلاف في تحقيق هذا البعض في الصفحه ٢٦٠.

بما ادعى ابتناؤه على ما ذكره من ملاحظه مقدار القابلية.

ثم أوضح ذلك بمثال، وهو: أننا إذا علمنا أنّ في الدار حيوانا، لكن لا نعلم أنّه أيّ نوع هو، من الطيور أو البهائم أو الحشرات أو الديدان؟ ثمّ غبنا عن ذلك مدّه، فلا- يمكن لنا الحكم ببقائه في مدّه يعيش فيها أطول الحيوان عمرا، فإذا احتمل كون الحيوان الخاصّ في البيت عصفورا أو فأره أو دود قزّ، فكيف يحكم- بسبب العلم بالقدر المشترك- باستصحابها (١) إلى حصول زمان ظنّ بقاء أطول الحيوانات عمرا؟ قال: وبذلك بطل تمسك الكتابي (٢)، انتهى.

[المناقشه فيما أفاده المحقق القمي:]

أقول: إنّ ملاحظه استعداد المستصحب و اعتباره في الاستصحاب -مع أنّه مستلزم لاختصاص اعتبار الاستصحاب بالشكّ في الرفع- موجب لعدم انضباط الاستصحاب؛ لعدم استقامه إرادته استعداده من حيث شخصه (٣)، ولا- أبعد الأجناس، ولا أقرب الأصناف، ولا ضابط لتعيين المتوسط، والإحاله على الظنّ الشخصي قد عرفت ما فيه سابقا (٤)، مع أنّ اعتبار الاستصحاب عند هذا المحقق لا يختصّ دليله بالظنّ، كما اعترف به سابقا (٥)، فلا مانع من استصحاب وجود الحيوان في الدار إذا ترتّب اثر شرعيّ على وجود مطلق الحيوان فيها.

[شماره صفحه واقعي : ١٩٤]

ص : ٦٩٨

١- كذا في النسخ، والمناسب: «باستصحابه» لرجوع الضمير إلى الحيوان.

٢- القوانين ٦٩:٢-٧٣.

٣- كذا في (ظ)، وفي غيره بدل «شخصه»: «تشخصه».

٤- راجع الصفحه ٨٧.

٥- انظر القوانين ٦٦:٢.

ثم إن ما ذكره: من ابتداء جواب الكتابي على ما ذكره، سيحىء ما فيه مفصلاً (١) إن شاء الله تعالى.

و أما الثالث- هو ما إذا كان الشك في بقاء الكلّي مستندا إلى احتمال وجود فرد آخر غير الفرد المعلوم حدوثه و ارتفاعه- فهو على قسمين؛ لأن الفرد الآخر:

إما أن يحتمل وجوده مع ذلك الفرد المعلوم حاله.

و إما أن (٢) يحتمل حدوثه بعده، إما بتبدله إليه و إما بمجرد حدوثه مقارنا لارتفاع ذلك الفرد.

[هل يجرى الاستصحاب في القسمين أو لا يجرى في كليهما أو فيه تفصيل؟:]

و في جريان استصحاب الكلّي في كلا القسمين؛ نظرا إلى تيقنه سابقا و عدم العلم بارتفاعه، و إن علم بارتفاع بعض وجوداته و شك في حدوث ما عداه؛ لأن ذلك مانع من إجراء الاستصحاب في الأفراد دون الكلّي، كما تقدّم نظيره في القسم الثاني.

أو عدم جريانه فيهما؛ لأن بقاء الكلّي في الخارج عباره عن استمرار وجوده الخارجيّ (٣) المتيقّن سابقا، و هو معلوم العدم، و هذا هو الفارق بين ما نحن فيه و القسم الثاني؛ حيث إن الباقي في الآن اللاحق بالاستصحاب (٤) هو عين الوجود (٥) المتيقّن سابقا.

[شماره صفحه واقعى : ١٩٥]

ص : ٦٩٩

١- انظر الصفحة ٢٦٣.

٢- «أن» من (ت).

٣- في (ص) زياده: «على نحو».

٤- كتب في (ص) على «بالاستصحاب»: «زائد».

٥- في (ت) بدل «الوجود»: «الموجود».

[مختار المصنف هو التفصيل:]

أو التفصيل بين القسمين، فيجرى في الأول؛ لاحتمال كون الثابت في الآن اللاحق هو عين الموجود سابقا، فيتردد الكلّي المعلوم سابقا بين أن يكون وجوده الخارجيّ على نحو لا- يرتفع بارتفاع (1) الفرد المعلوم ارتفاعه، وأن يكون على نحو يرتفع بارتفاع ذلك الفرد، فالشكّ حقيقه إنّما هو في مقدار استعداد ذلك الكلّي، واستصحاب عدم حدوث الفرد المشكوك لا يثبت تعيين استعداد الكلّي.

وجوه، أقواها الأخير.

[استثناء مورد واحد من القسم الثاني:]

و يستثنى من عدم الجريان في القسم الثاني، ما يتسامح فيه (2) العرف فيعدّون الفرد اللاحق مع الفرد السابق كالمستمّر الواحد، مثل:

ما لو علم السواد الشديد في محلّ و شكّ في تبدّله بالبياض أو بسواد أضعف من الأول، فإنّه يستصحب السواد. وكذا لو كان الشخص في مرتبه من كثره الشكّ، ثمّ شكّ - من جهة اشتباه المفهوم أو المصداق - في زوالها أو تبدّلها إلى مرتبه دونها. أو علم إضافه المانع، ثمّ شكّ في زوالها أو تبدّلها إلى فرد آخر من المضاف.

[العبره في جريان الاستصحاب:]

و بالجمله: فالعبره في جريان الاستصحاب عدّ الموجود السابق مستمّرا إلى اللاحق، و لو كان الأمر اللاحق على تقدير وجوده مغايرا بحسب الدقّه للفرد السابق؛ و لذا لا إشكال في استصحاب الأعراض، حتّى على القول فيها بتجدّد الأمثال (3). و سيأتي ما يوضح عدم ابتناء

[شماره صفحه واقعى : 196]

ص : 700

1- في (ه) و نسخه بدل (ص) زياده: «ذلك».

2- في (ر) و (ه) بدل «فيه»: «في».

3- هو قول الأشاعره: بأنّ شيئا من الأعراض لا يبقى زمانين، انظر أنوار الملكوت في شرح الياقوت للعلامه الحلّي: 27.

[كلام الفاضل التونى تأييدا لبعض ما ذكرنا:]

ثم إن للفاضل التونى كلاما يناسب المقام- مؤيدا لبعض ما ذكرناه- وإن لم يخل بعضه عن النظر بل المنع. قال فى رد تمسيك المشهور فى نجاسه الجلد المطروح باستصحاب عدم التذكية:

إن عدم المذبوحية لازم لأمرين: الحياه، و الموت حتف الأنف.

و الموجب للنجاسه ليس هذا اللازم من حيث هو، بل ملزومه الثانى، أعنى: الموت حتف الأنف، فعدم المذبوحية لازم أعم لموجب النجاسه، فعدم المذبوحية اللازم (٢) للحياه مغاير لعدم المذبوحية العارض للموت حتف أنفه. و المعلوم ثبوته فى الزمان السابق هو الأول لا الثانى، و ظاهر أنه غير باق فى الزمان الثانى، ففى الحقيقه يخرج مثل هذه الصوره من الاستصحاب؛ إذ شرطه بقاء الموضوع، و عدمه هنا معلوم. قال:

و ليس مثل المتمسك بهذا الاستصحاب إلا مثل من تمسك على وجود عمرو فى الدار (٣) باستصحاب بقاء الضاحك المتحقق بوجود زيد فى الدار فى الوقت الأول. و فساده غنى عن البيان (٤)، انتهى.

[بعض المناقشات فيما أفاد الفاضل التونى:]

أقول: و لقد أجاد فيما أفاد، من عدم جواز الاستصحاب فى المثال المذكور و نظيره، إلا أن نظر المشهور- فى تمسيكهم على النجاسه- إلى أن

[شماره صفحه واقعى : ١٩٧]

ص: ٧٠١

١- انظر الصفحه ٢٩٤-٣٠٢.

٢- فى المصدر بدل «اللازم»: «العارض».

٣- فى المصدر زياده: «فى الوقت الثانى».

٤- الوافيه: ٢١٠.

النجاسة إنّما رتبت في الشرع على مجرد عدم التذكية، كما يرشد إليه قوله تعالى: **إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ (١)**، الظاهر في أنّ المحرّم إنّما هو لحم الحيوان الذي لم يقع عليه التذكية واقعا أو بطريق شرعيّ و لو كان أصلا، وقوله تعالى: **وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكَّرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ (٢)**، وقوله تعالى: **فَكُلُوا مِمَّا ذُكِّرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ (٣)**، وقوله عليه السّلام في ذيل موثقه ابن بكير: «إذا كان ذكيا ذكاه الذابح» **(٤)**، وبعض الأخبار المعلّله لحرمه الصيد الذي ارسل إليه كلاب و لم يعلم أنّه مات بأخذ المعلم **(٥)**، بالشكّ في استناد موته إلى المعلم **(٦)**، إلى غير ذلك ممّا اشترط فيه العلم باستناد القتل إلى الرمي، و النهي عن الأكل مع الشكّ.

و لا ينافي ذلك ما دلّ **(٧)** على كون حكم النجاسة مرتّبا على موضوع «الميته» **(٨)** بمقتضى أدلّه نجاسه الميته **(٩)**؛ لأنّ «الميته» عباره عن

[شماره صفحه واقعي : ١٩٨]

ص: ٧٠٢

- ١- المائدة: ٣.
- ٢- الأنعام: ١٢١.
- ٣- الأنعام: ١١٨.
- ٤- الوسائل ٣: ٢٥٠، الباب ٢ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ١، لكن في جميع المصادر الحديثية بدل «الذابح»: «الذبح».
- ٥- في غير (ر) زياده: «معلّلا».
- ٦- انظر الوسائل ١٦: ٢١٥، الباب ٥ من أبواب الصيد، الحديث ٢.
- ٧- انظر الجواهر ٥: ٢٩٧-٢٩٩.
- ٨- في (ظ) بدل «موضوع الميته»: «الموت».
- ٩- شطب في (ت) على «بمقتضى أدلّه نجاسه الميته»، و كتب في (ه) فوقها: «زائد».

كُلِّ ما لم يذكَّ؛ لأنَّ التذكيه أمر شرعيّ توقيفيّ، فما عدا المذكّي ميتة (١).

و الحاصل: أنّ التذكيه سبب للحلّ و الطهاره، فكُلّما شكّ فيه أو في مدخله شيء فيه، فأصالة عدم تحقّق السبب الشرعيّ حاكمه على أصالة الحلّ و الطهاره.

ثمّ إنّ الموضوع للحلّ و الطهاره و مقابليهما هو اللحم أو المأكول، فمجرد تحقّق عدم التذكيه في اللحم يكفي في الحرمة و النجاسه.

لكنّ الإنصاف: أنّه لو علّق حكم النجاسه على ما مات حتف الأنف- لكون الميتة عباره عن هذا المعنى، كما يراه بعض (٢)- أشكل إثبات (٣) الموضوع بمجرد أصالة عدم التذكيه الثابته (٤) حال الحياه؛ لأنّ عدم التذكيه السابق حال الحياه، المستصحب إلى (٥) زمان خروج الروح لا- يثبت كون الخروج حتف الأنف، فيبقى أصالة عدم حدوث سبب نجاسه اللحم- و هو الموت حتف الأنف- سليمه عن المعارض، و إن لم يثبت به التذكيه، كما زعمه السيّد الشارح للوافيه، فذكر: أنّ أصالة عدم التذكيه تثبت الموت حتف الأنف، و أصالة عدم الموت (٦) حتف الأنف تثبت التذكيه (٧).

[شماره صفحه واقعي : ١٩٩]

ص: ٧٠٣

١- في (ت) زياده: «و لذا حكم بنجاستها»، و كتب في (ص) فوقها: «نسخه».

٢- انظر مفاتيح الشرائع ٧٠: ١، المفتاح ٧٨.

٣- في (ه) زياده: «هذا».

٤- لم ترد «الثابته» في (ت).

٥- في نسخه بدل (ت) بدل «إلى»: «في».

٦- «الموت» من (ظ) و (ص).

٧- شرح الوافيه (مخطوط): ٣٦٥.

فيكون وجه الحاجه إلى إحراز التذكيه-مع أن الإباحه و الطهاره لا تتوقفان عليه، بل يكفي استصحابهما-أن استصحاب عدم التذكيه حاكم على استصحابهما، فلو لا ثبوت التذكيه بأصالة عدم الموت حتف الأنف لم يكن مستند للإباحه و الطهاره.

و كأنّ السيد قدس سرّه ذكر هذا؛ لزعمة أنّ مبنى تمسك المشهور على إثبات الموت حتف الأنف بأصالة عدم التذكيه، فيستقيم حينئذ معارضتهم بما ذكره السيد قدس سرّه، فيرجع بعد التعارض إلى قاعدة «الحلّ» و «الطهاره» و استصحابهما.

لكن هذا كلّه مبنّى على ما فرضناه: من تعلّق الحكم على الميتة، و القول بأنّها ما زهق روحه بحتف الأنف.

أمّا إذا قلنا بتعلّق الحكم على لحم لم يذكّر حيوانه (١) أو لم يذكر اسم الله عليه، أو تعلّق الحلّ على ذبيحه المسلم و (٢) ما ذكر اسم الله عليه المستلزم لانتفائه بانتفاء أحد الأمرين و لو بحكم الأصل -و لا- ينافي ذلك تعلّق الحكم في بعض الأدلّه الأخر بالميتة، و لا ما علّق فيه الحلّ على ما لم يكن ميتة، كما في آيه: قُلْ لَا أَجِدُ... الآية (٣) -، أو قلنا:

إنّ الميتة هي ما زهق روحه مطلقاً، خرج منه ما ذكّي، فإذا شكّ في عنوان المخرج فالأصل عدمه، فلا محيص عن قول المشهور.

ثمّ إنّ ما ذكره الفاضل التوتّي -من عدم جواز إثبات عمرو

[شماره صفحه واقعي : ٢٠٠]

ص: ٧٠٤

١- لم ترد «حيوانه» في (ظ).

٢- كذا في (ظ)، و في غيره بدل «و»: «أو».

٣- الأنعام: ١٤٥.

باستصحاب الضاحك المحقق في ضمن زيد-صحيح، وقد عرفت أنّ عدم جواز استصحاب نفس الكلّي-و إن لم يثبت به (١) خصوصيته (٢)- لا يخلو عن وجه، و إن كان الحقّ فيه التفصيل، كما عرفت (٣).

[المناقشه في ما مثل به الفاضل التوني لما نحن فيه:]

إلا- أنّ كون عدم المذبوحية من قبيل الضاحك محلّ نظر؛ من حيث إنّ العدم الأزلّي مستمرّ مع حياه الحيوان و موته حتف الأنف، فلا مانع من استصحابه و ترتيب أحكامه عليه عند الشكّ، و إن قطع بتبادل الوجودات المقارنه له، بل لو قلنا بعدم جريان الاستصحاب في القسمين الأولين من الكلّي كان الاستصحاب في الأمر العدميّ المقارن للوجودات خاليا عن الإشكال إذا لم يرد به إثبات الموجود المتأخر المقارن له-نظير إثبات الموت حتف الأنف بعدم التذكيه-أو ارتباط الموجود المقارن له به، كما إذا فرض الدليل على أنّ كلّ ما تقدفه المرأه من الدم إذا لم يكن حيضا فهو استحاضه، فإنّ استصحاب عدم الحيض في زمان خروج الدم المشكوك لا يوجب انطباق هذا السلب على ذلك الدم و صدقه عليه، حتّى يصدق «ليس بحيض» على هذا الدم، فيحكم عليه بالاستحاضه؛ إذ فرق بين الدم المقارن لعدم الحيض و بين الدم المنفي عنه الحيضيه.

و سيجيء (٤) نظير هذا الاستصحاب الوجوديّ و العدميّ في الفرق

[شماره صفحه واقعي : ٢٠١]

ص : ٧٠٥

١- «به» من (ت) و (ه).

٢- في (ه) : «خصوصيته».

٣- راجع الصفحه ١٩٦.

٤- انظر الصفحه ٢٨٠-٢٨١.

بين الماء المقارن لوجود الكَرّ و بين الماء [\(١\)](#) المتّصف بالكَرّيّه.

و المعيار: عدم الخلط بين المتّصف بوصف عنواني و بين قيام ذلك الوصف بمحلّ؛ فإنّ استصحاب وجود المتّصف أو عدمه لا يثبت كون المحلّ مورداً لذلك [\(٢\)](#) الوصف العنوانيّ، فافهم.

[شماره صفحه واقعي : ٢٠٢]

ص: ٧٠٦

١- في نسخه بدل (ص) زياده: «المقارن».

٢- لم ترد «الوصف بمحلّ - إلى - لذلك» في (ظ).

الأمر الثاني [هل يجرى الاستصحاب في الزمان و الزمانيات؟]

إشاره

أنّه قد علم من تعريف الاستصحاب و أدلته أنّ مورده الشكّ في البقاء، و هو وجود ما كان موجودا في الزمان السابق. و يترتب عليه عدم جريان الاستصحاب في نفس الزمان، و لا في الزمانيّ الذي لا استقرار لوجوده بل يتجدّد شيئا فشيئا على التدرّج، و كذا في المستقرّ الذي يؤخذ قيّدا له. إلاّ أنّه يظهر من كلمات جماعه (1) جريان الاستصحاب في الزمان، فيجرى في القسمين الأخيرين بطريق أولى، بل تقدّم من بعض الأخباريين: أنّ استصحاب الليل و النهار من الضروريات (2).

[الأقسام ثلاثة:]

إشاره

و التحقيق: أنّ هنا أقساما ثلاثة:

[1- استصحاب نفس الزمان:]

أمّا نفس الزمان، فلا إشكال في عدم جريان الاستصحاب فيه لتشخيص كون الجزء المشكوك فيه من أجزاء الليل أو النهار؛ لأنّ نفس الجزء لم يتحقّق في السابق، فضلا عن وصف كونه نهارا أو ليلا.

[شماره صفحه واقعي: ٢٠٣]

ص: ٧٠٧

١- حيث يستدلّون في كتاب الصوم باستصحاب الليل و النهار، انظر للمعه: ٥٦، كفايه الأحكام: ٤٦، مشارق الشموس: ٤٠٦، و الجواهر ٢٧٦: ١٦.

٢- راجع الصفحة ٤٤.

نعم لو اخذ المستصحب مجموع الليل أو النهار، و لو حظ كونه أمرا خارجيا واحدا، و جعل بقاؤه و ارتفاعه عباره عن عدم تحقّق جزئه الأخير و تحقّقه (١) أو عن عدم تجدد جزء مقابله و تجدّده، أمكن القول بالاستصحاب بهذا المعنى فيه أيضا (٢)؛ لأنّ بقاء كلّ شيء في العرف بحسب ما يتصوّره (٣) العرف له (٤) من الوجود، فيصدق أنّ الشخص كان على يقين من وجود الليل فشكّ فيه، فالعبره بالشكّ في وجوده و العلم بتحقّقه قبل زمان الشكّ و إن كان تحقّقه بنفس تحقّق زمان الشكّ. و إنّما وقع التعبير بالبقاء في تعريف الاستصحاب بملاحظه هذا المعنى في الزمانيات، حيث جعلوا الكلام في استصحاب الحال، أو لتعميم (٥) البقاء لمثل هذا مسامحه.

إلا أنّ هذا المعنى -على تقدير صحّته و الإغماض عمّا فيه- لا يكاد يجدى في إثبات كون الجزء المشكوك فيه متّصفا بكونه من النهار أو من الليل، حتّى يصدق على الفعل الواقع فيه أنّه واقع في الليل أو النهار، إلاّ -على القول بالأصل المثبت مطلقا أو على بعض الوجوه الآتية (٦)، و لو بنينا على ذلك أغنانا عمّا ذكر من التوجيه (٧) استصحابات

[شماره صفحه واقعي : ٢٠٤]

ص: ٧٠٨

١- كذا في (ت)، و في غيرها بدل «تحقّقه»: «تجدّده».

٢- لم ترد «أمكن -إلى- أيضا» في (ر) و (ص).

٣- كذا في (ر)، و في غيرها بدل «يتصوّره»: «يتصوّر فيه».

٤- لم ترد «له» في (ت).

٥- في (ظ) بدل «لتعميم»: «بتعميم».

٦- انظر الصفحه ٢٤٤.

٧- في (ظ) و مصحّحه (ص) زياده: «ثمّ إنّ هنا».

آخر في (١) امور متلازمه مع الزمان، كطلوع الفجر، و غروب الشمس، و ذهاب الحمره، و عدم وصول القمر إلى درجه يمكن رؤيته فيها.

فالأولى: التمسك في هذا المقام باستصحاب الحكم المترتب على الزمان (٢) لو كان جاريا فيه، كعدم تحقق حكم الصوم و الإفطار عند الشك في هلال رمضان أو شوال، و لعلّه المراد بقوله عليه السلام في المكاتبه المتقدمه (٣) في أدلّه الاستصحاب: «اليقين لا يدخله الشك، صم للرؤيه و أفطر للرؤيه»، إلاّ أنّ جواز الإفطار (٤) للرؤيه لا يتفرع على الاستصحاب الحكمي، إلاّ بناء على جريان استصحاب الاشتغال و التكليف بصوم رمضان، مع أنّ الحق في مثله التمسك بالبراءة؛ لكون صوم كلّ يوم واجبا مستقلا.

[٢- استصحاب الامور التدريجيّه غير القارّه:]

و أما القسم الثاني، أعنى: الامور التدريجيّه (٥) الغير القارّه- كالتكلم و الكتابة و المشى و نبع الماء من العين و سيلان دم الحيض من الرحم- فالظاهر جواز إجراء الاستصحاب فيما يمكن أن يفرض فيها (٦) أمرا واحدا مستمرا، نظير ما ذكرناه في نفس الزمان، يفرض التكلم- مثلا- مجموع أجزائه أمرا واحدا، و الشك في بقائه لأجل الشك في قلّه أجزاء

[شماره صفحه واقعي : ٢٠٥]

ص: ٧٠٩

١- كذا في (ت)، و في غيرها بدل «في»: «و».

٢- في (ص) زياده: «و».

٣- المتقدمه في الصفحه ٧١.

٤- في (ص) و(ظ) زياده: «أو وجوبه».

٥- في (ه) زياده: «الخارجيه».

٦- في (ت): «منها».

ذلك الفرد الموجود منه في الخارج و كثرتها، فيستصحب القدر المشترك المرّد بين قليل الأجزاء و كثيرها.

و دعوى: أنّ الشكّ في بقاء القدر المشترك ناش عن حدوث جزء آخر من الكلام، و الأصل عدمه المستلزم لارتفاع القدر المشترك، فهو من قبيل (١) القسم الثالث من الأقسام المذكوره في الأمر السابق.

مدفوعه: بأنّ الظاهر كونه من قبيل الأوّل من تلك الأقسام الثلاثة؛ لأنّ المفروض في توجيه الاستصحاب جعل كلّ فرد من التكلّم مجموع ما يقع في الخارج من الأجزاء التي يجمعها رابطته توجب عدّها شيئاً واحداً و فرداً من الطبيعه، لا- جعل كلّ قطعه من الكلام الواحد فرداً واحداً حتّى يكون بقاء الطبيعه بتبادل أفرادها، غايه الأمر كون المراد بالبقاء هنا وجود المجموع في الزمان الأوّل بوجود جزء منه و وجوده في الزمان الثاني بوجود جزء آخر منه. و الحاصل: أنّ المفروض كون كلّ قطعه جزء من الكلّ، لا جزئياً من الكلّي.

هذا، مع ما عرفت- في الأمر السابق (٢)- من جريان الاستصحاب فيما كان من القسم الثالث فيما إذا لم يعدّ الفرد اللاحق على تقدير وجوده موجوداً آخر مغايراً للموجود الأوّل، كما في السواد الضعيف الباقي بعد ارتفاع القوى. و ما نحن فيه من هذا القبيل، فافهم.

ثمّ إنّ الرابطه الموجهه لعدّ المجموع (٣) أمراً واحداً موكوله إلى

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٦]

ص : ٧١٠

١- في (ه) و مصححه (ت) زياده: «القسم الثاني من».

٢- راجع الصفحه ١٩٦.

٣- في (ت): «الموجود».

العرف، فإنَّ المشتغل بقراءة القرآن لداعٍ، يعدُّ جميع ما يحصل منه في الخارج بذلك الداعي أمراً واحداً، فإذا شكَّ في بقاء اشتغاله بها في زمان لأجل الشكِّ في حدوث الصارف أو لأجل الشكِّ في مقدار اقتضاء الداعي، فالأصل بقاؤه. أمَّا لو تكلم لداعٍ أو لدواعٍ ثمَّ شكَّ في بقاءه على صفه التكلُّم لداعٍ آخر، فالأصل عدم حدوث (١) الزائد على المتيقن.

و كذا لو شكَّ بعد انقطاع دم الحيض في عوده في زمان يحكم عليه بالحيضيه أم لا، فيمكن إجراء الاستصحاب؛ نظراً إلى أنَّ الشكَّ في اقتضاء طبيعتها (٢) لقذف الرحم (٣) الدم في أيِّ مقدار من الزمان، فالأصل عدم انقطاعه.

و كذا لو شكَّ في اليأس، فرأت الدم، فإنه قد يقال باستصحاب الحيض؛ نظراً إلى كون الشكِّ في انقضاء ما اقتضته الطبيعه من قذف الحيض في كلِّ شهر.

و حاصل وجه الاستصحاب: ملاحظه كون الشكِّ في استمرار الأمر الواحد الذي اقتضاه السبب الواحد، و إذا لوحظ كلُّ واحد من أجزاء هذا الأمر حادثاً مستقلاً، فالأصل عدم الزائد على المتيقن و عدم حدوث سببه.

و منشأ اختلاف بعض العلماء في إجراء الاستصحاب في هذه

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٧]

ص: ٧١١

١- في (ه) بدل «حدوث»: «حصول».

٢- في (ت) و (ه) بدل «طبيعتها»: «الطبيعه».

٣- في (ص) بدل «طبيعتها لقذف الرحم»: «طبيعه الرحم لقذف».

الموارد اختلاف أنظارهم في ملاحظه ذلك المستمرّ حادثا واحدا أو حوادث متعدده.

و الإنصاف: وضوح الوحده في بعض الموارد، و عدمها في بعض، و التباس الأمر في ثالث. و الله الهادى إلى سواء السبيل، فتدبر.

[٣- استصحاب الامور المقيد بالزمان:]

و أما القسم الثالث- و هو ما كان مقيدا بالزمان- فينبغى القطع بعدم جريان الاستصحاب فيه. و وجهه: أنّ الشئ المقيد بزمان خاص لا يعقل فيه البقاء؛ لأنّ البقاء: وجود الموجود الأول في الآن الثانى، و قد تقدّم الاستشكال (١) في جريان الاستصحاب في الأحكام التكليفية؛ لكون متعلقاتها هي الأفعال المتشخصه بالمشخصات التي لها دخل وجودا و عدما في تعلق الحكم، و من جملتها الزمان.

[ما ذكره الفاضل النراقى: من معارضة استصحاب عدم الأمر الوجودى المتيقن سابقا مع استصحاب وجوده:]

و ممّا ذكرنا يظهر فساد ما وقع لبعض المعاصرين (٢): من تخيل جريان استصحاب عدم الأمر الوجودى المتيقن سابقا، و معارضته مع استصحاب وجوده؛ بزعم أنّ المتيقن وجود ذلك الأمر في القطعه الاولى من الزمان، و الأصل بقاؤه- عند الشكّ- على العدم الأزلى الذى لم يعلم انقلابه إلى الوجود إلا فى القطعه السابقه من الزمان. قال فى تقريب ما ذكره من تعارض الاستصحابين: إنّه إذا علم أنّ الشارع أمر بالجلوس يوم الجمعة، و علم أنّه واجب إلى الزوال، و لم يعلم وجوبه فيما بعده، فنقول: كان عدم التكليف بالجلوس قبل يوم الجمعة و فيه إلى الزوال، و بعده معلوما قبل

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٨]

ص: ٧١٢

١- تقدّم هذا الإشكال و جوابه فى ذيل القول السابع فى الصفحه ١٤٥-١٤٨.

٢- هو الفاضل النراقى فى مناهج الأحكام.

ورود أمر الشارع، و علم بقاء ذلك العدم قبل يوم الجمعة، و علم ارتفاعه و التكليف بالجلوس فيه قبل الزوال، و صار بعده موضع الشكّ، فهنا شكّ و يقينان، و ليس إبقاء حكم أحد اليقينين أولى من إبقاء حكم الآخر.

فإن قلت: يحكم ببقاء (١) اليقين المتصل بالشكّ، و هو اليقين بالجلوس.

قلنا: إن الشكّ في تكليف ما بعد الزوال حاصل قبل مجيء يوم الجمعة وقت ملاحظه أمر الشارع، فشكّ في يوم الخميس - مثلاً - حال ورود الأمر - في أنّ الجلوس غدا هل هو المكلف به بعد الزوال أيضاً أم لا؟ - و اليقين المتصل به هو عدم التكليف، فيستصحب و يستمرّ ذلك إلى وقت الزوال (٢)، انتهى.

ثمّ أجرى ما ذكره - من تعارض استحبابي الوجود و العدم - في مثل: وجوب الصوم إذا عرض مرض يشكّ في بقاء وجوب الصوم معه، و في الطهاره إذا حصل الشكّ فيها لأجل المذى، و في طهاره الثوب النجس إذا غسل مرّه.

فحكم في الأوّل بتعارض استحباب وجوب الصوم قبل عروض الحمّى و استحباب عدمه الأصلي قبل وجوب الصوم، و في الثاني بتعارض استحباب الطهاره قبل المذى و استحباب عدم جعل الشارع الوضوء سبباً للطهاره بعد المذى، و في الثالث بتعارض استحباب

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٩]

ص: ٧١٣

١- في المصدر زياده: «حكم».

٢- مناهج الأحكام: ٢٣٧.

النجاسه قبل الغسل و استصحاب عدم كون ملاقاته البول سببا للنجاسه بعد الغسل مره، فيتساقط الاستصحابان (١) في هذه الصور، إلا أن (٢) يرجع إلى استصحاب آخر حاكم على استصحاب العدم، وهو عدم الرفع و عدم جعل الشارع مشكوك الرفع رافعا. قال: ولو لم يعلم أنّ الطهاره ممّا لا يرتفع إلا برفع، لم نقل فيه باستصحاب الوجود.

ثمّ قال: هذا في الامور الشرعيه، و أمّا الامور الخارجيه - كالיום و الليل و الحياه و الرطوبه و الجفاف و نحوها ممّا لا دخل لجعل الشارع في وجودها - فاستصحاب (٣) الوجود فيها حجّه بلا معارض؛ لعدم تحقّق استصحاب حال عقل معارض باستصحاب وجودها (٤)، انتهى.

[مناقشات في ما أفاده الفاضل النراقي:]

أقول: الظاهر التباس الأمر عليه.

[مناقشه أولى: الزمان قد يؤخذ قيّدا و قد يؤخذ ظرفا:]

أمّا أولا: فلأنّ الأمر الوجوديّ المجعول، إن لوحظ الزمان قيّدا له أو لمتعلّقه - بأن لوحظ وجوب الجلوس المقيّد بكونه إلى الزوال شيئا، و المقيّد بكونه بعد الزوال شيئا آخر متعلّقا للوجوب - فلا مجال لاستصحاب الوجوب؛ للقطع بارتفاع ما علم وجوده و الشكّ في حدوث ما عداه؛ و لذا لا يجوز الاستصحاب في مثل: «صم يوم الخميس» إذا شكّ في وجوب صوم يوم الجمعة.

[شماره صفحه واقعي : ٢١٠]

ص: ٧١٤

١- في (ر): «الاستصحابات».

٢- في (ت): «أنّه».

٣- في المصدر هكذا: «فاستصحاب حال الشرع فيها، أي استصحاب وجودها».

٤- مناهج الأحكام: ٢٣٨.

و إن لوحظ الزمان ظرفا لوجوب الجلوس فلا- مجال لاستصحاب العدم؛ لأنه إذا انقلب العدم إلى الوجود المرّدّد بين كونه فى قطعه خاصّه من الزمان و كونه أزيد، و المفروض تسليم حكم الشارع بأنّ المتيقّن فى زمان لا بدّ من إبقائه، فلا وجه لاعتبار العدم السابق.

و ما ذكره قدّس سرّه: من أنّ الشكّ فى وجوب الجلوس بعد الزوال كان ثابتا حال اليقين بالعدم يوم الخميس، مدفوع: بأنّ ذلك (١) أيضا- حيث كان مفروضا بعد اليقين بوجوب الجلوس إلى الزوال- مهمل بحكم الشارع بإبقاء كلّ حادث لا- يعلم مدّه بقاءه، كما لو شكّ قبل حدوث حادث فى مدّه بقاءه.

و الحاصل: أنّ الموجود فى الزمان الأوّل، إن لوحظ مغايرا من حيث القيود المأخوذه فيه للموجود الثانى، فيكون الموجود الثانى حادثا مغايرا للحادث الأوّل، فلا مجال لاستصحاب الموجود (٢)؛ إذ لا يتصوّر البقاء لذلك الموجود بعد فرض كون الزمان الأوّل من مقوماته.

و إن لوحظ متّحدا مع الثانى لا مغايرا له إلاّ من حيث ظرفه الزمانى، فلا معنى لاستصحاب عدم ذلك الموجود؛ لأنه انقلب إلى الوجود.

و كأنّ المتوهّم ينظر فى دعوى جريان استصحاب الوجود إلى كون الموجود أمرا واحدا قابلا للاستمرار بعد زمان الشكّ، و فى دعوى جريان استصحاب العدم إلى تقطيع وجودات ذلك الموجود و جعل كلّ

[شماره صفحه واقعى : ٢١١]

ص: ٧١٥

١- فى (ت) و (ظ) و (ه) زياده: «الشكّ».

٢- فى (ظ) و (ه): «الوجود».

واحد منها بملاحظه تحققه في زمان مغايرا للآخر، فيؤخذ بالمتيقن منها و يحكم على المشكوك منها (١) بالعدم.

و ملخص الكلام في دفعه: أن الزمان إن اخذ ظرفا للشيء فلا يجرى إلا استصحاب وجوده؛ لأنّ العدم انتقض بالوجود المطلق، و قد حكم عليه بالاستمرار بمقتضى أدله الاستصحاب. و إن اخذ قيده فلا يجرى إلا استصحاب العدم؛ لأنّ انتقاض عدم الوجود المقيد لا يستلزم انتقاض المطلق (٢)، و الأصل عدم الانتقاض، كما إذا ثبت وجوب صوم يوم الجمعة و لم يثبت غيره.

[مناقشه ثانيه فيما أفاده النراقي:]

و أمّا ثانيا: فلأنّ ما ذكره، من استصحاب عدم الجعل و السبب في صورته الشك في الرفع، غير مستقيم؛ لأننا إذا علمنا أنّ الشارع جعل الوضوء علّه تامّه لوجود الطهاره، و شككنا في أنّ المذي رافع لهذه الطهاره الموجوده المستمره بمقتضى استعدادها، فليس الشك متعلقا بمقدار سبب السبب. و كذا الكلام في سببه ملاقيه البول للنجاسه عند الشك في ارتفاعها بال غسل مرّه.

فإن قلت: إنّنا نعلم أنّ الطهاره بعد الوضوء قبل الشرع لم تكن مجعوله أصلا، و علمنا بحدوث هذا الأمر الشرعيّ قبل المذي، و شككنا في الحكم بوجودها بعده، و الأصل عدم ثبوتها بالشرع.

قلت: لا بدّ من أن يلاحظ حينئذ أنّ منشأ الشك في ثبوت

[شماره صفحه واقعي : ٢١٢]

ص: ٧١٦

١- لم ترد «منها» في (ظ)، و شطب عليها في (ت).

٢- وردت العبارة في (ظ) هكذا: «لأنّ انتقاض العدم بالوجود المقيد لا يستلزم انتقاضه بالمطلق».

الطهاره بعد المذى، الشكّ فى مقدار تأثير المؤثر- و هو الوضوء- و أنّ المتيقّن تأثيره مع عدم المذى لا مع وجوده، أو أنّا نعلم قطعاً تأثير الوضوء فى إحداه أمر مستمرّ لو لا ما جعله الشارع رافعاً. فعلى الأول، لا معنى لاستصحاب عدم جعل الشىء رافعاً؛ لأنّ المتيقّن تأثير السبب مع عدم ذلك الشىء، و الأصل عدم التأثير مع وجوده، إلاّ أن يتمسك باستصحاب وجود المسبب، فهو نظير ما لو شكّ فى بقاء تأثير الوضوء المييح- كوضوء التقيّه بعد زوالها- لا- من قبيل الشكّ فى ناقضيّه المذى. و على الثانى، لا معنى لاستصحاب العدم؛ إذ لا شكّ فى مقدار تأثير المؤثر حتّى يؤخذ بالمتيقّن.

[مناقشه ثالثه فيما أفاده النراقى:]

و أمّا ثالثاً: فلو سلّم جريان استصحاب العدم حينئذ، لكن ليس استصحاب عدم جعل الشىء رافعاً حاكماً على هذا الاستصحاب؛ لأنّ الشكّ فى أحدهما ليس مسبباً عن الشكّ فى الآخر، بل مرجع الشكّ فيهما إلى شىء واحد، و هو: أنّ المجعول فى حقّ المكلف فى هذه الحاله هو الحدث أو الطهاره. نعم، يستقيم ذلك فيما إذا كان الشكّ فى الموضوع الخارجى- أعنى وجود المزيل و عدمه- لأنّ الشكّ فى كون المكلف حال الشكّ مجعولاً فى حقّه الطهاره أو الحدث مسبب عن الشكّ فى تحقّق الرفع، إلاّ أنّ الاستصحاب مع هذا العلم الإجمالىّ يجعل أحد الأمرين فى حقّ المكلف غير جار (1).

[شماره صفحه واقعى : ٢١٣]

ص: ٧١٧

١- فى (ص) زياده: «فتأمل».

[شماره صفحه واقعی : ۲۱۴]

ص: ۷۱۸

إشاره

أنّ المتيقّن السابق إذا كان ممّا يستقلّ به العقل - كحرمة الظلم و قبح التكليف بما لا يطاق و نحوهما من المحسّنات و المقبّحات العقلية - فلا يجوز استصحابه؛ لأنّ الاستصحاب إبقاء ما كان، و الحكم العقليّ موضوعه معلوم تفصيلاً للعقل الحاكم به، فإن أدرك العقل بقاء الموضوع في الآن الثاني حكم به حكماً قطعياً كما حكم أولاً، و إن أدرك ارتفاعه قطعاً بارتفاع ذلك الحكم، و لو ثبت مثله بدليل لكان حكماً جديداً حادثاً في موضوع جديد.

و أتمّ الشكّ في بقاء الموضوع، فإن كان لاشتباه خارجيّ - كالشكّ في بقاء الإضرار في السمّ الذي حكم العقل بقبح شربه - فذلك خارج عمّا نحن فيه، و سيأتي الكلام فيه (١).

و إن كان لعدم تعيين الموضوع تفصيلاً و احتمال مدخليّه موجود مرتفع أو معدوم حادث في موضوعيّه الموضوع، فهذا غير متصوّر في المستقلّات العقلية؛ لأنّ العقل لا يستقلّ بالحكم إلّا بعد إحراز الموضوع

[شماره صفحه واقعي : ٢١٥]

ص: ٧١٩

١- انظر الصفحة ٢١٧.

و معرفته تفصيلا؛ لأن القضايا العقلية إما ضرورية لا يحتاج العقل في حكمه إلى مزيد من تصوّر الموضوع بجميع ما له دخل في موضوعيته من قيوده، وإما نظرية تنتهي إلى ضروريته كذلك، فلا يعقل إجمال الموضوع في حكم العقل، مع أنك ستعرف في مسأله اشتراط بقاء الموضوع (١)، أن الشكّ في الموضوع-خصوصا لأجل مدخلية شيء- مانع عن إجراء الاستصحاب.

فإن قلت: فكيف يستصحب الحكم الشرعيّ مع أنّه كاشف عن حكم عقليّ مستقلّ؟ فإنّه إذا ثبت حكم العقل برّد الوديعة، و حكم الشارع طبقه بوجوب الرّد، ثمّ عرض ما يوجب الشكّ-مثل الاضطرار و الخوف- فيستصحب الحكم (٢) مع أنّه كان تابعا للحكم العقليّ.

[عدم جريان الاستصحاب في الحكم الشرعيّ المستند إلى الحكم العقليّ أيضا:]

قلت: أمّا الحكم الشرعيّ المستند إلى الحكم العقليّ، فحاله حال الحكم العقليّ في عدم جريان الاستصحاب. نعم، لو ورد في مورد حكم العقل حكم شرعيّ من غير جهة العقل، و حصل التغيّر في حال من أحوال موضوعه ممّا يحتمل مدخليته وجودا أو عدما في الحكم، جرى الاستصحاب و حكم بأنّ موضوعه أعمّ من موضوع حكم العقل؛ و من هنا يجرى استصحاب عدم التكليف في حال يستقلّ العقل بقبح التكليف فيه، لكنّ (٣) العدم الأزليّ ليس مستندا إلى القبح و إن كان موردا للقبح.

هذا حال نفس الحكم العقليّ.

[شماره صفحه واقعي : ٢١٦]

ص: ٧٢٠

١- انظر الصفحة ٢٨٩-٢٩١.

٢- في مصحّحه (ص) زياده: «الشرعيّ».

٣- كذا في النسخ، و المناسب بدل «لكنّ»: «لأنّ».

و أما موضوعه-كالضرر المشكوك بقاءه في المثال المتقدم-فالذى ينبغي أن يقال فيه:

إن الاستصحاب إن اعتبر من باب الظنّ عمل به هنا؛ لأنه يظنّ الضرر بالاستصحاب، فيحمل عليه الحكم العقليّ إن كان موضوعه أعمّ من القطع و الظنّ، كما في مثال الضرر (١).

و إن اعتبر من باب التعبد-لأجل الأخبار-فلا يجوز العمل به؛ للقطع بانتفاء حكم العقل مع الشكّ في الموضوع الذى كان يحكم عليه مع القطع (٢).

مثلا: إذا ثبت بقاء الضرر في السّم في المثال المتقدم بالاستصحاب، فمعنى ذلك ترتيب الآثار الشرعيّة المفعوله للضرر على مورد الشكّ، و أمّا الحكم العقليّ (٣) بالقبح و الحرمة (٤) فلا يثبت إلّا مع إحراز الضرر (٥). نعم، يثبت الحرمة الشرعيّة بمعنى نهى الشارع ظاهرا (٦)، و لا منافاه بين انتفاء

[شماره صفحه واقعى : ٢١٧]

ص: ٧٢١

- ١- لم ترد «إن كان-إلى-الضرر» في (ظ)، و في (ت) و (ص) كتب فوقها: «نسخه».
- ٢- لم ترد «فلا يجوز-إلى-مع القطع» في (ظ)، و في (ت) و (ص) كتب عليها: «نسخه»، و ورد بدلها في هذه النسخ ما يلي: «فلا يثبت إلّا الآثار الشرعيّة المفعوله القابله للجعل الظاهريّ، و تعبد الشارع بالحكم العقليّ يخرج عن كونه حكما عقليّا»، لكن شطب عليها في (ت).
- ٣- في (ص): «حكم العقل».
- ٤- لم ترد «الحرمة» في (ر).
- ٥- في (ر) و نسخه بدل (ص) بدل «مع إحراز الضرر»: «بذلك».
- ٦- في (ر) و (ص) زياده: «لثبوتها سابقا و لو بواسطة الحكم العقليّ»، و في (ص) بدل «سابقا»: «ظاهرا»، و كتبت على هذه الزيادة فيها: «نسخه».

الحكم العقليّ و ثبوت الحكم الشرعيّ؛ لأنّ عدم حكم العقل (١) مع الشكّ إنّما هو لاشتباه الموضوع عنده، و باشتباهه يشتهبه الحكم الشرعيّ الواقعيّ أيضا، إلا أنّ الشارع حكم على هذا المشتبه الحكم الواقعيّ بحكم ظاهريّ هي الحرمة.

و ممّا ذكرنا-من عدم جريان الاستصحاب في الحكم العقليّ- يظهر:

ما في تمسك بعضهم (٢) لإجزاء ما فعله الناسى لجزء من العبادة أو شرطها، باستصحاب عدم التكليف الثابت حال النسيان.

و ما في اعتراض بعض المعاصرين (٣) على من خصّ -من القدماء و المتأخّرين- استصحاب حال العقل باستصحاب العدم، بأنّه لا وجه للتخصيص؛ فإنّ حكم العقل المستصحب قد يكون وجوديّا تكليفيّا كاستصحاب تحريم التصرف في مال الغير و وجوب ردّ الأمانه إذا عرض هناك ما يحتمل معه زوالهما- كالاضطرار و الخوف- أو وضعيّا كشرطيّه العلم للتكليف إذا عرض ما يوجب الشكّ في بقائها. و يظهر حال المثالين الأوّلين ممّا ذكرنا سابقا (٤). و أمّا المثال الثالث، فلم يتصوّر فيه الشكّ في بقاء شرطيّه العلم للتكليف في زمان. نعم، ربما يستصحب التكليف فيما كان المكلف به معلوما بالتفصيل ثمّ اشتبه و صار معلوما

[شماره صفحه واقعي : ٢١٨]

ص: ٧٢٢

- ١- في (ت): «الحكم العقلي».
- ٢- لم نقف عليه، و قيل: إنّ المحقّق القميّ، انظر أوثق الوسائل: ٤٤٥.
- ٣- هو صاحب الفصول في الفصول: ٣٦٦.
- ٤- من: عدم إمكان جريان الاستصحاب في الحكم العقليّ، انظر الصفحه ٢١٥.

بالإجمال، لكنّه خارج عمّا نحن فيه، مع عدم جريان الاستصحاب فيه، كما سننّبه عليه (١).

و يظهر أيضا فساد التمسّك باستصحاب البراءة و الاشتغال الثابتين بقاعدتي البراءة و الاشتغال (٢).

مثال الأوّل: ما إذا قطع بالبراءة عن وجوب غسل الجمعة و الدعاء عند رؤيه الهلال قبل الشرع أو العثور عليه، فإنّ مجرّد الشكّ في حصول الاشتغال كاف في حكم العقل بالبراءة، و لا حاجة إلى إبقاء البراءة السابقه و الحكم بعدم ارتفاعها ظاهرا، فلا فرق بين حاله السابقه و اللاحقه في استقلال العقل بقبح التكليف فيهما؛ لكون المناط في القبح عدم العلم. نعم، لو اريد إثبات عدم الحكم أمكن إثباته باستصحاب عدمه، لكنّ المقصود من استصحابه ليس إلا ترتيب آثار عدم الحكم، و ليس إلا عدم الاشتغال الذي يحكم به العقل في زمان الشكّ، فهو من آثار الشكّ لا المشكوك.

و مثال الثاني: ما إذا حكم العقل -عند اشتباه المكلف به- بوجوب السوره في الصلاه، و وجوب الصلاه إلى أربع جهات، و وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين في الشبهه المحصوره، ففعل ما يحتمل معه بقاء التكليف الواقعيّ و سقوطه -كأن صلّى بلا سوره أو إلى بعض الجهات أو اجتنب أحدهما- فربما يتمسّك حينئذ باستصحاب الاشتغال المتيقّن سابقا.

[شماره صفحه واقعي : ٢١٩]

ص: ٧٢٣

١- سيأتى التنبيه عليه في الصفحه اللاحقه عند قوله: «لكنّه لا يقضى».

٢- تقدّم هذا الاستدلال في مبحث البراءة و الاشتغال ٢:٥٩ و ٣٢٥-٣٢٦.

و فيه: أنّ الحكم السابق لم يكن إلاّ بحكم العقل الحاكم بوجود تحصيل اليقين بالبراءة عن التكليف المعلوم فى زمان، و هو بعينه موجود فى هذا الزمان. نعم، الفرق بين هذا الزمان و الزمان السابق: حصول العلم بوجود التكليف فعلا بالواقع فى السابق و عدم العلم به فى هذا الزمان، و هذا لا يؤثّر فى حكم العقل المذكور؛ إذ يكفى فيه العلم بالتكليف الواقعى آنأ ما. نعم، يجرى استصحاب عدم فعل الواجب الواقعى و عدم سقوطه عنه، لكنّه لا يقضى بوجود الإتيان بالصلاه مع السوره و الصلاه إلى الجهه الباقية و اجتناب المشتبه الباقى، بل يقضى بوجود تحصيل البراءة من الواقع. لكن مجرد ذلك لا يثبت وجوب الإتيان بما يقتضى اليقين بالبراءة، إلاّ على القول بالأصل المثبت، أو بضميمه حكم العقل بوجود تحصيل اليقين، و الأوّل لا نقول به، و الثانى بعينه موجود فى محلّ الشكّ من دون الاستصحاب.

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٠]

ص: ٧٢٤

إشاره

قد يطلق على بعض الاستصحابات: الاستصحاب التقديرى تاره، و التعليقى اخرى؛ باعتبار كون القضيه المستصحبه قضيه تعليقيه حكم فيها بوجود حكم على تقدير وجود آخر، فربما يتوهم (1) -لأجل ذلك- الإشكال فى اعتباره، بل منعه و الرجوع فيه إلى استصحاب مخالف له.

[توضيح هذا الاستصحاب:]

توضيح ذلك: أن المستصحب قد يكون أمرا موجودا فى السابق بالفعل - كما إذا وجب الصلاه فعلا أو حرم العصير العنبى بالفعل فى زمان، ثم شك فى بقاءه و ارتفاعه - وهذا لا إشكال فى جريان الاستصحاب فيه.

و قد يكون أمرا موجودا على تقدير وجود أمر، فالمستصحب هو وجوده التعليقى، مثل: أن العنب كان حرمه مائه معلقه على غليانه، فالحرمه ثابتة على تقدير الغليان (2)، فإذا جفّ و صار زبيبا فهل يبقى بالاستصحاب حرمه مائه المعلقه على الغليان، فيحرم عند تحقّق الغليان

[شماره صفحه واقعى : ٢٢١]

ص: ٧٢٥

- ١- المتوهم هو صاحب المناهل تبعا لوالده، كما سيأتى.
- ٢- لم ترد «فالحرمه ثابتة على تقدير الغليان» فى (ظ).

أم لا، بل يستصحب الإباحه السابقه لماء الزبيب قبل الغليان؟

ظاهر سيّد مشايخنا (1) في المناهل - وفاقا لما حكاه عن والده قدّس سرّه (2) في الدرس - عدم اعتبار الاستصحاب الأوّل، و الرجوع إلى الاستصحاب الثاني.

[كلام صاحب المناهل في عدم جريان الاستصحاب التعليقي:]

إشاره

قال في المناهل - في ردّ تمسّك السيّد العلّامه الطباطبائيّ (3) على حرمة العصير من الزبيب إذا غلا بالاستصحاب، و دعوى تقديمه على استصحاب الإباحه -:

إنّه يشترط في حجّيه الاستصحاب ثبوت أمر أو (4) حكم وضعيّ أو تكليفيّ (5) في زمان من الأزمنه قطعاً، ثمّ يحصل الشكّ في ارتفاعه بسبب من الأسباب، و لا (6) يكفي مجرد قابليته الثبوت باعتبار من الاعتبارات، فالاستصحاب التقديريّ باطل، و قد صرّح بذلك الوالد العلّامه قدّس سرّه في أثناء الدرس، فلا وجه للتمسّك باستصحاب التحريم في المسأله (7). انتهى كلامه، رفع مقامه.

[المناقشه في ما أفاده صاحب المناهل:]

أقول: لا إشكال في أنّه يعتبر في الاستصحاب تحقّق المستصحب

[شماره صفحه واقعي : 222]

ص: 726

1- هو السيّد محمّد الطباطبائيّ، الملقّب بالمجاهد.

2- هو السيّد عليّ الطباطبائيّ، صاحب الرياض.

3- الملقّب ببحر العلوم، انظر المصاييح (مخطوط): 447.

4- في المصدر بدل «أو»: «من».

5- في المصدر زياده: «أو موضوع».

6- في المصدر بدل «و لا»: «فلا».

7- المناهل: 652 (كتاب الأطمعه و الأشربه).

سابقاً، والشك في ارتفاع ذلك المحقق، ولا إشكال أيضاً في عدم اعتبار أزيد من ذلك. و من المعلوم أن تحقق كل شيء بحسبه، فإذا قلنا: العنب يحرم ماؤه إذا غلا أو بسبب الغليان، فهناك لازم، و ملزوم، و ملازمه.

أما الملازمه - و بعبارة أخرى: سبب الغليان لتحريم ماء العصير - فهي متحققه بالفعل من دون تعليق.

و أمّا اللازم - و هي الحرمة - فله وجود مقيد بكونه على تقدير الملزوم، و هذا الوجود التقديرى أمر متحقق في نفسه في مقابل عدمه، و حينئذ إذا شككنا في أن وصف العنب له مدخل في تأثير الغليان في حرمة مائه، فلا أثر للغليان في التحريم بعد جفاف العنب و صيرورته زيبياً، فأى فرق بين هذا و بين سائر الأحكام الثابتة للعنب إذا شك في بقائها بعد صيرورته زيبياً؟

[بعض المناقشات في الاستصحاب التعليق و دفعها:]

نعم ربما يناقش في الاستصحاب المذكور: تاره بانتفاء الموضوع و هو العنب، و أخرى بمعارضته باستصحاب الإباحة قبل الغليان، بل ترجيحه عليه بمثل الشهره و العمومات (١).

لكن الأول لا - دخل له في الفرق بين الآثار الثابتة للعنب بالفعل و الثابتة له على تقدير دون آخر، و الثانى فاسد؛ لحكومته استصحاب الحرمة على تقدير الغليان على استصحاب الإباحة قبل الغليان.

[مختار المصنف في المسألة:]

فالتحقيق: أنه لا - يعقل فرق في جريان الاستصحاب و لا - في اعتباره - من حيث الأخبار أو من حيث العقل - بين أنحاء تحقق المستصحب، فكل نحو من التحقق ثبت للمستصحب و شك في ارتفاعه،

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٣]

ص: ٧٢٧

١- هاتان المناقستان من صاحب المناهل، انظر المناهل: ٦٥٢ و ٦٥٣.

فالأصل بقاءه، مع أنك عرفت: أن الملازمه و سببیه الملزوم للآزم موجود بالفعل، وجد الملزوم أم لم يوجد؛ لأن صدق الشرطيّه لا يتوقف على صدق الشرط، وهذا الاستصحاب غير متوقف على وجود الملزوم. نعم، لو ارید إثبات وجود الحكم فعلا في الزمان الثاني اعتبر إحراز الملزوم فيه؛ ليرتب عليه بحكم الاستصحاب لازمه، وقد يقع الشك في وجود الملزوم في الآن اللاحق؛ لعدم تعينه و احتمال مدخلية شيء في تأثير ما يترأى أنه ملزوم.

[شماره صفحه واقعی : ۲۲۴]

ص: ۷۲۸

إشاره

أنّه لا فرق فى المستصحب بين أن يكون حكماً ثابتاً فى هذه الشريعه أم حكماً من أحكام الشريعه السابقه؛ إذ المقتضى موجود-و هو جريان دليل الاستصحاب-و عدم ما يصلح مانعاً، عدا أمور:

[ما ذكره صاحب الفصول فى وجه المنع عن هذا الاستصحاب:]

إشاره

منها: ما ذكره بعض المعاصرين (١)، من أنّ الحكم الثابت فى حقّ جماعه لا يمكن استصحابه فى حقّ آخرين؛ لتغاير الموضوع؛ فإنّ ما ثبت فى حقّهم مثله لا- نفسه، و لذا يتمسك (٢) فى تسريه الأحكام الثابته للحاضرين أو الموجودين إلى الغائبين أو المعدومين، بالإجماع و الأخبار الدالّله على الشركه، لا بالاستصحاب.

[المناقشه فى ما أفاده صاحب الفصول:]

وفيه: أوّلاً: أنّا نفرض الشخص الواحد مدرّكاً للشريعتين، فإذا حرم فى حقّه شىء سابقاً، و شكّ فى بقاء الحرمة فى الشريعه اللاحقه، فلا مانع عن الاستصحاب أصلاً؛ فإنّ الشريعه اللاحقه لا تحدث عند

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٥]

ص: ٧٢٩

١- هو صاحب الفصول فى الفصول: ٣١٥.

٢- فى المصدر: «نتمسك».

انقراض أهل الشريعة الأولى (١).

و ثانياً: أنّ اختلاف الأشخاص لا يمنع عن الاستصحاب، وإلا لم يجر استصحاب عدم النسخ.

و حلّه: أنّ المستصحب هو الحكم الكليّ الثابت للجماعه على وجه لا مدخل لأشخاصهم فيه (٢)؛ إذ لو فرض وجود اللاحقين في السابق عمّم الحكم قطعاً، غايه الأمر احتمال مدخلية بعض أوصافهم المعتبره (٣) في موضوع الحكم، و مثل هذا لو أثر في الاستصحاب لقدح في أكثر الاستصحابات، بل في جميع موارد الشكّ من غير جهة الرافع.

و أمّا التمسك في تسريه الحكم من الحاضرين إلى الغائبين، فليس مجرى للاستصحاب حتّى يتمسك به؛ لأنّ تغاير الحاضرين المشافهين و الغائبين ليس بالزمان، و لعلّه سهو من قلمه قدّس سرّه.

و أمّا التسريه من الموجودين إلى المعدومين، فيمكن التمسك فيها بالاستصحاب بالتقريب المتقدّم (٤)، أو بإجرائه في من بقي من الموجودين

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٦]

ص : ٧٣٠

١- كذا في (ف) و (خ)، و في غيرهما بدل «فإنّ الشريعة -إلى- الأولى»: «و فرض انقراض جميع أهل الشريعة السابقه عند تجدد اللاحقه نادر، بل غير واقع».

٢- في (ر) زياده: «فإنّ الشريعة اللاحقه لا تحدث عند انقراض أهل الشريعة الأولى»، و وردت هذه الزيادة في (ه) بعد قوله «قطعاً»، و قد كتب عليها: «نسخه».

٣- في نسخه بدل (ص): «المتغيّره».

٤- المتقدّم في الصفحه السابقه.

إلى زمان وجود المعدومين، و يتمّ الحكم فى المعدومين بقيام الضروره على اشتراك أهل الزمان الواحد فى الشريعه الواحده.

[وجه آخر للمنع و دفعه:]

و منها: ما اشتهر من أنّ هذه الشريعه ناسخه لغيرها من الشرائع، فلا يجوز الحكم بالبقاء (١).

و فيه: أنّه إن اريد نسخ كلّ حكم إلهى من أحكام الشريعه السابقه فهو ممنوع.

و إن اريد نسخ البعض فالمتيقّن من المنسوخ ما علم بالدليل، فيبقى غيره على ما كان عليه و لو بحكم الاستصحاب.

فإن قلت: إنّنا نعلم قطعاً بنسخ كثير من الأحكام السابقه، و المعلوم تفصيلاً منها قليل فى الغايه، فيعلم بوجود المنسوخ فى غيره.

قلت: لو سلّم ذلك، لم يقدح فى إجراء أصاله عدم النسخ فى المشكوكات؛ لأنّ الأحكام المعلومه فى شرعنا بالأدله واجبه العمل - سواء كانت من موارد النسخ أم لا- فأصاله عدم النسخ فيها غير محتاج إليها، فيبقى أصاله عدم النسخ فى محلّ الحاجه سليمه عن المعارض (٢)؛ لما تقرّر فى الشبهه المحصوره (٣): من أنّ الأصل فى بعض

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٧]

ص: ٧٣١

١- هذا الإيراد من صاحب الفصول أيضاً، انظر الفصول: ٣١٥، و كذا مناهج الأحكام: ١٨٩.

٢- فى نسخه بدل (ص) بدل «المعارض»: «معارضه أصاله عدم النسخ فى غيرها».

٣- راجع مبحث الاشتغال ٢: ٢٣٣.

أطراف الشبهه إذا لم يكن جاريا أو لم يحتج إليه، فلا ضير في إجراء الأصل في البعض الآخر، ولأجل ما ذكرنا استمرّ بناء المسلمين في أوّل البعثه على الاستمرار على ما كانوا عليه حتى يطّلعوا على الخلاف.

إلا أن يقال: إنّ ذلك كان قبل إكمال شريعتنا، وأما بعده فقد جاء النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم بجميع ما يحتاج إليه الامّة إلى يوم القيامة، سواء خالف الشريعة السابقة أم وافقها، فنحن مكلفون بتحصيل ذلك الحكم موافقا أم مخالفا؛ لأنّه مقتضى التدين بهذا الدين.

ولكن يدفعه: أنّ المفروض حصول الظنّ المعتبر من الاستصحاب ببقاء حكم الله السابق في هذه الشريعة، فيظنّ بكونه ممّا جاء به النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم. ولو بنينا على الاستصحاب تعبداً فالأمر أوضح؛ لكونه حكماً كلياً في شريعتنا بإبقاء ما ثبت في السابق.

[ما ذكره المحقّق القمّي في وجه المنع:]

إشارة

ومنها: ما ذكره في القوانين، من أنّ جريان الاستصحاب مبنيّ على القول بكون حسن الأشياء ذاتياً، وهو ممنوع، بل التحقيق: أنّه بالوجوه والاعتبارات (١).

[الجواب عما ذكره المحقّق القمّي:]

وفيه: أنّه إن اريد ب«الذاتي» المعنى الذي ينفيه النسخ - وهو الذي أبطوه بوقوع النسخ - فهذا المعنى ليس مبنيّ الاستصحاب، بل هو مانع عنه؛ للقطع بعدم النسخ حينئذ، فلا يحتمل الارتفاع.

وإن اريد غيره فلا فرق بين القول به والقول بالوجوه والاعتبارات؛ فإنّ القول بالوجوه لو كان مانعاً عن الاستصحاب لم يجر الاستصحاب في هذه الشريعة.

[شماره صفحه واقعي : ٢٢٨]

ص: ٧٣٢

اشاره

ثم إن جماعه (١)رتبوا على إبقاء الشرع السابق في مورد (٢)الشك -تبعاً لتمهيد القواعد (٣)-ثمرات.

[الثمره الأولى:]

نها:إثبات وجوب نيّه الإخلاص في العباده بقوله تعالى حكاية عن تكليف أهل الكتاب:- **وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ (٤).**

و يرد عليه-بعد الإغماض عن عدم دلالة الآيه على وجوب الإخلاص بمعنى القربه في كل واجب،و إنما تدلّ على وجوب عباده الله خالصه عن الشرك،و بعبارة اخرى:وجوب التوحيد،كما أوضحنا ذلك في باب النيّه من الفقه (٥):-أن الآيه إنما تدلّ على اعتبار الإخلاص في واجباتهم،لا على وجوب (٦)الإخلاص عليهم في كل واجب،و فرق بين وجوب كل شىء عليهم لغايه الإخلاص،و بين وجوب قصد الإخلاص عليهم في كل واجب.

و ظاهر الآيه هو الأول،و مقتضاه:أنّ تشريع الواجبات لأجل تحقّق العباده على وجه الإخلاص،و مرجع ذلك إلى كونها لطفاً.و لا ينافى

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٩]

ص : ٧٣٣

١- كالمحقّق القمى في القوانين ١:٤٩٥،و صاحب الفصول في الفصول:٣١٥.

٢- في (ص):«موارد».

٣- تمهيد القواعد:٢٣٩-٢٤١.

٤- البيّنه:٥.

٥- انظر كتاب الطهاره للمصنّف ١١:٢-١٣.

٦- لم ترد«لا على وجوب»في(ظ)،و ورد بدلها:«فإن وجبت علينا وجب فيها».

ذلك كون بعضها بل كلها توصلًا لا يعتبر في سقوطه قصد القربه.

و مقتضى الثانى: كون الإخلاص واجبا شرطيا فى كل واجب (١)، و هو المطلوب (٢).

هذا كله، مع أنه يكفى فى ثبوت الحكم فى شرعنا قوله تعالى:

و ذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ، بناء على تفسيرها بالثابته التى لا تنسخ.

[الشمرة الثانية:]

و منها: قوله تعالى -حكايه عن مؤذن يوسف عليه السلام-: وَ لَمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ (٣).

فدلّ على جواز الجهالة فى مال الجعالة، و على جواز ضمان ما لم يجب.

و فيه: أنّ حمل البعير لعله كان معلوم المقدار عندهم، مع احتمال كونه مجرد وعد لا جعالة، مع أنه لا يثبت الشرع بمجرد فعل المؤذن؛ لأنه غير حجّه، و لم يثبت إذن يوسف -على نبينا و آله و عليه السلام- فى ذلك و لا تقريره.

و منه يظهر عدم ثبوت شرعيه الضمان المذكور، خصوصا مع كون كل من الجعالة و الضمان صوريا قصد بهما تلبيس الأمر على إخوه يوسف عليه السلام، و لا بأس بذكر معامله فاسده يحصل به الغرض، مع احتمال إرادته أنّ الحمل فى ماله و أنه الملتزم به؛ فإنّ الزعيم هو الكفيل و الضامن، و هما لغه: مطلق الالتزام، و لم يثبت كونهما فى ذلك الزمان

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٠]

ص: ٧٣٤

١- لم ترد «شرطيا فى كل واجب» فى (ت).

٢- فى (ت) و (ص) زياده: «فتأمل».

٣- يوسف: ٧٢.

حقيقه فى الالتزام عن الغير، فيكون الفقره الثانيه تأكيداً لظاهر الاولى، و دفعا لتوهم كونه من الملك فيصعب تحصيله.

[الثمره الثالثه:]

و منها: قوله تعالى -حكايه عن أحوال يحيى عليه السلام-: **وَ سَيِّدًا وَ حَصُورًا وَ نَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ (١)**.

فإن ظاهره يدل على مدح يحيى عليه السلام بكونه حصورا ممتنعا عن مباشره النسوان، فيمكن أن يرجح فى شريعتنا التعفف على التزويج.

و فيه؛ أن الآيه لا تدل إلا على حسن هذه الصفه لما فيها من المصالح و التخلص عما يترتب عليه، و لا دليل فيها على رجحان هذه الصفه على صفه اخرى، أعنى: المباشره لبعض المصالح الاخرى؛ فإن مدح زيد بكونه صائم النهار متهجدا لا يدل على رجحان هاتين الصفتين على الإفطار فى النهار و ترك التهجد فى الليل للاشتغال بما هو أهمّ منهما.

[الثمره الرابعه:]

و منها: قوله تعالى: **وَ خُذْ بِيَدِكَ ضِغْتًا فَاضْرِبْ بِهِ ... الآيه (٢)**.

دل على جواز بز اليمين على ضرب المستحق مائه بالضرب بالضغث.

و فيه: ما لا يخفى.

[الثمره الخامسه:]

و منها: قوله تعالى: **أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَ الْعَيْنَ بِالْعَيْنِ ... إلى آخر الآيه (٣)**.

استدل بها فى حكم من قلع عين ذى العين الواحده (٤).

[شماره صفحه واقعى : ٢٣١]

ص: ٧٣٥

١- آل عمران: ٣٩.

٢- ص: ٤٤.

٣- المائده: ٤٥.

و منها: قوله تعالى -حكايه عن شعيب عليه السلام-: إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَيَّ أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِي حَبَّ جَبَّ فَإِنْ أَتَمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ (١).

وفيه: أن حكم المسأله قد علم من العمومات و الخصوصات (٢) الوارده فيها، فلا ثمره في الاستصحاب. نعم في بعض تلك الأخبار إشعار بجواز العمل بالحكم الثابت في الشرع السابق، لو لا المنع عنه، فراجع و تأمل.

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٢]

ص: ٧٣٦

١- القصص: ٢٧.

٢- راجع الوسائل ١: ١٥ و ٣٣، الباب ١ و ٢٢ من أبواب المهور، و غيرهما من الأبواب.

إشاره

قد عرفت أنّ معنى عدم نقض اليقين و المضىّ عليه، هو ترتيب آثار اليقين السابق الثابته بواسطته للمتيقّن، و وجوب ترتيب تلك الآثار من جانب الشارع لا يعقل إلاّ في الآثار الشرعيّه المجعوله من الشارع لذلك الشيء؛ لأنّها القابله للجعل دون غيرها من الآثار العقليّه و العاديّه. فالمعقول من حكم الشارع بحياه زيد و إيجابه ترتيب آثار الحياه في زمان الشكّ، هو حكمه بحرمه تزويج زوجته و التصرف في ماله، لا حكمه بنموّه و نبات لحيته؛ لأنّ هذه غير قابله لجعل الشارع.

نعم، لو وقع نفس النموّ و نبات اللحيه موردا للاستصحاب أو غيره من التنزيلات الشرعيّه أفاد ذلك جعل آثارهما الشرعيّه دون العقليّه و العاديّه، لكنّ المفروض ورود الحياه موردا للاستصحاب.

و الحاصل: أنّ تنزيل الشارع المشكوك منزله المتيقّن -كسائر التنزيلات- إنّما يفيد ترتيب الأحكام و الآثار الشرعيّه المحموله على المتيقّن السابق، فلا دلاله فيها (1) على جعل غيرها من الآثار العقليّه

[شماره صفحه واقعي : ٢٣٣]

ص: ٧٣٧

١- كذا في النسخ، و المناسب: «فيه»؛ لرجوع الضمير إلى تنزيل الشارع.

و العاديّه؛ لعدم قابليّتها للجعل، و لا على جعل الآثار الشرعيّه المترتّب على تلك الآثار؛ لأنّها ليست آثاراً لنفس المتيقّن، و لم يقع ذوها مورداً لتنزيل الشارع حتّى ترتّب هي عليه.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ المستصحب إمّا أن يكون حكماً (١) من الأحكام الشرعيّه المجعوله - كالوجوب و التحريم و الإباحه و غيرها - إمّا أن يكون من غير المجعولات، كالموضوعات الخارجيه و اللغويه.

فإن كان من الأحكام الشرعيّه فالمجعول في زمان الشكّ حكم ظاهريّ مساو للمتيقّن السابق في جميع ما يترتّب عليه؛ لأنّه مفاد وجوب ترتيب آثار المتيقّن السابق و وجوب المضى عليه و العمل به.

و إن كان من غيرها فالمجعول في زمان الشكّ هي لوازمه الشرعيّه، دون العقليّه و العاديّه، و دون ملزومه شرعيّاً كان أو غيره، و دون ما هو ملازم معه لملزوم ثالث.

[المراد من نفي الاصول المثبتة:]

و لعلّ هذا هو المراد بما اشتهر على ألسنة أهل العصر (٢): من نفي الاصول المثبتة، فيريدون به: أنّ الأصل لا يثبت أمراً في الخارج حتّى يترتّب عليه حكمه الشرعيّ، بل مؤداه أمر الشارع بالعمل على طبق مجراه شرعاً.

فإن قلت: الظاهر من الأخبار وجوب أن يعمل الشاكّ عمل المتيقّن، بأن يفرض نفسه متيقّناً و يعمل كلّ عمل ينشأ من تيقّنه بذلك

[شماره صفحه واقعي : ٢٣٤]

ص: ٧٣٨

١- لم ترد «حكما» في (ت) و (ه).

٢- انظر مناهج الأحكام: ٢٣٣، و سيأتي التصريح به في كلمات صاحب الفصول و كاشف الغطاء.

المشكوك، سواء كان ترتبه عليه بلا واسطه أو بواسطه أمر عادى أو عقلى مترتب على ذلك المتيقن.

قلت: الواجب على الشاك عمل المتيقن بالمستصحب من حيث تيقنه به، وأمّا ما يجب عليه من حيث تيقنه بأمر يلازم ذلك المتيقن عقلا أو عادة، فلا يجب عليه؛ لأنّ وجوبه عليه يتوقف على وجود واقعى لذلك الأمر العقلى أو العادى، أو وجود جعلى بأن يقع موردا لجعل الشارع حتى يرجع جعله الغير المعقول إلى جعل أحكامه الشرعيّه، وحيث فرض عدم الوجود الواقعى و الجعلى لذلك الأمر، كان الأصل عدم وجوده و عدم ترتب آثاره.

و هذه المسأله نظير (١) ما هو المشهور فى باب الرضاع: من أنّه إذا ثبت بالرضاع عنوان ملازم لعنوان محرّم من المحرّمات لم يوجب التحريم؛ لأنّ الحكم تابع لذلك العنوان الحاصل بالنسب أو بالرضاع، فلا يترتب على غيره المتّحد معه وجودا.

[عدم ترتب الآثار و اللوازم غير الشرعيّه مطلقا:]

و من هنا يعلم: أنّه لا فرق فى الأمر العادى بين كونه متّحد الوجود مع المستصحب بحيث لا يتغيّران إلّا مفهوما- كاستصحاب بقاء الكزّ فى الحوض عند الشكّ فى كزيّه الماء الباقي فيه- وبين تغيّرهما فى الوجود، كما لو علم بوجود المقتضى لحادث على وجه لو لا المانع لحادث، و شكّ فى وجود المانع.

و كذا لا فرق بين أن يكون اللزوم بينها (٢) و بين المستصحب كليّا

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٥]

ص: ٧٣٩

١- فى (ص) بدل «نظير»: «تشبه فى الجملة».

٢- كذا فى النسخ، و المناسب: «بينه»، لرجوع الضمير إلى الأمر العادى.

لعلاقه، و بين أن يكون اتفاقيا في قضيه جزئيه، كما إذا علم- لأجل العلم الإجمالي الحاصل بموت زيد أو عمرو- أن بقاء حياه زيد ملازم لموت عمرو، و كذا بقاء حياه عمرو، ففي الحقيقه عدم الانفكاك اتفاقى من دون ملازمه.

و كذا لا- فرق بين أن يثبت بالمستصحب تمام ذلك الأمر العادى كالمثاليين، أو قيد له عدمى أو وجودى، كاستصحاب الحياه للمقطع نصفين، فيثبت به (١) القتل الذى هو إزهاق الحياه، و كاستصحاب عدم الاستحاضه المثبت لكون الدم الموجود حيا- بناء على أن كل دم ليس باستحاضه حيا- شرعا- و كاستصحاب عدم الفصل الطويل المثبت لالتصاف الأجزاء المتفاضله- بما لا يعلم معه فوات الموالاه- بالتوالى (٢).

[ما استدلل به صاحب الفصول على عدم حجيه الأصل المثبت:]

إشاره

و قد استدلل بعض (٣)- تبعا لكاشف الغطاء (٤)- على نفى الأصل المثبت، بتعارض الأصل فى جانب الثابت و المثبت، فكما أن الأصل بقاء الأول، كذلك الأصل عدم الثانى. قال:

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٦]

ص : ٧٤٠

١- «به» من (ظ).

٢- فى حاشيه (ص) زياده ما يلى: «بيان ذلك أن استصحاب الشىء لو اقتضى لازمه الغير الشرعى عارضه أصاله عدم ذلك اللانزم، فيتساقطان فى مورد التعارض، توضيح ذلك: أنه لو فرضنا ثبوت موت زيد باستصحاب حياه عمرو، عارضه أصاله حياه زيد، فيتساقطان بالنسبه إلى موت زيد. نعم، يبقى أصاله حياه عمرو بالنسبه إلى غير موت زيد سليما عن المعارض».

٣- هو صاحب الفصول.

٤- انظر كشف الغطاء: ٣٥.

و ليس فى أخبار الباب ما يدلّ على حجّيته بالنسبه إلى ذلك؛ لأنّها مسوقه لتفريع الأحكام الشرعيّه، دون العاديّه و إن استتبع أحكاما شرعيّه (١)، انتهى.

[المناقشه فى ما أفاده صاحب الفصول:]

أقول: لا- ريب فى أنّه لو بنى على أنّ الأصل فى الملزوم قابل لإثبات اللازم العادى لم يكن وجه لإجراء أصاله عدم اللازم؛ لأنّه حاكم عليها، فلا معنى للتعارض على ما هو الحقّ و اعترف به هذا المستدلّ (٢)- من حكومه الأصل فى الملزوم على الأصل فى اللازم- فلا- تعارض أصاله الطهاره لأصاله (٣) عدم التذكيه، فلو (٤) بنى على المعارضه لم يكن فرق بين اللوازم الشرعيّه و العاديّه؛ لأنّ الكلّ أحكام للمستصحب مسوقه بالعدم.

و أمّا قوله: «ليس فى أخبار الباب... الخ».

إن أراد بذلك عدم دلالة الأخبار على ترتّب اللوازم الغير الشرعيّه، فهو مناف لما ذكره من التعارض؛ إذ يبقى حينئذ أصاله عدم اللازم الغير الشرعىّ سليما عن المعارض.

و إن أراد تميم الدليل الأوّل، بأنّ يقال: إنّ دليل الاستصحاب إن كان غير الأخبار فالأصل يتعارض من الجانبين، و إن كانت الأخبار

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٧]

ص: ٧٤١

١- الفصول: ٣٧٨.

٢- اعترف به صاحب الفصول فى الفصول: ٣٧٧، و كذا كاشف الغطاء فى كشف الغطاء: ٣٥.

٣- كذا فى النسخ، و المناسب: «أصاله».

٤- كذا فى النسخ، و المناسب: «ولو».

فلا دلالة فيها، ففيه: أنّ الأصل إذا كان مدرکه غير الأخبار- وهو الظنّ النوعی الحاصل ببقاء ما كان على ما كان- لم يكن إشکال فی أنّ الظنّ بالملزوم یوجب الظنّ باللائم و لو كان عادیًا، ولا- یمکن حصول الظنّ بعدم اللازم بعد حصول الظنّ بوجود ملزومه، کیف! لو حصل الظنّ بعدم اللازم اقتضى الظنّ بعدم الملزوم، فلا یؤثر فی ترتب اللوازم الشرعیة أيضا.

[وجوب الالتزام بالاصول المثبتة بناء على اعتبار الاستصحاب من باب الظنّ:]

و من هنا یعلم: أنّه لو قلنا باعتبار الاستصحاب من باب الظنّ لم یکن مناص عن الالتزام بالاصول المثبتة؛ لعدم انفکاک الظنّ بالملزوم عن الظنّ باللائم، شرعیًا كان أو غیره.

إلا أن یقال: إنّ الظنّ الحاصل من حاله السابقه حجّج فی لوازمه الشرعیة دون غیرها.

لکنه إنّما یتّم إذا كان دلیل اعتبار الظنّ مقتصرًا فیہ على ترتب بعض اللوازم دون آخر- كما إذا دلّ الدلیل على أنّه یجب الصوم عند الشکّ فی هلال رمضان بشهاده عدل، فلا یلزم منه جواز الإفطار بعد مضيّ ثلاثین من ذلك الیوم- أو كان بعض الآثار ممّا لا یعتبر فیہ مجرّد الظنّ، إمّا مطلقًا- كما إذا حصل من الخبر الوارد فی المسأله الفرعیة ظنّ بمسأله اصولیه، فإنّہ لا یعمل فیہ بذلك الظنّ؛ بناء على عدم العمل بالظنّ فی الاصول-، وإمّا فی خصوص المقام، كما إذا ظنّ بالقبلة مع تعدّد العلم بها، فلزم منه الظنّ بدخول الوقت مع عدم العذر المسوّغ للعمل بالظنّ فی الوقت.

[فروع تمسکوا فیها بالاصول المثبتة:]

إشارة

و لعلّ ما ذکرنا هو الوجه فی عمل جماعه من القدماء و المتأخّرين بالاصول المثبتة فی كثير من الموارد:

[شماره صفحہ واقعی : ۲۳۸]

ص: ۷۴۲

[الفرع الأول:]

منها: ما ذكره جماعه- منهم المحقق في الشرائع (١) وجماعه ممن تقدّم عليه (٢) وتأخّر عنه (٣)- من أنّه لو اتّفق الوارثان على إسلام أحدهما المعين في أوّل شعبان و الآخر في غزّه رمضان، و اختلّفا: فادّعى أحدهما موت المورث في شعبان و الآخر موته في أثناء رمضان، كان المال بينهما نصفين؛ لأصالة بقاء حياه المورث.

و لا- يخفى: أنّ الإرث مترتب على موت المورث عن وارث مسلم، و بقاء حياه المورث إلى غزّه رمضان لا يستلزم بنفسه موت المورث في حال إسلام الوارث. نعم، لمّا علم بإسلام الوارث في غزّه رمضان لم ينفكّ بقاء حياته حال الإسلام عن موته بعد الإسلام الذي هو سبب الإرث.

إلا أن يوجّه بأنّ المقصود في المقام إحراز إسلام الوارث في حياه أبيه- كما يعلم من الفرع الذي ذكره قبل هذا الفرع في الشرائع (٤)- و يكفي ثبوت الإسلام حال الحياه المستصحبه، في تحقّق سبب الإرث و حدوث علاقه الوارثيه بين الولد و والده في حال الحياه.

[الفرع الثاني:]

و منها: ما ذكره جماعه (٥)- تبعاً للمحقق (٦)- في كزّ وجد فيه

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٩]

ص: ٧٤٣

١- الشرائع ٤:١٢٠.

٢- انظر المبسوط ٨:٢٧٣، و الوسيله: ٢٢٥.

٣- انظر المسالك (الطبعه الحجرية) ٢:٣١٩، و كشف اللثام ٢:٣٦١.

٤- الشرائع ٤:١٢٠.

٥- انظر التحرير ١:٦، و الذكري ١:٨١، و كشف اللثام ١:٢٧٦.

٦- المعتبر ١:٥١-٥٢.

نجاسه لا يعلم سبقها على الكزّيّه و تأخرها، فإنّهم حكموا بأنّ استصحاب عدم الكزّيّه قبل الملاقاه الراجع إلى استصحاب عدم المانع عن الانفعال حين وجود المقتضى له، معارض باستصحاب عدم الملاقاه قبل الكزّيّه.

ولا يخفى: أنّ الملاقاه معلومه، فإن كان اللازم في الحكم بالنجاسه إحراز وقوعها في زمان القلّه-و إلا فالأصل عدم التأثير-لم يكن وجه لمعارضه الاستصحاب الثاني بالاستصحاب الأوّل؛ لأنّ أصله عدم الكزّيّه قبل الملاقاه (١) لا- يثبت كون الملاقاه قبل الكزّيّه و في زمان القلّمه، حتّى يثبت النجاسه، إلا- من باب عدم انفكاك عدم الكزّيّه حين الملاقاه عن وقوع الملاقاه حين القلّه، نظير عدم انفكاك عدم الموت حين الإسلام لوقوع الموت بعد الإسلام، فافهم.

[الفرع الثالث:]

و منها: ما في الشرائع و التحرير- تبعاً للمحكّي عن المبسوط-:

من أنّه لو ادّعى الجاني أنّ المجنّي عليه شرب سمّاً فمات بالسمّ، و ادّعى الوليّ أنّه مات بالسرايه، فالاحتمالان فيه سواء. و كذا الملفوف في الكساء إذا قدّه بنصفين، فادّعى الوليّ أنّه كان حيّاً، و الجاني أنّه كان ميتاً، فالاحتمالان متساويان.

ثمّ حكى عن المبسوط التردّد (٢).

و في الشرائع: رجّح قول الجاني؛ لأنّ الأصل عدم الضمان، و فيه احتمال آخر ضعيف (٣).

[شماره صفحه واقعي : ٢٤٠]

ص: ٧٤٤

١- في (ت)، (ر) و نسخه بدل (ص): «حين الملاقاه».

٢- المبسوط ٧: ١٠٦-١٠٧.

٣- الشرائع ٤: ٢٤١.

و فى التحرير: أنّ الأصل عدم الضمان من جانبه و استمرار الحياه من جانب الملفوف، فيرجح قول الجانى. و فيه نظر (١).

و الظاهر أنّ مراده النظر فى عدم الضمان؛ من حيث إنّ بقاء الحياه بالاستصحاب إلى زمان القّد سبب فى الضمان، فلا يجرى أصاله عدمه، و هو الذى ضعّفه المحقّق، لكن قوّاه بعض محشّيه (٢).

و المستفاد من الكلّ نهوض استصحاب الحياه لإثبات القتل الذى هو سبب الضمان، لكنّه مقدّم على ما عداه عند العلامه (٣) و بعض من تأخّر عنه (٤)، و مكافئ لأصاله عدم الضمان من غير ترجيح عند الشيخ فى المبسوط، و يرجح عليه أصاله عدم الضمان عند المحقّق و الشهيد فى المسالك (٥)(٦).

[الفرع الرابع:]

و منها: ما فى التحرير-بعد هذا الفرع-: و لو ادّعى الجانى نقصان يد المجنّى عليه بإصبع، احتمال تقديم قوله عملا بأصاله عدم القصاص، و تقديم قول المجنّى عليه إذ الأصل السلامه، هذا إن ادّعى

[شماره صفحه واقعى : ٢٤١]

ص: ٧٤٥

- ١- التحرير ٢:٢٤١.
- ٢- لم نعثر عليه.
- ٣- انظر قواعد الأحكام (الطبعه الحجريّه) ٢:٣١١.
- ٤- كفخر المحققين فى إيضاح الفوائد ٤:٦٥٢، و المحقق الأردبيلى فى مجمع الفائدة ١٢٦:١٤-١٢٨.
- ٥- المسالك (الطبعه الحجريّه) ٢:٣٨٥.
- ٦- لم ترد «لكنّه-إلى- فى المسالك» فى (ر) و (ه)، و كتب فوقه فى (ت): «نسخه بدل»، و فى (ص): «نسخه».

الجاني نفي سلامه أصلا. و أما لو ادعى زوالها طارئا، فالأقرب أن القول قول المجنى عليه (١)، انتهى.

و لا يخفى صراحته في العمل بأصالة عدم زوال الإصبع في إثبات الجنايه على اليد التامه.

و الظاهر أن مقابل الأقرب ما يظهر من الشيخ رحمه الله في الخلاف (٢) في نظير المسأله، و هو ما إذا اختلف الجاني و المجنى عليه في صحه العضو المقطوع و عيبه، فإنه قوى عدم ضمان الصحيح.

[الفرع الخامس:]

و منها: ما ذكره جماعه (٣) - تبعا للمبسوط (٤) و الشرائع (٥) - في اختلاف الجاني و الولي في موت المجنى عليه بعد الاندمال أو قبله.

إلى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع في كتب الفقه، خصوصا كتب الشيخ و الفاضلين و الشهيدين.

[عدم عمل الأصحاب بكل أصل مثبت:]

لكنّ المعلوم منهم و من غيرهم من الأصحاب عدم العمل بكل أصل مثبت.

فإذا تسالم الخصمان في بعض الفروع المتقدمه على ضرب اللّفاف (٦)

[شماره صفحه واقعي : ٢٤٢]

ص: ٧٤٦

١- التحرير ٢:٢٤١.

٢- الخلاف ٥:٢٠٣.

٣- انظر المسالك ٢:٣٨٥، و كشف اللثام ٢:٤٨٠، و الجواهر ٤١٦:٤٢ و ٤١٧.

٤- المبسوط ٧:١٠٦.

٥- الشرائع ٤:٢٤٠.

٦- المراد به اللّفافه.

بالسيف على وجهه لو كان زيد المفلوف به سابقا باقيا على اللغاف لقتله، إلا أنّهما اختلفا في بقاءه مفلوفا أو خروجه عن اللّف، فهل تجد من نفسك رمى أحد من الأصحاب بالحكم بأنّ الأصل بقاء لّفه، فيثبت القتل إلا أن يثبت الآخر خروجه؟! أو تجد فرقا بين بقاء زيد على اللّف و بقاءه على الحياه؛ لتوقّف تحقّق عنوان القتل عليهما؟!

و كذا لو وقع الثوب النجس في حوض كان فيه الماء سابقا، ثم شكّ في بقاءه فيه، فهل يحكم أحد بطهاره الثوب بثبوت انغساله بأصاله بقاء الماء؟!

و كذا لو رمى صيدا أو شخصا على وجهه لو لم يطرأ حائل لأصابه، فهل يحكم بقتل الصيد أو الشخص بأصاله عدم الحائل؟! إلى غير ذلك ممّا لا يحصى من الأمثلة التي نقطع بعدم جريان الأصل لإثبات الموضوعات الخارجيّة التي يترتب عليها الأحكام الشرعيّة.

و كيف كان، فالمتّبع هو الدليل.

و قد عرفت (1) أنّ الاستصحاب إن قلنا به من باب الظنّ النوعيّ - كما هو ظاهر أكثر القدماء - فهو كإحدى الأمارات الاجتهاديّة يثبت به كلّ موضوع يكون نظير المستصحب في جواز العمل فيه بالظنّ الاستصحابيّ.

و أمّا على المختار: من اعتباره من باب الأخبار، فلا يثبت به ما عدا الآثار الشرعيّة المترتبه على نفس المستصحب.

[شماره صفحه واقعي : ٢٤٣]

ص: ٧٤٧

١- في الصفحة ٢٣٨.

إشاره

نعم هنا شىء:

وهو أنّ بعض الموضوعات الخارجيه المتوسّطه بين المستصحب و بين الحكم الشرعى، من الوسائط الخفيه، بحيث يعدّ فى العرف الأحكام الشرعيه المترتبه عليها أحكاما لنفس المستصحب، وهذا المعنى يختلف وضوحا و خفاء باختلاف مراتب خفاء الوسائط عن أنظار العرف.

[نماذج من خفاء الواسطه:]

منها: ما إذا استصحب رطوبه النجس من المتلاقيين مع جفاف الآخر، فإنه لا يبعد الحكم بنجاسته، مع أنّ تنجسه ليس من أحكام ملاقاته للنجس رطبا، بل من أحكام سرايه رطوبه النجاسه إليه و تأثره بها، بحيث يوجد فى الثوب رطوبه متنجسه، و من المعلوم أنّ استصحاب رطوبه النجس الراجع إلى بقاء جزء مائى قابل للتأثير لا يثبت تأثر الثوب و تنجسه بها، فهو أشبه مثال بمسأله بقاء الماء فى الحوض، المثبت لانغسال الثوب به.

و حكى فى الذكرى عن المحقّق (١) تعليل الحكم بطهاره الثوب الذى طارت الذبابه عن النجاسه إليه، بعدم الجزم ببقاء رطوبه الذبابه، و ارتضاه. فيحتمل أن يكون لعدم إثبات الاستصحاب لوصول الرطوبه إلى الثوب كما ذكرنا، و يحتمل أن يكون لمعارضته باستصحاب طهاره الثوب إغماضا عن قاعده حكومه بعض الاستصحابات على بعض كما يظهر من المحقّق (٢)؛ حيث عارض استصحاب طهاره الشاكّ فى الحدث باستصحاب اشتغال ذمته (٣).

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٤]

ص: ٧٤٨

١- حكاه عنه فى الفتاوى، انظر الذكرى ١: ٨٣، و لم نعر عليه فى كتب المحقّق قدّس سرّه.

٢- انظر المعتبر ١: ٣٢.

٣- فى غير (ص) زياده: «بالعباده».

و منها: أصله عدم دخول هلال شوال في يوم الشك، المثبت لكون غده يوم العيد، فيرتب عليه أحكام العيد، من الصلاه و الغسل و غيرهما. فإن مجرد عدم الهلال في يوم لا يثبت آخريته (١)، و لا أوليه غده للشهر اللاحق، لكن العرف لا يفهمون من وجوب ترتيب آثار عدم انقضاء رمضان و عدم دخول شوال، إلا ترتيب أحكام آخريه ذلك اليوم لشهر و أوليه غده لشهر آخر، فالأول عندهم ما لم يسبق بمثله و الآخر ما اتصل بزمان حكم بكونه أول الشهر الآخر.

و كيف كان، فالمعيار خفاء توسط الأمر العادي و العقلي بحيث يعد آثاره آثارا لنفس المستصحب.

و ربما يتمسك (٢) في بعض موارد الاصول المثبتة، بجريان السيره أو الإجماع على اعتباره هناك، مثل: إجراء أصله عدم الحاجب عند الشك في وجوده على محلّ الغسل أو المسح، لإثبات غسل البشره و مسحها المأمور بهما في الوضوء و الغسل.

و فيه نظر.

[شماره صفحه واقعي : ٢٤٥]

ص : ٧٤٩

١- في (ظ) زياده: «حتى يترتب عليه أحكام آخريه رمضان».

٢- المتمسك هو صاحب الفصول، لكن ليس في كلامه ذكر الإجماع، انظر الفصول: ٣٧٨.

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۶]

ص: ۷۵۰

إشاره

لا فرق فى المستصحب بين أن يكون مشكوك الارتفاع فى الزمان اللاحق رأساً، و بين أن يكون مشكوك الارتفاع فى جزء من الزمان اللاحق مع القطع بارتفاعه بعد ذلك الجزء.

فإذا شكّ فى بقاء حياه زيد فى جزء من الزمان اللاحق، فلا يقدر فى جريان استصحاب حياهه علمنا بموته بعد ذلك الجزء من الزمان و عدمه.

و هذا هو الذى يعبر عنه بأصاله تأخر الحادث، يريدون به: أنه إذا علم بوجود حادث فى زمان و شكّ فى وجوده قبل ذلك الزمان، فيحكم باستصحاب عدمه قبل ذلك، و يلزمه عقلاً تأخر حدوث ذلك الحادث. فإذا شكّ فى مبدأ موت زيد مع القطع بكونه يوم الجمعة ميّناً، فحياته قبل الجمعة الثابته بالاستصحاب مستلزمه عقلاً لكون مبدأ موته يوم الجمعة.

و حيث تقدّم فى الأمر السابق (١) أنه لا يثبت بالاستصحاب-بناء

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٧]

ص: ٧٥١

١- راجع الصفحه ٢٣٣ و ٢٤٣.

على العمل به من باب الأخبار-لوازمه العقليّه،فلو ترتّب على حدوث موت زيد في يوم الجمعة-لا على مجرّد حياته قبل الجمعة-
حكم شرعيّ لم يترتّب على ذلك.

[صور تأخّر الحادث:]

إشاره

نعم،لو قلنا باعتبار الاستصحاب من باب الظنّ،أو كان اللازم العقليّ من اللوازم الخفيّه،جرى فيه ما تقدّم ذكره (١).

و تحقيق المقام و توضيحه:

[١-إذا لوحظ تأخّر الحادث بالقياس إلى ما قبله من أجزاء الزمان:]

أنّ تأخّر الحادث قد يلاحظ بالقياس إلى ما قبله من أجزاء الزمان-كالمثال المتقدّم-فيقال:الأصل عدم موت زيد قبل الجمعة،
فيترتّب عليه جميع أحكام ذلك العدم،لا أحكام حدوثه يوم الجمعة؛إذ المتيقّن بالوجدان تحقّق الموت يوم الجمعة لا حدوثه.

إلا- أن يقال:إنّ الحدوث هو الوجود المسبوق بالعدم،و إذا ثبت بالأصل عدم الشئ سابقا،و علم بوجوده بعد ذلك،فوجوده
المطلق في الزمان اللاحق إذا انضمّ إلى عدمه قبل ذلك الثابت بالأصل،تحقّق مفهوم الحدوث،و قد عرفت (٢) حال الموضوع
الخارجيّ الثابت أحد جزئى مفهومه بالأصل.

و ممّا ذكرنا يعلم:أنّه لو كان الحادث ممّا نعلم بارتفاعه بعد حدوثه فلا يترتّب عليه أحكام الوجود في الزمان المتأخّر أيضا؛لأنّ
وجوده مساو لحدوثه.نعم،يترتّب عليه أحكام وجوده المطلق في زمان (٣)من الزمانين،كما إذا علمنا أنّ الماء لم يكن كرا قبل
الخميس،

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٨]

ص: ٧٥٢

١- راجع الصفحه ٢٣٨ و ٢٤٤.

٢- راجع الصفحه ٢٣٦.

٣- فى (ر) زياده: «ما».

فعلم أنه صار كترًا بعده و ارتفع كزيتته بعد ذلك، فنقول: الأصل عدم كزيتته في يوم الخميس، ولا- يثبت بذلك كزيتته يوم الجمعة، فلا- يحكم بطهاره ثوب نجس وقع فيه في أحد اليومين؛ لأصالة بقاء نجاسته و عدم أصل حاكم عليه. نعم، لو وقع فيه في كل من اليومين حكم بطهارته من باب انغسال الثوب بماءين مشتبهين.

[٢- إذا لوحظ بالقياس إلى حادث آخر و جهل تأريخهما:]

و قد يلاحظ تأخر الحادث بالقياس إلى حادث آخر، كما إذا علم بحدوث حادثين و شك في تقدم أحدهما على الآخر، فإما أن يجهل تأريخهما أو يعلم تأريخ أحدهما:

فإن جهل تأريخهما فلا يحكم بتأخر أحدهما المعين عن الآخر؛ لأن التأخر في نفسه ليس مجرى الاستصحاب؛ لعدم مسبقته باليقين.

و أمّا أصالة عدم أحدهما في زمان حدوث الآخر فهي معارضة بالمثل، و حكمه التساقط مع ترتب الأثر على كل واحد من الأصلين، و سيجيء تحقيقه (١) إن شاء الله تعالى. و هل يحكم بتقارنهما في مقام يتصور التقارن؛ لأصالة عدم كل منهما قبل وجود الآخر؟ وجهان:

من كون التقارن أمرا وجوديًا لازما لعدم (٢) كل منهما قبل الآخر.

و من كونه من اللوازم الخفية حتى كاد يتوهم أنه عباره عن عدم تقدم أحدهما على الآخر في الوجود.

[لو كان أحدهما معلوم التأريخ:]

و إن كان أحدهما معلوم التأريخ فلا يحكم على مجهول التأريخ إلا بأصالة عدم وجوده في تأريخ ذلك، لا تأخر وجوده عنه بمعنى حدوثه بعده. نعم، يثبت ذلك على القول بالأصل المثبت. فإذا علم تأريخ

[شماره صفحه واقعی : ٢٤٩]

ص: ٧٥٣

١- في مبحث تعارض الاستصحابين، الصفحة ٤٠٧.

٢- في (ت) و (ص) زياده: «كون».

ملاقاه الثوب للحوض و جهل تأريخ صيرورته كرا، فيقال: الأصل بقاء قلته و عدم كرتيه في زمان الملاقاه. و إذا علم تأريخ الكريه حكم أيضا بأصالة عدم تقدم (1) الملاقاه في زمان الكريه، و هكذا.

و ربما يتوهم (2): جريان الأصل في طرف المعلوم أيضا (3)، بأن يقال: الأصل عدم وجوده في الزمان الواقعي للآخر.

و يندفع: بأن نفس وجوده غير مشكوك في زمان، و أما وجوده في زمان الآخر فليس مسبوقا بالعدم.

[قولان آخران في هذه الصورة:]

ثم إنه يظهر من الأصحاب هنا قولان آخران:

أحدهما: جريان هذا الأصل في طرف مجهول التأريخ

و، إثبات تأخره عن معلوم التأريخ بذلك. و هو ظاهر المشهور، و قد صرح بالعمل به الشيخ (4) و ابن حمزه (5) و المحقق (6) و العلامة (7) و الشهيدان (8) و غيرهم (9) في

[شماره صفحه واقعي : ٢٥٠]

ص: ٧٥٤

- ١- لم ترد «تقدم» في (ر).
- ٢- توهمه جماعه، منهم: صاحب الجواهر و شيخه كاشف الغطاء- كما سيأتي - حيث توهموا جريان أصالة العدم في المعلوم أيضا، و جعلوا المورد من المتعارضين، كما في مجهولي التأريخ.
- ٣- «أيضا» من نسخه (حاشيه بارفروش ٢: ١٢٤).
- ٤- المبسوط ٨: ٢٧٣.
- ٥- الوسيله: ٢٢٥.
- ٦- الشرائع ٤: ١٢٠.
- ٧- قواعد الأحكام (الطبعه الحجرية) ٢: ٢٢٩، و التحرير ٢: ٣٠٠.
- ٨- الدروس ٢: ١٠٨، و المسالك ٢: ٣١٩.
- ٩- مثل الفاضل الهندي في كشف اللثام ٢: ٣٦١.

بعض الموارد، منها: مسأله اتفق الوارثين على إسلام أحدهما في غزه رمضان و اختلافهما في موت المورث قبل الغزه أو بعدها، فإنهم حكموا بأن القول قول مدعى تأخر الموت.

نعم، ربما يظهر من إطلاعهم التوقف في بعض المقامات-من غير تفصيل بين العلم بتاريخ أحد الحادثين و بين الجهل بهما-عدم العمل بالأصل في المجهول مع علم تاريخ الآخر، كمسأله اشتباه تقدم الطهاره أو الحدث، و مسأله اشتباه الجمعيتين، و اشتباه موت المتوارثين، و مسأله اشتباه تقدم رجوع المرتهن عن الإذن في البيع على وقوع البيع أو تأخره عنه، و غير ذلك.

لكن الإنصاف: عدم الوثوق بهذا الإطلاق، بل هو إما محمول على صوره الجهل بتاريخهما-و أحوالوا صوره العلم بتاريخ أحدهما على ما صرحوا به في مقام آخر-أو على محامل آخر.

و كيف كان، فحكمهم في مسأله الاختلاف في تقدم الموت على الإسلام و تأخره مع إطلاعهم في تلك الموارد، من قبيل النص و الظاهر.

مع أن جماعه منهم نصوا على تقييد هذا الإطلاق في موارد، كالشهيدين في الدروس (1) و المسالك (2) في مسأله الاختلاف في تقدم الرجوع عن الإذن في بيع الرهن على بيعه و تأخره، و العلامه الطبائبي (3) في مسأله

[شماره صفحه واقعى : ٢٥١]

ص: ٧٥٥

-
- ١- الدروس ٣:٤٠٩.
 - ٢- المسالك ٤:٧٨.
 - ٣- حيث قال في منظومته في الفقه- الدرّه النجفیه: ٢٣-: و إن يكن يعلم كل منهما مشتبهها عليه ما تقدّما فهو على الأظهر مثل المحدث إلا إذا عین وقت الحدث

اشتباه السابق من الحدث و الطهاره.

هذا، مع أنه لا يخفى -على متتبع موارد هذه المسائل و شبهها مما يرجع في حكمها إلى الاصول- أنّ غفله بعضهم بل أكثرهم عن مجارى الاصول في بعض شقوق المسأله غير عزيزه.

الثانى: عدم العمل بالأصل و إلحاق صوره جهل تأريخ أحدهما بصوره جهل تأريخهما.

و قد صرّح به بعض المعاصرين (١)- تبعا لبعض الأساطين (٢)- مستشهدا على ذلك بعدم تفصيل الجماعه فى مسأله الجمعيتين و الطهاره و الحدث و موت المتوارثين، مستدلا على ذلك بأنّ التأخر ليس أمرا مطابقا للأصل.

و ظاهر استدلاله إرادته ما ذكرنا: من عدم ترتيب أحكام صفه التأخر و كون المجهول متحققا بعد (٣)المعلوم.

لكن ظاهر استشهاده بعدم تفصيل الأصحاب فى المسائل المذكوره إرادته عدم ثمره مترتبه على العلم بتأريخ أحدهما أصلا. فإذا فرضنا العلم بموت زيد فى يوم الجمعة، و شككنا فى حياه ولده فى ذلك الزمان، فالأصل بقاء حياه ولده، فيحكم له بإرث أبيه، و ظاهر هذا القائل عدم الحكم بذلك، و كون حكمه حكم الجهل بتأريخ موت زيد أيضا فى عدم التوارث بينهما.

و كيف كان، فإن أراد هذا القائل ترتيب آثار تأخر ذلك الحادث

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٢]

ص: ٧٥٦

١- و هو صاحب الجواهر فى الجواهر ٢٥:٢٦٩، و ٢:٣٥٣ و ٣٥٤.

٢- و هو كاشف الغطاء فى كشف الغطاء: ١٠٢.

٣- فى (ص) زياده: «تحقق».

- كما هو ظاهر المشهور- فإنكاره في محله.

و إن أراد عدم جواز التمسك باستصحاب عدم ذلك الحادث و وجود ضده و ترتيب جميع آثاره الشرعيه في زمان الشك، فلا وجه لإنكاره؛ إذ لا يعقل (١) الفرق بين مستصحب علم بارتفاعه في زمان و ما لم يعلم.

و أمّا ما ذكره: من عدم تفصيل الأصحاب في مسأله الجمعيتين و أخواتها، فقد عرفت ما فيه (٢).

فالحاصل: أنّ المعبر في مورد الشك في تأخر حادث عن آخر استصحاب عدم الحادث في زمان حدوث الآخر.

فإن كان زمان حدوثه معلوما فيجری أحكام بقاء المستصحب في زمان الحادث المعلوم لا غيرها، فإذا علم بتطهره في الساعه الاولى من النهار، و شك في تحقّق الحدث قبل تلك الساعه أو بعدها، فالأصل عدم الحدث فيما قبل الساعه (٣)، لكن لا يلزم من ذلك ارتفاع الطهاره المتحقّقه في الساعه الاولى، كما تخيله بعض الفحول (٤).

و إن كان مجهولا كان حكمه حكم أحد الحادثين المعلوم حدوث أحدهما إجمالا، و سيجيء توضيحه (٥).

[شماره صفحه واقعي : ٢٥٣]

ص: ٧٥٧

١- في (ظ): «يعلم».

٢- راجع الصفحه ٢٥١.

٣- في (ص) زياده: «الاولى».

٤- قيل: هو السيد بحر العلوم، و لكن لم نعثر عليه في المصايح.

٥- في باب تعارض الاستصحابين، الصفحه ٤٠٦.

إشاره

و اعلم: أنه قد يوجد شيء في زمان و يشك في مبدئه، و يحكم بتقدمه؛ لأن تأخره لازم لحدوث حادث آخر قبله و الأصل عدمه، و قد يسمي ذلك بالاستصحاب القهري.

مثاله: أنه إذا ثبت أن صيغه الأمر حقيقه في الوجوب في عرفنا، و شك في كونها كذلك قبل ذلك حتى تحمل خطابات الشارع على ذلك، فيقال: مقتضى الأصل كون الصيغه حقيقه فيه في ذلك الزمان، بل قبله؛ إذ لو كان (1) في ذلك الزمان حقيقه في غيره لزم النقل و تعدد الوضع، و الأصل عدمه.

[الاتفاق على هذا الاستصحاب في الاصول اللفظيه:]

و هذا إنما يصح بناء على الأصل المثبت، و قد استظهرنا سابقا (2) أنه متفق عليه في الاصول اللفظيه، و مورده: صوره الشك في وحده المعنى و تعدده. أما إذا علم التعدد و شك في مبدأ حدوث الوضع المعلوم في زماننا، فمقتضى الأصل عدم ثبوته قبل الزمان المعلوم؛ و لذا اتفقوا في مسأله الحقيقه الشرعيه على أن الأصل فيها عدم الثبوت.

[شماره صفحه واقعي : ٢٥٤]

ص: ٧٥٨

١- كذا في النسخ، و المناسب: «كانت»؛ لرجوع الضمير إلى صيغه الأمر.

٢- راجع الصفحه ١٣.

اشاره

قد يستصحب صحه العباده عند الشك في طرؤ مفسد، كفقده ما يشك في اعتبار وجوده في العباده، أو وجود ما يشك في اعتبار عدمه.

وقد اشتهر التمسك بها بين الأصحاب، كالشيخ (١) والحلي (٢) والمحقق (٣) والعلامة (٤) وغيرهم (٥).

و تحقيقه و توضيح مورد جريانه: أنه لا شك و لا ريب في أن المراد بالصحه المستصحبه ليس صحه مجموع العمل؛ لأنّ الفرض التمسك به عند الشك في الأثناء.

و أما صحه الأجزاء السابقه فالمراد بها: إما موافقتها للأمر المتعلق بها، و إما ترتب الأثر عليها:

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٥]

ص: ٧٥٩

١- انظر الخلاف ٣:١٥٠، و المبسوط ٢:١٤٧.

٢- انظر السرائر ١:٢٢٠.

٣- انظر المعتمد ١:٥٤.

٤- انظر نهايه الإحكام ١:٥٣٨، و تذكره الفقهاء ١:٢٤.

٥- كالشهيد الثاني في تمهيد القواعد: ٢٧٣.

أمّا موافقتها للأمر المتعلّق بها، فالمفروض أنّها متيقّنه، سواء فسد العمل أم لا؛ لأنّ فساد العمل لا يوجب خروج الأجزاء المأتى بها على طبق الأمر المتعلّق بها عن كونها كذلك؛ ضروره عدم انقلاب الشئ عمّا وجد عليه.

و أمّا ترتّب الأثر، فليس الثابت منه للجزء (١)- من حيث إنّّه جزء- إلاّ- كونه بحيث لو ضمّ إليه الأجزاء الباقية مع الشرائط المعتمره لالتأم الكلّ، في مقابل الجزء الفاسد، وهو الذى لا يلزم من ضمّ باقى الأجزاء و الشرائط إليه وجود الكلّ.

و من المعلوم أنّ هذا الأثر موجود فى الجزء دائما، سواء قطع بضمّ الأجزاء الباقية، أم قطع بعدمه، أم شكّ فى ذلك. فإذا شكّ فى حصول الفساد من غير جهه تلك الأجزاء، فالقطع ببقاء صحّه تلك الأجزاء لا ينفع فى تحقّق الكلّ مع وصف هذا الشكّ، فضلا عن استصحاب الصحّه. مع ما عرفت: من أنّه ليس الشكّ فى بقاء صحّه تلك الأجزاء، بأى معنى اعتبر من معانى الصحّه.

و من هنا، ردّ هذا الاستصحاب جماعه من المعاصرين (٢) ممّن يرى حجّيه الاستصحاب مطلقا.

[مختار المصنّف التفصيل:]

لكنّ التحقيق: التفصيل بين موارد التمسك.

بيانه: أنّه قد يكون الشكّ فى الفساد من جهه احتمال فقد أمر معتبر أو وجود أمر مانع، وهذا هو الذى لا- يعتنى فى نفيه باستصحاب

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٦]

ص: ٧٦٠

١- فى (ط) زياده: «المتقدّم».

٢- كصاحب الفصول فى الفصول: ٥٠.

الصَّحَّه؛لما عرفت (١):من أنّ فقد بعض ما يعتبر من الامور اللاحقه لا يقدر في صحَّه الأجزاء السابقه.

و قد يكون من جهه عروض ما ينقطع معه الهيئه الاتصاليه المعتره في الصلاه،فإنّا استكشفتنا-من تعبير الشارع عن بعض ما يعتبر عدمه في الصلاه بالقواطع-أنّ للصلاه هيئه اتصاليه ينافيها توسّط بعض الأشياء في خلال أجزاءها،الموجب لخروج الأجزاء اللاحقه عن قابليه الانضمام و الأجزاء السابقه عن قابليه الانضمام إليها،فإذا شكّ في شيء من ذلك وجوداً أو صفه جرى استصحاب صحَّه الأجزاء-بمعنى بقائها على القابليه المذكوره-فيتفرّع على ذلك عدم وجوب استثنائها، أو استصحاب الاتصال الملحوظ بين الأجزاء السابقه و ما يلحقها من الأجزاء الباقيه،فيتفرّع عليه بقاء الأمر بالإتمام.

و هذا الكلام و إن كان قابلاً للنقض و الإبرام،إلاّ- أنّ الأظهر بحسب المسامحه العرفيّه في كثير من الاستصحابات جريان الاستصحاب في المقام.

[التمسك في مطلق الشكّ في الفساد باستصحاب حرمه القطع و غير ذلك و مناقشتها:]

و ربما يتمسك (٢) في مطلق الشكّ في الفساد،باستصحاب حرمه القطع و وجوب المضىّ.

و فيه:أنّ الموضوع في هذا المستصحب هو الفعل الصحيح لا محاله، و المفروض الشكّ في الصحَّه.

و ربما يتمسك في إثبات الصحَّه في محلّ الشكّ،بقوله تعالى:

[شماره صفحه واقعي : ٢٥٧]

ص: ٧٤١

١- في أوّل الصفحه السابقه.

٢- تقدّم هذا الاستدلال في مبحث البراءه ٢:٣٨٠.

وقد بينا عدم دلالة الآية على هذا المطلب في أصله البراءة عند الكلام في مسأله الشكّ في الشرطيّه (٢)، وكذلك التمسك بما عداها من العمومات المقتضيه للصحه.

[شماره صفحه واقعي : ٢٥٨]

ص: ٧٦٢

١- تمسك بها غير واحد تبعاً للشيخ، كما تقدّم في مبحث البراءة ٣٧٦:٢-٣٧٧، والآيه من سوره محمد:٣٣.

٢- راجع مبحث البراءة ٣٧٧:٢-٣٨٠.

إشاره

لا فرق في المستصحب بين أن يكون من الموضوعات الخارجيّة أو اللغويّة أو الأحكام الشرعيّة العمليّة، اصوليّة كانت أو فرعيّة.

و أمّا الشرعيّة الاعتقاديّة، فلا يعتبر الاستصحاب فيها؛ لأنّه:

إن كان من باب الأخبار فليس مؤدّاها إلّا- الحكم على ما كان (١) معمولا- به على تقدير اليقين (٢)، والمفروض أنّ وجوب الاعتقاد بشيء على تقدير اليقين به لا يمكن الحكم به عند الشك؛ لزوال الاعتقاد فلا يعقل التكليف.

و إن كان من باب الظنّ فهو مبنيّ على اعتبار الظنّ في اصول الدين، بل الظنّ غير حاصل فيما كان المستصحب من العقائد الثابتة بالعقل أو النقل القطعيّ؛ لأنّ الشكّ إنّما ينشأ من تغيير بعض ما يحتمل مدخليته وجودا أو عدما في المستصحب. نعم، لو شكّ في نسخه أمكن دعوى الظنّ، لو لم يكن احتمال النسخ ناشئا عن احتمال نسخ أصل

[شماره صفحه واقعي : ٢٥٩]

ص: ٧٦٣

١- في (ت) و (ص) بدل «الحكم على ما كان»: «حكما عمليا».

٢- في (ص)، (ظ) و (ر) زياده: «به».

الشريعة، لا نسخ الحكم في تلك الشريعة.

أمّا الاحتمال الناشئ عن احتمال نسخ الشريعة فلا يحصل الظنّ بعدمه؛ لأنّ نسخ الشرائع شائع، بخلاف نسخ الحكم في شريعة واحده؛ فإنّ الغالب بقاء الأحكام.

[لو شكّ في نسخ أصل الشريعة؟:]

و ممّا ذكرنا يظهر أنّه لو شكّ في نسخ أصل الشريعة لم يجز التمسك بالاستصحاب لإثبات بقائها، مع أنّه لو سلّمنا حصول الظنّ فلا- دليل على حجّيته حينئذ؛ لعدم مساعدته العقل عليه و إن انسدّ باب العلم؛ لإمكان الاحتياط إلّا فيما لا يمكن. و الدليل النقلى الدالّ عليه لا يجدى؛ لعدم ثبوت الشريعة السابقه و لا اللاحقه.

[تمسك بعض أهل الكتاب باستصحاب شرعه:]

إشارة

فعلم ممّا ذكرنا أنّ ما يحكى: من تمسك بعض أهل الكتاب- في مناظره بعض الفضلاء الساده (1)- باستصحاب شرعه، ممّا لا وجه له، إلّا- أن يريد جعل البيّنه على المسلمين في دعوى الشريعة الناسخه، إمّا لدفع كلفه الاستدلال عن نفسه، و إمّا لإبطال دعوى المدعى؛ بناء على أنّ مدعى الدين الجديد كمدعى النبوه يحتاج إلى برهان قاطع، فعدم الدليل القاطع للعدر على الدين الجديد- كالنبىّ الجديد- دليل قطعى

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٠]

ص: ٧٦٤

١- هو السيّد باقر القزوينى على ما نقله الآشتيانى- فى بحر الفوائد ٣:١٥٠- عن المصنّف، و قيل: إنّ السيّد حسين القزوينى، و قيل: إنّ السيّد محسن الكاظمى، و فى أوثق الوسائل (٥١٦) عن رساله لبعض تلامذه العلامه بحر العلوم: أنّ المناظره جرت بين السيّد بحر العلوم و بين عالم يهودى حين سافر إلى زياره أبى عبد الله الحسين عليه السّلام فى بلده ذى الكفل، و كانت محلّ تجمّع اليهود آنذاك، كما أنّه يحتمل تعدّد الواقعه.

على عدمه بحكم العاده، بل العقل، فغرض الكتابي إثبات حقيته دينه بأسهل الوجهين.

[بعض الأجوبه عن استصحاب الكتابي و مناقشتها:]

ثم إنه قد اجيب عن استصحاب الكتابي المذكور بأجوبه:

[١- ما ذكره بعض الفضلاء:]

منها: ما حكى (١) عن بعض الفضلاء المناظرين له:

و هو أنا نؤمن و نعترف بنبوه كل موسى و عيسى أقرّ بنبوه نبينا صلى الله عليه و آله، و كافر (٢) بنبوه كل من لم يقرّ بذلك. و هذا مضمون ما ذكره مولانا الرضا عليه السلام في جواب الجائليق (٣).

و هذا الجواب بظاهره مخدوش بما عن الكتابي: من أن موسى بن عمران أو عيسى بن مريم شخص واحد و جزئي حقيقي اعترف المسلمون و أهل الكتاب بنبوته، فعلى المسلمين نسخها.

و أما ما ذكره الإمام عليه السلام (٤)، فلعله أراد به غير ظاهره، بقريته ظاهره بينه و بين الجائليق. و سيأتي ما يمكن أن يؤول به.

[٢- ما ذكره الفاضل النراقي:]

و منها: ما ذكره بعض المعاصرين (٥): من أن استصحاب النبوه معارض باستصحاب عدمها الثابت قبل حدوث أصل النبوه؛ بناء على أصل فاسد تقدّم حكايته عنه، و هو: أن الحكم الشرعي الموجود يقتصر فيه على القدر المتيقن، و بعده يتعارض استصحاب وجوده

[شماره صفحه واقعي : ٢٦١]

ص: ٧٦٥

١- حكاة المحقق القمي في القوانين ٢:٧٠.

٢- كذا في النسخ، و المناسب: «نكفر».

٣- راجع عيون أخبار الرضا عليه السلام ١:١٥٧، و الاحتجاج ٢:٢٠٢.

٤- في نسخه بدل (ص) زياده: «في جواب الجائليق».

٥- هو الفاضل النراقي، انظر مناهج الأحكام: ٢٣٧.

و استصحاب عدمه.

و قد أوضحنا فسادہ بما لا مزيد علیہ (١).

[٣- ما ذكره المحقق القمي:]

و منها: ما ذكره في القوانین-بانيا له علی ما تقدم منه في الأمر الأول: من أن الاستصحاب مشروط بمعرفه استعداد المستصحاب، فلا يجوز استصحاب حياه الحيوان المردد بين حيوانين مختلفين في الاستعداد بعد انقضاء مدّه استعداد أقلهما استعدادا-قال:

إن موضوع الاستصحاب لا- بدّ أن يكون متعيّنا حتّى يجرى علی منواله، و لم يتعيّن هنا إلاّ النبوه في الجملة، و هي كلّی من حيث إنّها قابله للنبوه إلى آخر الأبد، بأن يقول الله جلّ ذكره لموسى عليه السلام:

«أنت نبی و صاحب دينی إلى آخر الأبد». و لأذن يكون إلى زمان محمّد صلى الله عليه و آله، بأن يقول له: «أنت نبی و دينك باق إلى زمان محمّد صلى الله عليه و آله».

و لأن يكون غير معنيا بغايه، بأن يقول: «أنت نبی» بدون أحد القيدین. فعلى الخصم أن يثبت: إما التصريح بالامتداد إلى آخر الأبد، أو الإطلاق. و لا سبيل إلى الأول، مع أنه يخرج عن الاستصحاب.

و لا- إلى الثاني؛ لأنّ الإطلاق في معنى القيد، فلا- بدّ من إثباته. و من المعلوم أن مطلق النبوه غير النبوه المطلقه، و الذي يمكن استصحابه هو الثاني دون الأول؛ إذ الكلّي لا يمكن استصحابه إلاّ بما يمكن من بقاء أقلّ أفرادہ (٢)، انتهى موضع الحاجه.

[المناقشه في ما أفاده المحقق القمي:]

و فيه:

[شماره صفحه واقعی : ٢٦٢]

ص: ٧٦٦

١- راجع الصفحه ٢٠٨-٢١٣.

٢- القوانین ٧٠:٢.

أولاً: ما تقدّم (1)، من عدم توقّف جريان الاستصحاب على إحراز استعداد المستصحب.

و ثانياً: أنّ ما ذكره - من أنّ الإطلاق غير ثابت، لأنّه في معنى القيد - غير صحيح؛ لأنّ عدم التقييد مطابق للأصل. نعم، المخالف للأصل الإطلاق بمعنى العموم الراجع إلى الدوام.

و الحاصل: أنّ هنا في الواقع و نفس الأمر نبوّه مستدامه إلى آخر الأبد، و نبوّه معيّناه إلى وقت خاصّ، و لا - ثالث لهما في الواقع، فالنبوّه المطلقة - بمعنى غير المقيّده - و مطلق النبوّه سيّان في التردّد بين الاستمرار و التوقيت، فلا وجه لإجراء الاستصحاب على أحدهما دون الآخر. إلّا أن يريد - بقريته ما ذكره بعد ذلك، من أنّ المراد من مطلقات كلّ شريعته بحكم الاستقراء الدوام و الاستمرار إلى أن يثبت الرفع - أنّ المطلق في حكم الاستمرار، فالشكّ فيه شكّ في الرفع، بخلاف مطلق النبوّه؛ فإنّ استعداده غير محرز عند الشكّ، فهو من قبيل الحيوان المرّدّد بين مختلفي الاستعداد.

و ثالثاً: أنّ ما ذكره منقوض بالاستصحاب في الأحكام الشرعيّة؛ لجريان ما ذكره في كثير منها، بل في أكثرها.

[كلام آخر للمحقق القمي:]

و قد تفتنّ لورود هذا عليه، و دفعه بما لا يندفع به، فقال:

إنّ التتبع و الاستقراء يحكمان بأنّ غالب الأحكام الشرعيّة - في غير ما ثبت في الشرع له حدّ - ليست بآئيّه، و لا محدوده إلى حدّ معين، و أنّ الشارع اكتفى فيها فيما ورد عنه مطلقاً في استمراره، و يظهر

[شماره صفحه واقعي : ٢٦٣]

ص : ٧٦٧

١- راجع الصفحه ١٩٤.

من الخارج أنه أراد منه الاستمرار؛ فإن من (١) تتبع أكثر الموارد و استقرأها (٢) يحصل الظن القوي بأن مراده من تلك المطلقات هو الاستمرار إلى أن يثبت الرافع من دليل عقلي أو نقلي (٣)، انتهى.

و لا يخفى ما فيه:

أما أولاً: فلأن مورد النقص لا يختص بما شك في رفع الحكم الشرعي الكلي، بل قد يكون الشك لتبدل ما يحتمل مدخليته في بقاء الحكم، كتغير الماء للنجاسه.

و أمياً ثانياً: فلأن الشك في رفع الحكم الشرعي إنما هو بحسب ظاهر دليله الظاهر في الاستمرار-بنفسه أو بمعونه القرائن، مثل الاستقراء الذى ذكره في المطلقات- لكن الحكم الشرعي الكلي في الحقيقه إنما يرتفع بتمام استعداده، حتى في النسخ، فضلاً عن نحو الخيار المردد بين كونه على الفور أو التراخي، و النسخ أيضاً رفع صوري، و حقيقته انتهاء استعداد الحكم، فالشك في بقاء الحكم الشرعي لا يكون إلا من جهة الشك في مقدار استعداده، نظير الحيوان المجهول استعداده.

و أمياً ثالثاً: فلأن ما ذكره-من حصول الظن بإرادته الاستمرار من الإطلاق- لو تم، يكون دليلاً-اجتهادياً مغنياً عن التمسك بالاستصحاب؛ فإن التحقيق: أن الشك في نسخ الحكم المدلول عليه بدليل ظاهر-في

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٤]

ص : ٧٦٨

١- لم ترد «من» في المصدر.

٢- في المصدر: «استقراءها».

٣- القوانين ٧٣: ٢.

نفسه أو بمعونه دليل خارجي في الاستمرار، ليس موردا للاستصحاب؛ لوجود الدليل الاجتهادي في مورد الشك، وهو ظن الاستمرار. نعم، هو من قبيل استصحاب حكم العام إلى أن يرد المخصّص، وهو ليس استصحابا في حكم شرعي، كما لا يخفى.

ثم إنّه قدس سرّه أورد على ما ذكره- من قضاء التبع (1) بغلبه الاستمرار في ما ظاهره الإطلاق-: بأنّ النبوه أيضا من تلك الأحكام.

ثمّ أجاب: بأنّ غالب النبوات محدوده، والذي ثبت علينا استمراره نبوه نبيّنا صلى الله عليه وآله (2).

ولا يخفى ما في هذا الجواب:

أمّا أولا: فلأنّ نسخ أكثر النبوات لا يستلزم تحديدها، فللخصم أن يدعى ظهور أدلتها في أنفسها أو بمعونه الاستقراء في الاستمرار، فانكشف نسخ ما نسخ و بقي ما لم يثبت نسخه.

و أمّا ثانيا: فلأنّ غلبه التحديد في النبوات غير مجديه؛ للقطع بكون إحداها (3) مستمرّه، فليس ما وقع الكلام في استمراره أمرا ثالثا يتردّد بين إلحاقه بالغالب و إلحاقه بالنادر، بل يشكّ في أنه الفرد النادر أو النادر غيره، فيكون هذا ملحقا بالغالب.

و الحاصل: أنّ هنا أفرادا غالبه و فردا نادرا، و ليس هنا مشكوك قابل للحوق بأحدهما، بل الأمر يدور بين كون هذا الفرد هو الأخير

[شماره صفحه واقعي : ٢٦٥]

ص : ٧٦٩

١- في (ظ) و نسخه بدل (ص) بدل «قضاء التبع»: «اكتفاء الشارع».

٢- القوانين ٧٣: ٢.

٣- في (ظ) و (ه): «إحداهما».

النادر، أو ما قبله الغالب، بل قد يثبت بأصاله عدم ما عداه (١) كون هذا هو الأخير المغاير للباقي.

ثم أورد قدس سرّه على نفسه: بجواز استصحاب أحكام الشريعة السابقه المطلقه.

و أجاب: بأن إطلاق الأحكام مع اقترانها ببشاره مجيء نبينا صلى الله عليه وآله لا ينفعهم (٢).

و ربما يورد عليه: أنّ الكتابي لا يسلم البشاره المذكوره حتى يضرّه في التمسك بالاستصحاب أو لا ينفعه.

و يمكن توجيه كلامه: بأن المراد أنّه إذا (٣) لم ينفع الإطلاق مع اقترانها بالبشاره، فإذا فرض قضيه نبوته مهمله غير داله إلا على مطلق النبوه، فلا ينفع الإطلاق بعد العلم بتبعيته تلك الأحكام لمده النبوه؛ فإنها تصير أيضا حينئذ مهمله.

[الجواب عن استصحاب الكتابي بوجوه آخر:]

ثمّ إنّه يمكن الجواب عن الاستصحاب المذكور بوجوه:

الوجه الأول: أنّ المقصود من التمسك به:

إن كان الاقتناع به في العمل عند الشك، فهو - مع مخالفته للمحكى عنه من قوله: «فعلّكم كذا و كذا»؛ فإنّه ظاهر في أنّ غرضه الإسكات و الإلزام - فاسد جدًّا؛ لأنّ العمل به على تقدير تسليم جوازه غير جائز إلا بعد الفحص و البحث، و حينئذ يحصل العلم بأحد الطرفين

[شماره صفحه واقعي : ٢٦٦]

ص: ٧٧٠

١- في (ظ) و (ص) بدل «ما عداه»: «ما عدا غيرهم».

٢- القوانين ٧٤: ٢.

٣- شطب في (ت) على: «إذا».

بناء على ما ثبت من انفتاح باب العلم فى مثل هذه المسأله، كما يدلّ عليه النصّ الدالّ على تعذيب الكفار (١)، والإجماع المدعى (٢) على عدم معذوريّه الجاهل (٣)، خصوصا فى هذه المسأله، خصوصا من مثل هذا الشخص الناشئ فى بلاد الإسلام. و كيف كان، فلا يبقى مجال للتمسك بالاستصحاب.

و إن أراد به الإسكات و الإلزام، ففيه: أنّ الاستصحاب ليس دليلا- إسكائيا؛ لأنّه فرع الشكّ، و هو أمر وجدائى- كالقطع- لا يلزم (٤) به أحد.

و إن أراد بيان أنّ مدعى ارتفاع الشريعة السابقه و نسخها محتاج إلى الاستدلال، فهو غلط؛ لأنّ مدعى البقاء فى مثل المسأله- أيضا- يحتاج إلى الاستدلال عليه.

الوجه الثانى: أنّ اعتبار الاستصحاب إن كان من باب الأخبار

، فلا ينفع الكتابى التمسك به؛ لأنّ ثبوته فى شرعنا مانع عن استصحاب النبوه، و ثبوته فى شرعهم غير معلوم. نعم، لو ثبت ذلك من شريعتهم أمكن التمسك به؛ لصيرورته حكما إلهيا (٥) غير منسوخ يجب تعبد

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٧]

ص: ٧٧١

١- فصّلت: ٦.

٢- انظر شرح الألفيه (رسائل المحقق الكركى) ٣: ٣٠٣، و مفتاح الكرامه ٣: ٢٨٣.

٣- تقدّم الكلام عن عدم معذوريّه الجاهل فى مبحث البراءه ٢: ٤١٢.

٤- فى غير (ظ) بدل «لا يلزم»: «لا يلتزم».

٥- لم ترد «إلهيا» فى (ظ).

و إن كان من باب الظن، فقد عرفت- في صدر المبحث- أنّ حصول الظن ببقاء الحكم الشرعي الكلي ممنوع جدّا، و على تقديره فالعمل بهذا الظن في مسأله النبوه ممنوع. و إرجاع الظن بها إلى الظن بالأحكام الكليه الثابته في تلك الشريعه أيضا لا يجدى؛ لمنع الدليل على العمل بالظن، عدا دليل الانسداد الغير الجارى فى المقام مع التمكن من التوقف و الاحتياط فى العمل. و نفى الحرج لا دليل عليه فى الشريعه السابقه، خصوصا بالنسبه إلى قليل من الناس ممن لم يحصل له العلم بعد الفحص و البحث.

و دعوى: قيام الدليل الخاصّ على اعتبار هذا الظن؛ بالتقريب الذى ذكره بعض المعاصرين (1): من أنّ شرائع الأنبياء السلف و إن كانت لم تثبت على سبيل الاستمرار، لكنّها فى الظاهر لم تكن محدوده بزمن معيّن، بل بمجىء النبىّ اللاحق، و لا- ريب أنّها تستصحب ما لم تثبت نبوه اللاحق، و لو لا ذلك لاختلّ على الامم السابقه نظام شرائعهم؛ من حيث تجويزهم فى كلّ زمان ظهور نبىّ و لو فى الأماكن البعيده، فلا يستقرّ لهم البناء على أحكامهم.

مدفوعه: بأنّ استقرار الشرائع لم يكن بالاستصحاب قطعا؛ و إلّا لزم كونهم شاكين فى حقيته شريعتهم و نبوه نبئهم (2) فى أكثر الأوقات لما تقدّم (3): من أنّ الاستصحاب بناء على كونه من باب الظن لا يفيد

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٨]

ص: ٧٧٢

١- هو صاحب الفصول فى الفصول: ٣٨٠.

٢- لم ترد «نبوه نبئهم» فى (ظ)، و شطب عليها فى (ت) و (ه).

٣- راجع الصفحه ٨٧-٨٨.

الظنّ الشخصيّ في كلّ مورد. و غايه ما يستفاد من بناء العقلاء في الاستصحاب، هي ترتيب الأعمال المترتبه على الدين السابق دون حقيّه دينهم و نبوّه نبيّهم التي هي من اصول الدين.

فالأظهر أن يقال: إنهم كانوا قاطعين بحقيّه دينهم؛ من جهه بعض العلامات التي أخبرهم بها النبيّ السابق. نعم، بعد ظهور النبيّ الجديد، الظاهر كونهم شاكّين في دينهم مع بقائهم على الأعمال، و حينئذ فللمسلمين أيضا أن يطالبوا اليهود بإثبات حقيّه دينهم؛ لعدم الدليل لهم عليها و إن كان لهم الدليل على البقاء على الأعمال في الظاهر (١).

الوجه الثالث: أنا لم نجزم بالمستصحب - و هي نبوّه موسى أو عيسى

عليهما السّلام - إلاّ بإخبار نبيّنا صلى الله عليه و آله و سلّم و نصّ القرآن؛ و حينئذ فلا معنى للاستصحاب.

و دعوى: أنّ النبوّه موقوفه على صدق نبيّنا صلى الله عليه و آله لا على نبوّته، مدفوعه: بأنّنا لم نعرف صدقه إلاّ من حيث نبوّته.

و الحاصل: أنّ الاستصحاب موقوف على تسالم المسلمين و غيرهم عليه، لا - من جهه النصّ عليه في هذه الشريعة. و هو مشكل، خصوصا بالنسبه إلى عيسى عليه السّلام؛ لإمكان معارضة قول النصارى بتكذيب اليهود (٢).

الوجه الرابع: أنّ مرجع النبوّه المستصحبه ليس إلاّ إلى وجوب التدين

بجميع ما جاء به ذلك النبيّ، و إلاّ فأصل صفه النبوّه أمر قائم بنفس النبيّ صلى الله عليه و آله، لا معنى لاستصحابه؛ لعدم قابليّته للارتفاع أبدا. و لا ريب

[شماره صفحه واقعي : ٢٦٩]

ص: ٧٧٣

١- في (ص) و (ظ) زياده: «فتأمل».

٢- في (ت) و (ه) زياده: «به».

أنا قاطعون بأن من أعظم ما جاء به النبي السابق الإخبار بنبوّه نبينا صلى الله عليه وآله، كما يشهد به الاهتمام بشأنه في قوله تعالى -حكاية عن عيسى-: إني رسول الله إليكم مضمياً دقاً لما بين يدي من التوراه و مبشراً برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد (١) فكل ما جاء به من الأحكام فهو في الحقيقة مغنياً بمجىء نبينا صلى الله عليه وآله، فدين عيسى عليه السلام المختص به عبارته عن مجموع أحكام مغنيهاً إجمالاً بمجىء نبينا صلى الله عليه وآله، و من المعلوم أن الاعتراف ببقاء ذلك الدين لا يضر المسلمين فضلاً عن استصحابه.

فإن أراد الكتابي دينا غير هذه الجملة المغنيهاً إجمالاً بالبشاره المذكوره، فنحن منكرون له، وإن أراد هذه الجملة، فهو عين مذهب المسلمين، و في الحقيقة بعد كون أحكامهم مغنيهاً لا رفع حقيقته، و معنى النسخ انتهاء مده الحكم المعلومه (٢) إجمالاً.

فإن قلت: لعل مناظره الكتابي، في تحقق الغايه المعلومه، و أن الشخص الجائي هو المبشّر به أم لا، فيصحّ تمسكه بالاستصحاب.

قلت: المسلم هو الدين المغنياً بمجىء هذا الشخص الخاص، لا بمجىء موصوف كلّى حتى يتكلم في انطباقه على هذا الشخص، و يتمسك بالاستصحاب.

[الوجه الخامس: أن يقال:]

إننا-معاشر المسلمين- لمّا علمنا أن النبي السالف أخبر بمجىء نبينا صلى الله عليه وآله و سلم، و أنّ ذلك كان واجبا عليه، و وجوب الإقرار به و الإيمان به متوقّف على تبليغ ذلك إلى رعيتته، صحّ لنا أن

[شماره صفحه واقعي : ٢٧٠]

ص: ٧٧٤

١- الصف: ٦.

٢- في (ر): «المعلوم».

نقول: إنَّ المسلمَ نبوّه النبيّ السالف على تقدير تبليغ نبوّه نبينا صلى الله عليه وآله، و النبوه التقديرية لا يضرنا ولا ينفعهم في بقاء شريعتهم.

[كلام الإمام الرضا عليه السلام في جواب الجائليق:]

و لعلّ هذا الجواب يرجع إلى ما ذكره الإمام أبو الحسن الرضا صلوات الله عليه في جواب الجائليق، حيث قال له عليه السلام:

ما تقول في نبوّه عيسى و كتابه، هل تنكر منهما شيئا؟

قال عليه السلام: أنا مقرّ بنبوّه عيسى و كتابه و ما بشر به أمته و أقرت به الحواريون، و كافر بنبوّه كلّ عيسى لم يقرّ بنبوّه محمّد صلى الله عليه وآله و كتابه و لم يبشر به أمته.

ثمّ قال الجائليق: أليس تقطع الأحكام بشاهدي عدل؟

قال عليه السلام: بلى.

قال الجائليق: فأقم شاهدين عدلين (١) - من غير أهل ملّتك - على نبوّه محمّد صلى الله عليه وآله مّن لا تنكره النصرانيّة، و سلنا مثل ذلك من غير أهل ملّتنا.

قال عليه السلام: الآن جئت بالنّصفه يا نصرانيّ.

ثمّ ذكر عليه السلام إخبار خواصّ عيسى عليه السلام بنبوّه محمّد صلى الله عليه وآله (٢).

و لا يخفى: أنّ الإقرار بنبوّه عيسى عليه السلام و كتابه و ما بشر به أمته لا يكون حاسما لكلام الجائليق، إلّا إذا اريد المجموع من حيث المجموع، بجعل الإقرار بعيسى عليه السلام مرتبنا بتقدير بشارته المذكوره.

و يشهد له قوله عليه السلام بعد ذلك: «كافر بنبوّه كلّ عيسى لم يقرّ و لم

[شماره صفحه واقعى : ٢٧١]

ص: ٧٧٥

١- لم ترد «عدلين» في المصدر.

٢- عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ١٥٦ و ١٥٧، و الاحتجاج ٢: ٢٠٢.

يبشّر»؛ فإنّ هذا في قوّه مفهوم التعليق المستفاد من الكلام السابق.

و أمّا التزامه عليه السّلام بالبينه على دعواه، فلا يدلّ على تسليمه الاستصحاب و صيرورته مثبتاً بمجرد ذلك، بل لأنّه عليه السّلام من أوّل المناظره ملتزم بالإثبات، و إلّا فالظاهر المؤيد بقول الجاثليق: «و سلنا مثل ذلك» كون كلّ منهما مدّعياً، إلّا أن يريد الجاثليق ببيئته نفس الإمام و غيره من المسلمين المعترفين بنبوّه عيسى عليه السّلام؛ إذ لا يبيّنه له ممّن لا ينكره المسلمون سوى ذلك، فافهم.

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٢]

ص: ٧٧٤

[الدليل الدال على الحكم في الزمان السابق على ثلاثة أنحاء:]

أنّ الدليل الدال على الحكم في الزمان السابق:

إمّا أن يكون مبيّنا لثبوت الحكم في الزمان الثاني، كقوله: «أكرم العلماء في كلّ زمان»، و كقوله: «لا تهن فقيرا»؛ حيث إنّ النهي للدوام.

و إمّا أن يكون مبيّنا لعدمه، نحو: «أكرم العلماء إلى أن يفسقوا»؛ بناء على مفهوم الغايه.

و إمّا أن يكون غير مبيّن لحال الحكم في الزمان الثاني نفيا و إثباتا:

إمّا لإجماله، كما إذا أمر بالجلوس إلى الليل، مع تردّد الليل بين استتار القرص و ذهاب الحمرة.

و إمّا لقصور دلالته، كما إذا قال: «إذا تغيّر الماء نجس»؛ فإنّه لا يدلّ على أزيد من حدوث النجاسه في الماء، و مثل الإجماع المنعقد على حكم في زمان؛ فإنّ الإجماع لا يشمل ما (1) بعد ذلك الزمان.

و لا إشكال في جريان الاستصحاب في هذا القسم الثالث.

و أمّا القسم الثاني، فلا إشكال في عدم جريان الاستصحاب فيه؛

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٣]

ص: ٧٧٧

لوجود الدليل على ارتفاع الحكم في الزمان الثاني.

و كذلك القسم الأوّل؛ لأنّ عموم اللفظ للزمان اللاحق كاف و مغن عن الاستصحاب، بل مانع عنه؛ إذ المعتبر في الاستصحاب عدم الدليل و لو على طبق حاله السابقه.

[هل يجرى استصحاب حكم المخصّص مع العموم الأزمانى أم لا؟:]

إشاره

ثمّ إذا فرض خروج بعض الأفراد في بعض الأزمنه عن هذا العموم، فشكّ فيما بعد ذلك الزمان المخرج، بالنسبه إلى ذلك الفرد، هل هو ملحق به في الحكم أو ملحق بما قبله؟

[إذا كان العموم الأزمانى أفرادياً:]

الحقّ: هو التفصيل في المقام، بأن يقال:

إن اخذ فيه عموم الأزمان أفرادياً، بأن اخذ كلّ زمان موضوعاً مستقلاً لحكم مستقلّ؛ لينحلّ العموم إلى أحكام متعدّده بتعدّد الأزمان (١)، كقوله: «أكرم العلماء كلّ يوم» فقام الإجماع على حرمة إكرام زيد العالم يوم الجمعة. و مثله ما لو قال: «أكرم العلماء»، ثمّ قال: «لا تكرم زيدا يوم الجمعة» إذا فرض (٢) الاستثناء قرينه على أخذ كلّ زمان فرداً مستقلاً، فحينئذ يعمل عند الشكّ بالعموم، و لا يجرى الاستصحاب، بل لو لم يكن عموم و جب الرجوع إلى سائر الاصول؛ لعدم قابليته المورد للاستصحاب.

[إذا كان العموم الأزمانى استمراريّاً:]

و إن اخذ لبيان الاستمرار، كقوله: «أكرم العلماء دائماً»، ثمّ خرج فرد في زمان، و شكّ في حكم ذلك الفرد بعد ذلك الزمان، فالظاهر جريان الاستصحاب؛ إذ لا يلزم من ثبوت ذلك الحكم للفرد بعد ذلك الزمان تخصيص زائد على التخصيص المعلوم؛ لأنّ مورد التخصيص

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٤]

ص: ٧٧٨

١- لم ترد «موضوعاً- إلى- الأزمان» في (ظ)، و ورد بدلها: «فرداً».

٢- في (ظ) بدل «إذا فرض»: «فإنّ».

الأفراد دون الأزمته، بخلاف القسم الأول، بل لو لم يكن هنا استصحاب لم يرجع إلى العموم، بل إلى الأصول الأخر.

ولا فرق بين استفادة الاستمرار من اللفظ، كالمثال المتقدم، أو من الإطلاق، كقوله: «تواضع للناس»-بناء على استفادة الاستمرار منه- فإنه إذا خرج منه التواضع في بعض الأزمته، على وجه لا يفهم من التخصيص ملاحظه المتكلم كل زمان فردا مستقلا لمتعلق الحكم، استصحاب حكمه بعد الخروج، وليس هذا من باب تخصيص العام بالاستصحاب.

[المخالفة لما ذكرنا في موضعين:]

إشارة

وقد صدر خلاف ما ذكرنا-من أنّ مثل هذا من مورد (١) الاستصحاب، وأنّ هذا ليس من تخصيص العام به-في موضعين:

[١- ما ذكره المحقق الثاني في مسألة خيار الغبن وما يرد عليه:]

أحدهما: ما ذكره المحقق الثاني رحمه الله في مسألة خيار الغبن في باب تلقى الركبان: من أنّه فورى؛ لأنّ عموم الوفاء بالعقود من حيث الأفراد، يستتبع عموم الأزمان (٢).

وحاصله: منع جريان الاستصحاب؛ لأجل عموم وجوب الوفاء، خرج منه أول زمان الاطلاع على الغبن وبقى الباقي.

وظاهر الشهيد الثاني في المسالك إجراء الاستصحاب في هذا الخيار. وهو الأقوى؛ بناء على أنّه لا استفاد من إطلاق وجوب الوفاء إلاّ كون الحكم مستمرا، لا أنّ الوفاء في كلّ زمان موضوع مستقلّ محكوم بوجوب مستقلّ، حتّى يقتصر في تخصيصه على ما ثبت من جواز نقض العقد في جزء من الزمان وبقى الباقي.

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٥]

ص: ٧٧٩

١- في (ص): «من موارد».

٢- جامع المقاصد ٤: ٣٨.

نعم لو استظهر من وجوب الوفاء بالعقد عموم لا- ينتقض بجواز نقضه في زمان،بالإضافة إلى غيره من الأزمنه،صحّ ما ادّعاه المحقّق قدّس سرّه.

لكنّه بعيد؛ولهذا رجع إلى الاستصحاب في المسأله جماعه من متأخري المتأخرين (١) تبعاً للمسالک (٢).

إلا أنّ بعضهم (٣) قيّده بكون مدرک الخيار في الزمان الأوّل هو الإجماع،لا أدلّه نفى الضرر؛لاندفاع الضرر بثبوت الخيار في الزمن الأوّل.

ولا أجد وجهاً لهذا التفصيل؛لأنّ نفى الضرر إنّما نفى لزوم العقد، و لم يحدّد زمان الجواز،فإن كان عموم أزمناه وجوب الوفاء يقتصر في تخصيصه على ما يندفع به الضرر،و يرجع في الزائد (٤) إلى العموم، فالإجماع أيضاً كذلك،يقتصر فيه على معقده.

[٢- ما ذكره السيّد بحر العلوم قدّس سرّه:]

و الثاني: ما ذكره بعض من قارب عصرنا من الفحول (٥): من أنّ الاستصحاب المخالف للأصل دليل شرعيّ مخصّص للعمومات،ولا ينافيه عموم أدلّه حجّيته،من أخبار الباب الدالّه على عدم جواز نقض اليقين بغير اليقين؛إذ ليس العبره في العموم و الخصوص بدليل الدليل،و إلاّ لم

[شماره صفحه واقعي : ٢٧٦]

ص : ٧٨٠

١- كالمحدّث البحراني في الحدائق ١٩:٤٣، و صاحب الجواهر في الجواهر ٢٢: ٤٧٦، و ٢٣:٤٣.

٢- المسالک ٣:١٩٠.

٣- هو صاحب الرياض على ما نقله المصنّف في خيارات المكاسب (طبعه الشهيدى): ٢٤٢، و انظر الرياض (الطبعه الحجريه) ١:٥٢١ و ٥٢٥.

٤- في (ص) زياده: «عليه».

٥- هو السيّد بحر العلوم.

يتحقّق لنا فى الأدلّه دليل خاصّ؛ لانتهاه (١) كلّ دليل إلى أدلّه عامّه، بل العبره بنفس الدليل.

ولا- ريب أنّ الاستصحاب الجارى فى كلّ مورد خاصّ به (٢)، لا يتعدّاه إلى غيره، فيقدّم على العامّ، كما يقدّم غيره من الأدلّه عليه؛ ولذا ترى الفقهاء يستدلّون على الشغل و النجاسه و التحريم بالاستصحاب، فى مقابله ما دلّ على البراءه الأصليه و طهاره الأشياء و حلّيتها. و من ذلك: استنادهم إلى استصحاب النجاسه و التحريم فى صوره الشكّ فى ذهاب ثلثى العصير، و فى كون التحديد تحقيقيًا أو تقريبيًا، و فى (٣) صيرورته قبل ذهاب الثلثين دبسا، إلى غير ذلك (٤). انتهى كلامه، على ما لخصه بعض المعاصرين (٥).

[المناقشه فى ما أفاده بحر العلوم:]

ولا- يخفى ما فى ظاهره؛ لما عرفت: من أنّ مورد جريان العموم لا- يجرى الاستصحاب حتّى لو لم يكن عموم، و مورد جريان الاستصحاب لا يرجع إلى العموم و لو لم يكن استصحاب.

ثمّ ما ذكره من الأمثله خارج عن مسأله تخصيص الاستصحاب للعمومات؛ لأنّ الاصول المذكوره بالنسبه إلى الاستصحاب ليست من قبيل العامّ بالنسبه إلى الخاصّ، كما سيّجىء فى تعارض الاستصحاب مع

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٧]

ص: ٧٨١

١- فى المصدر زياده: «حجّيه».

٢- «به» من المصدر.

٣- فى المصدر زياده: «صوره».

٤- انظر فوائد السيد بحر العلوم: ١١٦-١١٧.

٥- هو صاحب الفصول فى الفصول: ٢١٤.

غيره من الاصول (١). نعم، لو فرض الاستناد في أصله الحليّ إلى عموم «حلّ الطيبات» و«حلّ الانتفاع بما في الأرض»، كان استصحاب حرمة العصير في (٢) المثالين الأخيرين مثالا- لمطلبه، دون المثال الأوّل؛ لأنّه من قبيل الشكّ في موضوع الحكم الشرعيّ، لا في نفسه. ففي الأوّل يستصحب عنوان الخاصّ، و في الثاني يستصحب حكمه، وهو الذي يتوهّم كونه مخصّصا للعموم دون الأوّل.

[توجيه كلام بحر العلوم:]

و يمكن توجيه كلامه قدّس سرّه: بأنّ مراده من العمومات- بقرينه تخصيصه الكلام بالاستصحاب المخالف- هي عمومات الاصول، و مراده بالتخصيص للعمومات (٣) ما يعمّ الحكومه- كما ذكرنا في أوّل أصله البراءه (٤)- و غرضه: أنّ مؤدّى الاستصحاب في كلّ مستصحب إجراء حكم دليل المستصحب في صورته الشكّ، فلمّا كان (٥) دليل المستصحب أخصّ من الاصول سمّي تقدّمه عليها تخصيصا، فالاستصحاب في ذلك متمم لحكم ذلك الدليل و مجريه في الزمان اللاحق. و كذلك الاستصحاب بالنسبه إلى العمومات الاجتهاديّه؛ فإنّه إذا خرج المستصحب من العموم بدليله- و المفروض أنّ الاستصحاب مجر لحكم ذلك الدليل في اللاحق- فكأنّه أيضا مخصّص، يعنى موجب للخروج عن حكم العامّ، فافهم.

[شماره صفحه واقعي : ٢٧٨]

ص: ٧٨٢

١- انظر الصفحة ٣٨٧.

٢- في (ت) كتب على «كان استصحاب حرمة العصير في»: «نسخه»، و في (ه) كتب عليها: «زائد»، و ورد بدلها فيهما: «أمكن جعل».

٣- لم ترد «للعومات» في (ظ).

٤- راجع مبحث البراءه ١١: ٢-١٣.

٥- كذا في (ف)، و في غيرها بدل «فلمّا كان»: «فكما أنّ».

الأمر الحادى عشر [لو تعذّر بعض المأمور به فهل يستصحب وجوب الباقي؟]

إشاره

قد أجرى بعضهم (1) الاستصحاب فى ما إذا تعذّر بعض أجزاء المركّب، فيستصحب وجوب الباقي الممكن.

[الإشكال فى هذا الاستصحاب:]

و هو بظاهره- كما صرّح به بعض المحقّقين (2)- غير صحيح؛ لأنّ الثابت سابقا- قبل تعذّر بعض الأجزاء- وجوب هذه الأجزاء الباقية، تبعاً لوجوب الكلّ و من باب المقدّمه، و هو مرتفع قطعاً، و الذى يراد ثبوته بعد تعذّر البعض هو الوجوب النفسى الاستقلالىّ، و هو معلوم الانتفاء سابقاً.

[توجيه الاستصحاب بوجوه ثلاثه:]

و يمكن توجيهه- بناء على ما عرفت (3)، من جواز إبقاء القدر

[شماره صفحه واقعى : 279]

ص: 783

- 1- كالتسيّد العاملى فى المدارك 1:205، و صاحب الجواهر فى الجواهر 2:163.
- 2- مثل المحدّث البحرانى فى الحدائق 2:245، و المحقّق الخوانسارى فى مشارق الشموس: 110، و الفاضل النراقى فى مستند الشيعه 2:103، و شريف العلماء فى ضوابط الاصول: 374.
- 3- راجع الصفحه 196.

المشترك في بعض الموارد و لو علم بانتفاء الفرد المشخص له سابقا:-

بأن المستصحب هو مطلق المطلوبية المتحققه سابقا لهذا الجزء و لو في ضمن مطلوبية الكل، إلا أنّ العرف لا يرونها مغايره في الخارج لمطلوبية الجزء في نفسه (١).

و يمكن توجيهه بوجه آخر- يستصحب معه الوجوب النفسى- بأن يقال: إنّ معروض الوجوب سابقا، و المشار إليه بقولنا: «هذا الفعل كان واجبا» هو الباقي، إلا أنه يشكّ في مدخلية الجزء المفقود في اتصافه بالوجوب النفسى مطلقا، أو اختصاص المدخلية بحال الاختيار، فيكون محلّ الوجوب النفسى هو الباقي (٢)، و وجود ذلك الجزء المفقود و عدمه عند العرف في حكم الحالات المتبادله لذلك الواجب المشكوك في مدخليتها. و هذا نظير استصحاب الكزيه في ماء نقص منه مقدار فشكّ في بقائه على الكزيه، فيقال: «هذا الماء كان كزاً، و الأصل بقاء كزيتة» مع أنّ هذا الشخص الموجود الباقي لم يعلم بكزيتة. و كذا استصحاب القله في ماء زيد عليه مقدار.

و هنا توجيه ثالث، و هو: استصحاب الوجوب النفسى المرّد بين تعلّقه سابقا بالمركب على أن يكون المفقود جزءا له مطلقا فيسقط الوجوب بتعدّره، و بين تعلّقه بالمركب على أن يكون الجزء جزءا اختياريًا (٣) يبقى التكليف بعد تعدّره، و الأصل بقاءه، فيثبت به تعلّقه

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٠]

ص: ٧٨٤

١- في (ص) زياده: «فتأمل».

٢- في (ظ) زياده: «و لو مسامحه».

٣- في (ر) و (ه): «اختيارا».

بالمركب على الوجه الثانى.

و هذا نظير إجراء استصحاب وجود الكثر فى هذا الإناء لإثبات كثرية (١) الباقي فيه.

[ثمره هذه التوجيهات:]

و يظهر فائده مخالفه التوجيهات:

فيما إذا لم يبق إلاّ قليل من أجزاء المركب، فإنّه يجرى التوجيه الأوّل و الثالث دون الثانى؛ لأنّ العرف لا يساعد على فرض الموضوع بين هذا الموجود و بين جامع الكلّ و لو مسامحه؛ لأنّ هذه المسامحه مختصّه بمعظم الأجزاء الفاقده لما لا يقدر فى إثبات الاسم و الحكم له.

و فيما لو كان المفقود شرطاً، فإنّه لا يجرى الاستصحاب على الأوّل و يجرى على الأخيرين.

[الصحيح من هذه التوجيهات:]

و حيث (٢) إنّ بناء العرف على عدم إجراء الاستصحاب فى فاقده معظم الأجزاء و إجراءاته فى فاقده الشرط، كشف عن فساد توجيه الأوّل.

و حيث إنّ بناءهم على استصحاب نفس الكثرية دون الذات

[شماره صفحه واقعى : ٢٨١]

ص: ٧٨٥

١- فى (ظ) زياده: «الماء».

٢- فى نسخه بدل (ت) و (ص) بدل «و حيث- إلى- من الأخيرين» ما يلى: «و حيث إنّ بناء العرف على الظاهر على عدم إجراء الاستصحاب فى فاقده معظم الأجزاء، و على إلحاق فاقده الشرط لفاقد الجزء فى هذا الحكم، أمكن جعله كاشفاً عن عدم استقامه التوجيه الأوّل».

المتَّصف بها، كشف عن صحَّه الأول من الأخيرين (١).

لكنَّ الإشكال بعد في الاعتماد على هذه المسامحة العرفية المذكوره، إلا أنَّ الظاهر أنَّ استصحاب الكريه من المسلّمات عند القائلين بالاستصحاب، والظاهر عدم الفرق.

[عدم الفرق بناء على جريان الاستصحاب بين تعذر الجزء بعد تنجز التكليف أو قبله:]

ثمَّ إنَّه لا فرق-بناء على جريان الاستصحاب-بين تعذر الجزء بعد تنجز التكليف، كما إذا زالت الشمس متمكِّنا من جميع الأجزاء ففقد بعضها، وبين ما إذا فقد قبل الزوال؛ لأنَّ المستصحب هو الوجوب النوعي المنجز على تقدير اجتماع شرائطه، لا الشخصى المتوقَّف على تحقُّق الشرائط فعلا. نعم، هنا أوضح.

و كذا لا فرق-بناء على عدم الجريان-بين ثبوت جزئيه المفقود بالدليل الاجتهادى، وبين ثبوتها بقاعده الاشتغال.

[تخييل و دفع:]

و ربما يتخيَّل: إنَّه لا إشكال في الاستصحاب في القسم الثانى؛ لأنَّ وجوب الاتيان بذلك الجزء لم يكن إلاَّ لوجوب الخروج عن عهده التكليف، وهذا بعينه مقتضى لوجوب الاتيان بالباقي بعد تعذر الجزء.

و فيه: ما تقدّم (٢)، من أنَّ وجوب الخروج عن عهده التكليف بالمجمل إنَّما هو بحكم العقل لا بالاستصحاب، والاستصحاب لا ينفع إلاَّ

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٢]

ص: ٧٨٦

١- في (ر) و (ص) زياده: «و قد عرفت أنَّه لو لا المسامحة العرفية في المستصحب و موضوعه لم يتمَّ شىء من الوجهين»، و في نسخه بدل (ص) بعد «من الوجهين» زياده: «و أمَّا الوجه الثالث، فهو مبنى على الأصل المثبت، و ستعرف بطلانه، فتعيّن الوجه الثانى».

٢- راجع الصفحه ٢٢٠.

بناء على الأصل المثبت. و لو قلنا به لم يفرق بين ثبوت الجزء بالدليل أو بالأصل؛ لما عرفت: من جريان استصحاب بقاء أصل التكليف، و إن كان بينهما فرق؛ من حيث إنّ استصحاب التكليف في المقام من قبيل استصحاب الكلّي المتحقّق سابقاً في ضمن فرد معيّن بعد العلم بارتفاع ذلك الفرد المعيّن، و في استصحاب الاشتغال من قبيل استصحاب الكلّي المتحقّق في ضمن المرّدّد بين المرتفع و الباقي، و قد عرفت (١) عدم جريان الاستصحاب في الصورة الاولى، إلا في بعض مواردّها بمساعدة العرف.

[نسبه التمسك بالاستصحاب في هذه المسألة إلى الفاضلين:]

إشارة

ثمّ اعلم: أنّه نسب إلى الفاضلين قدّس سرّهما (٢) التمسك بالاستصحاب في هذه المسألة، في (٣) مسألة الأقطع.

و المذكور في المعتمد و المنتهى الاستدلال على وجوب غسل ما بقي من اليد المقطوعه ممّا دون المرفق: بأنّ غسل الجميع بتقدير وجود ذلك البعض واجب، فإذا زال البعض لم يسقط الآخر (٤)، انتهى.

[المناقشه في هذه النسبه:]

و هذا الاستدلال يحتمل أن يراد منه مفاد قاعده «الميسور لا يسقط بالمعسور»؛ و لذا أبدله في الذكرى بنفس القاعده (٥).

[شماره صفحه واقعي : ٢٨٣]

ص : ٧٨٧

١- راجع الصفحه ١٩٦.

٢- نسبه اليهما الفاضل النراقي في عوائد الأيام: ٢٦٧، و السيد المجاهد في مفاتيح الاصول: ٥٢٢.

٣- في (ظ) و (ه) : «و في».

٤- المعتمد ١: ١٤٤، و المنتهى ٢: ٣٧، و اللفظ للأول.

٥- الذكرى ١: ١٣٣.

و يحتمل أن يراد منه الاستصحاب، بأن يراد منه: أن هذا الموجود بتقدير وجود المفقود في زمان سابق واجب، فإذا زال البعض لم يعلم سقوط الباقي، والأصل عدمه، أو لم يسقط بحكم الاستصحاب.

و يحتمل أن يراد به التمسك بعموم ما دلّ على وجوب كلّ من الأجزاء من غير مخصّص له بصوره التمكن من الجميع، لكنّه ضعيف احتمالاً و محتملاً.

[شماره صفحه واقعي : ٢٨٤]

ص: ٧٨٨

إشاره

أنه لا فرق في احتمال خلاف الحاله السابقه بين أن يكون مساويا لاحتمال بقاءه، أو راجحا عليه بأماره غير معتبره.

و يدلّ عليه وجوه:

[الوجه] الأول: الإجماع القطعي

على تقدير اعتبار الاستصحاب من باب الأخبار.

[الوجه]: الثاني: أن المراد بالشك في الروايات معناه اللغوي،

و هو خلاف اليقين، كما في الصحاح (١). و لا خلاف فيه ظاهرا (٢).

و دعوى: انصراف المطلق في الروايات إلى معناه الأخصّ، و هو الاحتمال المساوي، لا شاهد لها، بل يشهد بخلافها -مضافا إلى

تعارف إطلاق الشكّ في الأخبار على المعنى الأعمّ (٣) -موارد من الأخبار:

منها: مقابله الشكّ باليقين في جميع الأخبار.

[شماره صفحه واقعي : ٢٨٥]

ص: ٧٨٩

١- الصحاح ١٥٩٤:٤، مادّه «شكك».

٢- انظر المصباح المنير: ٣٢٠، مادّه «شكك».

٣- انظر الوسائل ٣٢٩:٥، الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاه، الحديث ٢، ٤، ٥، و الصفحه ٣٣٧، الباب ٢٣ منها، الحديث ٩.

و منها: قوله عليه السّلام في صحيحه زواره الاولى (١): «فإن حرّك إلى جنبه شيء و هو لا يعلم به»؛ فإنّ ظاهره فرض السؤال فيما كان معه أماره النوم.

و منها: قوله عليه السّلام: «لا، حتّى يستيقن»؛ حيث جعل غايه وجوب الوضوء الاستيقان بالنوم و مجيء أمر بين عنه.

و منها: قوله عليه السّلام: «و لكن ينقضه بيقين آخر»؛ فإنّ الظاهر سوقه في مقام بيان حصر ناقض اليقين في اليقين.

و منها: قوله عليه السّلام في صحيحه زواره الثانيه (٢): «فلعلّه شيء أوقع عليك، و ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك»؛ فإنّ كلمه «لعلّ» ظاهره في مجرد الاحتمال، خصوصا مع وروده في مقام إبداء ذلك كما في المقام، فيكون الحكم متفرعا عليه.

و منها: تفرّيع قوله عليه السّلام: «صم للرؤيه و أفطر للرؤيه» على قوله عليه السّلام:

«اليقين لا يدخله الشك» (٣).

[الوجه: الثالث: أنّ الظنّ الغير المعتبر إن علم بعدم اعتباره

إشاره

بالدليل، فمعناه أنّ وجوده كعدمه عند الشارع، و أنّ كلّ ما يترتب شرعا على تقدير عدمه فهو المترتب على تقدير وجوده. و إن كان ممّا شكّ في اعتباره، فمرجع رفع اليد عن اليقين بالحكم الفعلي السابق بسببه، إلى نقض اليقين بالشكّ، فتأمل جدّا (٤).

[شماره صفحه واقعي : ٢٨٦]

ص: ٧٩٠

١- تقدمت في الصفحه ٥٥.

٢- تقدمت في الصفحه ٥٨.

٣- الوسائل ١٨٤: ٧، الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١٣.

٤- في (ظ): «جيدا».

هذا كله على تقدير اعتبار الاستصحاب من باب التعبد المستنبط من الأخبار.

و أمّا على تقدير اعتباره من باب الظنّ الحاصل من تحقّق المستصحب في السابق، فظاهر كلماتهم أنّه لا يقدر فيه أيضا وجود الأماره الغير المعبره، فيكون العبره فيه عندهم بالظنّ النوعيّ و إن كان الظنّ الشخصيّ على خلافه؛ و لذا تمسّكوا به في مقامات غير محصوره على الوجه الكلّي، من غير التفات إلى وجود الأمارات الغير المعبره في خصوصيات الموارد.

و اعلم: أنّ الشهيد قدّس سرّه في الذكري-بعد ما ذكر مسأله الشكّ في تقدّم الحدث على الطهاره-قال:

تنبيه: [كلام الشهيد في الذكري]

قولنا: «اليقين لا- يرفعه الشكّ»، لا- نعني به اجتماع اليقين و الشكّ في زمان واحد؛ لامتناع ذلك، ضروره أنّ الشكّ في أحد النقيضين يرفع يقين الآخر، بل المعنى به: أنّ اليقين الذي كان في الزمن الأوّل لا- يخرج عن حكمه بالشكّ في الزمان الثاني؛ لأصالة بقاء ما كان على ما كان، فيؤول إلى اجتماع الظنّ و الشكّ في الزمان الواحد، فيخرج الظنّ عليه، كما هو مطّرد في العبادات (١)، انتهى.

[توجيه كلام الشهيد «قدس سرّه»:]

و مراده من الشكّ معناه اللغويّ، و هو مجرّد الاحتمال المنافي لليقين، فلا ينافي ثبوت الظنّ الحاصل من أصالة بقاء ما كان، فلا يرد ما اورد عليه (٢): من أنّ الظنّ كاليقين في عدم الاجتماع مع الشكّ.

[شماره صفحه واقعي : ٢٨٧]

ص: ٧٩١

١- الذكري ٢:٢٠٧.

٢- هذا الإيراد من المحقق الخوانساري في مشارق الشموس: ١٤٢.

نعم، يرد على ما ذكرنا من التوجيه: أنّ الشهيد قدّس سرّه في مقام دفع ما يتوهم من التناقض المتوهم (١) في قولهم: «اليقين لا يرفعه الشك»، ولا- ريب أنّ الشكّ الذي حكم بأنه لا- يرفع اليقين، ليس المراد منه الاحتمال الموهوم؛ لأنّه إنّما يصير موهوما بعد ملاحظه أصاله بقاء ما كان، نظير المشكوك الذي يراد إلحاقه بالغالب، فإنّه يصير مضمونا (٢) بعد ملاحظه الغلبه. و على تقدير إرادته الاحتمال الموهوم- كما ذكره المدقّق الخوانساري (٣)- فلا يندفع به توهم اجتماع الوهم و اليقين المستفاد من عدم رفع الأول للثاني. و إرادته اليقين السابق و الشكّ اللاحق يغنى عن إرادته خصوص الوهم من الشكّ.

و كيف كان، فما ذكره المورد- من اشتراك الظنّ و اليقين في عدم الاجتماع مع الشكّ مطلقا- في محلّه.

[المراد من قولهم: «اليقين لا يرفعه الشكّ»:]

فالأولى أن يقال: إنّ قولهم: «اليقين لا- يرفعه الشكّ» لا- دلالة فيه على اجتماعهما في زمان واحد، إلّا من حيث الحكم في تلك القضيه بعدم الرفع. و لا- ريب أنّ هذا ليس إخبارا عن الواقع؛ لأنّه كذب، و ليس حكما شرعيّا بإبقاء نفس اليقين أيضا؛ لأنّه غير معقول، و إنّما هو حكم شرعيّ بعدم (٤) رفع آثار اليقين السابق بالشكّ اللاحق، سواء كان احتمالا مساويا أو مرجوحا.

[شماره صفحه واقعي : ٢٨٨]

ص : ٧٩٢

- ١- كذا في النسخ، و الظاهر زياده لفظه «المتوهم».
- ٢- في (ظ) بدل «مضمونا»: «موهوما».
- ٣- مشارق الشموس: ١٤٢.
- ٤- كذا في (ف)، (خ) و (ن)، و في غيرها: «لعدم».

[شرائط العمل بالاستصحاب::]

اشاره

ذكر بعضهم (١) للعمل بالاستصحاب شروطا، كبقاء الموضوع، وعدم المعارض، ووجوب الفحص.
والتحقيق: رجوع الكل إلى شروط جريان الاستصحاب.

و توضيح ذلك: أنك قد عرفت أن الاستصحاب عباره عن إبقاء ما شك في بقاءه، وهذا لا يتحقق إلا مع الشك في بقاء القضية المحققة (٢) في السابق بعينها في الزمان اللاحق.

و الشك على هذا الوجه لا يتحقق إلا بامور:

الأمر الأول [اشتراط بقاء الموضوع:]

اشاره

بقاء الموضوع في الزمان اللاحق، والمراد به معروض المستصحب.

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٩]

ص: ٧٩٣

١- انظر الوافيه: ٢٠٨ و ٢٠٩، والفصول: ٣٧٧ و ٣٨١، و مناهج الأحكام: ٢٣٢ و ٢٣٣، و ضوابط الاصول: ٣٨٠ و ٣٨٨.
٢- في (ظ) و(ه): «المتحققه».

فإذا اريد استصحاب قيام زيد، أو وجوده، فلا بدّ من تحقّق زيد في الزمان اللاحق على النحو الذي كان معروضاً في السابق، سواء كان تحقّقه في السابق بتقرّره ذهنياً أو بوجوده خارجاً، فزيد معروض للقيام في السابق بوصف وجوده الخارجيّ، وللوجود بوصف تقرّره ذهنياً، لا وجوده الخارجيّ.

و بهذا اندفع ما استشكله بعض (١) في كئيّه اعتبار بقاء الموضوع في الاستصحاب، بانتقاضها باستصحاب وجود الموجودات عند الشكّ في بقائها؛ زعماً منه أنّ المراد ببقائه وجوده الخارجيّ الثانويّ، وغفله عن أنّ المراد وجوده الثانويّ على نحو وجوده الأوّلّيّ الصالح لأنّ يحكم عليه بالمستصحب و بنقيضه، وإلاّ لم يجر أن يحمل عليه المستصحب في الزمان السابق. فالموضوع في استصحاب حياه زيد هو زيد القابل لأنّ يحكم عليه بالحياه تاره و بالموت اخرى، و هذا المعنى لا شكّ في تحقّقه عند الشكّ في بقاء حياته.

[الدليل على هذا الشرط:]

ثمّ الدليل على اعتبار هذا الشرط في جريان الاستصحاب واضح؛ لأنّه لو لم يعلم تحقّقه لاحقاً، فإذا اريد إبقاء المستصحب العارض له المتقوم به:

فإنّما أن يبقى في غير محلّ و موضوع، و هو محال.

و إنّما أن يبقى في موضوع غير الموضوع السابق، و من المعلوم أنّ هذا ليس إبقاء لنفس ذلك العارض، و إنّما هو حكم بحدوث عارض مثله في موضوع جديد، فيخرج عن الاستصحاب، بل حدوثه للموضوع

[شماره صفحه واقعي : ٢٩٠]

ص: ٧٩٤

الجديد كان مسبقا بالعدم،فهو المستصحب دون وجوده.

و بعبارة اخرى:بقاء المستصحب لا فى موضوع محال،و كذا فى موضوع آخر؛إمّا لاستحاله انتقال العرض،و إمّا لأنّ المتيقّن سابقا وجوده فى الموضوع السابق،و الحكم بعدم ثبوته لهذا الموضوع الجديد ليس نقضا للمتيقّن السابق.

[المعتبر هو العلم ببقاء الموضوع:]

و ممّا ذكرنا يعلم:أنّ المعتبر هو العلم ببقاء الموضوع،و لا- يكفى احتمال البقاء؛إذ لا- بدّ من العلم بكون الحكم بوجود المستصحب إبقاء، و الحكم بعدمه نقضا.

[هل يجوز إحراز الموضوع فى الزمان اللاحق بالاستصحاب؟:]

فإن قلت:إذا كان الموضوع محتمل البقاء فيجوز إحرازه فى الزمان اللاحق بالاستصحاب (1).

قلت:لا مضايقه من جواز استصحابه فى بعض الصور،إلاّ أنّه لا ينفع فى استصحاب الحكم المحمول عليه.

بيان ذلك:أنّ الشكّ فى بقاء الحكم الذى يراد استصحابه:إمّا أن يكون مسببا عن سبب غير الشكّ فى بقاء ذلك الموضوع المشكوك البقاء-مثل أن يشكّ فى عداله مجتهدة مع الشكّ فى حياته-و إمّا أن يكون مسببا عنه.

فإن كان الأول،فلا إشكال فى استصحاب الموضوع عند الشكّ، لكن استصحاب الحكم كالعداله-مثلا-لا يحتاج إلى إبقاء حياه زيد؛ لأنّ موضوع العداله:زيد على تقدير الحياه؛إذ لا شكّ فيها إلاّ على فرض الحياه،فالذى يراد استصحابه هو عدالته على تقدير الحياه.

[شماره صفحه واقعى : ٢٩١]

ص: ٧٩٥

١- إشاره إلى ما ذكره صاحب الفصول فى الفصول:٣٨١.

و بالجمله: فهنا مستصحبان، لكلّ منهما موضوع على حده: حياه زيد، و عدالته على تقدير الحياه، و لا يعتبر فى الثانى إثبات الحياه (١).

و على الثانى، فالموضوع: إمّا أن يكون معلوما معينا شكّ فى بقاءه، كما إذا علم أنّ الموضوع لنجاسه الماء هو الماء بوصف التغير، و للمطهرية هو الماء بوصف الكرية و الإطلاق، ثم شكّ فى بقاء تغير الماء الأول و كرية الماء الثانى أو إطلاقه.

و إمّا أن يكون غير معين، بل مرددا بين أمر معلوم البقاء و آخر معلوم الارتفاع، كما إذا لم يعلم أنّ الموضوع للنجاسه هو الماء الذى حدث فيه التغير آنأ ما، أو الماء المتلبس فعلا- بالتغير. و كما إذا شككنا فى أنّ النجاسه محموله على الكلب بوصف أنّه كلب، أو المشترك بين الكلب و بين ما يستحال إليه من الملح أو غيره.

أمّا الأول، فلا- إشكال فى استصحاب الموضوع، و قد عرفت - فى مسأله الاستصحاب فى الامور الخارجيه (٢)- أنّ استصحاب الموضوع، حقيقته (٣) ترتيب الأحكام الشرعيه المحموله على ذلك الموضوع الموجود واقعا، فحقيقه استصحاب التغير و الكرية و الإطلاق فى الماء، ترتيب أحكامها المحموله عليها، كالنجاسه فى الأول، و المطهرية فى الأخيرين.

فمجرد استصحاب الموضوع يوجب إجراء الأحكام، فلا مجال

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٢]

ص: ٧٩٦

١- لم ترد «حياه زيد- إلى- إثبات الحياه» فى (ظ).

٢- راجع الصفحه ١١٣-١١٥.

٣- فى (ت) و (ظ): «حقيقه».

لاستصحاب الأحكام حينئذ (١)؛ لارتفاع الشك، بل لو أريد استصحابها لم يجر (٢)؛ لأنَّ صحَّه استصحاب النجاسه مثلا ليس من أحكام التغيّر الواقعيّ ليثبت باستصحابه؛ لأنَّ أثر التغيّر الواقعيّ هي النجاسه الواقعيّه، لا استصحابها؛ إذ مع فرض التغيّر لا شك في النجاسه.

مع أنّ قضيه ما ذكرنا من الدليل على اشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب، حكم العقل باشتراط بقائه فيه، فالمتغيّر (٣) الواقعيّ إنّما يجوز استصحاب النجاسه له بحكم العقل، فهذا الحكم - أعني ترتّب الاستصحاب على بقاء الموضوع - ليس أمرا جعليا حتّى يترتّب على وجوده الاستصحابيّ، فتأمّل.

و على الثانى، فلا مجال لاستصحاب الموضوع و لا الحكم.

أمّا الأوّل؛ فلأنَّ أصله بقاء الموضوع لا يثبت كون هذا الأمر الباقي متصفا بالموضوعيه، إلّا بناء على القول بالأصل المثبت، كما تقدّم (٤) فى أصله بقاء الكثر المثبتة لكثيره المشكوك بقاؤه على الكثيره، و على هذا القول فحكم هذا القسم حكم القسم الأوّل. و أمّا أصله بقاء الموضوع بوصف كونه موضوعا فهو فى معنى استصحاب الحكم؛ لأنَّ صفه الموضوعيه للموضوع ملازم لإنشاء الحكم من الشارع باستصحابه.

و أمّا استصحاب الحكم؛ فلأنّه كان ثابتا لأمر لا يعلم بقاؤه،

[شماره صفحه واقعي : ٢٩٣]

ص : ٧٩٧

١- لم ترد «حينئذ» فى (ظ).

٢- فى (ت): «لم يجر».

٣- كذا فى (ه)، و فى غيرها: «فالتغيّر».

٤- راجع الصفحه ٢٨١.

و بقاءه قائما بهذا الموجود الباقي (١) ليس قياما بنفس ما قام به أولا، حتى يكون إثباته إبقاء و نفيه نقضا.

[الشك في الحكم من جهة الشك في القيود المأخوذة في الموضوع:]

إذا عرفت ما ذكرنا، فاعلم: أنه كثيرا ما يقع الشك في الحكم من جهة الشك في أن موضوعه و محلّه هو الأمر الزائل و لو بزوال قيده المأخوذ في موضوعيته، حتى يكون الحكم مرتفعا، أو هو الأمر الباقي، و الزائل ليس موضوعا و لا مأخوذا فيه، فلو فرض شك في الحكم كان من جهة اخرى غير الموضوع، كما يقال: إن حكم النجاسة في الماء المتغير، موضوعه نفس الماء، و التغير عله محدثه للحكم، فيشك في علّيته للبقاء.

[ما يميّز به القيود المأخوذة في الموضوع أحد امور:]

فلا بد من ميزان يميّز به القيود المأخوذة في الموضوع عن غيرها، و هو أحد امور:

الأول: العقل

فيقال: إن مقتضاه كون جميع القيود قيودا للموضوع مأخوذة فيه، فيكون الحكم ثابتا لأمر واحد يجمعها؛ و ذلك لأن كلّ قضيه و إن كثرت قيودها المأخوذة فيها راجعه في الحقيقة إلى موضوع واحد و محمول واحد، فإذا شك في ثبوت الحكم السابق بعد زوال بعض تلك القيود، سواء علم كونه قيودا للموضوع أو للمحمول أو لم يعلم أحدهما، فلا يجوز الاستصحاب؛ لأنه إثبات عين الحكم السابق لعين الموضوع السابق، و لا - يصدق هذا مع الشك في أحدهما. نعم، لو شك بسبب تغير الزمان المجعول ظرفا للحكم - كالخيار - لم يقدح في جريان الاستصحاب؛ لأن الاستصحاب مبني على إلغاء خصوصية الزمان الأول.

[شماره صفحه واقعي : ٢٩٤]

ص : ٧٩٨

١- لم ترد «الباقي» في (ظ).

فلاستصحاب في الحكم الشرعي لا- يجرى إلا- في الشك من جهة الرفع ذاتا أو وصفا، و فيما (1) كان من جهة مدخلية الزمان. نعم، يجرى في الموضوعات الخارجيه بأسرها.

ثم لو لم يعلم مدخلية القيود في الموضوع كفي في عدم جريان الاستصحاب الشك في بقاء الموضوع، على ما عرفت مفضيلا (2).

الثاني: [لسان الدليل]

أن يرجع في معرفه الموضوع للأحكام إلى الأدله، و يفرق بين قوله: «الماء المتغير نجس»، و بين قوله: «الماء ينجس إذا تغير»، فيجعل الموضوع في الأول الماء المتلبس بالتغير، فيزول الحكم بزواله، و في الثاني نفس الماء فيستصحب النجاسه لو شك في مدخلية التغير في بقائها، و هكذا. و على هذا فلا يجرى الاستصحاب فيما كان الشك من غير جهة الرفع إذا كان (3) الدليل غير لفظي لا يتميز فيه الموضوع؛ لاحتمال مدخلية القيد الزائل فيه.

الثالث: أن يرجع في ذلك إلى العرف

، فكل مورد يصدق عرفا أن هذا كان كذا سابقا جرى فيه الاستصحاب و إن كان المشار إليه لا يعلم بالتدقيق أو بملاحظه الأدله كونه موضوعا، بل علم عدمه.

مثلا- قد ثبت بالأدله أن الإنسان طاهر و الكلب نجس، فإذا ماتا و أطلع أهل العرف على حكم الشارع عليهما بعد الموت، فيحكمون (4)

[شماره صفحه واقعي : ٢٩٥]

ص : ٧٩٩

١- في (ص) زياده: «إذا».

٢- راجع الصفحه ٢٩٣.

٣- لم ترد «الشك من غير جهة الرفع إذا كان» في (ظ).

٤- كذا في (ص)، و في غيره بدل «و أطلع- إلى فيحكمون»: «حكم العرف».

بارتفاع طهاره الأول و بقاء نجاسه الثاني، مع عدم صدق الارتفاع و البقاء فيهما بحسب التدقيق (١)؛ لأنّ الطهاره و النجاسه كانتا محمولتين على الحيوانين المذكورين (٢)، و قد ارتفعت الحيوانيه بعد صيرورته جمادا.

و نحوه حكم العرف باستصحاب بقاء الزوجيه بعد موت أحد الزوجين، و قد تقدّم (٣) حكم العرف ببقاء كزيّه ما كان كزّا سابقا، و وجوب الأجزاء الواجبه سابقا قبل تعذّر بعضها، و استصحاب السواد فيما علم زوال مرتبه معينه منه و يشكّ في تبدّله بالبياض أو بسواد خفيف، إلى غير ذلك.

[كلام الفاضلين تأييدا لكون الميزان نظر العرف:]

و بهذا الوجه يصحّ للفاضلين قدّس سرّهما - في المعتبر و المنتهى - الاستدلال على بقاء نجاسه الأعيان النجسه بعد الاستحاله: بأنّ النجاسه قائمه بالأعيان (٤) النجسه، لا - بأوصاف الأجزاء، فلا - تزول بتغيّر أوصاف محلّها، و تلك الأجزاء باقيه، فتكون النجاسه باقيه؛ لانتهاء ما يقتضى ارتفاعها (٥)، انتهى كلام المعتبر.

و احتجّ فخر الدين للنجاسه بأصالة بقائها، و بأنّ الاسم أماره و معرّف، فلا يزول الحكم بزواله (٦)، انتهى.

[شماره صفحه واقعي : ٢٩٦]

ص: ٨٠٠

- ١- لم ترد «بحسب التدقيق» في (ظ).
- ٢- في (ظ) و نسخه بدل (ت)، (ص) و (ه) زياده: «فلا - معنى لصدق ارتفاع الأول و بقاء الثاني»، و في (ر) وردت هذه الزياده بعد كلمه «الحيوانيه».
- ٣- راجع الصفحه ١٩٦ و ٢٨٠.
- ٤- في غير (ه) بدل «بالأعيان»: «بالأشياء»، و في المعتبر: «بالأجزاء».
- ٥- المعتبر ١: ٤٥١، و انظر المنتهى ٣: ٢٨٧.
- ٦- إيضاح الفوائد ١: ٣١.

و هذه الكلمات و إن كانت محلّ الإيراد؛ لعدم ثبوت قيام حكم الشارع بالنجاسه بجسم الكلب المشترك بين الحيوان و الجماد، بل ظهور عدمه؛ لأنّ ظاهر الأدلّه تبعيّة الأحكام للأسماء، كما اعترف به في المنتهى في استحاله الأعيان النجسه (١)، إلاّ أنّها شاهده على إمكان اعتبار (٢) موضوعيّة الذات المشتركة بين واجد الوصف العنوائيّ و فاقده، كما ذكرنا في نجاسه الكلب بالموت، حيث إنّ أهل العرف لا يفهمون نجاسه اخرى حاصله بالموت، و يفهمون ارتفاع طهاره الإنسان، إلى غير ذلك ممّا يفهمون الموضوع فيه مشتركا بين الواجد للوصف العنوائيّ و الفاقد.

[الفرق بين نجس العين و المتنجس عند الاستحاله:]

ثمّ إنّ بعض المتأخّرين (٣) فرّق بين استحاله نجس العين و المتنجس، فحكم بطهاره الأوّل لزوال الموضوع، دون الثاني؛ لأنّ موضوع النجاسه فيه ليس عنوان المستحيل - أعنى الخشب مثلا - و إنّما هو الجسم و لم يزل بالاستحاله.

[الإشكال في هذا الفرق:]

و هو حسن في بادئ النظر، إلاّ أنّ دقيق النظر يقتضى خلافه؛ إذ لم يعلم أنّ النجاسه في المتنجسات محموله على الصوره الجنسيّه و هى الجسم، و إن اشتهر في الفتاوى و معاهد الإجماعات: أنّ كلّ جسم لاقى نجسا مع رطوبه أحدهما فهو نجس، إلاّ أنّه لا يخفى على المتأمل أنّ التعبير بالجسم لبيان (٤) عموم الحكم لجميع الأجسام الملاقيه من حيث

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٧]

ص: ٨٠١

١- المنتهى ٢٨٨:٣.

٢- لم ترد «اعتبار» في (ر).

٣- هو الفاضل الهندي، و تبعه جماعه، كما سيأتى في الصفحه ٢٩٩.

٤- في (ر)، (ص) و (ظ) بدل «ليان»: «الأداء».

سببته الملاقاه للنتجس (١)، لا لبيان إناطه الحكم بالجسميه.

و بتقرير آخر (٢): الحكم ثابت لأشخاص الجسم، فلا ينافى ثبوته لكل واحد منها من حيث نوعه أو صنفه المتقوم به عند الملاقاه.

فقولهم: «كل جسم لاقى نجسا فهو نجس» لبيان حدوث النجاسه فى الجسم بسبب الملاقاه من غير تعرّض للمحلّ الذى يتقوم به، كما إذا قال القائل: «إنّ كل جسم له خاصّيه و تأثير» مع كون الخواصّ و التأثيرات من عوارض الأنواع.

و إن أبيت إلا عن ظهور معقد الإجماع فى تقوّم النجاسه بالجسم، فنقول: لا شكّ (٣) فى أنّ مستند هذا العموم هى الأدله الخاصه الوارده فى الأشخاص الخاصه- مثل الثوب و البدن و الماء و غير ذلك-، فاستنباط القضيه الكلّيه المذكوره منها ليس إلا من حيث عنوان حدوث النجاسه، لا ما يتقوم به، و إلا فاللازم إناطه النجاسه فى كلّ مورد بالعنوان المذكور فى دليله.

و دعوى: أنّ ثبوت الحكم لكلّ عنوان خاصّ من حيث كونه جسما، ليست بأولى من دعوى كون التعبير بالجسم فى القضيه العامه من حيث عموم ما يحدث فيه النجاسه بالملاقاه، لا- من حيث تقوّم النجاسه بالجسم. نعم، الفرق بين المتنجس و النجس: أنّ الموضوع فى النجس معلوم الانتفاء فى ظاهر الدليل، و فى المتنجس محتمل البقاء.

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٨]

ص: ٨٠٢

١- فى (ظ)، (ت) و (ه): «للنجس»، و فى نسخه بدل (ص): «للنجاسه».

٢- فى (ظ) بدل «و بتقرير آخر»: «و بعباره اخرى».

٣- فى (ت)، (ه) و (ظ) بدل «لا شكّ»: «لا إشكال».

لكنّ هذا المقدار لا يوجب الفرق بعد ما (١) تبين أنّ العرف هو المحكم في موضوع الاستصحاب. أ رأيت أنّه لو حكم على الحنطه أو العنب بالحليّيه أو الحرمة أو النجاسه أو الطهاره، هل يتأمل العرف في إجراء تلك الأحكام على الدقيق و الزبيب؟! كما لا يتأملون في عدم جريان الاستصحاب في استحاله الخشب دخانا و الماء المتنجس بولا لمأكول اللحم، خصوصا إذا أطلعوا على زوال النجاسه بالاستحاله.

كما أنّ العلماء أيضا لم يفرّقوا في الاستحاله بين النجس و المتنجس، كما لا- يخفى على المتتبع (٢)، بل جعل بعضهم (٣) الاستحاله مطهره للمتنجس بالأولويّه الجليّه (٤)، حتّى تمسك بها في المقام من لا يقول بحجّيه مطلق الظنّ (٥).

و ممّا ذكرنا يظهر وجه النظر فيما ذكره جماعه (٦) -تبعاً للفاضل الهندي قدّس سرّه (٧)- من أنّ الحكم في المتنجسات ليس دائرا مدار الاسم

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٩]

ص: ٨٠٣

-
- ١- «ما» من (ر) و (ص).
 - ٢- انظر الجواهر ٢٧٠:٦.
 - ٣- كما حكاه في فقه المعالم: ٤٠٣، و القوانين ٧٤:٢.
 - ٤- في (ر) بدل «الجليّه»: «القطعيّه».
 - ٥- هو صاحب المعالم في فقه المعالم: ٤٠٣، في مسأله مطهريه النار لما أحالته رمادا.
 - ٦- مثل المحقّق القمي في القوانين ٧٤:٢، و الفاضل النراقي في مناهج الأحكام: ٢٣٣، و مستند الشيعه ٣٢٦:١، و استشكل في الحكم المحقّق السبزواري في الذخيره: ١٧٢.
 - ٧- انظر المناهج السويّه (مخطوط)، الورقه ١٢٤.

حتى يطهر (١) بالاستحالة، بل لأنه جسم لاقى نجسا، وهذا المعنى لم يزل (٢).

[مراتب التغير و الأحكام مختلفه:]

فالتحقيق: أن مراتب تغير الصوره فى الأجسام مختلفه، بل الأحكام أيضا مختلفه، ففى بعض مراتب التغير يحكم العرف بجريان دليل العنوان من غير حاجه إلى الاستصحاب، و فى بعض آخر لا يحكمون بذلك و يثبتون الحكم بالاستصحاب، و فى ثالث لا يجرون الاستصحاب أيضا، من غير فرق- فى حكم النجاسه- بين النجس و المتنجس.

فمن الأول: ما لو حكم على الرطب أو العنب بالحليته أو الطهاره أو النجاسه، فإنّ الظاهر جريان عموم أدله هذه الأحكام للتمر و الزبيب، فكأنهم يفهمون من الرطب و العنب الأعمّ ممّا جفّ منهما فصار تمرا أو زيبا، مع أنّ الظاهر تغاير الاسمين؛ و لهذا لو حلف على ترك أحدهما لم يحث بأكل الآخر. و الظاهر أنّهم لا يحتاجون فى إجراء الأحكام المذكوره إلى الاستصحاب.

و من الثانى: إجراء حكم بول غير المأكول إذا صار بولا- لمأكول و بالعكس، و كذا صيروره الخمر خلا، و صيروره الكلب أو الإنسان جمادا بالموت، إلا أنّ الشارع حكم فى بعض هذه الموارد بارتفاع الحكم السابق، إمّا للنص، كما فى الخمر المستحيل خلا (٣)، و إمّا لعموم ما دلّ على حكم المنتقل إليه، فإنّ الظاهر أنّ استفاده طهاره المستحال إليه إذا

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٠]

ص: ٨٠٤

- ١- المناسب: «حتى تطهر»؛ لرجوع الضمير إلى «المتنجسات».
- ٢- لم ترد «بل- إلى- لم يزل» فى (ظ) و (ر).
- ٣- انظر الوسائل ١٠٩٨: ٢، الباب ٧٧ من أبواب النجاسات.

كان بولا لمأكول (١) ليس من أصاله الطهاره بعد عدم جريان الاستصحاب، بل هو من الدليل، نظير استفاده نجاسه بول المأكول إذا صار بولا لغير مأكول.

و من الثالث: استحاله العذره (٢) أو الدهن المتنجس دخانا، و المنى حيوانا. و لو نوقش في بعض الأمثله المذكوره، فالمثال غير عزيز على المتتبع المتأمل.

[معنى قولهم: «الأحكام تدور مدار الأسماء»:]

و ممّا ذكرنا يظهر أنّ معنى قولهم «الأحكام تدور مدار الأسماء»، أنّها تدور مدار أسماء موضوعاتها التي هي المعيار في وجودها و عدمها، فإذا قال الشارع: العنب حلال، فإن ثبت كون الموضوع هو مسمى هذا الاسم، دار الحكم مداره، فينتفى عند صيرورته زيبيا، أمّا إذا علم من العرف أو غيره أنّ الموضوع هو الكلّي الموجود في العنب المشترك بينه و بين الزبيب، أو بينهما و بين العصير، دار الحكم مداره أيضا.

نعم، يبقى دعوى: أنّ ظاهر اللفظ في مثل القضيّه المذكوره كون الموضوع هو العنوان، و تقوم الحكم به، المستلزم لانتفائه بانتفائه.

لكنّك عرفت: أنّ العناوين مختلفه، و الأحكام أيضا مختلفه (٣)، و قد تقدّم حكاية بقاء نجاسه الخنزير المستحيل ملحا عن أكثر أهل العلم، و اختيار الفاضلين له (٤).

[شماره صفحه واقعى : ٣٠١]

ص: ٨٠٥

١- في (ظ): «بول المأكول».

٢- في (ص) و نسخه بدل (ت) زياده: «دودا».

٣- راجع أوّل الصفحه السابقه.

٤- لم تقدم حكاية ذلك عن أهل العلم. نعم، نسبة إلى أكثر أهل العلم في المنتهى ٣: ٢٨٧.

و دعوى: احتياج استفاده غير ما ذكر من ظاهر اللفظ إلى القرينه الخارجيه، وإلاّ فظاهر اللفظ كون القضيه ما دام الوصف العنوائى، لا تضرنا فيما نحن بصدده؛ لأنّ المقصود مراعاة العرف فى تشخيص الموضوع و عدم الاقتصار فى ذلك على ما يقتضيه العقل على وجه الدقه، ولا على ما يقتضيه الدليل اللفظى إذا كان العرف بالنسبه إلى القضيه الخاصه على خلافه.

و حينئذ، فيستقيم أن يراد من قولهم: «إنّ الأحكام تدور مدار الأسماء» أنّ مقتضى ظاهر دليل الحكم تبعيه ذلك الحكم لاسم الموضوع الذى علّق عليه الحكم فى ظاهر الدليل، فيراد من هذه القضيه تأسيس أصل، قد يعدل عنه بقرينه فهم العرف أو غيره، فافهم.

[الأمر الثانى]

إشاره

[الأمر الثانى] (1): اشتراط الشكّ فى البقاء

الأمر الثانى ممّا يعتبر فى تحقّق الاستصحاب: أن يكون فى حال الشكّ متيقّنا بوجود المستصحب فى السابق، حتّى يكون شكّه فى البقاء.

فلو كان الشكّ فى تحقّق نفس ما تيقّنه سابقا- كأن تيقّن عداله زيد فى زمان، كيوم الجمعه مثلا، ثمّ شكّ فى نفس هذا المتيقّن، و هو عدالته يوم الجمعه، بأن زال مدرّك اعتقاده السابق، فشكّ فى مطابقتها للواقع، أو كونه جهلا مركّبا- لم يكن هذا من مورد الاستصحاب لغه، و لا اصطلاحا.

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٢]

ص: ٨٠٦

١- العنوان ممّا.

[الدليل على اعتبار هذا الشرط:]

أمّا الأوّل، فلأنّ الاستصحاب-لغه-أخذ الشيء مصاحباً، فلا بدّ من إحراز ذلك الشيء (١) حتّى يأخذه مصاحباً، فإذا شكّ في حدوثه من أصله فلا استصحاب.

و أمّا اصطلاحاً، فلأنّهم اتّفقوا على أخذ الشكّ في البقاء-أو ما يؤدّي هذا المعنى-في معنى الاستصحاب.

[قاعده اليقين و الشكّ السارى:]

نعم، لو ثبت أنّ الشكّ بعد اليقين بهذا المعنى ملغى في نظر الشارع، فهي قاعده اخرى مباينه للاستصحاب، ستتكلّم فيها (٢) بعد دفع توهم من توهم أنّ أدلّه الاستصحاب تشملها، وأنّ مدلولها لا- يختصّ بالشكّ في البقاء، بل الشكّ بعد اليقين ملغى مطلقاً (٣)، سواء تعلق بنفس ما تيقّنه سابقاً، أم ببقائه.

و أوّل من صرح بذلك الفاضل السبزواري-في الذخيره-في مسأله من شكّ في بعض أفعال الوضوء، حيث قال:

[تصريح الفاضل السبزواري بأنّ أدلّه الاستصحاب تشمل قاعده «اليقين»:]

و التحقيق: أنّه إن فرغ من الوضوء متيقّناً للإكمال، ثمّ عرض له الشكّ، فالظاهر عدم وجوب إعادته شيء؛ لصحيحة زراره: «و لا تنقض اليقين أبداً بالشكّ» (٤)، انتهى.

و لعلّه قدّس سرّه، تفضّن له من كلام الحلّي في السرائر، حيث استدلّ على المسأله المذكوره: بأنّه لا يخرج عن حال الطهاره إلّا على يقين من

[شماره صفحه واقعي : ٣٠٣]

ص: ٨٠٧

١- «الشيء» من (ص).

٢- انظر الصفحه ٣١٠-٣١٣.

٣- لم ترد «مطلقاً» في (ظ).

٤- الذخيره: ٤٤.

كمالها، وليس ينقض الشكّ اليقين (١)، انتهى.

لكن هذا التعبير من الحلّي لا يلزم أن يكون استفاده من أخبار عدم نقض اليقين بالشكّ. و يقرب من هذا التعبير عبارته جماعه من القدماء (٢).

لكنّ التعبير لا يلزم دعوى شمول الأخبار للقاعدتين، على ما توهمه غير واحد من المعاصرين (٣)، وإن اختلفوا بين مدّع لانصرافها إلى خصوص الاستصحاب (٤)، وبين منكر له عامل بعمومها (٥).

[دفع التوهم المذكور و توضيح مناط قاعده الاستصحاب و قاعده اليقين:]

و توضيح دفعه: أنّ المناط في القاعدتين مختلف بحيث لا يجمعهما مناط واحد؛ فإنّ مناط الاستصحاب هو اتّحاد متعلّق الشكّ و اليقين مع قطع النظر عن الزمان؛ لتعلّق الشكّ بقاء ما تيقّن سابقاً، و لازمه كون القضيه المتيقّنه - أعني عداله زيد يوم الجمعه - متيقّنه حين الشكّ أيضاً من غير جهه الزمان. و مناط هذه القاعده اتّحاد متعلّقيهما من جهه الزمان، و معناه كونه في الزمان اللاحق شاكاً فيما تيقّنه سابقاً بوصف

[شماره صفحه واقعي : ٣٠٤]

ص: ٨٠٨

- ١- السرائر ١: ١٠٤.
- ٢- انظر فقه الرضا: ٧٩، و المقنعه: ٤٩، و النهايه: ١٧، و الغنيه: ٦١.
- ٣- مثل شريف العلماء في تقريرات درسه في ضوابط الاصول: ٣٧١، و السيّد المجاهد في مفاتيح الاصول: ٦٥٧، و الفاضل الدربندی في خزائن الاصول، الورقه ٨٥، من فنّ الاستصحاب.
- ٤- كشریف العلماء و السيّد المجاهد، و في (ظ) بدل «خصوص الاستصحاب»: «غيره».
- ٥- كالفاضل الدربندی و كذا المحقّق السبزواری.

وجوده في السابق.

فإلغاء الشك في القاعده الاولى عبارته عن الحكم ببقاء المتيقن سابقا-حيث إنه متيقن-من غير تعرض لحال حدوثه،و في القاعده الثانيه هو الحكم بحدوث ما تيقن حدوثه من غير تعرض لحكم بقاءه، فقد يكون بقاؤه معلوما أو معلوم العدم أو مشكوكا.

[عدم إرادته القاعدتين من قوله عليه السلام: «فليمض على يقينه»:]

و اختلاف مؤدى القاعدتين (1)،و إن لم يمنع من إرادتهما من كلام واحد-بأن يقول الشارع:إذا حصل بعد اليقين بشيء شك له تعلق بذلك الشيء (2) فلا عبره به،سواء تعلق ببقائه أو بحدوثه،و احكم بالبقاء في الأول،و بالحدوث في الثاني-إلا أنه مانع عن إرادتهما (3) من قوله عليه السلام:«فليمض على يقينه» (4)؛فإن المضي على اليقين السابق- المفروض تحقّقه في القاعدتين-أعنى عداله زيد يوم الجمعه،بمعنى الحكم بعدالته في ذلك اليوم من غير تعرض لعدالته فيما بعده-كما هو مفاد القاعده الثانيه-يغير المضي عليه بمعنى عدالته بعد يوم الجمعه من غير تعرض لحال يوم الجمعه-كما هو مفاد قاعده الاستصحاب- فلا يصح إرادته المعنيين منه.

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٥]

ص : ٨٠٩

١- في (ظ) بدل «القاعدتين»: «الإبقاءين».

٢- في (ظ) بدل «بعد اليقين- إلى- الشيء»: «الشك بعد اليقين»،و في (ص) بدلها: «شك بعد يقين».

٣- في (ص)،(ه) و(ت) زياده: «في هذا المقام».

٤- المستدرك ٢٢٨:١،الباب الأول من أبواب نواقض الوضوء،ضمن الحديث ٤.

فإن قلت: إن معنى المضى على اليقين عدم التوقف من أجل الشك العارض و فرض الشك كعدمه، وهذا يختلف باختلاف متعلق الشك، فالمضى مع الشك فى الحدوث بمعنى الحكم بالحدوث، ومع الشك فى البقاء بمعنى الحكم به.

قلت: لا- ريب فى اتحاد متعلقى الشك و اليقين و كون المراد المضى على ذلك اليقين المتعلق بما تعلق به الشك، و المفروض أنه ليس فى السابق إلا يقين واحد، و هو اليقين بعداله زيد، و الشك فيها (1) ليس له (2) هنا (3) فردان يتعلق أحدهما بالحدوث و الآخر بالبقاء.

و بعبارة اخرى: عموم أفراد اليقين باعتبار الامور الواقعيه، كعداله زيد و فسق عمرو، لا- باعتبار تعدد (4) ملاحظه اليقين بشىء (5) واحد، حتى ينحل اليقين بعداله زيد إلى فردين يتعلق بكل منهما شك (6).

و حينئذ، فإن اعتبر المتكلم فى كلامه الشك فى هذا المتيقن من دون تقييده بيوم الجمع، فالمضى على هذا اليقين عبارته عن الحكم باستمرار هذا المتيقن، و إن اعتبر الشك فيه مقيدا بذلك اليوم، فالمضى

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٦]

ص: ٨١٠

- ١- فى (ه) و(ر) زياده: «و».
- ٢- لم ترد «له» فى (ه).
- ٣- لم ترد «هنا» فى (ص).
- ٤- «تعدد» من (ت) و(ه).
- ٥- فى (ه): «لشىء».
- ٦- لم ترد «و بعبارة اخرى- إلى- بكل منهما شك» فى (ر) و(ظ)، و ورد بدلها: «بل المراد الشك فى نفس ما يقن».

على ذلك المتيقن الذى تعلق به الشكّ عبارته عن الحكم بحدوثه من غير تعرّض للبقاء، كأنه قال: من كان على يقين من عداله زيد يوم الجمعة فشكّ فيها، فليمض على يقينه السابق (١).

[عدم إرادته القاعدتين من سائر الأخبار أيضا:]

وقس على هذا سائر الأخبار الدالّة على عدم نقض اليقين بالشكّ، فإنّ الظاهر اتحاد متعلّق الشكّ و اليقين، فلا بدّ أن يلاحظ المتيقن و المشكوك غير مقيدين بالزمان، وإلا لم يجز (٢) استصحابه، كما تقدّم فى ردّ شبهه من قال بتعارض الوجود و العدم فى شىء واحد (٣).

و المفروض فى القاعده الثانيه كون الشكّ متعلّقا بالمتيقن السابق

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٧]

ص: ٨١١

١- كتب فى (ص) على «كأنه قال -إلى- السابق»: «نسخه»، و كتب عليها فى (ه): «نسخه بدل». - و فى (ت) و نسخه بدل (ه) زياده: «يعنى ترتيب آثار عداله زيد فيه، فالمضى على عداله زيد و ترتيب آثاره، يكون تاره بالحكم بعدالته فى الزمان اللاحق، و اخرى بالحكم بعدالته فى ذلك الزمان المتيقن، و هذان لا- يجتمعان فى الإرادته». - و فى (آ) زياده ما يلى: «و إن أردت توضيح الحال، فافرض أنه قال: من كان على يقين من عداله زيد يوم الجمعة فشكّ فيها فليمض على يقينه السابق، و المعنى: أن من كان على يقين من شىء و شكّ فى ذلك الشىء فليمض على يقينه بذلك الشىء. فإن اعتبر اليقين السابق متعلّقا بعداله زيد من دون تقييدها بيوم الجمعة، فالشكّ اللاحق فيها بهذا الاعتبار شكّ فى بقائها، و إن اعتبر متعلّقا بعداله زيد مقيدته بيوم الجمعة، فالشكّ فيها بهذه الملاحظه شكّ فى حدوثها».

٢- فى (ظ) بدل «يجز»: «يجر».

٣- راجع الصفحه ٢١٠.

بوصف وجوده في الزمان السابق. و من المعلوم عدم جواز إرادته الاعتبارين من اليقين و الشكّ في تلك الأخبار (١).

و دعوى: أنّ اليقين بكلّ من الاعتبارين فرد من اليقين، و كذلك الشكّ المتعلّق فرد من الشكّ، فكلّ فرد لا ينقض بشكّه.

مدفوعه: بما تقدّم (٢)، من أنّ (٣) تعدّد اللحاظ و الاعتبار في المتيقّن السابق، بأخذه تاره مقتيذا بالزمان السابق و اخرى بأخذه مطلقا، لا يوجب تعدّد أفراد اليقين. و ليس اليقين بتحقق مطلق العدالة في يوم الجمعة و اليقين بعدالته المقتيده بيوم الجمعة فردين من اليقين تحت عموم الخبر، بل الخبر بمشابه أن يقال: من كان على يقين من عداله زيد أو فسقه أو غيرهما من حالاته فشكّ فيه، فليمض على يقينه بذلك، فافهم (٤).

[اختصاص مدلول الأخبار بقاعده الاستصحاب:]

ثمّ إذا ثبت عدم جواز إرادته المعنيين، فلا بدّ أن يخصّ (٥) مدلولها بقاعده الاستصحاب؛ لورودها في موارد تلك القاعده، كالشكّ في الطهاره من الحدث و الخبث، و دخول هلال شهر رمضان أو سؤال.

هذا كلّه، لو اريد من القاعده الثانيه إثبات نفس المتيقّن عند

[شماره صفحه واقعي : ٣٠٨]

ص: ٨١٢

١- في (ص) كتب على «و المفروض -إلى- تلك الأخبار»: «زائد»، و في (ه): «نسخه بدل».

٢- راجع الصفحه ٣٠٦.

٣- في (ر) و (ظ) بدل «بما تقدّم من أنّ»: «بأن».

٤- في (ر) و (ص) زياده: «فإنّه لا يخلو عن دقّه».

٥- في (ر)، (ظ)، (ه) و نسخه بدل (ص): «يختصّ».

الشكّ، و هي عداله زيد في يوم الجمعه مثلا.

أمّا لو اريد منها إثبات عدالته من (١) يوم الجمعه مستمرّه إلى زمان الشكّ و ما بعده إلى اليقين بطروء الفسق، فيلزم استعمال الكلام في معنيين، حتّى لو اريد منه القاعده الثانيه فقط، كما لا يخفى (٢)؛ لأنّ الشكّ في عداله زيد يوم الجمعه غير الشكّ في استمرارها إلى الزمان اللاحق (٣). و قد تقدّم نظير ذلك في قوله عليه السلام: «كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر» (٤).

ثمّ لو سلّمنا دلالة الروايات على ما يشمل القاعدتين، لزم حصول التعارض في مدلول الروايه المسقط له عن الاستدلال به على القاعده الثانيه؛ لأنّه إذا شكّ في ما تيقّن سابقا، أعنى عداله زيد في يوم الجمعه، فهذا الشكّ معارض لفردين من اليقين، أحدهما: اليقين بعدالته المقيده بيوم الجمعه، الثاني: اليقين بعدم عدالته المطلقه قبل يوم الجمعه، فتدلّ بمقتضى القاعده الثانيه على عدم نقض اليقين بعداله زيد يوم الجمعه باحتمال انتفائها في ذلك الزمان، و بمقتضى قاعده الاستصحاب على عدم نقض اليقين بعدم عدالته قبل الجمعه باحتمال حدوثها في الجمعه، فكلّ من طرفي الشكّ معارض لفرد من اليقين.

و دعوى: أنّ اليقين السابق على الجمعه قد انتقض باليقين في الجمعه،

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٩]

ص: ٨١٣

١- لم ترد «من» في (ت) و (ه).

٢- في (ر) بدل «حتّى لو - إلى - لا يخفى»: «أيضا».

٣- في (ظ) زياده: «فافهم».

٤- راجع الصفحه ٧٣-٧٤.

و القاعده الثانيه تثبت وجوب اعتبار هذا اليقين الناقض لليقين السابق.

مدفوعه: بأنّ الشكّ الطارئ في عداله زيد يوم الجمعه و عدمها، عين الشكّ في انتقاض ذلك اليقين السابق. و احتمال انتقاضه و عدمه معارضان لليقين بالعداله و عدمها، فلا يجوز لنا الحكم بالانتقاض و لا بعدمه.

ثمّ إنّ هذا من باب التنزّل و المماشاه، و إلاّ فالتحقيق ما ذكرناه:

من منع الشمول بالتقريب المتقدّم (١)، مضافا إلى ما ربما يدعى: من ظهور الأخبار في الشكّ في البقاء (٢).

[قاعده اليقين]

[قاعده اليقين] (٣)

[هل يوجد مدرک لقاعده «اليقين» غير هذه الأخبار؟]

بقى الكلام في وجود مدرک للقاعده الثانيه غير عموم (٤) هذه الأخبار (٥)، فنقول: إنّ المطلوب من تلك القاعده:

إمّا أن يكون إثبات حدوث المشكوك فيه و بقاءه مستمرا إلى اليقين بارتفاعه.

و إمّا أن يكون مجرد حدوثه في الزمان السابق بدون إثباته بعده،

[شماره صفحه واقعى : ٣١٠]

ص: ٨١٤

١- راجع الصفحه ٣٠٤.

٢- هذه الدعوى من شريف العلماء في تقريرات درسه في ضوابط الاصول: ٣٧١، و كذا السيد المجاهد في مفاتيح الاصول: ٦٥٧.

٣- العنوان منّا.

٤- لم ترد «عموم» في (ر) و (ظ).

٥- في (ت) و (ه) زياده: «لها».

بأن يراد إثبات عداله زيد في يوم الجمعة فقط.

و إِمَّا أن يراد مجرد إمضاء الآثار التي ترتبت عليها (1) سابقا و صحَّه الأعمال الماضيه المتفرَّعه عليه، فإذا تيقن الطهاره سابقا و صلَّى بها ثم شكَّ في طهارته في ذلك الزمان، فصلاته ماضيه.

[لو اريد من القاعده إثبات الحدوث و البقاء معا:]

فإن اريد الأول، فالظاهر عدم دليل يدل عليه؛ إذ قد عرفت (2) أنه لو سلّم اختصاص الأخبار المعتره لليقين السابق بهذه القاعده، لم يمكن أن يراد منها إثبات حدوث العداله و بقائها؛ لأنَّ لكلَّ من الحدوث و البقاء شكًا مستقلاً. نعم، لو فرض القطع ببقائها على تقدير الحدوث، أمكن أن يقال: إنه إذا ثبت حدوث العداله بهذه القاعده ثبت بقاؤها؛ للعلم ببقائها على تقدير الحدوث. لكنّه لا يتم إلا على الأصل المثبت، فهو تقدير على تقدير.

[عدم صحَّه الاستدلال بأدله عدم الاعتناء بالشك بعد تجاوز المحل:]

و ربما يتوهم: الاستدلال لإثبات هذا المطلب بما دلَّ على عدم الاعتناء بالشك في الشيء بعد تجاوز محله. لكنّه فاسد؛ لأنه على تقدير الدلاله لا يدلّ على استمرار المشكوك؛ لأنَّ الشكَّ في الاستمرار ليس شكًا بعد تجاوز المحلّ.

[ضعف الاستدلال بأصالة الصحَّه في الاعتقاد:]

و أضعف منه: الاستدلال له بما سيجيء (3)، من دعوى أصاله الصحَّه في اعتقاد المسلم، مع أنه كالأول في عدم إثباته الاستمرار. و كيف كان، فلا مدرك لهذه القاعده بهذا المعنى.

[شماره صفحه واقعى : ٣١١]

ص: ٨١٥

١- كذا في النسخ، و المناسب: «عليه».

٢- راجع الصفحه ٣٠٦-٣٠٨.

٣- انظر الصفحه ٣٨٣.

و ربما فضّل بعض الأساطين (١): بين ما إذا علم مدرّك الاعتقاد بعد زواله و أنّه غير قابل للاستناد إليه، و بين ما إذا لم يذكره، كما إذا علم أنّه اعتقد في زمان بطهاره ثوبه أو نجاسته، ثمّ غاب المستند و غفل زماناً، فشكّ في طهارته و نجاسته فينبى على معتقده هنا، لا في الصورة الاولى.

[لو اريد من القاعده إنبات مجرّد الحدوث:]

و هو و إن كان أجود من الإطلاق، لكن إتمامه بالدليل مشكل.

و إن اريد بها الثانى، فلا مدرّك له بعد عدم دلاله أخبار الاستصحاب، إلّا ما تقدّم: من أخبار عدم الاعتناء بالشكّ بعد تجاوز المحلّ. لكنّها لو تمّت فإنّما تنفع في الآثار المترتبه عليه سابقاً، فلا- يثبت بها إلّا صحّ ما ترتّب عليها (٢)، و أمّا إنبات نفس ما اعتقده سابقاً، حتّى يترتّب عليه بعد ذلك الآثار المترتبه على عداله زيد يوم الجمعة و طهاره ثوبه في الوقت السابق فلا، فضلاً عن إنبات مقارناته الغير الشرعيّه، مثل كونها على تقدير الحدوث باقيه.

[لو اريد منها مجرّد إمضاء الآثار المترتبه سابقاً:]

و إن اريد بها الثالث، فله وجه؛ بناء على تماميه قاعده «الشكّ بعد الفراغ و تجاوز المحلّ»، فإذا صلّى بالطهاره المعتقده، ثمّ شكّ في صحّ اعتقاده و كونه متطهراً في ذلك الزمان، بنى على صحّ الصلاه، لكنّه ليس من جهه اعتبار الاعتقاد السابق؛ و لذا لو فرض في السابق غافلاً غير معتقد بشيء من الطهاره و الحدث بنى على الصحّ أيضاً؛ من جهه أنّ الشكّ في الصلاه بعد الفراغ منها لا اعتبار به على المشهور بين

[شماره صفحه واقعى : ٣١٢]

ص: ٨١٦

١- هو كاشف الغطاء في كشف الغطاء: ١٠٢.

٢- كذا في النسخ، و المناسب: «عليه»، كما لا يخفى.

الأصحاب، خلافا لجماعه من متأخري المتأخرين، كصاحب المدارك (١) وكاشف اللثام (٢)، حيث منعا البناء على صحه الطواف إذا شك بعد الفراغ في كونه مع الطهاره. و الظاهر- كما يظهر من الأخير- أنهم يمنعون القاعده المذكوره في غير أجزاء العمل.

و لعل بعض الكلام في ذلك سيجيء في مسأله أصاله الصحه في الأفعال (٣)، إن شاء الله.

[حاصل الكلام في المسأله:]

و حاصل الكلام في هذا المقام، هو أنه: إذا اعتقد المكلف قصورا أو تقصيرا بشيء في زمان-موضوعا كان أو حكما، اجتهاديا أو تقليديا- ثم زال اعتقاده، فلا ينفع اعتقاده السابق في ترتب آثار المعتقد، بل يرجع بعد زوال الاعتقاد إلى ما يقتضيه الاصول بالنسبه إلى نفس المعتقد، و إلى الآثار المترتبه عليه سابقا أو لاحقا.

[الأمر]

إشاره

[الأمر] (٤) الثالث [اشتراط عدم العلم بالبقاء أو الارتفاع]

أن يكون كل من بقاء ما احرز حدوته سابقا و ارتفاعه غير معلوم، فلو علم أحدهما فلا استصحاب.

و هذا مع العلم بالبقاء أو الارتفاع واقعا من دليل قطعي واقعي واضح، و إنما الكلام فيما أقامه الشارع مقام العلم بالواقع؛ فإن الشك

[شماره صفحه واقعي : ٣١٣]

ص: ٨١٧

١- انظر المدارك ١٤١:٨.

٢- انظر كشف اللثام ٤١١:٥.

٣- انظر الصفحه ٣٣٩.

٤- الزيادة منّا.

الواقعي في البقاء و الارتفاع لا يزول معه، ولا ريب في العمل به دون الحالة السابقه.

[حكومہ الأدلہ الاجتهاديہ على أدلہ الاستصحاب:]

لكنّ الشأن في أنّ العمل به من باب تخصيص أدلہ الاستصحاب، أو من باب التخصيص؟ الظاهر أنّه من باب حكومه أدلہ تلك الامور على أدلہ الاستصحاب، وليس تخصيصا بمعنى رفع اليد عن عموم أدلہ الاستصحاب في بعض مواردہ (١)، كما ترفع اليد عنها في مسأله الشكّ بين الثلاث و الأربع و نحوها، بما دلّ على وجوب البناء على الأكثر (٢)، و لا تخصّصا بمعنى خروج المورد بمجرد وجود الدليل عن مورد الاستصحاب؛ لأنّ هذا مختصّ بالدليل العلميّ المزيل وجوده للشكّ المأخوذ في مجرى الاستصحاب.

معنى الحكومه:

و معنى الحكومه-على ما سيجيء في باب التعادل و التراجع (٣):-

أن يحكم الشارع في ضمن دليل بوجوب رفع اليد عمّا يقتضيه الدليل الآخر لو لا هذا الدليل الحاكم، أو بوجوب العمل في مورد بحكم لا يقتضيه دليله لو لا الدليل الحاكم (٤)، و سيجيء توضيحه إن شاء الله تعالى.

[شماره صفحه واقعي : ٣١٤]

ص: ٨١٨

١- في (ر) و (ظ): «الموارد».

٢- لم ترد «كما ترفع-إلى-الأكثر» في (ظ).

٣- انظر مبحث التعادل و التراجع ١٣: ٤.

٤- في (ظ) زياده ما يلي: «و حاصله: تنزيل شيء خارج عن موضوع دليل منزله ذلك الموضوع في ترتيب أحكامه عليه، أو داخل في موضوعه منزله الخارج منه في عدم ترتيب أحكامه عليه»، و كتب عليها في (ص): «نسخه»، و ورد في (ظ) أيضا بعد ذلك زياده و هي: «و قد اجتمع كلا الاعتبارين في حكومه الأدلّة الغير العمليّة على الاستصحاب، مثلا: إذا قال الشارع...».

ففي ما نحن فيه (١)، إذا قال الشارع: «اعمل بالبينه في نجاسه ثوبك»-و المفروض أنّ الشكّ موجود مع قيام البينه على نجاسه الثوب- فإنّ الشارع حكم في دليل وجوب العمل بالبينه، برفع اليد عن آثار الاحتمال المخالف للبينه، التي منها استصحاب الطهاره (٢).

[احتمال أن يكون العمل بالأدله في مقابل الاستصحاب من باب التخصّص:]

و ربما يجعل العمل بالأدله في مقابل الاستصحاب من باب التخصّص (٣)؛ بناء على أنّ المراد من «الشكّ» عدم الدليل و الطريق، و التحير في العمل، و مع قيام الدليل الاجتهادي لا حيره. و إن شئت قلت (٤): إنّ المفروض دليلاً قطعياً الاعتبار؛ فنقض حاله السابقه به نقض باليقين.

[ضعف هذا الاحتمال:]

و فيه: أنّه لا يرتفع التحير و لا يصير الدليل الاجتهادي قطعياً الاعتبار في خصوص مورد الاستصحاب إلا بعد إثبات كون مؤداه حاكماً على مؤدى الاستصحاب، و إلا- أمكن أن يقال: إنّ مؤدى الاستصحاب وجوب العمل على حاله السابقه مع عدم اليقين بارتفاعها،

[شماره صفحه واقعي : ٣١٥]

ص : ٨١٩

- ١- لم ترد «و سيجيء- إلى- ما نحن فيه» في (ظ).
- ٢- وردت في (ظ) بدل عبارته «حكم في- إلى- الطهاره» ما يلي: «جعل الاحتمال المطابق للبينه بمنزله اليقين الذي ينتقض به اليقين السابق، و جعل أيضا الاحتمال المخالف للبينه كالمعدوم، فكأنّه لا شكّ حتّى يرجع فيه إلى الاستصحاب، فكأنّه قال: لا يحكم على هذا الشكّ بحكمه المقرّر في قاعده الاستصحاب، و افرضه كالعدم».
- ٣- كذا في (ت) و (ه)، و في غيره: «التخصيص».
- ٤- في (ت) و (ه) زياده: «المراد به عدم اليقين الظاهري فإنّ...»، لكن في (ت) بدل «الظاهري»: «الظاهر».

سواء كان هناك الأماره الفلانيه أم لا، و مؤدى دليل تلك الأماره وجوب العمل بمؤداه (١)، خالف الحاله السابقه أم لا.

و لا يندفع مغالطه هذا الكلام، إلا بما ذكرنا من طريق الحكومه، كما لا يخفى.

[المسامحه فيما جعله الفاضل التونى من شرائط الاستصحاب:]

و كيف كان، فجعل بعضهم (٢) عدم الدليل الاجتهادى على خلاف الحاله السابقه من شرائط العمل بالاستصحاب، لا يخلو عن مسامحه؛ لأنّ مرجع ذلك بظاهره إلى عدم المعارض لعموم «لا- تنقض»، كما فى مسأله البناء على الأكثر، لكنّه ليس مراد هذا المشترط قطعاً، بل مراده عدم الدليل على ارتفاع الحاله السابقه.

[ما أورده المحقق القمى على الفاضل التونى و المناقشه فيه:]

و لعلّ (٣) ما أورده عليه المحقق القمى قدس سرّه- من أنّ الاستصحاب أيضا أحد الأدلّه، فقد يرجح عليه الدليل، و قد يرجح على الدليل، و قد لا يرجح أحدهما على الآخر، قال قدس سرّه: و لذا ذكر بعضهم (٤) فى مال المفقود: أنّه فى حكم ماله حتّى يحصل العلم العادى بموته؛ استصحاباً لحياته (٥)، مع وجود الروايات المعتمره (٦) المعمول بها عند بعضهم، بل

[شماره صفحه واقعى : ٣١٦]

ص : ٨٢٠

١- كذا فى النسخ، و المناسب: «بمؤداه»، لرجوع الضمير إلى «الأماره».

٢- هو الفاضل التونى فى الوافيه: ٢٠٨.

٣- لم ترد «لأنّ مرجع- إلى- و لعلّ» فى (ظ)، و ورد بدلها: «و إن أمكن توجيهه بما يرجع إلى ما ذكرنا، و أمّا ما أورده...».

٤- فى المصدر: «جمهور المتأخرين».

٥- انظر مفتاح الكرامه ٨: ٩٢.

٦- الوسائل ١٧: ٥٨٣ و ٥٨٥، الباب ٦ من أبواب ميراث الخنى، الحديث ٥ و ٩.

عند جمع من المحققين (١)، الدالّ على وجوب الفحص أربع سنين (٢)-مبنى على ظاهر كلامه: من إرادته العمل بعموم «لا تنقض».

و أمّا على ما جزمنا به (٣)-من أنّ مراده عدم ما يدلّ علما أو ظنّا على ارتفاع الحالة السابقة-فلا وجه لورود ذلك (٤)؛ لأنّ الاستصحاب إن اخذ من باب التعيّد، فقد عرفت (٥)حكومه أدلّته جميع الأمارات الاجتهاديّة على دليله، وإن اخذ من باب الظنّ، فالظاهر أنّه لا تأمّل لأحد في أنّ المأخوذ في إفادته للظنّ عدم وجود أماره في مورده على خلافه؛ ولذا ذكر العضديّ في دليله (٦): أنّ ما كان سابقا و لم يظنّ عدمه فهو مظنون البقاء (٧).

[شماره صفحه واقعي : ٣١٧]

ص : ٨٢١

-
- ١- انظر مفتاح الكرامه ٩٢:٨.
 - ٢- القوانين ٧٥:٢.
 - ٣- في الصفحة السابقة.
 - ٤- لم ترد «مبنى على -إلى- لورود ذلك» في (ظ)، و ورد بدلها: «فلا يعرف له وجه ورود و لذلك».
 - ٥- راجع الصفحة ٣١٤.
 - ٦- شرح مختصر الاصول ٤٥٣:٢.
 - ٧- لم ترد «و لذا ذكر -إلى- مظنون البقاء» في (ر)، و كتب عليها في (ص): «نسخه بدل». و في (ت)، (ه) و حاشيتي (ص) و (ظ) زياده: «و نظيره في الأمارات الاجتهاديّه (الغلبه) فإنّ إلحاق الشئ بالأعمّ الأغلب إنّما يكون غالبا إذا لم تكن أماره في موردها على الخلاف، لكنّها أيضا وارده على الاستصحاب، كما يعرف بالوجدان عند المتتبع في الشرعيّات و العرفيّات».

و لما ذكرنا لم نر أحدا من العلماء قدّم الاستصحاب على أماره مخالفه له مع اعترافه بحجّيتها لو لا الاستصحاب، لا في الأحكام و لا في الموضوعات.

و أمّا ما استشهد به قدّس سرّه-من عمل بعض الأصحاب بالاستصحاب في مال المفقود، و طرح ما دلّ على وجوب الفحص أربع سنين و الحكم بموته بعده- فلا- دخل له بما نحن فيه؛ لأنّ تلك الأخبار ليست أدلّه في مقابل استصحاب حياه المفقود، و إنّما المقابل له قيام دليل معتبر (١) على موته، و هذه الأخبار على تقدير تماميتها مخصّصه لعموم أدلّه الاستصحاب، دالّه على وجوب البناء على موت المفقود (٢) بعد الفحص، نظير ما دلّ على وجوب البناء على الأكثر مع الشكّ في عدد الركعات، فمن عمل بها خصّص بها عمومات الاستصحاب، و من طرحها-لقصور فيها-بقى أدلّه الاستصحاب عنده على عمومها.

[المراد من «الأدلة الاجتهاديّة» و «الاصول»:]

ثمّ المراد بالدليل الاجتهاديّ: كلّ أماره اعتبرها الشارع من حيث إنّها تحكى عن الواقع و تكشف عنه بالقوّه، و تسمّى في نفس الأحكام «أدلّه اجتهاديّه» و في الموضوعات «أمارات معتبره»، فما كان ممّا نصبه الشارع غير ناظر إلى الواقع، أو كان ناظرا لكن فرض أنّ الشارع اعتبره لا- من هذه الحيثيه، بل من حيث مجرّد احتمال مطابقته للواقع، فليس اجتهاديا، بل (٣) هو من الاصول، و إن كان مقدّما على

[شماره صفحه واقعى : ٣١٨]

ص : ٨٢٢

١- في نسخه بدل (ص) زياده: «كالبينه».

٢- لم ترد «و إنّما المقابل-إلى-موت المفقود» في (ظ).

٣- في غير (ص) بدل «بل»: «و».

بعض الاصول الأخر. و الظاهر أنّ الاستصحاب و القرعه من هذا القبيل.

و مصاديق الأدله و الأمارات فى الأحكام و الموضوعات واضحة غالبا.

[تردد الشيء بين كونه دليلا أو أصلا:]

و قد يخفى (١)، فيتردد الشيء بين كونه دليلا- و بين كونه أصلا؛ لاختفاء كون اعتباره من حيث كونه ناظرا إلى الواقع، أو من حيث هو، كما فى اليد المنصوبه دليلا على الملك، و كذلك أصله الصّحّه عند الشكّ فى عمل نفسه بعد الفراغ، و أصله الصّحّه فى عمل الغير.

و قد يعلم عدم كونه ناظرا إلى الواقع و كاشفا عنه و أنّه من القواعد التعديديه، لكن يخفى حكومته مع ذلك على الاستصحاب؛ لأننا قد ذكرنا: أنّه قد يكون الشيء الغير الكاشف منصوبا من حيث تنزيل الشارع الاحتمال المطابق له منزله الواقع، إلا أنّ الاختفاء فى تقديم أحد التنزيلين على الآخر و حكومته عليه.

[شماره صفحه واقعى : ٣١٩]

ص: ٨٢٣

١- كذا فى النسخ، و المناسب: «تخفى» لرجوع الضمير إلى مصاديق.

اشاره

[تعارض الاستصحاب مع سائر الأمارات و الاصول] (١)

ثم إنه لا ريب في تقديم الاستصحاب على الاصول الثلاثة، أعني: البراءة، والاحتياط، والتخيير. إلا أنه قد يختفى وجهه على المبتدى (٢)، فلا بد من التكلّم هنا في مقامات:

الأول: في عدم معارضة الاستصحاب لبعض الأمارات التي يتراءى كونها من الاصول، كاليد و نحوها.

الثاني: في حكم معارضة الاستصحاب للقرعة و نحوها.

الثالث: في عدم معارضة سائر الاصول للاستصحاب.

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٠]

ص: ٨٢٤

١- العنوان منّا.

٢- في (ظ) زياده: «فلا بد من إيضاح وجهه».

إشاره

أمّا الكلام فى المقام الأوّل فيقع فى مسائل:

[المسأله [الاولى] :تقدّم «اليد» على الاستصحاب و الاستدلال عليه]

أنّ اليد ممّا لا يعارضها الاستصحاب، بل هى حاكمه عليه.

بيان ذلك: أنّ اليد، إن قلنا بكونها من الأمارات المنصوبه دليلا على الملكيه؛ من حيث كون الغالب فى مواردّها كون صاحب اليد مالكا أو نائبا عنه، وأنّ اليد المستقلّه الغير المالكيه قليله بالنسبه إليها، وأنّ الشارع إنّما اعتبر هذه الغلبه تسهيلا على العباد، فلا إشكال فى تقديمها على الاستصحاب على ما عرفت: من حكومه أدلّه الأمارات على أدلّه (١) الاستصحاب (٢).

و إن قلنا بأنّها غير كاشفه بنفسها عن الملكيه، أو أنّها كاشفه لكن اعتبار الشارع لها ليس من هذه الحيثيه، بل جعلها فى محلّ الشكّ تعبدا؛ لتوقّف استقامه نظام معاملات العباد على اعتبارها- نظير أصاله الطهاره- كما يشير إليه قوله عليه السّلام فى ذيل روايه حفص بن غياث، الدالّه على الحكم بالملكيه على ما فى يد المسلمين: «و لو لا ذلك لما قام

[شماره صفحه واقعى : ٣٢١]

ص : ٨٢٥

١- فى (ر)، (ظ) و (ه) بدل «أدلّه»: «دليل».

٢- راجع الصفحه ٣١٤.

للمسلمين سوق» (١)، فالأظهر أيضا تقديمها على الاستصحاب؛ إذ لو لا- هذا لم يجر التمسك بها في أكثر المقامات، فيلزم المحذور المنصوص، وهو اختلال السوق و بطلان الحقوق؛ إذ الغالب العلم بكون ما في اليد مسبوqa بكونه ملكا للغير، كما لا يخفى.

[الوجه في الرجوع إلى الاستصحاب لو تقارنت «اليد» بالإقرار:]

و أمّا حكم المشهور بأنه: «لو اعترف ذو اليد بكونه سابقا ملكا للمدعى، انتزع منه العين، إلا أن يقيم البينة على انتقالها إليه» فليس من تقديم الاستصحاب، بل لأجل أن دعواه الملكيه في الحال إذا انضمت إلى إقراره بكونه (٢) قبل ذلك للمدعى، ترجع إلى دعوى انتقالها إليه، فينقلب مدعىا، والمدعى منكرا؛ و لذا لو لم يكن في مقابله مدع، لم تقدح هذه الدعوى منه في الحكم بملكيته، أو كان في مقابله مدع لكن أسند الملك السابق إلى غيره، كما لو قال في جواب زيد المدعى:

اشتريته من عمرو.

بل يظهر ممّا ورد في محاجه على عليه السلام مع أبي بكر في أمر فدك -المرويّه في الاحتجاج (٣)- أنه لم يقدح في تشبث فاطمه عليها السلام باليد، دعواها عليها السلام (٤) تلقى الملك من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، مع أنه قد يقال: إنها حينئذ صارت مدعية لا تنفعها اليد.

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٢]

ص: ٨٢٦

- ١- الوسائل ١٨:٢١٥، الباب ٢٥ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ٢.
- ٢- المناسب: «بكونها»، لرجوع الضمير إلى «العين»، كضمير «انتقالها».
- ٣- الاحتجاج ١:١٢١، و الوسائل ١٨:٢١٥، الباب ٢٥ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ٣.
- ٤- لم ترد «دعواها عليها السلام» في (ظ).

[«اليد» على تقدير كونها من الاصول مقدّمه على الاستصحاب و إن جعلناه من الأمارات:]

و كيف كان، فاليد على تقدير كونها من الاصول التعبدية أيضا مقدّمه على الاستصحاب و إن جعلناه من الأمارات الظئية؛ لأنّ الشارع نصبها في مورد الاستصحاب. و إن شئت قلت: إنّ دليلها أخصّ من عمومات الاستصحاب (١).

هذا، مع أنّ الظاهر من الفتوى و النصّ الوارد في اليد-مثل روايه حفص بن غياث (٢)- أنّ اعتبار اليد أمر كان مبنى عمل الناس في امورهم و قد أمضاه الشارع، و لا يخفى أنّ عمل العرف عليها من باب الأماره، لا من باب الأصل التعبدية.

[تقدّم البيّنه على «اليد» و الوجه في ذلك:]

و أمّا تقديم البيّنه على اليد و عدم ملاحظه التعارض بينهما أصلا، فلا يكشف عن كونها من الاصول؛ لأنّ اليد إنّما جعلت أماره على الملك عند الجهل بسببها، و البيّنه مبيّنه لسببها.

و السرّ في ذلك: أنّ مستند الكشف في اليد هي الغلبه، و الغلبه إنّما توجب إلحاق المشكوك بالأعمّ الأغلب، فإذا كان في مورد الشكّ أماره معتبره تزيل الشكّ، فلا يبقى مورد للإلحاق؛ و لذا كانت جميع الأمارات في أنفسها مقدّمه على الغلبه. و حال اليد مع البيّنه (٣) حال أصاله الحقيقه في الاستعمال على مذهب السيد (٤) مع أمارات المجاز، بل حال مطلق الظاهر و النصّ، فافهم.

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٣]

ص: ٨٢٧

١- لم ترد «و إن شئت-إلى-الاستصحاب» في (ظ).

٢- الوسائل ١٨:٢١٥، الباب ٢٥ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ٢.

٣- كذا في (ت) و (ه)، و في غيرهما بدل «البيّنه»: «الغلبه».

٤- انظر الذريعة ١:١٣.

[شماره صفحه واقعی : ۳۲۴]

ص: ۸۲۸

المسأله الثانيه [في قاعده «الفراغ و التجاوز»]

[تقدّم قاعده «الفراغ و التجاوز» على الاستصحاب و الاستدلال عليه]

في أنّ أصاله الصّحّه في العمل بعد الفراغ عنه لا يعارض بها الاستصحاب:

إمّا لكونها من الأمارات؛ كما يشعر به قوله عليه السّلام في بعض روايات ذلك (١) الأصل: «هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ» (٢).

و إمّا لأنّها و إن كانت من الاصول إلّا أنّ الأمر بالأخذ بها في مورد الاستصحاب يدلّ على تقديمها عليه، فهي خاصّه بالنسبه إليه، يخصّص بأدلتها أدلّته، و لا إشكال في شيء من ذلك.

إنّما الإشكال في تعيين مورد ذلك الأصل من وجهين:

أحدهما: من جهه تعيين معنى «الفراغ» و «التجاوز» المعتبر في الحكم بالصّحّه، و أنّه هل يكتفي به، أو يعتبر الدخول في غيره؟ و أنّ المراد بالغير ما هو؟

الثاني: من جهه أنّ الشكّ في وصف الصّحّه للشيء، ملحق

[شماره صفحه واقعي : ٣٢٥]

ص : ٨٢٩

١- لم ترد «ذلك» في (ه).

٢- الوسائل ٣٣٢: ١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٧.

بالشك في أصل الشيء أم لا؟

[أخبار القاعده:]

و توضيح الإشكال من الوجهين موقوف على ذكر الأخبار الواردة في هذه القاعده، ليزول بركه تلك الأخبار كل شبهه حدث أو تحدث في هذا المضمار، فنقول (١) مستعينا بالله:

[١-الأخبار العامه:]

روى زراره-في الصحيح-عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا خرجت من شيء و دخلت في غيره فشكك ليس بشيء» (٢).
و روى إسماعيل بن جابر عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن شكك في الركوع بعد ما سجد فليمض، و إن شكك في السجود بعد ما قام فليمض، كل شيء شكك فيه و قد جاوزه و دخل في غيره فليمض عليه» (٣).

و هاتان الروايتان ظاهرتان في اعتبار الدخول في غير المشكوك.

و في الموثقه: «كل ما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو» (٤).

و هذه الموثقه ظاهره في عدم اعتبار الدخول في الغير.

و في موثقه ابن أبي يعفور: «إذا شككت في شيء من الموضوع

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٦]

ص: ٨٣٠

١- كذا، و المناسب: «فأقول» كما لا يخفى.

٢- الوسائل ٣٣٦: ٥، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاه، الحديث الأول.

٣- الوسائل ٩٣٧: ٤، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٤، و فيه بدل «وقد»: «مما قد».

٤- أى: موثقه محمد بن مسلم، الوسائل ٣٣٦: ٥، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاه، الحديث ٣.

و قد دخلت في غيره فشكك ليس بشيء (١)، إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه» (٢).

و ظاهر صدر هذه الموثقة كالاوليين، و ظاهر عجزها كالثالثة.

هذه تمام ما وصل إلينا من الأخبار العامه.

[٢-الأخبار الخاصه:]

و ربما يستفاد العموم من بعض ما ورد في الموارد الخاصه، مثل:

قوله عليه السلام في الشك في فعل الصلاه بعد خروج الوقت، من قوله عليه السلام (٣):

«و إن كان بعد ما خرج وقتها فقد دخل حائل فلا إعاده» (٤).

و قوله عليه السلام: «كل ما مضى من صلاتك و طهورك فذكرته تذكره فأمضه كما هو» (٥).

و قوله عليه السلام في من شك في الوضوء بعد ما فرغ: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك» (٦).

و لعل المتتبع يعثر على أزيد من ذلك (٧).

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٧]

ص: ٨٣١

١- في الوسائل: «فليس شكك بشيء».

٢- الوسائل ٣٣١:١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٢.

٣- كذا في النسخ، و الظاهر زياده: «من قوله عليه السلام».

٤- الحديث منقول بالمعنى، انظر الوسائل ٣٠٥:٣، الباب ٦٠ من أبواب المواقيت، الحديث الأول.

٥- الوسائل ٣٣١:١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٦، و ليس فيه: «كما هو».

٦- تقدم الحديث في الصفحة ٣٢٥.

٧- مثل: ما في صحيحتي زراره و محمد بن مسلم المرويتين في الوسائل ٣٣٠:١ و ٣٣١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ١ و

و حيث إنّ مضمونها لا يختصّ بالطهارة و الصلاة، بل يجرى في غيرهما- كالحجّ- فالمناسب الاهتمام في تنقيح مضامينها و دفع ما يتراءى من التعارض بينها- فنقول مستعينا بالله، فإنّه وليّ التوفيق.

إنّ الكلام يقع في مواضع:-

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٨]

ص: ٨٣٢

أنّ الشكّ في الشيء ظاهر-لغوه و عرفا-في الشكّ في وجوده، إلا أنّ تقييد ذلك في الروايات بالخروج عنه و مضيئه و التجاوز عنه، ربما يصير قرينه على إرادته كون وجود أصل الشيء مفروغا عنه، و كون الشكّ فيه باعتبار الشكّ في بعض ما يعتبر فيه شرطا أو شطرا.

نعم لو اريد الخروج و التجاوز عن محلّه، أمكن إرادته المعنى الظاهر من الشكّ في الشيء. و هذا هو المتعين؛ لأنّ إرادته الأعمّ من الشكّ في وجود الشيء و الشكّ الواقع في الشيء الموجود، في استعمال واحد (١)، غير صحيح. و كذا إرادته خصوص الثاني؛ لأنّ مورد غير واحد من تلك الأخبار هو الأوّل. لكن يبعد ذلك في ظاهر موثقه محمّد ابن مسلم (٢)؛ من جهه قوله: «فأَمْضِه كما هو»، بل لا يصحّ ذلك في موثقه ابن أبي يعفور (٣)، كما لا يخفى.

لكنّ الإنصاف: إمكان تطبيق موثقه محمد بن مسلم على ما في الروايات، و أمّا هذه الموثقه فسيأتى توجيهها على وجه لا تعارض الروايات إن شاء الله تعالى (٤).

[شماره صفحه واقعي : ٣٢٩]

ص: ٨٣٣

- ١- لم ترد «في استعمال واحد» في (ظ) و (ت).
- ٢- تقدّمت في الصفحه ٣٢٧.
- ٣- تقدّمت في الصفحه ٣٢٦.
- ٤- انظر الصفحه ٣٣٧.

الموضع الثاني [ما هو المراد من «محل الشيء المشكوك فيه»؟]

أن المراد بمحلّ الفعل المشكوك في وجوده هو الموضع الذي لو أتى به فيه لم يلزم منه اختلال في الترتيب المقرّر.

و بعبارة أخرى: محلّ الشيء هي مرتبته المقرّره له بحكم العقل، أو بوضع الشارع، أو غيره و لو كان نفس المكلف؛ من جهة اعتياده بإتيان ذلك المشكوك في ذلك المحلّ.

فمحلّ تكبيره الإحرام قبل الشروع في الاستعاذه لأجل القراءة بحكم الشارع، و محلّ كلمه «أكبر» قبل تخلّل الفصل الطويل بينه و بين لفظ الجلاله بحكم الطريقه المألوفه في نظم الكلام، و محلّ الرء من «أكبر» قبل أدنى فصل يوجب الابتداء بالساكن بحكم العقل، و محلّ غسل الجانب الأيسر أو بعضه في غسل الجنابه لمن اعتاد الموالاه فيه (١) قبل تخلّل فصل يخلّ بما اعتاده من الموالاه.

هذا كلّ ممّا لا إشكال فيه، إلاّ الأخير؛ فإنّه ربما يتخيّل (٢) انصراف إطلاق الأخبار إلى غيره.

مع أنّ فتح هذا الباب بالنسبه إلى العاده يوجب مخالفه إطلاقات كثيره. فمن اعتاد الصلاه في أوّل وقتها أو مع الجماعه، فشكّ في فعلها بعد ذلك، فلا يجب عليه الفعل. و كذا من اعتاد فعل شيء بعد الفراغ من الصلاه فرأى نفسه فيه و شكّ في فعل الصلاه. و كذا من اعتاد

[شماره صفحه واقعى : ٣٣٠]

ص: ٨٣٤

١- لم ترد «فيه» في (ر).

٢- في (ه) و نسخه بدل (ت) بدل «يتخيّل»: «يحتمل».

الوضوء بعد الحدث بلا فصل يعتدّ به، أو قبل دخول الوقت للتهيؤ، فشكك بعد ذلك في الوضوء. إلى غير ذلك من الفروع التي يبعد التزام الفقيه بها.

نعم ذكر جماعه من الأصحاب مسأله معتاد الموالاه في غسل الجنابه إذا شك في الجزء الأخير، كالعلامه (1) وولده (2) والشهيد (3) والمحقق الثاني (4) وغيرهم (5) قدّس الله أسرارهم.

و استدلل فخر الدين على مختاره في المسأله - بعد صحيحه زواره المتقدمه -: بأن خرق العاده على خلاف الأصل (6). و لكن لا يحضرني كلام منهم في غير هذا المقام، فلا بدّ من التتبع والتأمل.

و الذي يقرب في نفسى عاجلا هو الالتفات إلى الشك، و إن كان الظاهر من قوله عليه السّلام فيما تقدّم: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك» (7)، أنّ هذه القاعدة من باب تقديم الظاهر على الأصل، فهو دائر مدار الظهور النوعي و لو كان من العاده. لكنّ العمل بعموم ما يستفاد من الروايه أيضا مشكل، فتأمل. و الأحوط ما ذكرنا.

[شماره صفحه واقعي : ۳۳۱]

ص: ۸۳۵

- ۱- قواعد الأحكام ۱:۲۰۶، و التذكرة ۱:۲۱۲.
- ۲- إيضاح الفوائد ۱:۴۲.
- ۳- لم نعتز عليه فيما بأيدينا من كتبهما قدّس سرّه. نعم، حكاه المحقق الثاني في جامع المقاصد ۱:۲۳۸ عن بعض فوائد الشهيد الأوّل، و لعلّ المراد به حواشيه على القواعد.
- ۴- جامع المقاصد ۱:۲۳۷.
- ۵- انظر كشف اللثام ۱:۵۸۸، و الجواهر ۲:۳۶۳.
- ۶- إيضاح الفوائد ۱:۴۳.
- ۷- تقدّم الحديث في الصفحة ۳۲۵.

الموضع الثالث [هل يعتبر في التجاوز و الفراغ الدخول في الغير، أم لا؟:]

الدخول في غير المشكوك إن كان محققاً للتجاوز عن المحل، فلا إشكال في اعتباره، وإلا فظاهر الصحيحين الأوليتين اعتباره، و ظاهر إطلاق موثقه ابن مسلم عدم اعتباره.

و يمكن حمل التقييد في الصحيحين على الغالب خصوصاً في أفعال الصلاة؛ فإنَّ الخروج من أفعالها يتحقق غالباً بالدخول في الغير، و حينئذ فيلغو القيد.

و يحتمل ورود المطلق على الغالب، فلا يحكم بالإطلاق.

و يؤيد الأول ظاهر التعليل المستفاد من قوله عليه السّلام: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك» (١)، و قوله عليه السّلام: «إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه» (٢) بناء على ما سيجيء من التقريب (٣)، و قوله عليه السّلام: «كل ما مضى من صلاتك و طهورك... الخبر» (٤).

[ما هو المراد من «الغير»؟:]

لكنّ الذي يبيّده أنّ الظاهر من الـ«غير» في صحيحه إسماعيل ابن جابر: «إن شك في الركوع بعد ما سجد و إن شك في السجود بعد ما قام فليمض» (٥) بملاحظه مقام التحديد و مقام التوطئه للقاعده المقرّره

[شماره صفحه واقعى : ٣٣٢]

ص: ٨٣٦

١- تقدّم الحديث في الصفحة ٣٢٥.

٢- تقدّم الحديث في الصفحة ٣٢٧.

٣- انظر الصفحة ٣٣٧.

٤- تقدّم الحديث في الصفحة ٣٢٧.

٥- تقدّم الحديث في الصفحة ٣٢٦.

بقوله عليه السّلام بعد ذلك: «كلّ شيء شكّ فيه... الخ» كون السجود و القيام حدّاً للغير الذي يعتبر الدخول فيه، و أنّه لا غير أقرب من الأوّل بالنسبه إلى الركوع، و من الثاني بالنسبه إلى السجود؛ إذ لو كان الهوىّ للسجود كافياً عند الشكّ في الركوع، و النهوض للقيام كافياً عند الشكّ في السجود، قبح في مقام التوطئه للقاعده الآتية التحديد بالسجود و القيام، و لم يكن وجه لجزم المشهور (١) بوجوب الالتفات إذا شكّ قبل الاستواء قائماً.

و ممّا ذكرنا يظهر: أنّ ما ارتكبه بعض من تأخّر (٢)، من التزام عموم «الغير» و إخراج الشكّ في السجود قبل تمام القيام بمفهوم الروايه، ضعيف جدّاً؛ لأنّ الظاهر أنّ القيد وارد في مقام التحديد.

و الظاهر أنّ التحديد بذلك توطئه للقاعده، و هي (٣) بمنزله ضابطه كلّيه، كما لا يخفى على من له أدنى ذوق في فهم الكلام، فكيف يجعل فرداً خارجاً بمفهوم القيد (٤) عن عموم القاعده!؟

[عدم كفايه الدخول في مقدّمات الغير:]

فالأولى: أن يجعل هذا كاشفاً عن خروج مقدّمات أفعال الصلاه عن عموم «الغير» فلا يكفي في الصلاه مجرد الدخول و لو في فعل غير

[شماره صفحه واقعي : ٣٣٣]

ص: ٨٣٧

- ١- انظر مفتاح الكرامه ٣:٣٠٥، بل في الجواهر: «لم أعتز على مخالف في وجوب الرجوع» انظر الجواهر ١٢:٣٢٠.
- ٢- كصاحبى الذخيره و الجواهر، انظر الذخيره: ٣٧٦، و الجواهر ١٢:٣١٦ - ٣٢١.
- ٣- في (ظ) زياده: «له».
- ٤- في (ه) بدل «القيد»: «الغير».

أصلي،فضلا عن كفايه مجرّد الفراغ.

[الأقوى اعتبار الدخول في الغير و عدم كفايه مجرّد الفراغ:]

و الأقوى:اعتبار الدخول في الغير و عدم كفايه مجرّد الفراغ،إلاّ أنّه قد يكون الفراغ عن الشئ ملازما للدخول في غيره، كما لو فرغ عن الصلاة و الوضوء؛فإنّ حاله عدم الاشتغال بهما يعدّ مغايره لحالهما و إن لم يشتغل بفعل وجوديّ،فهو دخول في الغير بالنسبه إليهما.

[عدم صحّه التفصيل بين الصلاة و الوضوء:]

و أمّا التفصيل بين الصلاة و الوضوء،بالتزام كفايه مجرّد الفراغ من الوضوء و لو مع الشكّ في الجزء الأخير منه،فيردّه اتحاد الدليل في البابين (١)؛لأنّ ما ورد،من قوله عليه السّلام في من شكّ في الوضوء بعد ما فرغ من الوضوء:«هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ» (٢)عامّ بمقتضى التعليل لغير الوضوء أيضا؛و لذا استفيد منه حكم الغسل و (٣)الصلاة أيضا.و كذلك موثقه ابن أبي يعفور المتقدّمه (٤)،صدرها دالّ على اعتبار الدخول في الغير في الوضوء،و ذيلها يدلّ على عدم العبء بالشكّ بمجرّد التجاوز مطلقا من غير تقييد بالوضوء،بل ظاهرها يأبى عن التقييد.و كذلك روايتا زراره و أبي بصير المتقدّمتان (٥)آيتان عن

[شماره صفحه واقعي : ٣٣٤]

ص : ٨٣٨

- ١- لم ترد«في البابين»في(ت).
- ٢- تقدّم الحديث في الصفحة ٣٢٥.
- ٣- في(ه)زياده:«عم»،و في(ظ)زياده:«يعم».
- ٤- في الصفحة ٣٢٦.
- ٥- المتقدّمتان في الصفحة ٣٢٦،و الظاهر أنّ المراد بروايه أبي بصير هي روايه إسماعيل بن جابر،حيث رواها في الوافي(٨:٩٤٩،الحديث ٧٤٦٦-١١) عن التهذيب بإسناده عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السّلام،و لكنّها ليست موجوده بهذا السند في التهذيب،و انظر الجواهر ٣١٤:١٢.

التقييد.

و أصرح من جميع ذلك فى الإباء عن التفصيل بين الوضوء و الصلاة قوله عليه السلام فى الروايه المتقدمه (1): «كلّ ما مضى من صلاتك و طهورك فذكرته تذكراً فأَمْضِهِ».

[شماره صفحه واقعى : ٣٣٥]

ص: ٨٣٩

١- فى الصفحه ٣٢٧.

الموضع الرابع [عدم جريان القاعده فى أفعال الطهارات الثلاث]

قد خرج من الكليّه المذكوره أفعال الطهارات الثلاث؛ فإنّهم أجمعوا (١) على أنّ الشاكّ فى فعل من أفعال الوضوء قبل إتمام الوضوء يأتى به وإن دخل فى فعل آخر، وأما الغسل و التيمّم فقد صرّح بذلك فيهما بعضهم (٢) على وجه يظهر منه كونه من المسلّمات، وقد نصّ على الحكم فى الغسل جمع ممّن تأخّر عن المحقّق، كالعلامه (٣) و الشهيدين (٤) و المحقّق الثانى (٥)، و نصّ غير واحد من هؤلاء (٦) على كون التيمّم كذلك.

[مستند الخروج:]

و كيف كان، فمستند الخروج-قبل الإجماع-الأخبار الكثيره المخصّصه للقاعده المتقدّمه.

[ظاهر روايه ابن أبى يعفور أنّ حكم الوضوء من باب القاعده:]

إلاّ أنّه يظهر من روايه ابن أبى يعفور المتقدّمه (٧)-و هى قوله عليه السّلام: «إذا شككت فى شىء من الوضوء و قد دخلت فى غيره فشكك ليس بشىء، إنّما الشكّ إذا كنت فى شىء

[شماره صفحه واقعى : ٣٣٦]

ص: ٨٤٠

- ١- انظر الجواهر ٢:٣٥٤.
- ٢- لعلّه صاحب الرياض فى الرياض ١:٢٧٧، و لكنّه صرّح بذلك فى الغسل دون التيمّم.
- ٣- التذكرة ١:٢١٢، و فى غير (ر) زياده: «و ولده».
- ٤- انظر تمهيد القواعد: ٣٠٥، و لم نعثر على ذلك فى ما بأيدينا من كتب الشهيد الأوّل قدّس سرّه.
- ٥- جامع المقاصد ١:٢٣٧.
- ٦- انظر التذكرة ١:٢١٢، و جامع المقاصد ١:٢٣٨.
- ٧- المتقدّمه فى الصفحه ٣٢٦.

لم تجزه»: أنّ حكم الوضوء من باب القاعده، لا- خارج عنها، بناء على عود ضمير «غيره» إلى الوضوء؛ لثلاً- يخالف الإجماع على وجوب الالتفات إذا دخل في غير المشكوك من أفعال الوضوء، وحينئذ فقوله عليه السلام: «إنما الشك» مسوق لبيان قاعده الشكّ المتعلّق بجزء من أجزاء العمل، وأنّه إنّما يعتبر إذا كان مشغلاً بذلك العمل غير متجاوز عنه.

[الإشكال في ظاهر ذيل الروايه:]

هذا، و لكنّ الاعتماد على ظاهر (1) ذيل الروايه مشكل؛ من جهه أنّه يقتضى بظاهر الحصر أنّ الشكّ الواقع في غسل اليد باعتبار جزء من أجزائه لا- يعتنى به إذا جاوز غسل اليد، مضافاً إلى أنّه معارض للأخبار السابقه فيما إذا شكّ في جزء من الوضوء بعد الدخول في جزء آخر قبل الفراغ منه؛ لأنّه باعتبار أنّه شكّ في وجود شيء بعد تجاوز محلّه يدخل في الأخبار السابقه، و من حيث إنّه شكّ في أجزاء عمل قبل الفراغ منه يدخل في هذا الخبر.

[دفع الإشكال عن الروايه:]

و يمكن أن يقال لدفع جميع ما في الخبر من الإشكال: إنّ الوضوء بتمامه في نظر الشارع فعل واحد باعتبار وحده مسيبه- و هي الطهاره- فلا- يلاحظ كلّ فعل منه بحياله حتّى يكون مورداً لتعارض هذا الخبر مع الأخبار السابقه، و لا يلاحظ بعض أجزائه- كغسل اليد مثلاً- شيئاً مستقلاً يشكّ في بعض أجزائه قبل تجاوزه أو بعده ليوجب ذلك الإشكال في الحصر المستفاد من الذيل.

و بالجملة: فإذا فرض الوضوء فعلاً واحداً لم يلاحظ الشارع

[شماره صفحه واقعى : ٣٣٧]

ص: ٨٤١

١- لم ترد «ظاهر» في (ظ).

أجزاءه أفعالا مستقله يجرى فيها حكم الشكّ بعد تجاوز المحلّ، لم يتوجّه شيء من الإشكاليين في الاعتماد على الخبر، و لم يكن حكم الوضوء مخالفا للقاعده؛ إذ الشكّ في أجزاء الوضوء قبل الفراغ ليس إلّا شكّا واقعا في الشيء قبل التجاوز عنه. و القرينه على هذا الاعتبار جعل القاعده ضابطه لحكم الشكّ في أجزاء الوضوء قبل الفراغ عنه أو بعده (١).

[عدم غرابه فرض الوضوء فعلا واحدا:]

ثمّ إنّ فرض الوضوء فعلا واحدا لا يلاحظ حكم الشكّ بالنسبه إلى أجزائه، ليس أمرا غريبا؛ فقد ارتكب المشهور مثله في الأخبار السابقه بالنسبه إلى أفعال الصلاه؛ حيث لم يجرؤوا حكم الشكّ بعد التجاوز في كلّ جزء من أجزاء القراءه حتّى الكلمات و الحروف، بل الأظهر عندهم كون الفاتحه فعلا واحدا، بل جعل بعضهم القراءه فعلا واحدا (٢)، و قد عرفت النصّ في الروايات على عدم اعتبار الهوى للسجود و النهوض للقيام (٣).

و ممّا يشهد لهذا التوجيه إلحاق المشهور الغسل و التيمّم بالوضوء في هذا الحكم (٤)؛ إذ لا وجه له ظاهرا إلا ملاحظه كون الوضوء أمرا واحدا يطلب منه أمر واحد غير قابل للتبعيض، أعنى «الطهاره».

[شماره صفحه واقعى : ٣٣٨]

ص : ٨٤٢

١- لم ترد «و القرينه-إلى-أو بعده» في (ظ).

٢- الجاعل هو الشهيد الثانى فى روض الجنان: ٣٥٠.

٣- راجع الصفحه ٣٣٢-٣٣٣.

٤- كما تقدّم فى الصفحه ٣٣٦.

الموضع الخامس [هل تجرى القاعده فى الشروط كما تجرى فى الأجزاء؟]

ذكر بعض الأساطين (١): أن حكم الشكّ فى الشروط بالنسبه إلى الفراغ عن المشروط- بل الدخول فيه، بل الكون على هيئه الداخل - حكم الأجزاء فى عدم الالتفات. فلا- اعتبار بالشكّ فى الوقت و القبلة و اللباس و الطهاره بأقسامها و الاستقرار و نحوها، بعد الدخول فى الغايه.

و لا فرق بين الوضوء و غيره، انتهى. و تبعه بعض من تأخّر عنه (٢).

و استقرب- فى مقام آخر- إلغاء الشكّ فى الشرط بالنسبه إلى غير ما دخل فيه من الغايات (٣).

و ما أبعد ما بينه و بين ما ذكره بعض الأصحاب (٤): من اعتبار الشكّ فى الشرط حتّى بعد الفراغ عن المشروط، فأوجب إعادته المشروط.

[الأقوى التفصيل:]

و الأقوى: التفصيل بين الفراغ عن المشروط فيلغو الشكّ فى الشرط بالنسبه إليه؛ لعموم لغويّه الشكّ فى الشىء بعد التجاوز عنه، و أمّا بالنسبه إلى مشروط آخر لم يدخل فيه فلا ينبغى الإشكال فى

[شماره صفحه واقعى : ٣٣٩]

ص: ٨٤٣

١- هو كاشف الغطاء فى كشف الغطاء: ٢٧٨.

٢- كصاحب الجواهر فى الجواهر ٢: ٣٦٣.

٣- كشف الغطاء: ١٠٢.

٤- فى (ت)، (ص) و (ه) زياده: «كصاحب المدارك و كاشف اللثام»، راجع الصفحه ٣١٢.

اعتبار الشكّ فيه؛ لأنّ الشرط المذكور من حيث كونه شرطا لهذا المشروط لم يتجاوز عنه، بل محلّه باق، فالشكّ في تحقّق شرط هذا المشروط شكّ في الشيء قبل تجاوزه محلّه.

و ربما بنى بعضهم (١) ذلك على أنّ معنى عدم العبره بالشكّ في الشيء بعد تجاوز المحلّ، هو البناء على الحصول مطلقا و لو لمشروط آخر (٢)، أو يختصّ بالمدخول.

[معنى عدم العبره بالشكّ بعد تجاوز المحلّ:]

أقول: لا إشكال في أنّ معناه البناء على حصول المشكوك فيه، لكن بعنوانه الذي يتحقّق معه تجاوز المحلّ، لا مطلقا. فلو شكّ في أثناء العصر في فعل الظهر بنى على تحقّق الظهر بعنوان أنّه شرط للعصر و لعدم وجوب العدول إليه، لا على تحقّقه مطلقا، حتّى لا يحتاج إلى إعادتها بعد فعل العصر. فالوضوء المشكوك فيما نحن فيه إنّما فات محلّه من حيث كونه شرطا للمشروط المتحقّق، لا من حيث كونه شرطا للمشروط المستقبل.

و من هنا يظهر أنّ الدخول في المشروط أيضا لا يكفي في إلغاء الشكّ في الشرط، بل لا بدّ من الفراغ عنه؛ لأنّ نسبه الشرط إلى جميع أجزاء المشروط نسبه واحده، و تجاوز محلّه باعتبار كونه شرطا للأجزاء الماضية، فلا بدّ من إحرازه للأجزاء المستقبله.

نعم، ربما يدعى في مثل الوضوء: أنّ محلّ إحرازه لجميع أجزاء الصلاة قبل الصلاة لا عند كلّ جزء.

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٠]

ص: ٨٤٤

١- هو كاشف الغطاء أيضا، انظر كشف الغطاء: ١٠٢.

٢- عبارته «مطلقا و لو لمشروط آخر» من (ه).

و من هنا قد يفصل بين ما كان من قبيل الوضوء ممّا يكون محلّ إحرازه قبل الدخول في العباده، و بين غيره ممّا ليس كذلك، كالاستقبال و الستر (١)، فإنّ إحرازهما ممكن في كلّ جزء، و ليس المحلّ الموظّف لإحرازهما قبل الصلاه بالخصوص، بخلاف الوضوء. و حينئذ فلو شكّ في أثناء الصلاه في الستر أو الساتر و جب عليه إحرازه في أثناء الصلاه للأجزاء المستقبليه.

و المسأله لا تخلو عن إشكال، إلّا أنّه ربما يشهد لما ذكرنا- من التفصيل بين الشكّ في الوضوء في أثناء الصلاه، و فيه بعده (٢)- صحیحه علی بن جعفر عن أخيه عليهما السّلام، قال: «سألته عن الرجل يكون على وضوء ثمّ يشكّ، على وضوء هو أم لا؟ قال: إذا ذكرها (٣) و هو في صلاته انصرف (٤) و أعادها، و إن ذكر و قد فرغ من صلاته أجزاء ذلك» (٥)، بناء على أنّ مورد السؤال الكون على الوضوء باعتقاده ثمّ شكّ في ذلك.

[شماره صفحه واقعی : ٣٤١]

ص: ٨٤٥

١- في (ر)، (ظ) و (ه) و نسخه بدل (ص) بدل «الستر»: «التيه»، و في (ت) شطب على كلمه «الستر».

٢- المناسب: «بعدها»؛ لرجوع الضمير إلى الصلاه.

٣- في الوسائل: «ذكر».

٤- في الوسائل زياده: «و توضّأ».

٥- الوسائل ٣٣٣: ١، الباب ٤٤ من أبواب الوضوء، الحديث ٢.

الموضع السادس [هل يلحق الشك في الصحه بالشك في الإتيان؟]

أنَّ الشكَّ في صحه الشيء المأتى به حكمه حكم الشكَّ في الإتيان، بل هو هو؛ لأنَّ مرجعه إلى الشكَّ في وجود الشيء الصحيح.

و محلّ الكلام: ما لا يرجع فيه الشكَّ إلى الشكَّ في ترك بعض ما يعتبر في الصحه، كما لو شكَّ في تحقّق الموالاه المعتبره في حروف الكلمه أو كلمات الآيه.

لكنَّ الإنصاف: أنَّ الإلحاق لا يخلو عن إشكال؛ لأنَّ الظاهر من أخبار الشكَّ في الشيء اختصاصها بغير هذه الصوره، إلا أن يدعى تنقيح المناط، أو يستند فيه إلى بعض ما يستفاد منه العموم، مثل موثقه ابن أبي يعفور (١)، أو يجعل أصله الصحه في فعل الفاعل المرید للصحيح أصلاً برأسه، و مدركه ظهور حال المسلم.

قال فخر الدين في الإيضاح في مسأله الشكَّ في بعض أفعال الطهاره:

إنَّ الأصل في فعل العاقل المكلف الذي يقصد براءه ذمته بفعل صحيح، و هو يعلم الكيفيه و الكميّه، الصحه (٢)، انتهى.

و يمكن استفاده اعتباره من عموم التعليل المتقدّم في قوله:

«هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك» (٣)؛ فإنّه بمنزله صغرى لقوله:

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٢]

ص: ٨٤٦

١- تقدّمت في الصفحه ٣٢٦.

٢- إيضاح الفوائد ١: ٤٣.

٣- تقدّم الحديث في الصفحه ٣٢٥.

«فإذا كان أذكر فلا يترك ما يعتبر في صحّحه عمله الذي يريد به إبراء ذمّته»؛ لأنّ الترك سهوا خلاف فرض الذكر، وعمدا خلاف إرادته الإبراء (١).

[شماره صفحه واقعی : ٣٤٣]

ص: ٨٤٧

١- لم ترد «لأنّ الترك-إلى-الإبراء» في (ظ).

الموضع السابع [المراد من الشك في موضوع هذه القاعدة:]

الظاهر أنّ المراد بالشكّ في موضوع (١) هذا الأصل، هو الشكّ الطارئ بسبب الغفلة عن صورته العمل.

فلو علم كيفيه غسل اليد، و أنّه كان بارتماسها في الماء، لكن شكّ في أنّ ما تحت خاتمه ينجس بالارتماس أم لا، ففي الحكم بعدم الالتفات، وجهان: من إطلاق بعض الأخبار، و من التعليل بقوله: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشكّ» (٢)، فإنّ التعليل يدلّ على تخصيص الحكم بمورده مع عموم السؤال، فيدلّ على نفيه عن غير مورد العله.

[عدم الفرق بين أن يكون المحتمل الترك نسياناً أو تعميّداً:]

نعم، لا فرق بين أن يكون المحتمل ترك الجزء نسياناً، أو تركه تعميّداً، و (٣) التعليل المذكور بضميمه الكبرى المتقدّمه (٤) يدلّ على نفى الاحتمالين.

و لو كان الشكّ من جهة احتمال وجود الحائل على البدن، ففي شمول الأخبار له، الوجهان. نعم، قد يجري هنا أصاله عدم الحائل، فيحكم بعدمه حتّى لو لم يفرغ عن الوضوء، بل لم يشرع في غسل موضع احتمال الحائل، لكنّه من الاصول المثبته. و قد ذكرنا بعض الكلام في ذلك في بعض الامور المتقدّمه (٥).

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٤]

ص : ٨٤٨

١- في (ظ): «موضع».

٢- تقدّم الحديث في الصفحه ٣٢٥.

٣- في (ص) بدل «و»: «إذ»، و في (ت): «أو».

٤- في الصفحه ٣٤٢-٣٤٣.

٥- راجع الصفحه ٢٤٥.

المسأله الثالثه فى أصله الصخه فى فعل الغير

[أصله الصخه من الاصول المجمع عليها بين المسلمين:]

و هى فى الجملة من الاصول المجمع عليها فتوى و عملا (١) بين المسلمين، فلا عبره فى موردها بأصله الفساد المتفق عليها عند الشك (٢)، إلا أن معرفه مواردھا، و مقدار ما يترتب عليها من الآثار، و معرفه حالھا عند مقابلتها لما عدا أصله الفساد من الاصول، يتوقف على بيان مدرکھا من الأدله الأربعة.

[مدرک أصله الصخه:]

و لا بد من تقديم ما فيه إشاره إلى هذه القاعده فى الجملة من الكتاب و السنه.

[الاستدلال بالآيات و المناقشه فيه:]

أما الكتاب، فمنه آيات:

منها: قوله تعالى: قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا (٣)، بناء على تفسيره بما فى الكافى، من قوله عليه السلام: «لا تقولوا إلا خيرا حتى تعلموا ما هو» (٤)، و لعل مبناه على إرادته الظنّ و الاعتقاد من القول.

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٥]

ص: ٨٤٩

- ١- انظر الرياض (الطبعه الحجريه) ٥٩١:٢.
- ٢- لم ترد «المتفق عليها عند الشك» فى (ر).
- ٣- البقره: ٨٣.
- ٤- الكافى ١٦٤:٢، باب الاهتمام بامور المسلمين، الحديث ٩.

و منها: قوله تعالى: اجْتَبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ (١)، فَإِنَّ ظَنَّ السَّوِّءِ إِثْمٌ، وَإِلَّا لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ مِنَ الظَّنِّ إِثْمًا.

و منها: قوله تعالى: أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (٢)، بِنَاءٍ عَلَى أَنَّ الْخَارِجَ مِنْ عَمُومِهِ لَيْسَ إِلَّا مَا عَلِمَ فُسَادُهُ؛ لِأَنَّهُ الْمُتَيَقَّنُ. وَكَذَا قَوْلُهُ تَعَالَى: إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ (٣).

و الاستدلال به يظهر من المحقق الثاني، حيث تمسك في مسأله بيع الراهن مدعى لسبق إذن المرتهن، و أنكر المرتهن السابق: بأن الأصل صحه البيع و لزومه و وجوب الوفاء بالعقد (٤).

لكن لا يخفى ما فيه من الضعف.

و أضعف منه: دعوى دلالة الآيتين الاوليتين.

و أما السنه: [الاستدلال بالأخبار]

فمنها: ما في الكافي عن أمير المؤمنين عليه السلام: «ضع أمر أخيك على أحسنه حتى يأتيك ما يقربك عنه، و لا تظن بكلمه خرجت من أخيك سوءاً و أنت تجد لها في الخير سيلاً» (٥).

[شماره صفحه واقعي : ٣٤٦]

ص: ٨٥٠

١- الحجرات: ١٢.

٢- المائدة: ١.

٣- النساء: ٢٩.

٤- جامع المقاصد ١٦٢: ٥.

٥- الوسائل ٦١٤: ٨، الباب ١٦١ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٣، و الكافي ٣٦٢: ٢، باب التهمه و سوء الظن، الحديث ٣، و فيهما بدل «سيلاً»: «محملاً».

و منها: قول الصادق عليه السلام لمحمّد بن الفضل: «يا محمّد، كذب سمعك و بصرك عن أخيك، فإن شهد عندك خمسون قسامه أنّه قال، و قال: لم أقل، فصدّقه و كذبهم» (١).

و منها: ما ورد مستفيضا، من أنّ «المؤمن لا يتّهم أخاه» (٢) و أنّه «إذا اتّهم أخاه انماث الإيمان في قلبه، كما ينماث الملح في الماء» (٣)، و أنّ «من اتّهم أخاه فلا- حرمه بينهما» (٤)، و أنّ «من اتّهم أخاه فهو ملعون ملعون» (٥)، إلى غير ذلك من الأخبار المشتمله على هذه المضامين، أو ما يقرب منها (٦).

[المناقشه في دلاله الأخبار:]

هذا، و لكنّ الإنصاف: عدم دلاله هذه الأخبار إلّا- على أنّه لا- بدّ من أن يحمل ما يصدر من الفاعل على الوجه الحسن عند الفاعل، و لا يحمل على الوجه القبيح عنده، و هذا غير ما نحن بصدده؛ فإنّه إذا فرض دوران العقد الصادر منه بين كونه صحيحا أو فاسدا لا- على وجه قبيح، بل فرضنا الأمرين في حقّه مباحا، كبيع الراهن بعد رجوع المرتهن عن الإذن واقعا أو قبله، فإنّ الحكم بأصالة عدم ترتّب الأثر

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٧]

ص : ٨٥١

- ١- الوسائل ٦٠٩:٨، الباب ١٥٧ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٤، و فيه بدل «أنّه قال و قال لم أقل»: «و قال لك قولا».
- ٢- بحار الأنوار ١٠٠:١٠، ضمن الحديث الأوّل، المعروف ب«حديث الأربعمائه».
- ٣- الوسائل ٦١٣:٨، الباب ١٦١ من أبواب أحكام العشرة، الحديث الأوّل.
- ٤- الوسائل ٦١٤:٨، الباب ١٦١ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢.
- ٥- الوسائل ٥٦٣:٨، الباب ١٣٠ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٥.
- ٦- انظر الوسائل ٥٤٤:٨، الباب ١٢٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٧، و الوسائل ٦١١:٨، الباب ١٥٩ منها، الحديث ٢.

على البيع-مثلا-لا يوجب خروجاً عن الأخبار المتقدّمة الأمره بحسن الظنّ بالمؤمن في المقام، خصوصاً إذا كان المشكوك فعل غير المؤمن، أو فعل المؤمن الذي يعتقد بصحّته ما هو الفاسد عند الحامل.

ثمّ لو فرضنا أنّه يلزم من الحسن ترتيب الآثار، و من القبيح عدم الترتيب-كالمعامله المرّدده بين الربويّه و غيرها-لم يلزم من الحمل على الحسن بمقتضى تلك الأخبار الحكم بترتب الآثار؛ لأنّ مفادها الحكم بصفه الحسن في فعل المؤمن، بمعنى عدم الجرح في فعله، لا-ترتيب جميع آثار ذلك الفعل الحسن، ألا- ترى أنّه لو دار الأمر بين كون الكلام المسموع من مؤمن بعيد سلاماً، أو تحيته، أو شتماً، لم يلزم من الحمل على الحسن وجوب ردّ السلام.

و ممّا يؤيّد ما ذكرنا، جمع الإمام عليه السّلام في روايه محمد بن الفضل، بين تكذيب خمسين قسامه-أعنى البيّنه العادله-و تصديق الأخ المؤمن، فإنّه ممّا لا يمكن إلّا بحمل تصديق المؤمن على الحكم بمطابقه الواقع، المستلزم لتكذيب القسامه-بمعنى المخالفه للواقع-مع الحكم بصدقهم في اعتقادهم؛ لأنّهم أولى بحسن الظنّ بهم من المؤمن الواحد. فالمراد من تكذيب السمع و البصر تكذيبهما فيما يفهمان من ظواهر بعض الأفعال من القبح، كما إذا ترى شخصاً ظاهر الصحّه يشرب الخمر في مجلس يظنّ أنّه مجلس الشرب.

و كيف كان، فعدم وفاء الأخبار بما نحن بصدده أوضح من أن يحتاج إلى البيان، حتّى المرسل الأوّل، بقريته ذكر الأخ، و قوله عليه السّلام:

«و لا تظننّ...الخبر».

و ممّا يؤيّد ما ذكرنا أيضاً، ما ورد في غير واحد من الروايات:

[شماره صفحه واقعي : ٣٤٨]

ص: ٨٥٢

من عدم جواز الوثوق بالمؤمن كل الوثوق، مثل:

روايه عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تثقن بأخيك كل الثقة؛ فإن صرعه الاسترسال لا تستقال» (١).

و ما فى نهج البلاغه عنه عليه السلام: «إذا استولى الصلاح على الزمان و أهله، ثم أساء رجل الظنّ برجل لم يظهر (٢) منه خزيه (٣)، فقد ظلم، و إذا استولى الفساد على الزمان و أهله، ثم أحسن رجل الظنّ برجل، فقد غرر» (٤).

و فى معناه قول أبى الحسن عليه السلام فى روايه محمّد بن هارون الجلاب: «إذا كان الجور أغلب من الحقّ، لا يحلّ لأحد أن يظنّ بأحد خيرا، حتّى يعرف ذلك منه» (٥).

إلى غير ذلك ممّا يجده المتتبع (٦).

فإنّ الجمع بينها و بين الأخبار المتقدّمه يحصل بأن يرد من الأخبار: ترك ترتيب آثار التهمه، و الحمل على الوجه الحسن من حيث مجرّد الحسن، و التوقّف فيه من حيث ترتيب سائر الآثار.

و يشهد له ما ورد، من: «أنّ المؤمن لا يخلو عن ثلاثه: الظنّ و الحسد و الطيره، فإذا حسدت فلا تبغ، و إذا ظننت فلا تحقّق، و إذا

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٩]

ص: ٨٥٣

- ١- الوسائل ٥٠١: ٨، الباب ١٠٢ من أبواب أحكام العشره، الحديث ١.
- ٢- فى المصدر: «لم تظهر».
- ٣- فى المصدر بدل «خزيه»: «حوبه».
- ٤- نهج البلاغه: ٤٨٩، الحكمه ١١٤.
- ٥- الوسائل ٢٣٣: ١٣، الباب ٩ من أحكام الوديعه، الحديث ٢.
- ٦- انظر الوسائل ١٣٧: ١١، الباب ١٣ من أبواب جهاد النفس، الحديث الأوّل.

تطيرت فامض» (١).

الثالث: الإجماع القولى و العملى

أما القولى

فهو مستفاد من تتبع فتاوى الفقهاء فى موارد كثيره (٢)، فإنهم لا يختلفون فى أن قول مدعى الصحه فى الجملة مطابق للأصل و إن اختلفوا فى ترجيحه على سائر الاصول، كما ستعرف (٣).

و أما العملى

فلا يخفى على أحد أن سيره المسلمين فى جميع الأعصار، على حمل الأعمال على الصحيح، و ترتيب آثار الصحه فى عباداتهم و معاملاتهم، و لا أظن أحدا ينكر ذلك إلا مكابره.

الرابع: العقل المستقل

الحاكم بأنه لو لم يبين على هذا الأصل لزم اختلال نظام المعاد و المعاش، بل الاختلال الحاصل من ترك العمل بهذا الأصل أزيد من الاختلال الحاصل من ترك العمل ب«يد المسلم».

مع أن الإمام عليه السلام قال لحفص بن غياث -بعد الحكم بأن اليد دليل الملك، و يجوز الشهاده بالملك بمجرد اليد-: «إنه لو لا ذلك لما قام للمسلمين سوق» (٤)، فيدلّ بفحواه على اعتبار أصاله الصحه فى أعمال

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٠]

ص: ٨٥٤

١- البحار ٣٢٠: ٥٨، ذيل الحديث ٩، و فيه: «ثلاث لا يسلم منها أحد... الخ»، راجع مبحث البراءه ٣٧: ٢.

٢- انظر عوائد الأيام: ٢٢١ و ٢٢٢.

٣- انظر الصفحه ٣٧٤.

٤- الوسائل ٢١٥: ١٨، الباب ٢٥ من أبواب كيفيه الحكم، الحديث ٢.

المسلمين، مضافاً إلى دلالة بظاهر اللفظ؛ حيث إن الظاهر أن كل ما لولاه لزم الاختلال فهو حق؛ لأن الاختلال باطل، والمستلزم للباطل باطل، فنقيضه حق، وهو اعتبار أصالة الصحه عند الشك في صحه ما صدر عن الغير.

و يشير إليه أيضاً: ما ورد من نفي الحرج (١)، و توسعه الدين (٢)، و ذم من ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم (٣)(٤).

[شماره صفحه واقعى : ٣٥١]

ص : ٨٥٥

١- المائده: ٦، و الحجج: ٧٨.

٢- البقره: ٢٨٦، و انظر روايات نفي الحرج، و روايات التوسعه فى عوائد الأيام: ١٧٤-١٨١.

٣- الوسائل ١٠٧١: ٢، الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

٤- فى (ت) و حاشيتى (ص) و (ظ) زياده، كتب عليها فى (ت): «زائد»، و فى (ص): «نسخه»، و فى (ظ): «صح»، و هى ما يلى: «و يمكن الاستدلال بموثقه مسعده بن صدقه عن أبى عبد الله عليه السّلام: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته و هو سرقة، أو مملوك عندك و هو حرّ قد باع نفسه، أو خدع فبيع، أو قهر فبيع، أو امرأه تحتك و هى اختك أو رضيعتك، و الاشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البيئه». فإنّ الحكم بالحلّيه عند الشك فى الحرمة فى هذه الأشياء لا يجمعها إلا أصاله الحلّ فى تصرفات الناس و عدم وجوب الاجتناب عنها إلا مع العلم أو قيام البيئه؛ و ذلك لأنّ حلّ الثوب الذى اشتراه مع أصاله عدم تملكه له المقتضيه لحرمة التصرف فيه لا وجه له إلا أصاله الصحه فى تصرف البائع المقتضيه للملك. فالحكم بالحلّ و عدم الحرمة ليس من جهه مجرد الشك فى حلّ لبس

الثوب و حرمة نظير المشتبه بين الخلّ و الخمر، و إلاّ- لكان الأصل فيه التحريم نظير المشتبه بين زوجته و الاجنبيه، بل من حيث الاشتباه و الشك في معامله الثوب، و ترددها بين الصحيحه المملكه و غيرها، فموضوع هذا الحكم الظاهري هي معامله الواقعه على الثوب، و إلاّ- فلبس الثوب حلال من حيث كونه تصرفا في ملكه بعد الحكم الظاهري بكون معامله مملكه لا- من حيث الشك في كونه حلالا و حراما. و كذا الكلام في العبد المشتري، و كذا الحكم بحلّ المرأه المشتبهه بالأخت و الرضيعه ليس من حيث مجرد التردد بين الحلال و الحرام و إلاّ لكان الأصل عدم تحقق الزوجيه بينهما، بل من حيث الشك في العقد الواقع و أنّه كان صحيحا أم فاسدا. و الحاصل: أنّ ظاهر الروايه بقرينه الأمثله إرادته ما يعمّ الحكم بالحلّ من حيث التصرف الموجب لرفع الحرمة الثابته بأصالة فساد التصرف. فإن قلت: لعلّ الحكم بحلّ التصرف في الثوب و العبد من جهة اليد و في الامرأه من حيث أصالة عدم النسب و الرضاع، فلا يدلّ على أصالة الحلّ في التصرف من حيث هو. قلت: ظاهر الروايه الحكم بثبوت الحلّ ظاهرا من جهة مجرّد التردد بين الجائز و الممنوع، لا من حيث قيام أماره على الملك و عدم النسب. فإن قلت: إنّ الروايه كما يشمل ما اذا شك في حلّ اكل خبز للشك في صحه شرائه الرافع لحرمة أكله قبل الشراء، أو شك في حلّ الصلاه في الثوب المتنجس الذي غسله الغير للشك في صحه غسله، كذلك يشمل حل و طي امرأه ترددت بين الزوجه و الأجنبيه و حلّ التصرف في أمه ترددت بين أمته و أمه الغير. و لو بنى على حكومه أصالة عدم الزوجيه و الملكيه على

[شماره صفحه واقعي : ٣٥٢]

ص: ٨٥٦

[الأمر] الأول [هل يحمل فعل المسلم على الصحه الواقعيه أو الصحه عند الفاعل؟]

أن المحمول عليه فعل المسلم، هل الصحه باعتقاد الفاعل أو الصحه الواقعيه؟

(٤)

-مفاد هذه الروايه في هذين المثالين فليبين على أصاله عدمهما في مورد الروايه، فلا بد أن يكون منشأ الحكم بالحلّ في الروايه أماره حاكمه على أصاله العدم، وهى اليد فى الثوب و العبد، و أصاله عدم النسب و الرضاع فى المرأه، لا مجرد الشك فى حلّ المعامله الواقعه عليها و عدمه. قلت: فرق واضح بين مورد الحكم بالحلّ فى المثالين و مورده فى أمثله الروايه و سائر التصرفات المردده بين الجائز و المحظور؛ فإنّ الشك فى المحلّ فى المثالين مسبوق بالحرمة المتيقنه سابقا فيستصحب، كما هو شأن تعارض أصل الإباحه مع استصحاب الحرمة، بخلاف الشك فى حلّ المعامله الواقعه على الثوب و العبد و المرأه؛ فإنّه غير مسبوق بالحرمة، فالحكم بالروايه بجوازه و نفى الحظر عنه يرفع حرمة التصرف فيها المتيقنه سابقا قبل المعامله. و الحاصل: أنّ أصاله الحرمة فى مثالى المعترض حاكم على مؤدى الروايه، و الأمر فى موارد الروايه على العكس. هذا ما يقتضيه النظر عاجلا إلى أن يقع التأمل».

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٣]

ص : ٨٥٧

فلو علم أنّ معتقد الفاعل -اعتقاداً يعذر فيه- صحّ البيع أو النكاح بالفارسيه (١) في العقد، فشكّ فيما صدر عنه، مع اعتقاد الشاكّ اعتبار العربيّه (٢)، فهل يحمل على كونه واقعا بالعربيّه، حتّى إذا ادّعى عليه أنّه أوقعه بالفارسيّه، وادّعى هو أنّه أوقعه بالعربيّه، فهل يحكم الحاكم المعتقد بفساد الفارسيّه، بوقوعه بالعربيّه أم لا؟ وجهان، بل قولان:

ظاهر المشهور الحمل على الصحّ الواقعيّه

ظاهر المشهور الحمل على الصحّ الواقعيّه (٣)

، فإذا شكّ المأموم في أنّ الإمام المعتقد بعدم وجوب السوره، قرأها أم لا-؟ جاز له الائتمام به، وإن لم يكن له ذلك إذا علم بتركها.

[ظاهر بعض المتأخّرين الحمل على الصحّ باعتقاد الفاعل:]

و يظهر من بعض المتأخّرين خلافه:

قال في المدارك في شرح قول المحقّق: «و لو اختلف الزوجان فادّعى أحدهما وقوع العقد في حال الإحرام و أنكر الآخر، فالقول قول من يدّعى الإحلال ترجيحاً لجانب الصحّ»، قال:

إنّ الحمل على الصحّ إنّما يتمّ إذا كان المدّعى لوقوع الفعل في حال الإحرام عالماً بفساد ذلك، أمّا مع اعترافهما بالجهل، فلا وجه للحمل على الصحّ (٤)، انتهى.

و يظهر ذلك من بعض من عاصرناه (٥)- في اصوله و فروع- حيث

[شماره صفحه واقعي : ٣٥٤]

ص: ٨٥٨

١- كذا صحّحناه، و في النسخ: «بالفارسيّ»، و كذا فيما يلي.

٢- كذا صحّحناه، و في النسخ: «بالعربيّ»، و كذا في بعض الموارد فيما يلي.

٣- انظر عوائد الأيام: ٢٣٦.

٤- المدارك ٧: ٣١٥.

٥- هو المحقّق القمّي قدّس سرّه، انظر القوانين ١: ٥١، و جامع الشتات ٤: ٣٧١ و ٣٧٢.

تمسك لهذا الأصل بالغلبه.

بل و يمكن إسناد هذا القول إلى كل من استند في هذا الأصل إلى ظاهر حال المسلم، كالعالمه (١) و جماعه ممن تأخر عنه (٢)، فإنه لا يشمل إلا (٣) صورته اعتقاد الصحه، خصوصا إذا كان قد أمضاه الشارع لاجتهاد أو تقليد أو قيام بينه أو غير ذلك.

و المسأله محل إشكال:

من إطلاق الأصحاب، و من عدم مساعده أدلتهم؛ فإن العمده الإجماع و لزوم الاختلال، و الإجماع الفتوائى مع ما عرفت مشكل، و العملى فى مورد العلم باعتقاد الفاعل للصحه أيضا مشكل، و الاختلال يندفع بالحمل على الصحه فى غير المورد المذكور.

[صور المسأله:]

و تفصيل المسأله: أن الشاك فى الفعل الصادر من غيره:

إما أن يكون عالما بعلم الفاعل بصحيح الفعل و فاسده، و إما أن يكون عالما بجهله و عدم علمه، و إما أن يكون جاهلا بحاله.

[١- أن يعلم كون الفاعل عالما بالصحه و الفساد:]

فإن علم بعلمه بالصحيح و الفساد: فإما أن يعلم بمطابقه اعتقاده لاعتقاد الشاك، أو يعلم مخالفته، أو يجهل الحال.

لا إشكال فى الحمل فى الصورة الاولى.

و أما الثانيه، فإن لم يتصادق اعتقادهما بالصحه فى فعل - كأن

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٥]

ص: ٨٥٩

١- التذكرة (الطبعة الحجرية) ٢: ٢١٨ و ٤٨٣.

٢- كالشهيدین قدس سرهما فى الدروس ١: ٣٢، و القواعد و الفوائد ١: ١٣٨، و تمهيد القواعد: ٣١٢، و المسالك ١: ٢٣٩ و ١٧٤: ٦، و المحقق الثانى فى جامع المقاصد ٥: ١١٩ و ١٠: ١٣٥، و ١٢: ٤٦٣.

٣- «إلا» من (ه).

اعتقد أحدهما وجوب الجهر بالقراءة يوم الجمعة، والآخر وجوب الإخفات- فلا إشكال في وجوب الحمل على الصحيح باعتقاد الفاعل.

و إن تصادق- كمثال العقد بالعربيّ و الفارسيّ- فإن قلنا: إنّ العقد بالفارسيّ منه سبب لثرتب الآثار عليه من كلّ أحد حتّى المعتقد بفساده، فلا- ثمره في الحمل على معتقد الحامل أو الفاعل، و إن قلنا بالعدم- كما هو الأقوى- ففيه الإشكال المتقدّم: من تعميم الأصحاب في فتاويهم و في بعض معاهد إجماعاتهم على تقديم قول مدّعى الصّحّه، و من اختصاص الأدلّه بغير هذه الصوره. و إن جهل الحال، فالظاهر الحمل لجريان الأدلّه، بل يمكن جريان الحمل على الصّحّه في اعتقاده، فيحمل على كونه مطابقا لاعتقاد الحامل؛ لأنّه الصحيح، و سيجيء (١) الكلام فيه (٢).

[٢- أن يعلم كونه جاهلا:]

و إن كان عالما بجهله بالحال و عدم علمه بالصحيح و الفاسد، ففيه أيضا الاشكال المتقدّم، خصوصا إذا كان جهله مجامعا لتكليفه بالاجتناب، كما إذا علمنا أنّه أقدم على بيع أحد المشتبهين بالنجس، إلاّ أنّه يحتمل أن يكون قد اتفق المبيع غير نجس. و كذا إن كان جاهلا بحاله. إلاّ أنّ الإشكال في بعض هذه الصور أهون منه في بعض، فلا بدّ من التتبع و التأمل.

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٦]

ص: ٨٦٠

١- انظر الصفحة ٣٨٣.

٢- لم ترد «و سيجيء الكلام فيه» في (ر).

[الأمر] الثاني [هل يعتبر في جريان أصاله الصّحه في العقود استكمال أركان العقد؟]

أنّ الظاهر من المحقّق الثاني أنّ أصاله الصّحه إنّما تجرى في العقود بعد استكمال العقد للأركان.

[كلام المحقق الثاني في باب الضمان:]

قال في جامع المقاصد، فيما لو اختلف الضامن و المضمون له، فقال الضامن: ضمنت و أنا صبيّ -بعد ما رجّح تقديم قول الضامن - ما هذا لفظه:

فإن قلت: للمضمون له أصاله الصّحه في العقود، و ظاهر حال العاقد الآخر أنّه لا يتصرّف باطلا.

قلنا: إنّ الأصل في العقود الصّحه بعد استكمال أركانها ليتحقّق وجود العقد، أمّا قبله فلا وجود له، فلو اختلفا في كون المعقود عليه هو الحرّ أو العبد، حلف منكر وقوع العقد على العبد، و كذا الظاهر إنّما يتمّ مع الاستكمال المذكور، لا مطلقاً (1)، انتهى.

[كلامه في باب الإجاره:]

و قال في باب الإجاره، ما هذا لفظه:

لا شكّ في أنّه إذا حصل الاتفاق على حصول جميع الامور

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٧]

ص: ٨٦١

١- جامع المقاصد ٣١٥:٥.

المعتبره فى العقد-من حصول الإيجاب و القبول من الكاملين، و جريانها على العوضين المعتبرين- و وقع الاختلاف فى شرط مفسد، فالقول قول مدعى الصحه بيمينه؛ لأنه الموافق للأصل؛ لأن الأصل عدم ذلك المفسد، و الأصل فى فعل المسلم الصحه.

أما إذا حصل الشك (١) فى الصحه و الفساد فى بعض الامور المعتبره و عدمه، فإن الأصل (٢) لا يثمر هنا؛ فإن الأصل عدم السبب الناقل.

و من ذلك ما لو ادعى أنى اشترت العبد فقال بعتك الحر (٣)، انتهى.

[كلام العلامة رحمه الله فى القواعد:]

و يظهر هذا من بعض كلمات العلامة رحمه الله، قال فى القواعد:

لا يصح ضمان الصبى و لو أذن له الولي، فإن اختلفا قدم قول الضامن؛ لأصالة براءة الذمه و عدم البلوغ، و ليس لمدعى الصحه (٤) أصل يستند إليه، و لا ظاهر يرجع إليه. بخلاف ما لو ادعى شرطاً فاسداً؛ لأن الظاهر أنهما لا يتصرفان باطلاً، و كذا البحث فى من عرف له حاله جنون (٥)، انتهى.

[كلامه فى التذكرة:]

و قال فى التذكرة:

لو ادعى المضمون له: أن الضامن ضمن بعد البلوغ، و قال الضامن: بل ضمن لك قبله. فإن عينا له وقتاً لا يحتمل بلوغه فيه

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٨]

ص: ٨٦٢

١- فى المصدر بدل «الشك»: «الاختلاف».

٢- فى المصدر بدل «الأصل»: «هذا الاستدلال».

٣- جامع المقاصد ٣٠٧:٧ و ٣٠٨.

٤- فى المصدر بدل «الصحه»: «الأهليه».

٥- قواعد الأحكام ١٥٦:٢.

قدّم قول الصبّي -إلى أن قال-: وإن لم يعيّننا وقتنا، فالقول قول الضامن بيمينه، و به قال الشافعي؛ لأصاله عدم البلوغ. و قال أحمد:

القول قول المضمون له؛ لأنّ الأصل صحّحه الفعل (1) و سلامته، كما لو اختلفا في شرط مبطل. و الفرق: أنّ المختلفين في الشرط المفسد يقدّم فيه قول مدّعي الصحّحه؛ لاتفاقهما على أهليّته التصرّف؛ إذ (2) من له أهليّته التصرّف لا- يتصرّف إلا- تصرّفًا صحيحًا، فكان القول قول مدّعي الصحّحه؛ لأنّه مدّع للظاهر، و هنا اختلفا في أهليّته التصرّف، فليس مع من يدّعي الأهليّته ظاهر يستند إليه و لا أصل يرجع إليه. و كذا لو ادّعى أنّه ضمن بعد البلوغ و قبل الرشد (3)، انتهى موضع الحاجة.

لكن لم يعلم الفرق بين دعوى الضامن الصغر و بين دعوى البائع إِيّاه، حيث صرّح العلامة و المحقّق الثاني بجريان أصاله الصحّحه، و إن اختلفا بين من (4) عارضها بأصاله عدم البلوغ، و بين من (5) ضعّف هذه المعارضه.

و قد حكى عن قطب الدين (6): أنّه اعترض على شيخه العلامة في

[شماره صفحه واقعي : ٣٥٩]

ص: ٨٦٣

- ١- في المصدر بدل «الفعل»: «العقد».
- ٢- في المصدر بدل «إذ»: «و الظاهر أنّ».
- ٣- التذكرة (الطبعة الحجرية) ٨٧: ٢.
- ٤- و هو العلامة، انظر قواعد الأحكام ٩٧: ٢.
- ٥- و هو المحقّق الثاني، انظر جامع المقاصد ٤٥٢: ٤.
- ٦- حكاة الشهيد عن القطب، كما في مفتاح الكرامه ٣٦١: ٥، و لم نقف عليه في كتب الشهيد.

مسأله الضمان بأصالة الصحه، فعارضها بأصالة عدم البلوغ، وبقى (١) أصالة البراءة سليمة عن المعارض.

[الأقوى التعميم و عدم اعتبار استكمال الأركان:]

أقول: والأقوى بالنظر إلى الأدلة السابقة - من سيره و لزوم الاختلال - هو التعميم. و لذا لو شكّ المكلف أنّ هذا الذى اشتراه هل اشتراه فى حال صغره؟ بنى على الصحه. و لو قيل: إنّ ذلك من حيث الشكّ فى تملك البائع البالغ، و أنّه كان فى محلّه أم كان فاسدا، جرى مثل ذلك فى مسأله التداعى أيضا.

[المناقشه فيما ذكره المحقق الثانى:]

ثمّ (٢) إنّ ما ذكره جامع المقاصد: من أنّه لا وجود للعقد قبل استكمال أركانه، إن أراد الوجود الشرعى فهو عين الصحه، و إن أراد الوجود العرفى فهو متحقّق مع الشكّ، بل مع القطع بالعدم.

و أمّا ما ذكره: من الاختلاف فى كون المعقود عليه هو الحرّ أو العبد (٣)، فهو داخل فى المسأله المعنونه فى كلام القدماء و المتأخرين، و هى

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٠]

ص : ٨٦٤

١- فى (ص) و (ظ): «و أبقى».

٢- فى (ص) بدل «ثمّ»: «مع».

٣- فى (ظ)، (ت) و (ص) زياده ما يلى: «فإن أراد به حرّا معينا كزيد و عبدا معينا كسعيد، فإن كان الدعوى على مجرد تملك أحدهما، بأن قال أحدهما لمولى العبد: ملكتنى عبدك، و قال المولى: ملكتك زيدا الحرّ، فلا إشكال فى كون القول قول منكر تملك العبد؛ لأنّ صاحبه يدعى تملك عبده، فيحلف على عدمه، و أمّا هو فلا يدعى على صاحبه شيئا؛ لأنّ دعوى تملك الحرّ لا يتضمّن مطالبه المدعى بشىء، و إن أراد به التداعى فى كون أحد العوضين للآخر المملوك حرّا أو عبدا»، و كتب فى (ت) و (ص) على هذه الزيادة: «زائد».

ما لو قال: بعثك بعد، فقال: بل بحرّ، فراجع كتب الفاضلين (١) والشهيديين (٢).

و أمّا ما ذكره: من أنّ الظاهر إنّما يتمّ مع الاستكمال المذكور لا مطلقاً، فهو إنّما يتمّ إذا كان الشكّ من جهة بلوغ الفاعل، و لم يكن هناك طرف آخر معلوم البلوغ يستلزم صحّ فعله صحّ فعل هذا الفاعل، كما لو شكّ في أنّ الإبراء أو الوصيّة هل صدر منه حال البلوغ أم قبله؟ أمّا إذا كان الشكّ في ركن آخر من العقد، كأحد العوضين، أو في أهليّة أحد طرفي العقد، فيمكن أن يقال: إنّ الظاهر من الفاعل في الأوّل، و من الطرف الآخر في الثاني، أنّه لا يتصرّف فاسداً.

نعم، مسألة الضمان يمكن أن يكون من الأوّل، إذا فرض وقوعه بغير إذن من المديون، و لا قبول من الغريم؛ فإنّ الضمان حينئذ فعل واحد شكّ في صدوره من بالغ أو غيره، و ليس له طرف آخر، فلا ظهور في عدم كون تصرّفه فاسداً.

لكنّ الظاهر: أنّ المحقّق لم يرد خصوص ما كان من هذا القبيل، بل يشمل كلامه الصورتين الأخيرتين، فراجع. نعم، يحتمل ذلك في عبارته التذكّره.

[شماره صفحه واقعی : ٣٦١]

ص : ٨٦٥

١- انظر شرائع الإسلام ٢:٣٣، و قواعد الأحكام ٢:٩٦.

٢- انظر المسالك ٣:٢٦٧، و لكن لم نعثر عليه في ما بأيدينا من كتب الشهيد الأوّل. نعم، حكاه صاحب الجواهر في الجواهر (٢٣:١٩٥) عن الحواشي المنسوبة للشهيد على القواعد. و في (ظ) زياده: «و سيأتي الكلام فيه إن شاء الله».

ثم إن تقديم قول منكر الشرط المفسد ليس لتقديم قول مدعى الصّحّه، بل لأنّ القول قول منكر الشرط، صحيحا كان أو فاسدا؛ لأصالة عدم الاشتراط، ولا دخل لهذا بحديث أصالة الصّحّه و إن كان مؤداه صّحّه العقد فيما كان الشرط المدعى مفسدا. هذا، ولا بدّ من التأمل و التتبع.

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٢]

ص: ٨٦٦

الثالث [صحّٰه كلّ شىء بحسبه و باعتبار آثار نفسه]

أنّ هذا الأصل إنّما يثبت صحّٰه الفعل إذا وقع الشكّ في بعض الامور المعتبره شرعا في صحّٰته، بمعنى ترتّب الأثر المقصود منه عليه، فصحّٰه كلّ شىء بحسبه.

مثلا: صحّٰه الإيجاب عباره عن كونه بحيث لو تعقّبه قبول صحيح لحصل أثر العقد، في مقابل فاسده الذى لا- يكون كذلك، كالإيجاب بالفارسيه بناء على القول باعتبار العرييه. فلو تجرّد الإيجاب عن القبول لم يوجب ذلك فساد الإيجاب.

فإذا شكّ في تحقّق القبول من المشتري بعد العلم بصدور الإيجاب من البائع، فلا يقضى (1) أصاله الصحّٰه في الإيجاب بوجود القبول؛ لأنّ القبول معتبر في العقد لا في الإيجاب.

و كذا لو شكّ في تحقّق القبض في الهبه أو في الصرف أو السلم بعد العلم بتحقّق الإيجاب و القبول، لم يحكم بتحقّقه من حيث أصاله صحّٰه العقد.

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٣]

ص: ٨٦٧

١- في (ظ): «يقضى».

و كذا (١) لو شك في إجازة المالك لبيع الفضولي، لم يصح إحرازها بأصالة الصحه.

و أولى بعدم الجريان ما لو كان العقد في نفسه لو خلى و طبعه مبيتا على الفساد، بحيث يكون المصحح طارئا عليه، كما لو ادعى بائع الوقف وجود المصحح له، و كذا الرهن أو المشتري من الفضولي إجازة المرتهن و المالك.

و مما يتفرع على ذلك أيضا:

أنه لو اختلف المرتهن الآذن في بيع الرهن و الرهن البائع له - بعد اتفاقهما على رجوع المرتهن عن إذنه - في تقدم الرجوع على البيع فيفسد، أو تأخره فيصح، فلا يمكن أن يقال - كما قيل (٢) -: من أن أصالة صحه الإذن تقضى بوقوع البيع صحيحا، و لا أن أصالة صحه الرجوع تقضى بكون البيع فاسدا؛ لأن الإذن و الرجوع كليهما قد فرض وقوعهما على الوجه الصحيح، و هو صدوره عمن له أهلية ذلك و التسلط عليه. فمعنى ترتب الأثر عليهما أنه لو وقع فعل المأذون عقيب الإذن و قبل الرجوع ترتب عليه الأثر، و لو وقع فعله بعد الرجوع كان فاسدا، أما لو لم يقع عقيب الإذن (٣) فعل، بل وقع في زمان ارتفاعه، ففساد هذا الواقع لا يخل بصحه الإذن. و كذا لو فرض عدم وقوع الفعل عقيب الرجوع فانعقد صحيحا، فليس هذا من جهة فساد الرجوع، كما لا يخفى.

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٤]

ص : ٨٦٨

١- في (ر): «و لذا».

٢- لعله صاحب الجواهر، كما سيأتى.

٣- كذا في نسخه بدل (ت)، و في غيرها بدل «الإذن»: «الأول».

نعم، أصله (١) بقاء الإذن إلى أن يقع البيع قد يقضى بصحته، وكذا أصله عدم البيع قبل الرجوع ربما يقال: إنها تقضى بفساده، لكنهما لو تميّا لم يكونا من أصله صحّ الإذن-بناء على أنّ عدم وقوع البيع بعده يوجب لغويته-ولا من أصله صحّ الرجوع التي تمسك بها (٢) بعض المعاصرين (٤).

والحق في المسألة ما هو المشهور (٥): من الحكم بفساد البيع، وعدم جريان أصله الصحّ في المقام، لا في البيع-كما استظهره الكركي (٦)- ولا في الإذن، ولا في الرجوع.

أما في البيع، فلأنّ الشكّ إنّما وقع في رضا من له الحقّ وهو المرتهن، وقد تقدّم (٧) أنّ صحّ الإيجاب و القبول لا يقضى بتحقق الرضا ممّن يعتبر رضاه، سواء كان مالكا-كما في بيع الفضولي-أم كان له

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٥]

ص: ٨٦٩

- ١- «أصله» من (ص).
- ٢- في (ص) بدل «أصله صحه»: «أصالتى صحّتى الإذن». -و في (ظ) بدل «لم يكونا-إلى-ولا من أصله صحه»: «يكونان من أصله صحه الإذن و».
- ٣- كذا في (خ)، و في غيره: «بهما»، و الصحيح ما أثبتناه؛ إذ لم يتمسك في الجواهر بأصله صحّ الإذن.
- ٤- هو صاحب الجواهر في الجواهر ٢٦٧:٢٥. و في غير (ظ) زياده: «تبعاً لبعض».
- ٥- انظر مفتاح الكرامه ٥:٢١٦.
- ٦- كما تقدّم، راجع الصفحه ٣٤٦.
- ٧- في الصفحه ٣٦٣.

حقّ في المبيع، كالمرتهن.

و أما في الإذن، فلما عرفت: من أنّ صحّته تقضى بصحّ البيع إذا فرض وقوعه عقبيه لا بوقوعه عقبيه، كما أنّ صحّ الرجوع تقضى بفساد ما يفرض وقوعه بعده، لا أنّ البيع وقع بعده.

و المسألة بعد محتاجه إلى التأمل بعد التتبع في كلمات الأصحاب.

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٦]

ص: ٨٧٠

الرابع [اعتبار إحراز أصل العمل في أصله الصحه]

أن مقتضى الأصل ترتيب الشاكّ جميع ما هو من آثار الفعل الصحيح عنده. فلو صلّى شخص على ميت سقط عنه، ولو غسل ثوبا بعنوان التطهير حكم بطهارته وإن شكّ في شروط الغسل - من إطلاق الماء، ووروده على النجاسه - لا إن علم بمجرد غسله؛ فإنّ الغسل من حيث هو ليس فيه صحيح و فاسد؛ ولذا لو شوهد من يأتي بصورة عمل من صلاه أو طهاره أو نسك حجّ، ولم يعلم قصده تحقّق (١) هذه العبادات، لم يحمل على ذلك. نعم، لو أخبر بأنّه كان بعنوان تحقّقه (٢) أمكن قبول قوله، من حيث إنّه مخبر عادل، أو من حيثيه اخرى.

[الإشكال في الفرق بين صلاه الغير على الميت وبين الصلاه عن الميت تبرّعا أو بالإجاره:]

وقد يشكل الفرق بين ما ذكر من الاكتفاء بصلاه الغير على الميت بحمله على الصحيح، وبين الصلاه عن الميت تبرّعا أو بالإجاره، فإنّ المشهور عدم الاكتفاء بها إلا أن يكون عادلا.

و لو فرّق بينهما بأننا لا نعلم وقوع الصلاه من النائب في مقام

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٧]

ص : ٨٧١

١- في (ظ) بدل «تحقّق»: «لحقيقه».

٢- في (ظ) بدل «تحقّقه»: «الحقيقه».

إبراء الذمه و إتيان الصلاة على أنها صلاة؛ لا احتمال تركه لها بالمره، أو إتيانه بمجرد الصورة لا بعنوان أنها صلاة عنه، اختص الإشكال بما إذا علم من حاله كونه في مقام الصلاة و إبراء ذمه الميت، إلا أنه يحتمل عدم مبالاته بما يخل بالصلاة، كما يحتمل ذلك في الصلاة على الميت، إلا أن يلتزم بالحمل على الصحه في هذه الصورة.

و (١) قد حكم بعضهم (٢) باشتراط العدالة فيمن يوضئ العاجز عن الوضوء إذا لم يعلم العاجز بصدور الفعل عن الموضئ صحيحا؛ و لعله لعدم إحراز كونه في مقام إبراء ذمه العاجز، لا لمجرد احتمال عدم مبالاته في الأجزاء و الشرائط، كما قد لا يبالي في وضوء نفسه.

[توجيه الفرق:]

و يمكن أن يقال-فيما إذا كان الفعل الصادر عن المسلم على وجه النيابة عن الغير المكلف بالعمل أولا و بالذات، كالعاجز عن الحج-: إن لفعل النائب عنوانين:

أحدهما: من حيث إنه فعل من أفعال النائب، و لذا يجب عليه مراعاة الأجزاء و الشروط المعتمره في المباشر (٣)، و بهذا الاعتبار يترتب عليه جميع آثار صدور الفعل الصحيح منه، مثل: استحقاق الاجره، و جواز استيجاره ثانيا بناء على اشتراط فراغ ذمه الأجير في صحه استيجاره ثانيا.

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٨]

ص: ٨٧٢

- ١- في نسخه بدل (ص) زياده: «لهذا يجب عليه مراعاة الأجزاء و الشروط المعتمره في المباشر؛ و لهذا الاعتبار».
- ٢- لم نقف عليه.
- ٣- لم ترد «المعتمره في المباشر» في (ر)، و في (ص) كتب عليها: «نسخه»، و في (ه) بدل «المباشر»: «المباشره».

و الثاني: من حيث إنه فعل للمنوب عنه، حيث إنه بمنزلة الفاعل بالتسبيب أو الآله، و كان الفعل بعد قصد النيايه و البدليته قائما بالمنوب عنه، و بهذا الاعتبار يراعى فيه القصر و الإتمام فى الصلاه، و التمتع و القران فى الحج، و الترتيب فى الفوائت.

و الصحه من الحيثيه الاولى لا- تثبت الصحه من هذه الحيثيه الثانيه، بل لا بدّ من إحراز صدور الفعل الصحيح عنه على وجه التسبيب.

و بعباره اخرى: إن كان فعل الغير يسقط التكليف عنه، من حيث إنه فعل الغير، كفت أصاله الصحه فى السقوط، كما فى الصلاه على الميت (1).

و إن كان إنما يسقط التكليف عنه من حيث اعتبار كونه فعلا له و لو على وجه التسبيب- كما إذا كلف بتحصيل فعل بنفسه أو ببدن (2) غيره، كما فى استنابه (3) العاجز للحج (4)- لم تنفع أصاله الصحه فى سقوطه، بل يجب التفكيك بين أثرى الفعل من الحيثيتين، فيحكم باستحقاق النائب (5) الاجره، و عدم براءه ذمه المنوب عنه من الفعل.

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٩]

ص: ٨٧٣

١- فى (ظ) زياده: «و كما فى فعل الوكيل و الأجير الذى لا يعتبر فيه قصد النيايه».

٢- فى (ه): «ببدل».

٣- لم ترد «استنابه» فى (ت)، و ورد بدلها فى (ه): «استيجار».

٤- لم ترد «و لو على وجه- إلى- للحج» فى (ظ).

٥- فى (ر) و (ه) و نسختى بدل (ت) و (ص) بدل «النائب»: «الفاعل».

و كما فى استىجار الولى للعمل عن المىء (١).

لكن ببقى الإشكال فى استىجار الولى للعمل عن المىء؛ إذ لا ىعتبر فىه قصد النىابه عن الولى. و براهه ذمه المىء من آثار صحه فعل الغىر من حىء هو فعله، لا- من حىء اعتباره فعلا- للولى، فلا- بد أن ىكتفى فىه بإحراز إءان صوره الفعل بقصد إبراء ذمه المىء، و ىحمل على الصحىء من حىء الاحتمالات الأخر.

و لا بد من التأمل فى هذا المقام أىضا بعد التبع التام فى كلمات الأعلام.

[شماره صفحه واقعى : ٣٧٠]

ص: ٨٧٤

١- انظر الفصول: ٣٦٢.

الخامس [عدم جواز الأخذ باللوازم فى أصله الصحه]

أنّ الثابت من القاعده المذكوره الحكم بوقوع الفعل بحيث يترتب عليه الآثار الشرعيه المترتبه على العمل الصحيح، أمّا ما يلزم الصحه من الامور الخارجه عن حقيقه الصحيح فلا- دليل على ترتبها عليه. فلو شكّ فى أنّ الشراء الصادر من الغير كان بما لا يملك- كالخمر و الخنزير- أو بعين من أعيان ماله، فلا يحكم بخروج تلك العين من تركته، بل يحكم بصحّه الشراء و عدم انتقال شىء من تركته إلى البائع لأصله عدمه.

و هذا نظير ما ذكرنا سابقا (١): من أنّه لو شكّ فى صلاه العصر أنّه صلّى الظهر أم لا، يحكم بفعل الظهر من حيث كونه شرطاً لصلاه العصر، لا فعل الظهر من حيث هو حتّى لا يجب إتيانه ثانياً (٢).

قال العلامة فى القواعد، فى آخر كتاب الإجاره:

[شماره صفحه واقعى : ٣٧١]

ص: ٨٧٥

١- راجع الصفحه ٣٤٠.

٢- فى (ت)، (ر) و (ص) زياده: «إلا أن يجرى قاعده الشكّ فى الشىء بعد التجاوز عنه»، لكن شطب عليها فى (ت).

لو قال: آجرتك كل شهر بدرهم من غير تعيين، فقال: بل سنه بدينار، ففي تقديم قول المستأجر نظر، فإن قدّمنا قول المالك فالأقوى صحّ العقد في الشهر الأوّل. وكذا الإشكال في تقديم قول المستأجر لو ادّعى أجره مدّة معلومه أو عوضا معيّنا، وأنكر المالك التعيين فيهما.

و الأقوى التقديم فيما لم يتضمّن دعوى (1)، انتهى.

[شماره صفحه واقعی : ۳۷۲]

ص: ۸۷۶

۱- قواعد الأحكام ۲: ۳۱۰.

السادس [وجه تقديم أصله الصحه على استصحاب الفساد]

فى بيان ورود هذا الأصل على الاستصحاب، فنقول:

أمّا تقديمه على استصحاب الفساد و ما فى معناه (١) فواضح؛ لأنّ الشكّ فى بقاء الحاله السابقه على الفعل المشكوك أو ارتفاعها، ناش عن الشكّ فى سببّه هذا الفعل و تأثيره، فإذا حكم بتأثيره فلا حكم لذلك الشكّ، خصوصاً إذا جعلنا هذا الأصل من الظواهر المعتره، فيكون نظير حكم الشارع بكون الخارج قبل الاستبراء بولاً، الحاكم على أصله بقاء الطهاره (٢).

[اضطراب كلمات الأصحاب فى تقديم أصله الصحه على الاستصحابات الموضوعيه:]

و أمّا تقديمه على الاستصحابات الموضوعيه المترتب عليها الفساد

[شماره صفحه واقعى : ٣٧٣]

ص : ٨٧٧

- ١- فى (ت) و (ه) بدل «ما فى معناه»: «نحوه».
- ٢- لم ترد «لأنّ الشكّ- إلى- بقاء الطهاره» فى (ظ)، و فى (ت) كتب عليها: «نسخه»، و ورد بدلها فيها: «لأنّ هذا الأصل إن كان من الظواهر المعتره فهو كاليد دليل اجتهادى لا- يقاومه الاستصحاب، و إن كان أصلاً تعديداً فهو حاكم على أصله الفساد؛ لأنّ مرجعها إلى استصحاب عدم تحقّق الأثر عقيب الفعل المشكوك فى تأثيره فإذا ثبت التأثير شرعاً بهذا الأصل فيترك عدم السابق».

- كأصالة عدم البلوغ، و عدم اختبار المبيع بالرؤية أو الكيل أو الوزن - فقد اضطربت فيه كلمات الأصحاب، خصوصاً العلامة (١) و بعض من تأخر عنه (٢).

[التحقيق في المسألة:]

و التحقيق: أنه إن جعلنا هذا الأصل من الظواهر - كما هو ظاهر كلمات جماعه بل الأكثر (٣) - فلا إشكال في تقديمه على تلك الاستصحابات.

و إن جعلناه من الاصول:

فإن اريد بالصحة في قولهم: «إنَّ الأصل الصحة» نفس ترتب الأثر، فلا إشكال في تقديم الاستصحاب الموضوعي عليها؛ لأنه مزيل بالنسبة إليها.

[شماره صفحه واقعی : ٣٧٤]

ص: ٨٧٨

١- فقد صرح في باب البيع بالرجوع إلى أصالة الصحة في مسأله الاختلاف في البيع بالحرّ أو العبد، انظر قواعد الأحكام ٢:٩٦، و بالتوقف في مسأله ما لو ادعى الصغر أو الجنون، انظر نفس المصدر، و بتقدّم أصالة عدم البلوغ على أصالة الصحة في باب الضمان، كما تقدّم في الصفحه ٣٥٨-٣٥٩، و بتعارضهما و الرجوع إلى أصالة البراءة في بعض كلماته، على ما حكى عنه القطب، كما تقدّم في الصفحه ٣٥٩-٣٦٠.

٢- مثل: المحقّق الثاني، حيث حكم بأصالة الصحة في باب البيع في مسألتى الاختلاف في البيع بالحرّ أو العبد، و ما لو ادعى الصغر أو الجنون، كما تقدّم في الصفحه ٣٥٩، و بالتفصيل بين استكمال الأركان و عدمه في بابى الضمان و الإجاره، كما تقدّم في الصفحه ٣٥٧-٣٥٨، و بالتوقف في باب الإقرار في مسأله الاختلاف في البلوغ، انظر جامع المقاصد ٩:٢٠٢ و ٢٠٣.

٣- كما تقدّم في الصفحه ٣٥٥.

و إن اريد بها كون الفعل بحيث (١) يترتب عليه الأثر - بأن يكون الأصل مشخّصاً للموضوع من حيث ثبوت الصّحّه له، لا مطلقاً - ففى تقديمه على الاستصحاب الموضوعي نظر (٢):

من أنّ أصاله عدم بلوغ البائع تثبت كون الواقع فى الخارج بيعاً صادراً عن غير بالغ، فيترتب عليه الفساد، كما فى نظائره من القيود العدميه المأخوذه فى الموضوعات الوجوديه.

و أصاله الحمل على الصحيح تثبت كون الواقع بيعاً صادراً عن بالغ، فيترتب عليه الصّحّه، فتتعارضان.

لكن التحقيق: أنّ (٣) الحمل على الصحيح يقتضى كون الواقع البيع الصادر عن بالغ، و هو سبب شرعى فى ارتفاع الحاله السابقه على العقد، و أصاله عدم البلوغ لا - توجب بقاء الحاله السابقه على العقد من حيث إحراز البيع الصادر عن غير بالغ بحكم الاستصحاب؛ لأنه لا يوجب الرجوع إلى الحاله السابقه على هذا العقد؛ فإنه ليس ممّا يترتب عليه و إن فرضنا أنه يترتب عليه آثار آخر؛ لأنّ عدم المسبب من آثار عدم

[شماره صفحه واقعى : ٣٧٥]

ص : ٨٧٩

-
- ١- فى (ص) بدل «بحيث»: «على وجه».
 - ٢- لم ترد «فإن اريد بالصّحّه - إلى - نظر» فى (ر)، و فى (ت) كتب عليها: «نسخه بدل».
 - ٣- فى (ر)، (ص) و (ه) زياده: «أصاله عدم البلوغ يوجب الفساد لا من حيث الحكم شرعاً بصدور العقد من غير بالغ، بل من حيث الحكم بعدم صدور عقد من بالغ، فإنّ بقاء الآثار السابقه للعوضين مستند إلى عدم السبب الشرعى، فالحمل... الخ»، و كتب عليها فى (ه): «زائد».

السبب لا من آثار ضده، فنقول حينئذ: الأصل عدم وجود السبب ما لم يدل دليل شرعي على وجوده.

و بالجمله: البقاء على الحالة السابقه على هذا البيع مستند إلى عدم السبب الشرعي، فإذا شك فيه بنى على البقاء و عدم وجود المسبب، ما لم يدل دليل على كون الموجود المراد بين السبب و غيره هو السبب، فإذا لا منافاه بين الحكم بترتب الآثار المترتبة على البيع الصادر عن غير بالغ، و ترتب الآثار المترتبة على البيع الصادر عن بالغ؛ لأن الثاني يقتضى انتقال المال عن البائع، و الأول لا يقتضيه، لا أنه يقتضى عدمه (١).

[شماره صفحه واقعی : ٣٧٦]

ص : ٨٨٠

١- لم ترد «فإن اريد بالصحة في قولهم -إلى- يقتضى عدمه» في (ظ)، و ورد بدلها ما يلي: «و إن جعلناه من الاصول التعبدية، فإن استفدنا من ادلتها إثبات مجرد صفة الصحة للفعل المشكوك، فهي معارضة لأصالة الفساد؛ لأنها تحقق عدم ترتب الأثر. لكن الشك في الفساد لما كان مسبباً دائماً عن الشك في تحقق سبب الصحة، أو أمر خارجي له دخل فيها، كان أصالة عدم السبب أو عدم ذلك الأمر حاكمه على أصالة الصحة؛ لأنها مزيلة للشك في مجراها. هذا بحسب ملاحظه أصالتي الصحة و الفساد، إلا أن دليل أصالة الصحة لما كان أخص من دليل أصالة الفساد -أعني الاستصحاب- و كان اللازم من العمل بعموم الاستصحاب مع الشك في الفساد إلغاء دليل أصالة الصحة رأساً تعين تخصيص عموم الاستصحاب بدليل أصالة الصحة. و إن استفدنا من أدلتها إثبات الفعل الموصوف بالصحة، بأن جعلناها من الاصول الموضوعية و من مشخصات الفعل المشكوك في وقوعه على وجه يحكم عليه بالصحة، فهي بالنسبة إلى أصالة الفساد -إذا كان الشك من جهة الشك في

تحقق سبب الصحه - حاكمه مزيله، كما إذا شككنا في كون العقد الواقع عربيا أو فارسيا أو بصيغه الماضى أو العقد الواقع على النقدين من دون تقابض بيعا حتى يفسد أو صلحا حتى يصح؛ فإنّ المقتضى للحكم بعدم تحقق الأثر و هو أصاله عدم تحقق سبب الصحه و هو العقد العربى بصيغه الماضى أو الصلح، و الشك في ذلك كله مسبب عن الشك في كون السبب الواقع سببا أو لا؟، فإذا حكم الشارع بكونه سببا فقد ارتفع الشك في تحقق الأثر و تحقق سببه، و أصاله عدم تحقق سببه و أصاله عدم تحقق السبب لا يقتضى عدم كون هذا العقد سببا و لا كونه واقعا على وجه الفساد. و أمّا إذا كان الشك في شرط من شروط صحه العمل كبلوغ العاقد و رؤيه المبيع و نحو ذلك، فقد يتوهم: حكومه أصاله عدم الشرط على أصاله الحمل على الصحيح؛ لأنّ الشك في كون الواقع هو الفرد الصحيح مسبب عن الشك في تحقق الشرط، فإذا احرز عدمه بالأصل ترتب عليه كون الفعل فاسدا. و يندفع: بأنّ أصاله عدم البلوغ لا يثبت كون الواقع هو الفرد الفاسد، حتى يتبين مجرى أصاله الصحه أعنى الشك في كون الواقع هو الفرد الصحيح أو الفاسد، و إنّما يثبت كون الواقع فاسدا، و هذا ليس مجرى أصاله الصحه، و إنّما هو الأثر المترتب على حكم الشارع في مجراها، لوجوب حمل الفعل المشكوك على فرده الصحيح، فكلّ منهما أصل موضوعى مجراه الموضوع الخارجى، و هو بلوغ العاقد أو عدمه، و المترتب على الأوّل كون العقد فاسدا، و المترتب على الثانى كون العقد صحيحا، فيتعارضان. و الموضوع الخارجى الثانى و إن كان الشك فيه مسببا عن الشك في الموضوع الأوّل، إلا أنّ خلافه ليس ممّا يترتب بنفسه على إجراء الأصل فى الأوّل نظير نجاسه الثوب المغسول بالماء المستصحب الطهاره المترتب خلافها على استصحاب طهاره الماء، إلا أنّ إجراء الأصل فى السبب

[شماره صفحه واقعى : ٣٧٧]

لا- يبين مجرى الأصل الثانى؛ لأنه من الموضوعات الخارجيه الغير المترتبه بأنفسها على استصحاب أسبابها. و الأصل فى السبب إنما يقدّم على الأصل الخارجى فى المسبب إذا كان المسبب بنفسه من مجعولات الشارع، كنجاسه الثوب المغسول بالماء المستصحب الطهاره؛ فإن استعمال طهاره الماء مبيّن لعدم نجاسه الثوب المستصحبه فى نفسها. نعم، لو قلنا بالأصل المثبت كانت أصاله عدم البلوغ مبيّنه لكون العقد هو الفرد الفاسد. و بالجملة: ففى المقام أصلا ن موضوعان رتب الشارع عليهما أثرين متنافيين و هما كون العقد الواقع صحيحا فاسدا، و ستعرف أنّ مقتضى القاعده فى تعارض الأصلين التعبديين التساقط، فاللازم فى المقام الرجوع إلى أصاله عدم ترتب الأثر، فحينئذ يختص أصاله الصحه بما إذا كان الشك فى تحقق أصل السبب من جهه دوران الفعل الواقع بين السبب و غيره، كما تقدم إلا أن يثبت إجماع مركب بين الشك فى نفس السبب و الشك فى الشرط، أو يقال تخصيص القاعده بما عدا الشك فى الشروط يوجب قلّه فائدتها، أو يقال إنّ المثبت مقدم على الثانى. و كيف كان، فدفع التنافى بين الاصلين و إثبات حكمه أحدهما على الآخر فى غايه الإشكال. و الله العالم». - و قد وردت فى (ت) زياده كتب عليها: «خ ل زائد»، و هى ما يلى: «لأنه إذا شك فى بلوغ البائع فالشك فى كون الواقع البيع الصحيح بمعنى كونه بحيث يترتب عليه الأثر شك فى كون البيع صادرا من بالغ أو غيره، هذا مرجعه إلى الشك فى بلوغ البائع. فالشك فى كون البيع الصادر من شخص صادرا من بالغ الذى هو مجرى أصاله الصحه، و الشك فى بلوغ الشخص الصادر منه العقد الذى هو مجرى الاستصحاب، مرجعهما إلى أمر واحد، و ليس الأول

[شماره صفحه واقعى : ٣٧٨]

مسبباً عن الثاني؛ فإنّ الشك في المقيّد باعتبار القيد شك في القيد. فمقتضى الاستصحاب ترتّب أحكام العقد الصادر من غير بالغ، ومقتضى هذا الأصل ترتّب حكم الصادر من بالغ، فكما أنّ الأصل معيّن ظاهرى للموضوع و طريق جعلى إليه، فكذلك استصحاب عدم البلوغ طريق ظاهرى للموضوع؛ فإنّ أحكام العقد الصادر من غير البالغ لا يترتّب عند الشك في البلوغ إلاّ بواسطة ثبوت موضوعها بحكم الاستصحاب. نعم، لو قيل بتقديم المثبت على النافي عند تعارض الأصلين تعيّن ترجيح أصاله الصّحه لكنّه محلّ تأمل. و يمكن أن يقال هنا: إنّ أصاله عدم البلوغ توجب الفساد لا من حيث الحكم شرعا بصدور العقد من غير بالغ، بل من حيث الحكم بعدم صدور عقد من بالغ؛ فإنّ بقاء الآثار السابقه مستند إلى عدم السبب الشرعى لا إلى عدم السببيه شرعا فيما وقع. نعم، لَمّا كان المفروض انحصار الواقع فيما حكم شرعا بعدم سببته تحقق البقاء، فعدم سببته هذا العقد للأثر الذى هو مقتضى الاستصحاب لا- يترتب عليه عدم الأثر، وإتّما يترتب على عدم وقوع السبب المقارن لهذا العقد، فلا- أثر لأصاله عدم البلوغ المقترضيه لعدم سببته العقد المذكور حتى يعارض أصاله الصّحه المقترضيه لسببته، وأصاله الصّحه تثبت تحقق العقد الصادر من بالغ، ولا معارضه فى الظاهر بين عدم سببته هذا العقد الذى هو مقتضى الاستصحاب، و بين وقوع العقد الصادر عن بالغ الذى يقتضيه أصاله الصّحه؛ لأنّ وجود السبب ظاهرا لا يعارضه عدم سببته شىء و إن امتنع اجتماعهما فى الواقع من حيث إنّ الصادر شىء واحد. لكن يدفع هذا: أن مقتضى أصاله الصّحه ليس وقوع فعل صحيح فى

[شماره صفحه واقعى : ٣٧٩]

الواقع، بل يقتضى كون الواقع هو الفرد الصحيح. فإذا فرض نفى السببيه عن هذا الواقع بحكم الاستصحاب حصل التنافى. و إن قيل: إن الاستصحاب لا يقتضى نفى السببيه؛ لأنّ السببيه ليست من المجعولات بل يثبت بقاء الآثار السابقه. قلنا: كذلك أصاله الصحه لا تثبت وقوع السبب و إنما تثبت حدوث آثار السبب. و كيف كان، فدفع التنافى بين الأصلين و إثبات حكومه أحدهما على الآخر فى غايه الإشكال».

[شماره صفحه واقعى : ٣٨٠]

ص: ٨٨٤

[أصله الصحه في الأقوال:]

أما الأقوال، فالصحه فيها تكون من وجهين:

الأول: من حيث كونه حركه من حركات المكلف، فيكون الشك من حيث كونه مباحا أو محرّما. و لا إشكال في الحمل على الصحه من هذه الحيثيه.

الثاني: من حيث كونه كاشفا عن مقصود المتكلم.

و الشك من هذه الحيثيه يكون من وجوده:

أحدها: من جهه أنّ المتكلم بذلك القول قصد الكشف بذلك عن معنى، أم لم يقصد، بل تكلم به من غير قصد لمعنى؟ و لا إشكال في أصله الصحه من هذه الحيثيه بحيث لو ادّعى كون التكلم لغوا أو غلطا لم يسمع منه.

الثاني: من جهه أنّ المتكلم صادق في اعتقاده و معتقد بمؤدّى ما يقوله، أم هو كاذب في هذا التكلم في اعتقاده؟ و لا إشكال في أصله الصحه هنا أيضا. فإذا أخبر بشيء جاز نسبه اعتقاد مضمون الخبر إليه، و لا يسمع دعوى أنّه غير معتقد لما يقوله. و كذا إذا قال: افعل كذا، جاز أن يسند إليه أنّه طالبه في الواقع، لا- أنّه مظهر للطلب صورته لمصلحه كالتوطين، أو لمفسده (1). و هذان الأعلان ممّا قامت عليهما السيره القطعيه، مع إمكان إجراء ما سلف: من أدلّه تنزيه فعل

[شماره صفحه واقعي : ٣٨١]

ص: ٨٨٥

١- في (ظ) و نسخه بدل (ص) بدل «مظهر-إلى-لمفسده»: «كاذب في إظهار الطلب».

المسلم عن القبيح في المقام. لكنّ المستند فيه ليس تلك الأدلّه.

الثالث: من جهه كونه صادقا في الواقع أو كاذبا. وهذا معنى حجّيه خبر المسلم لغيره، فمعنى حجّيه خبره صدقه. و الظاهر عدم الدليل على وجوب الحمل على الصحيح بهذا المعنى، و الظاهر عدم الخلاف في ذلك؛ إذ لم يقل أحد بحجّيه كلّ خبر صدر من مسلم، و لا دليل يفى بعمومه عليه، حتّى نرتكب دعوى خروج ما خرج بالدليل (١).

و ربما يتوهم: وجود الدليل العامّ، من مثل الأخبار المتقدّمه (٢) الأمره بوجوب حمل أمر المسلم على أحسنه، و ما دلّ على وجوب تصديق المؤمن و عدم اتّهامه عموما، و خصوصا قوله عليه السّلام: «إذا شهد عندك المسلمون فصدّقهم»، و غير ذلك ممّا ذكرنا في بحث حجّيه خبر الواحد، و ذكرنا عدم دلالتها (٣).

مع أنّه لو فرض دليل عامّ على حجّيه خبر كلّ مسلم، كان الخارج منه أكثر من الداخل؛ لقيام الإجماع على عدم اعتباره في الشهادات و لا في الروايات إلّا مع شروط خاصّه، و لا في الحدسيّات و النظريّات إلّا في موارد خاصّه، مثل الفتوى و شبهها.

نعم يمكن أن يدعى: أنّ الأصل في خبر العدل الحجّيه؛ لجملة

[شماره صفحه واقعى : ٣٨٢]

ص: ٨٨٦

١- في أكثر النسخ زياده: «من الداخل»، و لكنّها لم ترد في (ن)، و شطب عليها في (خ).

٢- المتقدّمه في الصفحه ٣٤٦-٣٤٧.

٣- راجع مبحث الظنّ ٢٩١:١-٢٩٥.

مما (١) ذكرناه في أخبار الآحاد، و ذكرنا ما يوجب تضعيف ذلك، فراجع (٢).

[أصالة الصحه في الاعتقادات:]

و أما الاعتقادات، فنقول:

إذا كان الشك في أن اعتقاده ناش عن مدرك صحيح من دون تقصير عنه في مقدماته، أو من مدرك فاسد لتقصير منه في مقدماته، فالظاهر وجوب الحمل على الصحيح؛ لظاهر بعض ما مرّ: من وجوب حمل امور المسلمين على الحسن دون القبيح.

و أمّا إذا شك في صحته بمعنى المطابقه للواقع، فلا دليل على وجوب الحمل على ذلك، و لو ثبت ذلك أوجب حجّيه كلّ خبر أخبر به المسلم؛ لما عرفت (٣): من أن الأصل في الخبر كونه كاشفا عن اعتقاد المخبر.

أما لو ثبت حجّيه خبره:

فقد يعلم أن العبره باعتقاده بالمخبر به، كما في المفتى و غيره ممن يعتبر نظره في المطلب، فيكون خبره كاشفا عن الحجّيه لا نفسها.

و قد يعلم من الدليل حجّيه خصوص إخباره بالواقع، حتّى لا يقبل منه قوله: اعتقد بكذا.

و قد يدلّ الدليل على حجّيه خصوص شهادته المتحقّقه تاره بالإخبار عن الواقع، و اخرى بالإخبار بعلمه.

[شماره صفحه واقعي : ٣٨٣]

ص : ٨٨٧

١- في (ت) و (ه) بدل «مما»: «ما».

٢- راجع مبحث الظنّ ٢٥٤: ١-٢٦٢.

٣- في الصفحه ٣٨١.

والمُتَّبِعُ فِي كُلِّ مَوْجِدٍ مَا دَلَّ عَلَيْهِ الدَّلِيلُ، وَقَدْ يَشْتَبِهُ مَقْدَارُ دَلَالَةِ الدَّلِيلِ.

وَيَتَرْتَّبُ عَلَى مَا ذَكَرْنَا قَبُولَ تَعْدِيلَاتِ أَهْلِ الرِّجَالِ المَكْتُوبَةِ فِي كِتَابِهِمْ، وَصَحَّحَ التَّعْوِيلَ فِي العَدَالَةِ عَلَى اقْتِدَاءِ العَدْلِيِّينَ.

[شماره صفحه واقعی : ٣٨٤]

ص: ٨٨٨

[تقدم الاستصحاب على القرعة:]

و تفصيل القول فيها يحتاج إلى بسط لا يسعه الوقت، و مجمل القول فيها:

أنّ ظاهر أخبارها أعمّ من جميع أدلّة الاستصحاب؛ فلا بدّ من تخصيصها بها، فيختصّ القرعة بموارد لا يجرى فيها الاستصحاب (١).

[تعارض القرعة مع سائر الأصول:]

نعم، القرعة وارده على أصاله التخيير، و أصالته الإباحه و الاحتياط إذا كان مدركهما العقل، و إن كان مدركهما تعبّد الشارع بهما في مواردهما فدلّيل القرعة حاكم عليهما، كما لا يخفى.

[شماره صفحه واقعى : ٣٨٥]

ص: ٨٨٩

١- في حاشيه (ص) زياده، كتب في آخرها: «نسخه»، و هي ما يلي: «لا- يجرى فيها الاصول الثلاثة، أعنى: البراءه و الاحتياط و الاستصحاب، فلو دار المائع بين الخلّ و الخمر، لم يكن موردا للقرعه؛ لجريان أصاله البراءه و الإباحه، و كذا الشبهه المحصوره؛ لجريان دليل الاحتياط، إلا- إذا تعسّر الاحتياط، كما هو محمل روايه القرعه الوارده في قطع غنم بحرمه نعيجه فيها، و كذا لو دار الأمر بين الطهاره و الحدث حتّى مع اشتباه المتأخر».

لكن ذكر في محلّه (١): أنّ أدلّه القرعه لا يعمل بها بدون جبر عمومها بعمل الأصحاب أو جماعه منهم، والله العالم.

[شماره صفحه واقعی : ٣٨٦]

ص: ٨٩٠

اشاره

أعنى: أصالة البراءة و أصالة الاشتغال و أصالة التخيير

[الأوّل: تعارض البراءة مع الاستصحاب]

[الأوّل: تعارض البراءة مع الاستصحاب] (١)

[تقدّم الاستصحاب و غيره من الأدلّه و الاصول على أصالة البراءة:]

أمّا أصالة البراءة، فلا تعارض الاستصحاب و لا غيره من الاصول و الأدلّه، سواء كان مدركها العقل أو النقل.

أمّا العقل، فواضح؛ لأنّ العقل لا يحكم بقبح العقاب إلّا مع عدم الدليل على التكليف واقعا أو ظاهرا.

و أمّا النقل، فما كان منه مساوقا لحكم العقل فقد اتّضح أمره، و الاستصحاب وارد عليه (٢).

و أمّا مثل قوله عليه السّلام: «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى» (٣)،

[شماره صفحه واقعى : ٣٨٧]

ص: ٨٩١

١- العنوان منّا.

٢- لم ترد «و الاستصحاب وارد عليه» في (ظ)، و في (ت) وردت في الحاشيه مكتوبا عليها: «خ».

٣- الوسائل ٩١٧: ٤، الباب ١٩ من أبواب القنوت، الحديث ٣.

فقد يقال: إنَّ مورد الاستصحاب خارج منه؛ لورود النهى فى المستصحب و لو بالنسبه إلى الزمان السابق.

و فيه: أنَّ الشىء المشكوك فى بقاء حرمة لم يرد نهى عن ارتكابه فى هذا الزمان، فلا بدَّ من أن يكون مرخصاً فيه. فعصير العنب بعد ذهاب ثلثيه بالهواء لم يرد فيه نهى، و ورود النهى عن شربه قبل ذهاب الثلثين لا يوجب المنع عنه بعده، كما أنَّ وروده فى مطلق العصير باعتبار وروده فى بعض أفراده لو كفى فى الدخول فى ما بعد الغايه، لدلَّ على المنع عن كلِّ كلى ورد المنع عن بعض أفراده.

و الفرق فى الأفراد بين ما كان تغايرها (١) بتبدل الأحوال و الزمان دون غيرها، شطط من الكلام. و لهذا لا إشكال فى الرجوع إلى البراءه مع عدم القول باعتبار الاستصحاب.

و يتلوه فى الضعف ما يقال: من أنَّ النهى الثابت بالاستصحاب عن نقض اليقين، نهى وارد فى رفع (٢) الرخصه.

وجه الضعف: أنَّ الظاهر من الروايه بيان الرخصه فى الشىء الذى لم يرد فيه نهى من حيث عنوانه الخاص، لا- من حيث إنَّه مشكوك الحكم، و إلا- فيمكن العكس بأن يقال: إنَّ النهى عن النقص فى مورد عدم ثبوت الرخصه بأصالة الإباحه، فيختص الاستصحاب بما لا يجرى فيه أصاله البراءه، فتأمل (٣).

[شماره صفحه واقعى : ٣٨٨]

ص : ٨٩٢

١- كذا فى (ظ) و نسخه بدل (ت)، و فى غيرهما بدل «تغايرها»: «تغيّرها».

٢- فى (خ) بدل «فى رفع»: «فيرفع».

٣- لم ترد «فتأمل» فى (ر).

[حكومہ دلیل الاستصحاب علی قوله عليه السلام: «كلّ شيء مطلق حتى يرد فيه نهى»:]

فالأولى فى الجواب أن يقال: إن دليل الاستصحاب بمنزله معمم للنهى السابق بالنسبه إلى الزمان اللاحق، فقوله: «لا تنقض اليقين بالشك» يدلّ على أنّ النهى الوارد لا بدّ من إبقائه و فرض عمومته للزمان اللاحق و فرض الشىء فى الزمان اللاحق ممّا ورد فيه النهى أيضا. فمجموع الروايه المذكوره و دليل الاستصحاب بمنزله أن يقول: كلّ شىء مطلق حتّى يرد فيه نهى، و كلّ نهى ورد فى شىء فلا بدّ من تعميمه لجميع أزمته احتماله، فيكون الرخصه فى الشىء و إطلاقه. مغتيا بورود النهى، المحكوم عليه بالدوام و عموم الأزمان، فكان مفاد الاستصحاب نفى ما يقتضيه الأصل الآخر فى مورد الشكّ لو لا النهى، و هذا معنى الحكومه، كما سيحىء فى باب التعارض (١).

و لا فرق فيما ذكرنا بين الشبهه الحكميّه و الموضوعيّه، بل الأمر فى الشبهه الموضوعيّه أوضح؛ لأنّ الاستصحاب الجارى فيها جار فى الموضوع، فيدخل فى الموضوع المعلوم الحرمة.

مثلا: استصحاب عدم ذهاب ثلثي العصير عند الشكّ فى بقاء حرمة لأجل الشكّ فى الذهاب، يدخله فى العصير قبل ذهاب ثلثيه المعلوم حرمة بالأدله، فيخرج عن قوله: «كلّ شىء حلال حتّى تعلم أنّه حرام».

[الإشكال فى بعض أخبار أصالة البراءة فى الشبهه الموضوعيّه:]

نعم، هنا إشكال فى بعض أخبار أصالة البراءة فى الشبهه الموضوعيّه، و هو قوله عليه السّلام فى الموثّقه: «كلّ شىء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، و ذلك مثل الثوب عليك (٢) و لعلّه

[شماره صفحه واقعى : ٣٨٩]

ص: ٨٩٣

١- انظر مبحث التعادل و التراجيح ١٣: ٤.

٢- فى المصدر: «يكون عليك قد اشتريته».

سرقه، و المملوك عندك و لعله حرّ قد باع نفسه أو قهر (١) فبيع، أو امرأه تحتك و هي اختك أو رضيعتك. و الأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غيره، أو تقوم به البيّنه» (٢).

فإنّه قد استدلّ بها جماعه، كالعلامة- في التذكرة (٣)- و غيره (٤) على أصالة الإباحه، مع أنّ أصالة الإباحه هنا معارضه باستصحاب حرمة التصرف في هذه الأشياء المذكوره في الروايه، كأصالة عدم التملك في الثوب، و الحرّيه في المملوك، و عدم تأثير العقد في الامراه. و لو اريد من الحليّه في الروايه ما يترتب على أصالة الصّحّه في شراء الثوب و المملوك، و أصالة عدم تحقّق النسب (٥) و الرضاع في المرأه، كان خروجها عن الإباحه الثابته بأصالة الإباحه، كما هو ظاهر الروايه (٦). و قد ذكرنا

[شماره صفحه واقعي : ٣٩٠]

ص : ٨٩٤

١- في المصدر بدل «أو قهر فبيع»: «أو خدع فبيع قهرا».

٢- الوسائل ١٢:٦٠، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

٣- التذكرة (الطبعة الحجرية) ٥٨٨:١.

٤- كالوحيد البهبهاني في الرسائل الاصولية: ٣٩٩، و الفاضل النراقي في المناهج: ٢١١ و ٢١٦.

٥- في نسخه بدل (ص) بدل «النسب»: «الحل».

٦- في (خ) زياده كتب عليها: «زائد»، و شطب عليها في (ت)، و هي ما يلي: «إلا أن يقال: إنّ إباحه العقد على الثوب و المملوك و المرأه المستفاده من مثل: أحلّ الله البيع و قوله تعالى: أُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ مطابقيه لمقتضى الأصل، فالمراد إباحه هذه الأعيان من حيث إباحه تملكها بالعقد، و يقابله المحرّمات بهذا الاعتبار كالمحارم، و هذا الأصل حاكم على أصل له عدم تأثر العقد، فافهم».

فى مسأله أصله البراءه بعض الكلام فى هذه الروايه، فراجع (١)، والله الهادى.

هذا كله حال قاعده البراءه.

و أمّا استصحابها، فهو لا- يجامع استصحاب التكليف؛ لأنّ الحاله السابقه إمّا وجود التكليف أو عدمه، إلا على ما عرفت سابقا (٢): من ذهاب بعض المعاصرين إلى إمكان تعارض استصحابى الوجود و العدم فى موضوع (٣) واحد، و تمثيله لذلك بمثل: صم يوم الخميس.

الثانى: تعارض قاعده الاشتغال مع الاستصحاب

[ورود الاستصحاب على قاعده الاشتغال:]

و لا- إشكال- بعد التأمل- فى ورود الاستصحاب عليها؛ لأنّ المأخوذ فى موردها بحكم العقل الشكّ فى براءه الذمّه بدون الاحتياط، فإذا قطع بها بحكم الاستصحاب فلا مورد للقاعده. كما لو أجرينا استصحاب وجوب التمام أو القصر فى بعض الموارد التى يقتضى الاحتياط الجمع فيها بين القصر و التمام، فإنّ استصحاب وجوب أحدهما و عدم وجوب الآخر مبرئ قطعى لذمّه المكلف عند الاقتصار على مستصحب الوجوب.

هذا حال القاعده، و أمّا استصحاب الاشتغال فى مورد القاعده

[شماره صفحه واقعى : ٣٩١]

ص: ٨٩٥

١- راجع مبحث البراءه ١٢٠: ٢.

٢- راجع الصفحه ٢٠٨.

٣- فى نسخه بدل (ت): «موضع».

-على تقدير الإغماض عمّا ذكرنا سابقا (١)، من أنّه غير مجد في مورد القاعده لإثبات ما يشته القاعده-فسيأتي حكمها في تعارض الاستصحابين.

و حاصله: أنّ الاستصحاب الوارد على قاعده الاشتغال حاكم على استصحابه.

الثالث: [تعارض قاعده]

الثالث: [تعارض قاعده] (٢) التخيير [مع الاستصحاب] (٣)

[ورود الاستصحاب على قاعده التخيير:]

ولا يخفى ورود الاستصحاب عليه؛ إذ لا يبقى معه التخيير الموجب للتخيير. فلا يحكم بالتخيير بين الصوم و الإفطار في اليوم المحتمل كونه من سؤال مع استصحاب عدم الهلال، و لذا فرّع الإمام عليه السلام قوله:

«صم للرؤية و أفطر للرؤية» على قوله: «اليقين لا يدخله الشك» (٤).

[شماره صفحه واقعي : ٣٩٢]

ص: ٨٩٦

١- راجع الصفحة ٢١٩-٢٢٠.

٢- ٢ و ٣) الزيادة منّا.

٣- تقدّم الحديث في الصفحة ٧١.

-٤

اشاره

[تعارض الاستصحابين] (١)

و أمّا الكلام في تعارض الاستصحابين، و هي المسأله المهمه في باب تعارض الاصول التي اختلف فيها كلمات العلماء في الاصول و الفروع (٢)، كما يظهر بالتبع.

فاعلم: أنّ الاستصحابين المتعارضين ينقسمان إلى أقسام كثيره من حيث كونهما موضوعيين أو حكميين أو مختلفين، ووجوديين أو عدميين أو مختلفين، و كونهما في موضوع واحد أو موضوعين، و كون تعارضهما بأنفسهما أو بواسطه أمر خارج، إلى غير ذلك.

[أقسام الاستصحابين المتعارضين:]

اشاره

إلا أنّ الظاهر أنّ اختلاف هذه الأقسام لا يؤثر في حكم المتعارضين إلا من جهه واحده، و هي: أنّ الشكّ في أحد الاستصحابين إمّا أن يكون مسبباً عن الشكّ في الآخر من غير عكس، و إمّا أن يكون الشكّ فيهما مسبباً عن ثالث. و أمّا كون الشكّ في كلّ منهما مسبباً عن الشكّ في الآخر فغير معقول.

[شماره صفحه واقعي : ٣٩٣]

ص: ٨٩٧

١- العنوان منّا.

٢- لم ترد «و الفروع» في (ظ).

و ما توهم له (١): من التمثيل بالعامين من وجهه، و أنّ الشكّ في أصله العموم في كلّ منهما مسبّب عن الشكّ في أصله العموم في الآخر.

مندفع: بأنّ الشكّ في الأصلين مسبّب عن العلم الإجماليّ بتخصيص أحدهما.

و كيف كان، فالاستصحابان المتعارضان على قسمين:

القسم الأول: [إذا كان الشكّ في أحدهما مسبباً عن الشكّ في الآخر]

ما إذا كان الشكّ في أحدهما مسبباً عن الشكّ في الآخر، و اللازم تقديم الشكّ السببيّ و إجراء الاستصحاب فيه، و رفع اليد عن الحالة السابقة للمستصحب الآخر.

[تقدّم الاستصحاب السببيّ على المسببيّ و الاستدلال عليه:]

مثاله: استصحاب طهاره الماء المغسول به ثوب نجس، فإنّ الشكّ في بقاء نجاسه الثوب و ارتفاعها مسبّب عن الشكّ في بقاء طهاره الماء و ارتفاعها، فيستصحب طهارته، و يحكم بارتفاع نجاسه الثوب.

خلافاً لجماعه (٢)؛ لوجوه:

[الدليل [الأول: الإجماع]

على ذلك في موارد لا تحصى، فإنّه لا يحتمل الخلاف في تقديم الاستصحاب في الملزومات الشرعيّه-كالطهاره من الحدث و الخبث، و كزيّه الماء و إطلاقه، و حياه المفقود، و براهه الذمّه من الحقوق المزاحمه للحجّ، و نحو ذلك-على استصحاب عدم لوازمها

[شماره صفحه واقعي : ٣٩٤]

ص : ٨٩٨

١- التوهم من الفاضل النراقي في مناهج الأحكام: ٢٣٥، إلّا أنّه مثل بالعامّ و الخاصّ المطلقين.

٢- سيأتى ذكرهم في الصفحه ٤٠١.

الشرعيه، كما لا يخفى على الفطن المتتبع.

نعم، بعض العلماء فى بعض المقامات يعارض أحدهما بالآخر، كما سيجىء (١). و يؤيده السيره المستمره بين الناس على ذلك بعد الاطلاع على حججه الاستصحاب، كما هو كذلك فى الاستصحابات العرفيه (٢).

[الدليل] الثانى: أن قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك»

باعتبار دلالته على جريان الاستصحاب فى الشك السببى، مانع (٣)(٤) عن قابليه شموله لجريان الاستصحاب فى الشك المسببى، يعنى: أن نقض اليقين به (٥) يصير نقضا بالدليل لا (٦) بالشك، فلا يشمله النهى فى «لا تنقض».

و اللازم من شمول «لا- تنقض» للشك المسببى نقض اليقين فى مورد الشك السببى لا لدليل شرعى يدل على ارتفاع الحاله السابقه فيه، فيلزم من إهمال الاستصحاب فى الشك السببى طرح عموم «لا- تنقض» من غير مخصيه ص، و هو باطل. و اللازم من إهماله فى الشك المسببى عدم قابليه العموم لشمول المورد، و هو غير منكر.

[شماره صفحه واقعى : ٣٩٥]

ص: ٨٩٩

- ١- فى الصفحه ٤٠١.
- ٢- لم ترد «و يؤيده- إلى- العرفيه» فى (ظ)، و فى (ت) وردت فى الحاشيه مكتوبا عليها: «خ».
- ٣- فى (ظ) بدل «مانع»: «مخرج».
- ٤- فى (ر)، (ظ) و (ت) زياده: «للعام»، و فى (ص) كتب عليه: «خ».
- ٥- كذا فى (ه)، و فى (ص) و (ظ) بدل «به»: «له»، و فى (ت): «لا»، و فى (ر) لم يرد شىء منها.
- ٦- شطب فى (ت) على: «بالدليل لا».

و بيان ذلك: أنّ مقتضى (١) عدم نقض اليقين رفع اليد عن الامور السابقه المضاده لآثار ذلك المتيقن. فعدم نقض طهاره الماء لا معنى له إلا- رفع اليد عن النجاسه السابقه المعلومه فى الثوب؛ إذ الحكم بنجاسته نقض لليقين بالطهاره المذكوره بلا حكم من الشارع بطروء النجاسه، و هو طرح لعموم «لا- تنقض» من غير مخصّص، أمّا الحكم بزوال النجاسه فليس نقضا لليقين بالنجاسه إلاّ بحكم الشارع بطروء الطهاره على الثوب.

و الحاصل: أنّ مقتضى عموم «لا تنقض» للشكّ السببى نقض الحاله السابقه لمورد الشكّ المسببى.

و دعوى: أنّ اليقين بالنجاسه أيضا من أفراد العام، فلا وجه لطرحة و إدخال اليقين بطهاره الماء.

مدفوعه: أولاً: بأنّ معنى عدم نقض يقين النجاسه أيضا رفع اليد عن الامور السابقه المضاده لآثار المستصحب، كالطهاره السابقه الحاصله لملاقية و غيرها، فيعود المحذور. إلاّ أن نلتزم هنا أيضا ببقاء طهاره الملاقى، و سيجىء فساده (٢).

و ثانيا: أنّ نقض يقين النجاسه بالدليل الدالّ على أنّ كلّ نجس غسل بماء طاهر فقد طهر، و فائده استصحاب الطهاره إثبات كون الماء طاهرا به (٣)، بخلاف نقض يقين الطهاره بحكم الشارع بعدم نقض يقين النجاسه (٤).

[شماره صفحه واقعى : ٣٩٦]

ص: ٩٠٠

١- فى (ت)، (ر) و (ه) بدل «مقتضى»: «معنى».

٢- انظر الصفحه ٤٠٣.

٣- شطب على «به» فى (ه).

٤- لم ترد «و بيان ذلك- إلى- يقين النجاسه» فى (ظ).

بيان ذلك: أنه لو عملنا باستصحاب النجاسة كُنّا قد طرحنا اليقين بطهاره الماء من غير ورود دليل شرعيّ على نجاسته؛ لأنّ بقاء النجاسة في الثوب لا يوجب زوال الطهاره عن الماء، بخلاف ما لو عملنا باستصحاب طهاره الماء؛ فإنّه يوجب زوال نجاسه الثوب بالدليل الشرعيّ، وهو ما دلّ على أنّ الثوب المغسول بالماء الطاهر يطهر، فطرح اليقين بنجاسه الثوب (١) لقيام الدليل على طهارته.

هذا، وقد يشكّل (٢): بأنّ اليقين بطهاره الماء و اليقين بنجاسه الثوب المغسول به، كلّ منهما يقين سابق شكّ في بقائه و ارتفاعه، و حكم الشارع بعدم النقض نسبه إليهما على حدّ سواء؛ لأنّ نسبه حكم العامّ إلى أفراده على حدّ سواء، فكيف يلاحظ ثبوت هذا الحكم لليقين بالطهاره أوّلا حتّى يجب نقض اليقين بالنجاسه، لأنّه مدلوله و مقتضاه؟!

و الحاصل: أنّ جعل شمول حكم العامّ لبعض الأفراد سببا لخروج بعض الأفراد عن الحكم أو عن الموضوع - كما في ما نحن فيه - فاسد، بعد فرض تساوى الفردين في الفرديّه مع قطع النظر عن ثبوت الحكم.

و يدفع: بأنّ فرديّه أحد الشئيين إذا توقّف على خروج الآخر المفروض الفرديّه عن العموم، و جب الحكم بعدم فرديّته، و لم يجوز رفع اليد عن العموم؛ لأنّ رفع اليد حينئذ عنه يتوقّف على شمول العامّ لذلك الشئ المفروض توقّف فرديّته على رفع اليد عن العموم، و هو دور محال.

[شماره صفحه واقعي : ٣٩٧]

ص: ٩٠١

١- كذا في (ت) و (ه)، و في غيره بدل «بنجاسه الثوب»: «بالنجاسه».

٢- في (ظ) بدل «و قد يشكّل»: «فإن قلت بأن».

و إن شئت قلت: إنَّ حكم العامّ من قبيل لازم الوجود للشكّ السببيّ، كما هو شأن الحكم الشرعيّ و موضوعه، فلا يوجد في الخارج إلّا محكوماً، و المفروض أنّ الشكّ المسببيّ أيضاً من لوازم وجود ذلك الشكّ، فيكون حكم العامّ و هذا الشكّ لازمين لملزوم ثالث في مرتبه واحده، فلا يجوز أن يكون أحدهما موضوعاً للآخر؛ لتقدّم الموضوع طبعاً (١).

[الدليل] الثالث: أنه لو لم ين على تقديم الاستصحاب في الشكّ السببيّ

كان الاستصحاب قليل الفائدة جدّاً؛ لأنّ المقصود من الاستصحاب غالباً ترتيب الآثار الثابته للمستصحاب، و تلك الآثار إن كانت موجوده سابقاً أغنى استصحابها عن استصحاب ملزومها، فتتحصّر الفائده في الآثار التي كانت معدومه، فإذا فرض معارضه الاستصحاب في الملزوم

[شماره صفحه واقعي : ٣٩٨]

ص: ٩٠٢

١- لم ترد «و يدفع - إلى - طبعاً» في (ظ)، و ورد بدلها ما يلي: «قلنا: المقتضى لشمول العامّ للشكّ السببيّ موجود؛ لوجود الموضوع - و هو كون القضية نقضاً لليقين لغير دليل - و الشكّ المسبب لا يصلح للمنع؛ لأنّ وجود المقتضى لدخوله - و هو كونه نقضاً لليقين لغير دليل - موقوف على عدم ثبوت حكم النقض للشكّ السببيّ، و المقتضى للأول موجود و المانع عنه موقوف على عدم ثبوت الحكم الأوّل، و المفروض أنّه لا - مانع سوى ما ذكر؛ فيثبت المقتضى - بالفتح -، و لو لا حكم العقل بهذا لم يكن وجه لتقديم الدليل على الأصل، دفع توهم التعارض بين دليليهما. و الحاصل: أنّ العامّ إذا توقّف فرديّه شيء له على عدم ثبوت حكمه لبعض أفراده المعلوم فرديّه، لم يصلح للدخول تحت العامّ؛ لأنّ الشيء إذا توقّف منعه على عدم ثبوت المقتضى للمقتضى - بالكسر - لم يصلح أن يكون مانعاً عنه للزوم الدور».

باستصحاب عدم تلك اللوازم و المعامله معها على ما يأتى فى الاستصحابين المتعارضين (١)، لغى الاستصحاب فى الملزوم و انحصرت الفائده فى استصحاب الأحكام التكليفيه التى يراد بالاستصحاب إبقاء أنفسها فى الزمان اللاحق.

[عدم تماميه الدليل الثالث:]

و يرد عليه: منع عدم الحاجه إلى الاستصحاب فى الآثار السابقه؛ بناء على أن إجراء الاستصحاب فى نفس تلك الآثار موقوف على إحراز الموضوع لها و هو مشكوك فيه، فلا بد (٢) من استصحاب الموضوع، إمّا ليرتب عليه تلك الآثار، فلا يحتاج إلى استصحاب أنفسها المتوقعه على بقاء الموضوع يقينا، كما حققنا سابقا فى مسأله اشتراط بقاء الموضوع (٣)، و إمّا لتحصيل شرط الاستصحاب فى نفس تلك الآثار، كما توهمه بعض فيما قدّمناه سابقا (٤): من أن بعضهم تخيل أن موضوع المستصحب يحرز بالاستصحاب فيستصحب.

و الحاصل: أن الاستصحاب فى الملزومات محتاج إليه على كل تقدير.

[الدليل الرابع: أن المستفاد من الأخبار عدم الاعتبار باليقين السابق فى مورد الشك المسبب.]

بيان ذلك: أن الإمام عليه السلام علل وجوب البناء على الوضوء

[شماره صفحه واقعى : ٣٩٩]

ص: ٩٠٣

١- و هو التساقط، كما سيأتى فى الصفحه ٤٠٧.

٢- فى (ص) زياده: «فيه».

٣- راجع الصفحه ٢٩٢-٢٩٣.

٤- هو صاحب الفصول، راجع الصفحه ٢٩١.

السابق في صحيحه زرارته، بمجرد كونه متيقنًا سابقًا غير متيقن الارتفاع في اللاحق. و بعبارة أخرى: علل بقاء الطهارة المستلزم لجواز الدخول في الصلاة بمجرد الاستصحاب. و من المعلوم أن مقتضى استصحاب الاشتغال بالصلاة عدم براءة الذمه بهذه الصلاة، حتى أن بعضهم (١) جعل استصحاب الطهارة و هذا الاستصحاب من الاستصحابين المتعارضين، فلو لا عدم جريان هذا الاستصحاب، و انحصار الاستصحاب في المقام باستصحاب الطهارة لم يصحّ تعليل المضى على الطهارة بنفس الاستصحاب؛ لأنّ تعليل تقديم أحد الشئيين على الآخر بأمر مشترك بينهما قبيح، بل أقبح من الترجيح بلا مرجح.

[لا تأمل في ترجيح الاستصحاب السببي:]

و بالجمله: فأرى المسألة غير محتاجة إلى إتعاب النظر؛ و لذا لا- يتأمل العامي بعد إفتائه باستصحاب الطهارة في الماء المشكوك، في رفع الحدث و الخبث به و بيعه و شرائه و ترتيب الآثار المسبوقة بالعدم عليه.

هذا كله إذا عملنا بالاستصحاب (٢) من باب الأخبار.

[لو عملنا بالاستصحاب من باب الظنّ فالحكم أوضح:]

و أمّا لو عملنا به من باب الظنّ، فلا- ينبغي الارتياح فيما ذكرنا؛ لأنّ الظنّ بعدم اللازم مع فرض الظنّ بالملزوم محال عقلا. فإذا فرض حصول الظنّ بطهارة الماء عند الشكّ، فيلزمه عقلا الظنّ بزوال النجاسة عن الثوب. و الشكّ في طهارة الماء و نجاسة الثوب و إن كانا في زمان واحد، إلا أنّ الأول لما كان سببا للثاني، كان حال الذهن في الثاني تابعا لحاله بالنسبة إلى الأول، فلا بدّ من حصول الظنّ بعدم النجاسة في

[شماره صفحه واقعى : ٤٠٠]

ص: ٩٠٤

١- هو المحقق قدس سره، في المعتبر ٣٢: ١، كما سيأتى في الصفحة اللاحقة.

٢- في (ر)، (ص) و (ظ) بدل «بالاستصحاب»: «باستصحاب الطهارة».

المثال،فاختص الاستصحاب المفيد للظن بما كان الشك فيه غير تابع لشك آخر يوجب الظن،فافهم؛فإنه لا يخلو عن دقه.

و يشهد لما ذكرنا:أن العقلاء البانين على الاستصحاب فى امور معاشهم،بل معادهم لا يلتفتون فى تلك المقامات إلى هذا الاستصحاب أبدا،و لو تبهم أحد لم يعتنوا،فيعزلون حصه الغائب من الميراث، و يصححون معامله و كلائه،و يؤدون عنه فطرته إذا كان عيالهم،إلى غير ذلك من موارد ترتيب الآثار الحادثه على المستصحب.

[ظهور الخلاف فى المسأله عن جماعه:]

ثم إنّه يظهر الخلاف فى المسأله من جماعه،منهم:الشيخ،و المحقق، و العلامه فى بعض أقواله،و جماعه من متأخرى المتأخرين (١).

فقد ذهب الشيخ فى المبسوط إلى عدم وجوب فطره العبد إذا لم يعلم خبره (٢).

و استحسنة المحقق فى المعتبر (٣)،مجيبا عن الاستدلال للوجوب بأصالة البقاء،بأنها معارضة بأصالة عدم الوجوب،و عن تنظير وجوب الفطره عنه بجواز عتقه فى الكفاره،بالمنع عن الأصل تاره،و الفرق بينهما اخرى.

و قد صرح فى اصول المعتبر (٤)بأن استصحاب الطهاره عند الشك فى الحدث معارض باستصحاب عدم براءه الذمه بالصلاه بالطهاره

[شماره صفحه واقعى : ٤٠١]

ص: ٩٠٥

١- سيأتى ذكرهم فى الصفحه ٤٠٣-٤٠٤.

٢- المبسوط ١:٢٣٩.

٣- المعتبر ٢:٥٩٨.

٤- المعتبر ١:٣٢.

المستصحبه. وقد عرفت (١) أنّ المنصوص في صحيحه زراره العمل باستصحاب الطهاره على وجه يظهر منه خلوه عن المعارض، و عدم جريان استصحاب الاشتغال.

و حكى عن العلامة- في بعض كتبه (٢)- الحكم بطهاره الماء القليل الواقع فيه صيد مرمى لم يعلم استناد موته إلى الرمي، لكنّه اختار في غير واحد من كتبه (٣) الحكم بنجاسه الماء، و تبعه عليه الشهيدان (٤) و غيرهما (٥). و هو المختار؛ بناء على ما عرفت تحقيقه (٦)، و أنّه إذا ثبت بأصالة عدم التذكيه موت الصيد جرى عليه جميع أحكام الميتة التي منها انفعال الماء الملاقى له.

نعم ربما قيل (٧): إنّ تحريم الصيد إن كان لعدم العلم بالتذكيه فلا يوجب تنجيس الملاقى، و إن كان للحكم عليه شرعا بعدمها اتّجه الحكم بالتنجيس.

و مرجع الأوّل إلى كون حرمه الصيد مع الشكّ في التذكيه للتعبّد؛

[شماره صفحه واقعى : ٤٠٢]

ص: ٩٠٦

-
- ١- راجع الصفحه ٥٨١.
 - ٢- انظر التحرير: ٦، و حكاه عنه في مفتاح الكرامه ١: ١٣٣.
 - ٣- انظر قواعد الأحكام ١: ١٩٠، و نهايه الإحكام ١: ٢٥٦، و المنتهى ١: ١٧٣.
 - ٤- انظر الذكري ١: ١٠٦، و البيان: ١٠٣، و تمهيد القواعد: ٢٨٩-٢٩٠.
 - ٥- مثل فخر الدين في الإيضاح ١: ٢٥، و الفاضل الهندي في كشف اللثام ١: ٣٧٩.
 - ٦- من تقدّم الاستصحاب في الشكّ السببيّ، راجع الصفحه ٣٩٤.
 - ٧- القائل هو المحقّق الثاني في جامع المقاصد ١: ١٥٦.

من جهة الأخبار المعلّله (١) لحرمة أكل الميتة بعدم العلم بالتذكية (٢). و هو حسن لو لم يترتب عليه من أحكام الميتة إلا - حرمة الأكل، و لا أظنّ أحدا يلتزمه، مع أنّ المستفاد من حرمة الأكل كونها ميتة، لا التحريم تعبداً؛ و لذا استفيد بعض ما يعتبر في التذكية من النهى عن الأكل بدونه (٣).

[تصريح بعضهم بالجمع بين الاستصحابين «السببي و المسببي»:]

ثمّ إنّ بعض من يرى التعارض بين الاستصحابين في المقام (٤) صرّح بالجمع بينهما، فحكم في مسأله الصيد بكونه ميتة و الماء طاهراً.

[عدم صحّه الجمع:]

و يرد عليه: أنّه لا - وجه (٥) للجمع في مثل هذين الاستصحابين؛ فإنّ الحكم بطهاره الماء إن كان بمعنى ترتيب آثار الطهاره من رفع الحدث و الخبث به، فلا ريب أنّ نسبه استصحاب بقاء الحدث و الخبث إلى استصحاب طهاره الماء، بعينها نسبه استصحاب طهاره الماء إلى استصحاب عدم التذكية. و كذا الحكم بموت الصيد، فإنّه إن كان بمعنى انفعال الملاقى له بعد ذلك و المنع عن استصحابه في الصلاه، فلا ريب أنّ استصحاب طهاره الملاقى و استصحاب جواز الصلاه معه قبل زهاق

[شماره صفحه واقعى : ٤٠٣]

ص: ٩٠٧

١- انظر الوسائل ٢١٥:١٦، الباب ٥ من أبواب الصيد، الحديث ٢.

٢- كذا في (ت)، و في غيره: «بتذكيته».

٣- كالتسميه، لما ورد من النهى عن الأكل ممّا لم يذكر اسم الله عليه في سورة الأنعام: ١٢١.

٤- كالعلاّمه في بعض كتبه كما تقدّم، و المحقق الثاني في جامع المقاصد ١:١٥٦، و السيد الصدر في شرح الوافيه (مخطوط): ٣٦٥-٣٦٦.

٥- في (ر)، (ظ) و نسخه بدل (ص): «لا معنى».

روحه،نسبتهما إليه كنسبه استصحاب طهاره الماء إليه.

و ممّا ذكرنا يظهر النظر فيما ذكره في الإيضاح-تقريبا للجمع بين الأصلين-في الصيد الواقع في الماء القليل،من أنّ لأصالة الطهاره حكمين:طهاره الماء،و حلّ الصيد،و لأصالة الموت حكمان:لحوق أحكام الميته للصيد،و نجاسه الماء،فيعمل بكلّ من الأصلين في نفسه لأصالته (١)،دون الآخر لفرعيته فيه (٢)،انتهى.

و ليت شعري!هل نجاسه الماء إلّا من أحكام الميته؟فأين الأصالة و الفرعيه؟

و تبعه في ذلك بعض من عاصرناه (٣)،فحكّم في الجلد المطروح بأصالة الطهاره و حرمة الصلاه فيه.و يظهر ضعف ذلك ممّا تقدّم (٤).

و أضعف من ذلك حكمه في الثوب الرطب المستصحب النجاسه المنشور على الأرض،بطهاره الأرض؛إذ لا- دليل على أنّ النجس بالاستصحاب منجّس (٥).

و ليت شعري!إذا لم يكن النجس بالاستصحاب منجّسا، و لا الطاهر به مطهّرا،فكان كلّ ما ثبت بالاستصحاب لا دليل على ترتيب آثار الشيء الواقعيّ عليه؛لأنّ الأصل عدم تلك الآثار،فأى فائده في الاستصحاب!؟

[شماره صفحه واقعي : ٤٠٤]

ص: ٩٠٨

١- في المصدر زياده:«فيه».

٢- إيضاح الفوائد ١:٢٤ و ٢٥.

٣- هو المحقق القميّ في القوانين ٢:٧٦ و ٧٩.

٤- في الصفحه السابقه.

٥- القوانين ٢:٧٩.

قال في الوافيه في شرائط الاستصحاب:

الخامس: أن لا يكون هناك استصحاب آخر في أمر ملزوم لعدم ذلك المستصحب. مثلا: إذا ثبت في الشرع أن الحكم بكون الحيوان ميتة يستلزم الحكم بنجاسه الماء القليل الواقع ذلك الحيوان فيه، فلا يجوز الحكم باستصحاب طهاره الماء و لا نجاسه الحيوان، في مسأله: «من رمى صيدا فغاب، ثم وجده في ماء قليل، يمكن استناد موته إلى الرمي و إلى الماء». و أنكر بعض الأصحاب (١) ثبوت هذا التلازم و حكم بكل الأصيلين: بنجاسه الصيد، و طهاره الماء (٢)، انتهى.

[دعوى الإجماع على تقديم الاستصحاب الموضوعي على الحكمي.]

ثم اعلم: أنه قد حكى بعض مشايخنا المعاصرين (٣) عن الشيخ علي في حاشيه الروضه: دعوى الإجماع على تقديم الاستصحاب الموضوعي على الحكمي.

و لعلها مستنبطه حدسا من بناء العلماء و استمرار السيره على ذلك، فلا يعارض أحد استصحاب كراهيه الماء باستصحاب بقاء النجاسه فيما يغسل به، و لا استصحاب القله باستصحاب طهاره الماء الملاقي للنجس، و لا استصحاب حياه الموكّل باستصحاب فساد تصرفات و كيله.

لكنك قد عرفت فيما تقدّم (٤) من الشيخ و المحقق خلاف ذلك.

هذا، مع أن الاستصحاب في الشكّ السببي دائما من قبيل

[شماره صفحه واقعي : ٤٠٥]

ص: ٩٠٩

١- كفخر الدين و المحقق الثاني و غيرهما، كما تقدّم.

٢- الوافيه: ٢١٠.

٣- هو شريف العلماء، انظر تقريرات درسه في ضوابط الاصول: ٣٨٦.

٤- راجع الصفحه ٤٠١.

الموضوعي بالنسبه إلى الآخر؛ لأنّ زوال المستصحب (١) الآخر من أحكام بقاء المستصحب بالاستصحاب السببي، فهو له من قبيل الموضوع للحكم، فإنّ طهاره الماء من أحكام الموضوع الذي حمل عليه زوال النجاسه عن المغسول به، و أيّ فرق بين استصحاب طهاره الماء و استصحاب كرتيته؟

هذا كلّ فيما إذا كان الشكّ في أحدهما مسببا عن الشكّ في الآخر.

و أمّا القسم الثاني: إذا كان الشكّ في كليهما مسببا عن أمر ثالث

و هو ما إذا كان الشكّ في كليهما مسببا عن أمر ثالث، فمورده ما إذا علم ارتفاع أحد الحادثين لا بعينه و شكّ في تعيينه:

[صور المسأله:]

فإمّا أن يكون العمل بالاستصحابين مستلزما لمخالفه قطعيه عمليه لذلك العلم الإجمالي - كما لو علم إجمالا - بنجاسه أحد الطاهرين - و إمّا أن لا يكون.

و على الثاني: إمّا أن يقوم دليل من الخارج (٢) على عدم الجمع - كما في الماء النجس المتمم كرا بماء طاهر؛ حيث قام الإجماع على اتحاد حكم الماءين - أو لا.

و على الثاني: إمّا أن يترتب أثر شرعيّ على كلّ من المستصحبين في الزمان اللاحق - كما في استصحاب بقاء الحدث و طهاره البدن في من

[شماره صفحه واقعي : ٤٠٦]

ص : ٩١٠

١- في (ت)، (ص) و (ظ) زياده: «بالاستصحاب»، و كتب فوقه في (ت): «نسخه».

٢- في (ظ) بدل «من الخارج»: «عقلي أو نقلي».

توضّأ غافلاً- بمائع مرّدّد بين الماء و البول، و مثله استصحاب طهاره كلّ (١) من واجدى المنى فى الثوب المشترك- و إمّا أن يترتب الأثر على أحدهما دون الآخر، كما فى دعوى الموكل التوكيل فى شراء العبد و دعوى الوكيل التوكيل فى شراء الجارية.

فهناك صور أربع:

أما الأوليان، [لو كان العمل بالاستصحابين مستلزماً لمخالفه قطعياً عملياً أو قام الدليل على عدم الجمع بينهما]

فيحكم فيهما بالتساقط، دون الترجيح و التخيير (٢)،

[شماره صفحه واقعى : ٤٠٧]

ص: ٩١١

١- كذا فى (ص)، و فى (ه) بدل «كلّ»: «المحل فى كل واحد»، و فى (ر): «المحل»، و فى (ت): «المحل فى واحد».

٢- لم ترد «كما فى الماء النجس -إلى- و التخيير» فى (ظ)، و كتب عليها فى (ص): «خ»، و ورد بدلها فى (ظ) ما يلى: «أو لا، فالأولان يحكم فيهما بالتساقط، و الثالث يحكم فيه بالجمع، كما إذا شكّ فى تعيين السابق موتاً من زيد و عمرو الحيين، أو شكّ فى تعيين الباقي من النجاسة و الطهاره فى الماء النجس المتمم كترًا بظاهر، أو شكّ فى تعيين النجس من أحد الإنائين المعلوم طرؤ النجاسه على أحدهما. و الأقوى فى هذا هو التساقط و فرض الأصلين كأن لم يكونا، سواء كان مع أحدهما مرجح أم لا، فليس فى تعارض الاستصحابين الترجيح و لا- التخيير بعد فقد المرجح، بل الحكم من أول الأمر طرحهما. نعم، هذا كلفه إذا لم يمكن الجمع بينهما، بأن يكون الجمع مستلزماً لمخالفه تكليف معلوم، إمّا إذا لم يكن كذلك و جب الجمع بكليهما، إن ترتب على كل من المستصحبين أثر شرعى، و إلّا- اختصّ العمل بما له الأثر؛ لأنّ مرجع الاستصحاب إلى ترتيب الآثار. فهنا صور ثلاث: الأولى: ما يحكم فيه بالتساقط، و هو كلّ مقام يمكن فيه الجمع للعلم بوجود تكليف ينافيه، أو قام على عدم الجمع دليل عقلى، كما فى اشتباه المتقدم و المتأخر، أو نقلى كما فى الماء المتمم كترًا».

الاولى:عدم الترجيح

بما يوجد مع أحدهما من المرّجحات خلافا لجماعه (١).قال في محكّي تمهيد القواعد:

إذا تعارض أصلان عمل بالأرجح منهما؛لاعضاده بما يرجّحه، فإن تساويا خرج في المسأله وجهان غالبا.ثمّ مثل له بأمثله، منها:

مسأله الصيد الواقع في الماء (٢)...إلى آخر ما ذكره.

و صرح بذلك جماعه من متأخري المتأخرين (٣).

[الدليل على عدم الترجيح:]

و الحقّ على المختار-من اعتبار الاستصحاب من باب التعبد-:هو عدم الترجيح بالمرّجحات الاجتهاديّه؛لأنّ مؤدّى الاستصحاب هو الحكم الظاهريّ،فالمرّجّح الكاشف عن الحكم الواقعيّ لا يجدي في تقويه الدليل الدالّ على الحكم الظاهريّ؛لعدم موافقه المرّجّح لمدلوله حتّى يوجب اعتضاده.

و بالجملة:فالمرّجحات الاجتهاديّه غير موافقه في المضمون للاصول حتّى تعاضدها.و كذا الحال بالنسبه إلى الأدلّه الاجتهاديّه، فلا يرجّح بعضها على بعض لموافقه الاصول التعبديه.

نعم،لو كان اعتبار الاستصحاب من باب الظنّ النوعيّ أمكن الترجيح بالمرّجحات الاجتهاديّه؛بناء على ما يظهر من عدم الخلاف في

[شماره صفحه واقعي : ٤٠٨]

ص: ٩١٢

١- انظر الهامش ٣.

٢- تمهيد القواعد: ٢٨٨ و ٢٨٩.

٣- مثل المحقّق القمي في القوانين ٢:٧٥، و شريف العلماء في تقريرات درسه في ضوابط الاصول: ٣٨٥، و الفاضل التوني في الوافيه: ٣٣٧.

إعمال التراجع بين الأدلة الاجتهادية، كما ادّعا صريحا بعضهم (١).

لكنّك عرفت- فيما مضى- عدم الدليل على الاستصحاب من غير جهة الأخبار الدالة على كونه حكما ظاهريا، فلا ينفع ولا يقدر فيه موافقه الإمارات الواقعيّة و مخالفتها.

هذا كلّه مع الإغماض عمّا سيجيء (٢): من عدم شمول «لا تنقض» للمتعارضين، و فرض شمولها (٣) لهما من حيث الذات، نظير شمول آيه النبأ من حيث الذات للخبرين المتعارضين و إن لم يجب العمل بهما فعلا؛ لامتناع ذلك بناء على المختار في إثبات الدعوى الثانية، فلا وجه لاعتبار المرجح أصلا؛ لأنه إنّما يكون مع التعارض و قابليته المتعارضين في أنفسهما للعمل.

الثانية: [أنّ الحكم هو التساقط دون التخيير و الدليل عليه]

أنّه إذا لم يكن مرجح فالحقّ التساقط دون التخيير، لا- لما ذكره بعض المعاصرين (٤): من أنّ الأصل في تعارض الدليلين التساقط؛ لعدم تناول دليل حجّيتهما لصوره التعارض- لما تقرّر في باب التعارض (٥)، من أنّ الأصل في المتعارضين التخيير إذا كان اعتبارهما

[شماره صفحه واقعي : ٤٠٩]

ص: ٩١٣

١- هو العلامه في النهايه في مبحث «القول بالأشبه»، انظر نهايه الوصول (مخطوط): ٤٣٩.

٢- في الصفحه اللاحقه.

٣- في (ت): «شموله».

٤- هو السيّد المجاهد في مفاتيح الاصول: ٨٣، و سيأتى تفصيله في مبحث التعادل و التراجع ٤:٣٣.

٥- انظر مبحث التعادل و التراجع ٤:٣٧.

من باب التعبد لا من باب الطريقيه (١)- بل لأن العلم الإجمالي هنا بانتقاض أحد اليقينين (٢) يوجب خروجهما عن مدلول «لا تنقض»؛ لأن قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» و لكن تنقضه بيقين مثله» يدل على حرمه النقض بالشك و وجوب النقض باليقين، فإذا فرض اليقين بارتفاع حاله السابقه في أحد المستصحين، فلا يجوز إبقاء كل منهما تحت عموم حرمه النقض بالشك؛ لأنه مستلزم ل طرح الحكم بنقض اليقين بمثله، و لا إبقاء أحدهما المعين؛ لا اشتراك الآخر معه في مناط الدخول من غير مرجح، و أما أحدهما المخبّر فليس من أفراد العام؛ إذ ليس فردا ثالثا غير الفردين المتشخصين في الخارج، فإذا خرجا لم يبق شيء. و قد تقدّم نظير ذلك في الشبهه المحصوره (٣)، و أنّ قوله عليه السلام: «كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام» لا يشمل شيئا من المشتبهين.

و ربما يتوهم: أنّ عموم دليل الاستصحاب نظير قوله: «أكرم العلماء»، و «أنقذ كل غريق»، و «اعمل بكل خير»، في أنه إذا تعدد العمل بالعام في فردين متنافيين لم يجز طرح كليهما، بل لا بد من العمل بالممكن - و هو أحدهما تخييرا - و طرح الآخر؛ لأن هذا غاية المقذور، و لذا ذكرنا في باب التعارض (٤): أنّ الأصل في الدليلين المتعارضين مع فقد الترجيح التخيير بالشرط المتقدم لا التساقط. و الاستصحاب أيضا

[شماره صفحه واقعي : ٤١٠]

ص: ٩١٤

- ١- لم ترد «إذا كان اعتبارهما من باب التعبد لا من باب الطريقيه» في (ظ).
- ٢- كذا في (ت) و (ه)، و في غيرهما بدل «اليقينين»: «الضدين».
- ٣- راجع مبحث الاشتغال ٢: ٢٠١ و ٢١١.
- ٤- انظر مباحث التعادل و التراجيح ٣٥: ٤-٣٧.

أحد الأدلة، فالواجب العمل باليقين السابق بقدر الإمكان، فإذا تعدّر العمل باليقينين من جهة تنافيهما وجب العمل بأحدهما، ولا يجوز طرحهما.

و يندفع هذا التوهم: بأنّ عدم التمكن من العمل بكلا الفردين إن كان لعدم القدره على ذلك مع قيام المقتضى للعمل فيهما فالخارج هو غير المقدور، وهو العمل بكلّ منهما مجامعا مع العمل بالآخر، وأما فعل أحدهما المنفرد عن الآخر فهو مقدور فلا يجوز تركه. وفي ما نحن فيه ليس كذلك؛ إذ بعد العلم الإجمالي لا يكون المقتضى لحرمة نقض كلا اليقينين موجودا منع عنها (1) عدم القدره.

نعم مثال هذا في الاستصحاب أن يكون هناك استصحابان بشكّين مستقلّين امتنع شرعا أو عقلا العمل بكليهما (2) من دون علم إجمالي بانتقاض أحد المستصحبين بيقين الارتفاع، فإنّه يجب حينئذ العمل بأحدهما المخير و طرح الآخر، فيكون الحكم الظاهريّ مؤدّى أحدهما.

و إنّما لم نذكر هذا القسم في أقسام تعارض الاستصحابين؛ لعدم العثور على مصداق له؛ فإنّ الاستصحابات المتعارضة يكون التنافي بينها من جهة اليقين بارتفاع أحد المستصحبين، وقد عرفت (3) أنّ عدم العمل بكلا الاستصحابين ليس مخالفة لدليل الاستصحاب سوّغها العجز؛ لأنّه نقض اليقين باليقين، فلم يخرج عن عموم «لا تنقض» عنوان ينطبق

[شماره صفحه واقعي : ٤١١]

ص: ٩١٥

١- كذا في (ت) و(ظ)، و في غيرهما: «عنهما».

٢- في (ه) و(ص) بدل «امتنع شرعا أو عقلا العمل بكليهما»: «ورد المنع تعبدا عن الجمع بينهما».

٣- تقدم ذلك آنفا.

و أيضا: فليس المقام من قبيل ما كان الخارج من العام فردا معينا في الواقع غير معين عندنا ليكون الفرد الآخر الغير المعين باقيا تحت العام، كما إذا قال: أكرم العلماء، و خرج فرد واحد غير معين عندنا، فيمكن هنا أيضا الحكم بالتخيير العقلي في الأفراد؛ إذ لا استصحاب في الواقع حتى يعلم بخروج فرد منه و بقاء فرد آخر؛ لأنّ الواقع بقاء إحدى الحالتين و ارتفاع الاخرى.

نعم، نظيره في الاستصحاب ما لو علمنا بوجوب العمل بأحد الاستصحابين المذكورين و وجوب طرح الآخر، بأن حرم نقض أحد اليقينين بالشكّ و وجب نقض الآخر به. و معلوم أنّ ما نحن فيه ليس كذلك؛ لأنّ المعلوم إجمالا- في ما نحن فيه بقاء أحد المستصحبين- لا بوصف زائد- و ارتفاع الآخر، لا اعتبار الشارع لأحد الاستصحابين (1) و إلغاء الآخر.

فتبين أنّ الخارج من عموم «لا- تنقض» ليس واحدا من المتعارضين- لا- معينا و لا مختيرا- بل لما وجب نقض اليقينين باليقين و وجب ترتيب آثار الارتفاع على المرتفع الواقعي، و ترتيب آثار البقاء على الباقي الواقعي، من دون ملاحظه حاله السابقه فيهما، فيرجع إلى قواعد آخر غير الاستصحاب، كما لو لم يكونا مسبوقين بحاله سابقه.

و لذا لا نفرّق في حكم الشبهه المحصوره بين كون حاله السابقه في المشتبهين هي الطهاره أو النجاسه، و بين عدم حاله سابقه علومه، فإنّ

[شماره صفحه واقعي : ٤١٢]

ص: ٩١٦

١- في (ر) و (ظ) و نسخه بدل (ص): «المستصحبين».

مقتضى قاعده الرجوع إلى الاحتياط فيهما، و فيما تقدّم من مسأله الماء النجس المتمم كرا الرجوع إلى قاعده الطهاره، و هكذا.

و ممّا ذكرنا يظهر: أنّه لا فرق في التساقط بين أن يكون في كلّ من الطرفين أصل واحد، و بين أن يكون في أحدهما أزيد من أصل واحد. فالترجيح بكثرة الاصول بناء على اعتبارها من باب التعيّد لا وجه له؛ لأنّ المفروض أنّ العلم الإجماليّ يوجب خروج جميع مجارى الاصول عن مدلول «لا تنقض» على ما عرفت (1). نعم يتّجه الترجيح بناء على اعتبار الاصول من باب الظنّ النوعيّ.

و أمّا الصورة الثالثه، و هي ما يعمل فيه بالاستصحابين.

فهو ما كان العلم الإجماليّ بارتفاع أحد المستصحبين فيه غير مؤثّر شيئاً، فمخالفته لا توجب مخالفه عمليّه لحكم شرعيّ، كما لو توضّأ اشتباها بمائع مردّد بين البول و الماء، فإنّه يحكم ببقاء الحدث و طهاره الأعضاء استصحاباً لهما. و ليس العلم الإجماليّ بزوال أحدهما مانعاً من ذلك؛ إذ الواحد المرّدّد بين الحدث و طهاره اليد (2) لا يترتب عليه حكم شرعيّ حتّى يكون ترتيبه مانعاً عن العمل بالاستصحابين، و لا يلزم من الحكم بوجوب الوضوء و عدم غسل الأعضاء مخالفه عمليّه لحكم شرعيّ أيضاً. نعم، ربما يشكل ذلك في الشبهه الحكميّه. و قد ذكرنا ما عندنا في المسأله في مقدّمات حجّيه الظنّ، عند التكلّم في حجّيه العلم (3).

[شماره صفحه واقعي : 413]

ص : 917

1- راجع الصفحه 411.

2- في (ص) بدل «اليد»: «البدن».

3- راجع مبحث القطع 84: 1-87.

و أما الصورة الرابعه، و هي ما يعمل فيه بأحد الاستصحابين.

فهو ما كان أحد المستصحين المعلوم ارتفاع أحدهما ممّا يكون موردا لابتلاء المكلف دون الآخر، بحيث لا يتوجه على المكلف تكليف منجز يترتب أثر شرعي عليه. و في الحقيقة هذا خارج عن تعارض الاستصحابين؛ إذ قوله: «لا تنقض اليقين» لا يشمل اليقين الذي لا يترتب عليه في حق المكلف أثر شرعي بحيث لا تعلق له به أصلا، كما إذا علم إجمالا بطروء الجنابه عليه أو على غيره، و قد تقدّم أمثله ذلك (١).

و نظير هذا كثير، مثل: أنه علم إجمالا بحصول التوكيل من الموكل، إلا أن الوكيل يدعى وكالته في شيء، و الموكل ينكر توكيله في ذلك الشيء، فإنه لا خلاف في تقديم قول الموكل؛ لأصالة عدم توكيله فيما يدعيه الوكيل، و لم يعارضه أحد بأن الأصل عدم توكيله فيما يدعيه الموكل أيضا.

و كذا لو تداعيا في كون النكاح دائما أو منقطعا، فإن الأصل عدم النكاح الدائم من حيث إنه سبب للإرث و وجوب النفقه و القسم.

و يتضح ذلك بتتبع كثير من فروع التنازع في أبواب الفقه.

و لك أن تقول بتساقط الأصلين في هذه المقامات و الرجوع إلى الأصول الآخر الجاربه في لوازم المشتبهين، إلا أن ذلك إنما يتمشى في استصحاب الامور الخارجيه، أما مثل أصالة الطهاره في كل من واجدى المنى فإنه لا وجه للتساقط هنا.

[شماره صفحه واقعي : ٤١٤]

ص: ٩١٨

ثم لو فرض في هذه الأمثلة أثر لذلك الاستصحاب الآخر، دخل في القسم الأول (١) إن كان الجمع بينه وبين الاستصحاب مستلزما لطرح علم إجماليّ معتبر في العمل، ولا- غيره بغير المعتبر، كما في الشبهه الغير المحصوره. و في القسم الثاني (٢) إن لم يكن هناك مخالفه عمليه لعلم إجماليّ معتبر.

فعليك بالتأمل في موارد اجتماع يقينين سابقين مع العلم الإجماليّ -من عقل أو شرع أو غيرهما- بارتفاع أحدهما و بقاء الآخر.

و العلماء و إن كان ظاهرهم الاتفاق على عدم وجوب الفحص في إجراء الاصول في الشبهات الموضوعيّة، و لازمه جواز إجراء المقامد لها بعد أخذ فتوى جواز الأخذ بها من المجتهد، إلا أنّ تشخيص سلامتها عن الاصول الحاكمه عليها ليس وظيفه كلّ أحد، فلا بدّ إمّا من قدره المقلّد على تشخيص الحاكم من الاصول على غيره منها، و إمّا من أخذ خصوصيات الاصول السليمه عن الحاكم من المجتهد، و إلاّ فربما يلتفت إلى الاستصحاب المحكوم من دون التفات إلى الاستصحاب الحاكم.

و هذا يرجع في الحقيقه إلى تشخيص الحكم الشرعيّ، نظير تشخيص حجّيه أصل الاستصحاب و عدمها. عصمنا الله و إخواننا من الزلل، في القول و العمل، بجاه محمّد و آله المعصومين، صلوات الله عليهم أجمعين.

[شماره صفحه واقعي : ٤١٥]

ص: ٩١٩

١- في (ص) بدل «القسم الأول»: «إحدى الصورتين الاولىين»، و في نسخه بدلها كما أثبتنا.

٢- في (ص): «الصوره الثالثه»، و في نسخه بدلها كما أثبتنا.

[شماره صفحه واقعی : ۴۱۶]

ص: ۹۲۰

تمّ الجزء الثالث و يليه الجزء الرابع فى التعادل و التراجيح

[شماره صفحه واقعى : ٤١٧]

ص: ٩٢١

[شماره صفحه واقعی : ۴۱۸]

ص: ۹۲۲

اشاره

الكلام فى امور ١٣

أخبار الاستصحاب ٥٥

الأقوال فى حجّيه الاستصحاب ٨٣

تنبهات الاستصحاب ١٩١

شرائط العمل بالاستصحاب ٢٨٩

تعارض الاستصحاب مع سائر الأمارات و الاصول ٣٢٠

قاعده الفراغ و التجاوز ٣٢٥

أصالة الصحّه فى فعل الغير ٣٤٥

تعارض الاستصحابيين ٣٩٣

[شماره صفحه واقعى : ٤١٩]

ص: ٩٢٣

[شماره صفحه واقعی : ۴۲۰]

ص: ۹۲۴

المقام الثانى فى الاستصحاب الاستصحاب لغه و اصطلاحا ٩

الكلام فى امور:

الأول: هل الاستصحاب أصل عمليّ أو أماره ظنيّه؟ ١٣

المختار كونه من الاصول العمليّه ١٣

الثانى: الوجه فى عدّ الاستصحاب من الأدلّه العقليّه ١٦

الثالث: هل الاستصحاب مسأله اصوليه أو فقهيّه؟ ١٧

بناء على كونه حكما عقليا فهو مسأله اصوليه ١٧

بناء على كونه من الاصول العمليّه ففى كونه من المسائل الاصوليه غموض ١٨

الإشكال فى كون الاستصحاب من المسائل الفرعيه ١٨

الاستصحاب الجارى فى الشبهه الموضوعيه ٢٠

[شماره صفحه واقعى : ٤٢١]

ص: ٩٢٥

الرابع:مناط الاستصحاب بناء على كونه من باب التعمد ٢١

ليس المناط الظنّ الشخصى بناء على كونه من باب الظنّ ٢١

الخامس: تقوّم الاستصحاب بأمرين:اليقين بالحدوث،و الشكّ فى البقاء ٢٤

الاستصحاب الفهقرى ٢٤

المعتبر هو الشكّ الفعلى ٢٥

السادس:تقسيم الاستصحاب من وجوه:٢٦

١-تقسيمه باعتبار المستصحب ٢٦

المستصحب إمّا وجوديّ و إمّا عدميّ ٢٦

كلام شريف العلماء فى خروج العدميات عن محلّ النزاع ٢٧

المناقشه فيما أفاده شريف العلماء ٢٨

قيام السيره على التمسك بالاصول الوجوديه و العدميه فى باب الألفاظ ٢٨

ما يظهر منه الاختصاص بالوجوديات و مناقشته ٢٩

التببع يشهد بعدم خروج العدميات عن محلّ النزاع ٣٠

ظاهر جماعه خروج بعض العدميات عن محلّ النزاع ٣١

المستصحب إمّا حكم شرعىّ و إمّا من الامور الخارجيه ٣٢

وقوع الخلاف فى كليهما ٣٢

للحكم الشرعىّ إطلاقان:٣٣

١-الحكم الكلى ٣٣

٢-ما يعمّ الحكم الجزئى ٣٣

إنكار الأخباريين جريان الاستصحاب فى الحكم بالإطلاق الأول ٣٣

[شماره صفحه واقعی : ۴۲۲]

ص: ۹۲۶

الأقوى في حجّيه الاستصحاب من حيث هذا التقسيم ٣٥

المستصحب إمّا حكم تكليفي وإمّا حكم وضعي ٣٥

القول بالتفصيل بين التكليفي وغيره ٣٦

٢- تقسيم الاستصحاب باعتبار دليل المستصحب ٣٧

دليل المستصحب إمّا الإجماع وإمّا غيره ٣٧

المستصحب إمّا يثبت بالدليل العقلي وإمّا بالدليل الشرعي ٣٧

الإشكال في الاستصحاب مع ثبوت الحكم بالدليل العقلي ٣٨

عدم جريان الاستصحاب في الأحكام العقلية ولا في الأحكام الشرعية المستنده إليها ٣٩

استصحاب حال العقل لا يستند إلى القضية العقلية ٤٠

دليل المستصحب قد يدلّ على الاستمرار وقد لا يدلّ ٤١

٣- تقسيم الاستصحاب باعتبار الشكّ في البقاء ٤٣

منشأ الشكّ إمّا اشتباه الأمر الخارجي وإمّا اشتباه الحكم الشرعي ٤٣

دخول القسمين في محلّ النزاع ٤٣

المحكى عن الأخباريين اختصاص النزاع بالشبهه الحكمية ٤٣

الشكّ في البقاء قد يكون مع تساوى الطرفين وقد يكون مع رجحان البقاء أو الارتفاع ٤٥

محلّ الخلاف في هذه الصور ٤٦

الشكّ إمّا في المقتضى وإمّا في الرفع ٤٦

أقسام الشكّ من جهة الرفع ٤٧

محلّ الخلاف من هذه الأقسام ٤٧

الأقوال في حجّيه الاستصحاب

أقوى الأقوال ٥١

الاستدلال على المختار بوجه: ٥٣

١- ظهور كلام جماعه في الاتفاق عليه ٥٣

٢- الاستقراء ٥٤

٣- السنه: ٥٥

١- صحيحه زراره الاولى ٥٥

تقرير الاستدلال ٥٦

معنى الروايه ٥٦

كون اللام في «اليقين» للجنس ٥٦

٢- صحيحه زراره الثانيه ٥٨

فقه الحديث و مورد الاستدلال ٥٩

٣- صحيحه زراره الثالثه ٦٢

التأمل في الاستدلال بهذه الصحيحه ٦٢

المراد من «اليقين» في هذه الصحيحه ٦٣

المراد من «البناء على اليقين» في الأخبار ٦٣

٤- الاستدلال بموثقه إسحاق بن عمّار و الإشكال فيه ٦٦

٥- الاستدلال بروايه الخصال و روايه اخرى ٦٨

المناقشه في الاستدلال بهاتين الروائتين ٦٨

إمكان دفع المناقشه المذكوره ٧٠

٧١-٦ مكاتبه على بن محمد القاساني

[شماره صفحه واقعي : ٤٢٤]

ص: ٩٢٨

تقريب الاستدلال ٧١

تأييد المختار بالأخبار الخاصه: ٧٢

١-روايه عبد الله بن سنان ٧٢

تقريب الاستدلال ٧٢

٢-موثقه عمّار ٧٢

معنى الموثقه إمّا الاستصحاب أو قاعده الطهاره ٧٣

عدم إمكان إرادته القاعده و الاستصحاب معا من الموثقه ٧٤

كلام صاحب الفصول فى جواز إرادته كليهما منها ٧٥

المناقشه فيما أفاده صاحب الفصول ٧٥

الظاهر إرادته القاعده ٧٦

٣-الروايه الثالثه ٧٧

٤-الروايه الرابعه ٧٧

اختصاص الأخبار بالشكّ فى الرافع ٧٨

تأمل المحقق الخوانسارى فى الاستدلال بالأخبار على الحجّيه مطلقا ٧٨

المراد من «نقض اليقين» ٧٩

حجّجه القول الأول: ٨٣

الوجه الأول و المناقشه فيه ٨٣

الوجه الثانى ٨٣

المناقشه فى الوجه الثانى ٨٤

الوجه الثالث ٨٤

المناقشه فى الوجه الثالث ٨٧

[شماره صفحه واقعى : ٤٢٥]

ص: ٩٢٩

دعوى أنّ وجود الشيء سابقا يقتضى الظنّ ببقائه و الجواب عنها ٨٧

الوجه الرابع: بناء العقلاء ٩٤

المناقشه فى الوجه الرابع ٩٥

حجّه القول الثانى: ٩٧

١- دعوى أنّ الاستصحاب إثبات للحكم من غير دليل ٩٧

المناقشه فى ذلك ٩٧

٢- لزوم القطع بالبقاء بناء على حجّيه الاستصحاب ٩٩

المناقشه فيه ١٠٠

٣- لزوم التناقض بناء على الحجّيه و المناقشه فيه ١٠٠

٤- استلزام القول بالحجّيه ترجيح بينه النافى ١٠١

المناقشه فى ذلك ١٠١

حجّه القول الثالث ١٠٣

عدم استقامه هذا القول بناء على اعتبار الاستصحاب من باب الظنّ ١٠٤

معنى عدم اعتبار الاستصحاب فى الوجودى ١٠٦

ما يمكن أن يحتجّ به لهذا القول ١٠٨

المناقشه فى الاحتجاج المذكور ١٠٩

حجّه القول الرابع ١١١

المناقشه فى الحجّيه المذكوره ١١١

حجّه القول الخامس ١١٦

كلام المحدث الأسترابادى فى الاستدلال على هذا القول ١١٦

[شماره صفحه واقعی : ۴۲۶]

ص: ۹۳۰

المناقشه فيما أفاده المحدّث الأسترابادى ١١٧

حجّه القول السادس و المناقشه فيها ١٢١

حجّه القول السابع ١٢١

كلام الفاضل التونى قدّس سرّه ١٢٢

المناقشه فى ما أفاده الفاضل التونى ١٢٤

الأحكام الوضعيه ١٢٥

هل الحكم الوضعى حكم مستقل مجعول، أو لا؟ ١٢٥؟

الكلام فى الصحّه و الفساد ١٢٩

رجوع إلى كلام الفاضل التونى ١٣٠

ما أورد عليه ١٣١

عدم ورود شيء ممّا اورد عليه ١٣١

شبهه اخرى فى منع جريان الاستصحاب فى الأحكام التكليفيه ١٤٥

الجواب عن هذه الشبهه ١٤٦

حجّه القول الثامن ١٤٩

ظاهر كلام الغزالى إنكار الاستصحاب مطلقا ١٤٩

منشأ نسبه هذا التفصيل إلى الغزالى ١٥٠

نسبه شارح المختصر القول بحجّيه الاستصحاب مطلقا إلى الغزالى ١٥٤

كلام السيّد الصدر فى الجمع بين قولى الغزالى ١٥٤

المناقشه فى ما أفاده السيّد الصدر ١٥٥

حجّه القول التاسع ١٥٩

[شماره صفحه واقعی : ۴۲۷]

ص: ۹۳۱

ما استدلّ به في المعارج على هذا القول ١٥٩

المناقشه في الدليل المذكور ١٦٠

الأولى في الاستدلال على هذا القول ١٦٠

مبنى نسبه هذا القول إلى المحقّق ١٦١

المناقشه في المبنى المذكور ١٦١

توجيه نسبه هذا القول إلى المحقّق ١٦٢

حجّه القول العاشر ١٦٥

ما استدلّ به المحقّق السبزواری على هذا القول ١٦٥

المناقشه فيما أفاده المحقّق السبزواری ١٦٦

حجّه القول الحادي عشر ١٦٩

استدلال المحقّق الخوانساری على هذا القول ١٦٩

المناقشه فيما أفاده المحقّق الخوانساری ١٧٧

أقوى الأقوال القول التاسع، وبعده المشهور ١٩٠

ينبغي التنبيه على امور:

الأمر الأوّل: أقسام استصحاب الكلّي ١٩١

جواز استصحاب الكلّي و الفرد في القسم الأوّل ١٩١

جواز استصحاب الكلّي في القسم الثاني دون الفرد ١٩١

توهم عدم جريان استصحاب الكلّي في هذا القسم و دفعه ١٩٢

توهم آخر و دفعه ١٩٢

القسم الثالث من استصحاب الكلّي و فيه قسمان ١٩٥

هل يجرى الاستصحاب فى القسمين أو لا يجرى فى كليهما أو فيه تفصيل؟ ١٩٥

[شماره صفحه واقعى : ٤٢٨]

ص: ٩٣٢

مختار المصنّف هو التفصيل ١٩٦

استثناء مورد واحد من القسم الثاني ١٩٦

العبره فى جريان الاستصحاب ١٩٦

كلام الفاضل التونى تأييدا لبعض ما ذكرنا ١٩٧

بعض المناقشات فى ما أفاده الفاضل التونى ١٩٧

الأمر الثانى: هل يجرى الاستصحاب فى الزمان و الزمانيّات؟ ٢٠٣

الأقسام ثلاثه: ٢٠٣

١- استصحاب نفس الزمان ٢٠٣

٢- استصحاب الامور التدريجيّه غير القارّه ٢٠٥

٣- استصحاب الامور المقيده بالزمان ٢٠٨

ما ذكره الفاضل النراقى: من معارضه استصحاب عدم الأمر الوجودى المتيقّن سابقا مع استصحاب وجوده ٢٠٨

المناقشه فى ما أفاده الفاضل النراقى ٢١٠

الزمان قد يؤخذ قيّدا و قد يؤخذ ظرفا ٢١٠

الأمر الثالث: عدم جريان الاستصحاب فى الأحكام العقليّه ٢١٥

عدم جريان الاستصحاب فى الحكم الشرعى المستند إلى الحكم العقلى أيضا ٢١٦

هل يجرى الاستصحاب فى موضوع الحكم العقلى؟ ٢١٧

الأمر الرابع: هل يجرى الاستصحاب التعليقى؟ ٢٢١

توضيح هذا الاستصحاب ٢٢١

كلام صاحب المناهل فى عدم جريان الاستصحاب التعليقى ٢٢٢

المناقشه فى ما أفاده صاحب المناهل ٢٢٢

[شماره صفحه واقعی : ۴۲۹]

ص: ۹۳۳

بعض المناقشات فى الاستصحاب التعليقى و دفعها ٢٢٣

مختار المصنّف فى المسأله ٢٢٣

الأمر الخامس: استصحاب أحكام الشرائع السابقه ٢٢٥

ما ذكره صاحب الفصول فى وجه المنع عن هذا الاستصحاب ٢٢٥

المناقشه فى ما أفاده صاحب الفصول ٢٢٥

وجه آخر للمنع و دفعه ٢٢٧

ما ذكره المحقق القمى فى وجه المنع ٢٢٨

الجواب عمّا ذكره المحقق القمى ٢٢٨

الثمرات المذكوره لهذه المسأله و مناقشتها ٢٢٩

الأمر السادس: عدم ترتّب الآثار غير الشرعيه على الاستصحاب و الدليل عليه ٢٣٣

المراد من نفي الاصول المثبتة ٢٣٤

عدم ترتّب الآثار و اللوازم غير الشرعيه مطلقا ٢٣٥

ما استدللّ به صاحب الفصول على عدم حجّيه الأصل المثبت ٢٣٦

المناقشه فى ما أفاده صاحب الفصول ٢٣٧

وجوب الالتزام بالاصول المثبتة بناء على اعتبار الاستصحاب من باب الظنّ ٢٣٨

فروع تمسكوا فيها بالاصول المثبتة ٢٣٨

عدم عمل الأصحاب بكلّ أصل مثبت ٢٤٢

حجّيه الأصل المثبت مع خفاء الواسطه ٢٤٤

نماذج من خفاء الواسطه ٢٤٤

الأمر السابع: هل تجرى أصاله تأخر الحادث؟ ٢٤٧

[شماره صفحه واقعی : ۴۳۰]

ص: ۹۳۴

١- إذا لوحظ تأخر الحادث بالقياس إلى ما قبله من أجزاء الزمان ٢٤٨

٢- إذا لوحظ بالقياس إلى حادث آخر و جهل تاريخهما ٢٤٩

لو كان أحدهما معلوم التاريخ ٢٤٩

قولان آخران في هذه الصورة ٢٥٠

صحّ الاستصحاب القهقري بناء على الأصل المثبت ٢٥٤

الاتفاق على هذا الاستصحاب في الاصول اللفظية ٢٥٤

الأمر الثامن: هل يجرى استصحاب صحّ العباده عند الشكّ في طروء مفسد؟ ٢٥٥

مختار المصنّف التفصيل ٢٥٦

التمسك في مطلق الشكّ في الفساد باستصحاب حرمه القطع و غير ذلك و مناقشتها ٢٥٧

الأمر التاسع: عدم جريان الاستصحاب في الامور الاعتقاديّه ٢٥٩

لو شكّ في نسخ أصل الشريعة؟ ٢٦٠

تمسك بعض أهل الكتاب باستصحاب شرعه ٢٦٠

بعض الأجوبه عن استصحاب الكتابي و مناقشتها: ٢٦١

١- ما ذكره بعض الفضلاء ٢٦١

٢- ما ذكره الفاضل النراقي ٢٦١

٣- ما ذكره المحقّق القميّ ٢٦٢

المناقشه في ما أفاده المحقّق القميّ ٢٦٣

الجواب عن استصحاب الكتابي بوجوه آخر ٢٦٦

كلام الإمام الرضا عليه السلام في جواب الجائليق ٢٧١

الأمر العاشر: دوران الأمر بين التمسك بالعامّ أو استصحاب حكم المخصّص ٢٧٣

الدليل الدالّ على الحكم في الزمان السابق على ثلاثه أنحاء ٢٧٣

هل يجرى استصحاب حكم المخصّص مع العموم الأزمانى أم لا؟ ٢٧٤

إذا كان العموم الأزمانى أفرادياً ٢٧٤

إذا كان العموم الأزمانى استمرارياً ٢٧٤

المخالفه لما ذكرنا في موضعين: ٢٧٥

١- ما ذكره المحقّق الثانی في مسأله خيار الغبن و ما يرد عليه ٢٧٥

٢- ما ذكره السيّد بحر العلوم قدّس سرّه ٢٧٦

المناقشه في ما أفاده بحر العلوم ٢٧٧

توجيه كلام بحر العلوم ٢٧٨

الأمر الحادى عشر: لو تعذّر بعض المأمور به فهل يستصحب وجوب الباقي؟ ٢٧٩

الإشكال في هذا الاستصحاب ٢٧٩

توجيه الاستصحاب بوجوه ثلاثه ٢٧٩

ثمره هذه التوجيهات ٢٨١

الصحيح من هذه التوجيهات ٢٨١

عدم الفرق بناء على جريان الاستصحاب بين تعذّر الجزء بعد تنجّز التكليف أو قبله ٢٨٢

نسبه التمسك بالاستصحاب في هذه المسأله إلى الفاضلين ٢٨٣

[شماره صفحه واقعى : ٤٣٢]

الأمر الثانى عشر: جريان الاستصحاب حتّى مع الظنّ بالخلاف و الدليل عليه من وجوه ٢٨٥

المراد من قولهم: «اليقين لا يرفعه الشك» ٢٨٨

شرائط العمل بالاستصحاب:

الأول: اشتراط بقاء الموضوع ٢٨٩

الدليل على هذا الشرط ٢٩٠

المعتبر هو العلم ببقاء الموضوع ٢٩١

هل يجوز إحراز الموضوع فى الزمان اللاحق بالاستصحاب؟ ٢٩١

الشكّ فى الحكم من جهه الشكّ فى القيود المأخوذه فى الموضوع ٢٩٤

ما يميّز به القيود المأخوذه فى الموضوع أحد امور: ٢٩٤

١-العقل ٢٩٤

٢-لسان الدليل ٢٩٥

٣-العرف ٢٩٥

الفرق بين نجس العين و المنتجس عند الاستحاله ٢٩٧

الإشكال فى هذا الفرق ٢٩٧

عدم الفرق بناء على كون المحكمّ نظر العرف ٢٩٩

مراتب التغير و الأحكام مختلفه ٣٠٠

معنى قولهم: «الأحكام تدور مدار الأسماء» ٣٠١

الثانى: اشتراط الشكّ فى البقاء ٣٠٢

الدليل على اعتبار هذا الشرط ٣٠٣

[شماره صفحه واقعی : ۴۳۳]

ص: ۹۳۷

تصريح الفاضل السبزواري بأن أدلّه الاستصحاب تشمل قاعده «اليقين» ٣٠٣

دفع التوهّم المذكور و توضيح مناط قاعده الاستصحاب و قاعده اليقين ٣٠٤

عدم إرادته القاعدتين من قوله عليه السلام: «فليمض على يقينه» ٣٠٥

عدم إرادته القاعدتين من سائر الأخبار أيضا ٣٠٧

اختصاص مدلول الأخبار بقاعده الاستصحاب ٣٠٨

هل يوجد مدرّك لقاعده «اليقين» غير هذه الأخبار؟ ٣١٠

لو اريد من القاعده إثبات الحدوث و البقاء معا ٣١١

عدم صحّه الاستدلال بأدلّه عدم الاعتناء بالشكّ بعد تجاوز المحلّ ٣١١

ضعف الاستدلال بأصاله الصحّه فى الاعتقاد ٣١١

تفصيل كاشف الغطاء ٣١٢

لو اريد من القاعده إثبات مجرّد الحدوث ٣١٢

لو اريد منها مجرّد إمضاء الآثار المترتبه سابقا ٣١٢

حاصل الكلام فى المسأله ٣١٣

الثالث: اشتراط عدم العلم بالبقاء أو الارتفاع ٣١٣

حكومه الأدلّه الاجتهاديّه على أدلّه الاستصحاب ٣١٤

معنى الحكومه ٣١٤

احتمال أن يكون العمل بالأدلّه فى مقابل الاستصحاب من باب التخصّص ٣١٥

ضعف هذا الاحتمال ٣١٥

المسامحه فيما جعله الفاضل التونى من شرائط الاستصحاب ٣١٦

ما أورده المحقق القمى على الفاضل التونى و المناقشه فيه ٣١٦

المراد من «الأدله الاجتهاديه» و «الاصول» ٣١٨

تردد الشىء بين كونه دليلا أو أصلا ٣١٩

تعارض الاستصحاب مع غيره، و فيه مقامات:

المقام الأول: عدم معارضة الاستصحاب لبعض الأمارات، و فيه مسائل: ٣٢٠

المسأله الاولى: تقدم «اليد» على الاستصحاب و الاستدلال عليه ٣٢١

الوجه فى الرجوع إلى الاستصحاب لو تقارنت «اليد» بالإقرار ٣٢٢

«اليد» على تقدير كونها من الاصول مقدمه على الاستصحاب و إن جعلناه من الأمارات ٣٢٣

تقدم البينه على «اليد» و الوجه فى ذلك ٣٢٣

المسأله الثانيه: فى قاعده «الفراغ و التجاوز»

تقدم قاعده «الفراغ و التجاوز» على الاستصحاب و الاستدلال عليه ٣٢٥

أخبار القاعده: ٣٢٦

١- الأخبار العامه ٣٢٦

٢- الأخبار الخاصه ٣٢٧

تنقيح مضامين الأخبار ٣٢٨

ما هو المراد من «الشك فى الشىء»؟ ٣٢٩

ما هو المراد من «محل الشىء المشكوك فيه»؟ ٣٣٠

[شماره صفحه واقعى : ٤٣٥]

هل يعتبر فى التجاوز و الفراغ الدخول فى الغير، أم لا؟ ٣٣٢

ما هو المراد من «الغير»؟ ٣٣٢

عدم كفايه الدخول فى مقدمات الغير ٣٣٣

الأقوى اعتبار الدخول فى الغير و عدم كفايه مجرد الفراغ ٣٣٤

عدم صحته التفصيل بين الصلاة و الوضوء ٣٣٤

عدم جريان القاعده فى أفعال الطهارات الثلاث ٣٣٦

مستند الخروج ٣٣٦

ظاهر روايه ابن أبى يعفور أنّ حكم الوضوء من باب القاعده ٣٣٧

الإشكال فى ظاهر ذيل الروايه ٣٣٧

دفع الإشكال عن الروايه ٣٣٧

عدم غرابه فرض الوضوء فعلا واحدا ٣٣٨

هل تجرى القاعده فى الشروط كما تجرى فى الأجزاء؟ ٣٣٩

الأقوى التفصيل ٣٣٩

معنى عدم العبره بالشكّ بعد تجاوز المحلّ ٣٤٠

التفصيل بين الوضوء و نحوه و بين غيره ٣٤١

هل يلحق الشكّ فى الصحه بالشكّ فى الإتيان؟ ٣٤٢

المراد من الشكّ فى موضوع هذه القاعده ٣٤٤

عدم الفرق بين أن يكون المحتمل الترك نسيانا أو تعمدا ٣٤٤

المسأله الثالثه: فى أصاله الصحه فى فعل الغير

أصاله الصحه من الاصول المجمع عليها بين المسلمين ٣٤٥

مدرك أصله الصحه ٣٤٥

الاستدلال بالآيات و المناقشه فيه ٣٤٥

[شماره صفحه واقعي : ٤٣٦]

ص : ٩٤٠

الاستدلال بالأخبار ٣٤٦

المناقشه فى دلالة الأخبار ٣٤٧

الاستدلال بالإجماع القولى ٣٥٠

الاستدلال بالإجماع العملى ٣٥٠

الاستدلال بالعقل ٣٥٠

هل يحمل فعل المسلم على الصّحه الواقعيّه أو الصّحه عند الفاعل؟ ٣٥٣

ظاهر المشهور الحمل على الصّحه الواقعيّه ٣٥٤

ظاهر بعض المتأخّرين الحمل على الصّحه باعتقاد الفاعل ٣٥٤

المسأله محلّ إشكال ٣٥٥

صور المسأله ٣٥٥

١- أن يعلم كون الفاعل عالما بالصّحه و الفساد ٣٥٥

٢- أن يعلم كونه جاهلا ٣٥٦

٣- أن يجهل حاله ٣٥٦

هل يعتبر فى جريان أصاله الصّحه فى العقود استكمال أركان العقد؟ ٣٥٧

الأقوى التعميم و عدم اعتبار استكمال الأركان ٣٦٠

صّحه كلّ شىء بحسبه و باعتبار آثار نفسه ٣٦٣

مما يتفرّع على ما ذكرنا ٣٦٤

اعتبار إحراز أصل العمل فى أصاله الصّحه ٣٦٧

الإشكال فى الفرق بين صلاه الغير على الميّت و بين الصلاه عن الميّت تبرّعا أو بالإجاره ٣٦٧

[شماره صفحه واقعى : ٤٣٧]

عدم جواز الأخذ باللوازم فى أصالة الصحه ٣٧١

وجه تقديم أصالة الصحه على استصحاب الفساد ٣٧٣

اضطراب كلمات الأصحاب فى تقديم أصالة الصحه على الاستصحابات الموضوعية ٣٧٤

التحقيق فى المسأله ٣٧٤

أصالة الصحه فى الأقوال ٣٨١

أصالة الصحه فى الاعتقادات ٣٨٣

المقام الثانى: تعارض الاستصحاب مع القرعه ٣٨٥

المقام الثالث: تعارض الاستصحاب مع ما عداه من الاصول العمليه ٣٨٥

تقدم الاستصحاب و غيره من الأدله و الاصول على أصاله البراءه ٣٨٧

حكومه دليل الاستصحاب على قوله عليه السلام: «كلّ شىء مطلق...» ٣٨٩

الإشكال فى بعض أخبار أصاله البراءه فى الشبهه الموضوعية ٣٨٩

ورود الاستصحاب على قاعده الاشتغال ٣٩١

ورود الاستصحاب على قاعده التخيير ٣٩٢

تعارض الاستصحابين

أقسام الاستصحابين المتعارضين: ٣٩٣

القسم الأول: إذا كان الشكّ فى أحدهما مسبباً عن الشكّ فى الآخر ٣٩٤

تقدم الاستصحاب السببى على المسببى و الاستدلال عليه ٣٩٤

لو عملنا بالاستصحاب من باب الظنّ فالحكم أوضح ٤٠٠

ظهور الخلاف فى المسأله عن جماعه ٤٠١

تصريح بعضهم بالجمع بين الاستصحابين «السببى و المسببى» ٤٠٣

عدم صحه الجمع ٤٠٣

دعوى الإجماع على تقديم الاستصحاب الموضوعى على الحكمى ٤٠٥

المناقشه فى دعوى الإجماع ٤٠٥

القسم الثانى: إذا كان الشك فى كليهما مسببا عن أمر ثالث ٤٠٦

صور المسأله: ٤٠٦

الاوليان: لو كان العمل بالاستصحابين مستلزما لمخالفه قطعيه عمليه أو قام الدليل على عدم الجمع بينهما ٤٠٧

هنا دعويان: ٤٠٨

الاولى: عدم الترجيح ٤٠٨

الدليل على عدم الترجيح ٤٠٨

الثانيه: أن الحكم هو التساقت دون التخير و الدليل عليه ٤٠٩

الصوره الثالثه: لو ترتب أثر شرعى على كلا المستصحبين ٤١٣

الصوره الرابعه: لو ترتب الأثر على أحدهما دون الآخر ٤١٤

العناوين العامه ٤١٩

فهرس المحتوى ٤٢١

[شماره صفحه واقعى : ٤٣٩]

ص: ٩٤٣

فقه ٣ (المكاسب: از «كتاب البيع» تا پایان «القول في الإجازة و الرد»)

المجلد ٣

[كتاب البيع]

الكلام في شروط المتعاقدين

اشاره

[شماره صفحه واقعی: ٢٧٣]

ص: ٩٤٤

[شماره صفحه واقعی : ۲۷۴]

ص: ۹۴۵

[فى عقد الصبى]

[المشهور بطلان عقد الصبى]

المشهور- كما عن الدروس (١) والكفايه (٢)-: بطلان عقد الصبى، بل عن الغنيه: الإجماع عليه و إن أجاز الولى (٣).

و فى كنز العرفان: نسبه عدم صحه عقد الصبى إلى أصحابنا (٤)، و ظاهره إرادته التعميم لصوره إذن الولى.

و عن التذكرة: أن الصغير محجور عليه بالنص و الإجماع- سواء كان مميزاً أو لا- فى جميع التصرفات إلا ما استثني، كعباداته و إسلامه و إحرامه و تدييره و وصيته و إيصال الهدية و إذنه فى الدخول، على خلاف فى ذلك (٥)، انتهى.

و استثناء إيصال الهدية و إذنه فى دخول الدار، يكشف بفحواه عن

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٥]

ص: ٩٤٦

١- الدروس ١٩٢: ٣، لكنّه نسبه إلى الأشهر.

٢- الكفايه: ٨٩، و حكاه عنه و عن الدروس السيد المجاهد فى المناهل: ٢٨٦.

٣- الغنيه: ٢١٠.

٤- انظر كنز العرفان ١٠٢: ٢.

٥- التذكرة ٧٣: ٢.

شمول المستثنى منه لمطلق أفعاله؛ لأنَّ الإيصال و الإذن ليسا من التصرفات القوليَّة و الفعلية، و إنما الأوَّل آله في إيصال الملك كما لو حملها على حيوان و أرسلها، و الثاني كاشف عن موضوع تعلق عليه إباحه الدخول، و هو رضا المالك.

[الاستدلال على البطلان بحديث رفع القلم]

و احتجَّ على الحكم في الغنيه (١) بقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ: «رفع القلم عن ثلاثه: عن الصبيِّ حتَّى يحتلم، و عن المجنون حتَّى يفيق، و عن النائم حتَّى يستيقظ» (٢)، و قد سبقه في ذلك الشيخ في المبسوط في مسأله الإقرار- و قال: إنَّ مقتضى رفع القلم أن لا يكون لكلامه حكم (٣).

و نحوه الحلِّي في السرائر في مسأله عدم جواز وصيه البالغ عشراً (٤)، و تبعهم في الاستدلال به جماعه، كالعلامة (٥) و غيره (٦).

[الاستدلال بروايات عدم جواز أمر الصبي]

و استدلُّوا (٧) أيضاً بخبر حمزه بن حرمان عن مولانا الباقر عليه السلام:

«إنَّ الجارِيه إذا زوّجت و دخل بها و لها تسع سنين ذهب عنها اليتيم،

[شماره صفحه واقعي : ٢٧٦]

ص: ٩٤٧

- ١- الغنيه: ٢١٠.
- ٢- عوالي اللآلي ١: ٢٠٩، الحديث ٤٨.
- ٣- المبسوط ٣: ٣.
- ٤- السرائر ٣: ٢٠٧.
- ٥- التذكرة ٢: ١٤٥.
- ٦- كالمحقق الثاني في جامع المقاصد ٧: ٨٢، و المحقق التستري في مقابس الأنوار: ١٠٨.
- ٧- كما في الحدائق ١٨: ٣٦٩، و الرياض ١: ٥١١، و مقابس الأنوار: ١٠٨، و الجواهر ٢٢: ٢٦١ و غيرها.

و دفع إليها مالها، و جاز أمرها في الشراء (١)، و الغلام لا يجوز أمره في البيع و الشراء و لا يخرج عن اليتيم حتى يبلغ خمس عشره سنه... الحديث» (٢).

و في روايه ابن سنان: «متى يجوز أمر اليتيم؟ قال: حتى يبلغ أشده. قال: ما أشده؟ قال: احتلامه» (٣)، و في معناها روايات أخر (٤).

[المناقشه في دلاله هذه الروايات]

لكنّ الإنصاف: أنّ جواز الأمر في هذه الروايات ظاهر في استقلاله في التصرف؛ لأنّ الجواز مرادف للمضي، فلا ينافي عدمه ثبوت الوقوف على الإجازة، كما يقال: بيع الفضولي غير ماضٍ، بل موقوف.

و يشهد له الاستثناء في بعض تلك الأخبار بقوله: «إلا أن يكون سفيهاً» (٥)، فلا دلاله لها حينئذٍ على سلب عبارته، و أنه إذا ساوم وليه متاعاً (٦) و عيّن له قيمته (٧) و أمر الصبيّ بمجرّد إيقاع العقد مع الطرف

[شماره صفحه واقعي : ٢٧٧]

ص: ٩٤٨

- ١- في المصدر زياده: و البيع.
- ٢- الوسائل ١٢: ٢٦٨، الباب ١٤ من أبواب عقد البيع و شروطه، الحديث الأول، و ذيله.
- ٣- الخصال ٢: ٤٩٥، الحديث ٣، و عنه في الوسائل ١٣: ١٤٣، الباب ٢ من أبواب كتاب الحجر، الحديث ٥.
- ٤- انظر الوسائل ١٢: ٢٦٧، الباب ١٤ من أبواب عقد البيع و شروطه، و ١٣: ١٤١ و ١٤٢، الباب ١ و ٢ من أبواب كتاب الحجر، و الصفحه ٤٢٨ و ٤٣٢، الباب ٤٤ و ٤٥ من أبواب كتاب الوصايا و غيرها.
- ٥- مثل روايه ابن سنان المتقدمه و الروايتين الأخرين عنه أيضاً في الوسائل ١٣: ٤٣٠ و ٤٣١، الباب ٤٤ من أبواب أحكام الوصايا، الحديث ٨ و ١١.
- ٦- كذا في «ف»، «خ» و «ش» و نسخه بدل «ن»، و في سائر النسخ: متاعه.
- ٧- في «ف»: قيمه.

الآخر كان باطلاً، وكذا لو أوقع إيجاب النكاح أو قبوله لغيره بإذن وليه.

و أما حديث رفع القلم، ففيه:

أولاً: أنّ الظاهر منه قلم المؤاخذه، لا قلم جعل الأحكام؛ ولذا بنينا - كالمشهور - على شرعيته عبادات الصبي.

و ثانياً: أنّ المشهور على الألسنة أنّ الأحكام الوضعيّة ليست مختصّة بالبالغين، فلا مانع من أن يكون عقده سبباً لوجوب الوفاء بعد البلوغ، أو على الولي إذا وقع بإذنه أو إجازته، كما يكون جنابته سبباً لوجوب غسله بعد البلوغ و حرمة تمكينه من مسّ المصحف.

و ثالثاً: لو سلّمنا اختصاص الأحكام حتّى الوضعيه بالبالغين، لكن لا مانع من كون فعل غير البالغ موضوعاً للأحكام المجعولة في حقّ البالغين، فيكون الفاعل - كسائر غير البالغين - خارجاً عن ذلك الحكم إلى وقت البلوغ.

و بالجمله، فالتمسك بالرواية ينافي ما اشتهر بينهم من شرعيته عباده الصبي، و ما اشتهر بينهم من عدم اختصاص الأحكام الوضعيه بالبالغين.

فالعمده في سلب عباره الصبي هو الإجماع المحكي (١)، المعتضد بالشهره العظيمه، و إلما فالمسأله محلّ إشكال؛ و لذا تردّد المحقق في الشرائع في إجاره المميّز بإذن الولي (٢) بعد ما جزم بالصّحه في العاربه (٣)،

[شماره صفحه واقعي : ٢٧٨]

ص : ٩٤٩

١- تقدّم حكايته عن الغنيه و التذكره في أوّل المسأله.

٢- الشرائع ١٨٠:٢.

٣- الشرائع ١٧١:٢.

و استشكل فيها في القواعد (١) و التحرير (٢).

و قال في القواعد: و في صحّحه بيع المميّز بإذن الوليّ نظر (٣)، بل عن الفخر في شرحه: أنّ الأقوى الصحّحه؛ مستدلاً بأنّ العقد إذا وقع بإذن الوليّ كان كما لو صدر عنه (٤) - و لكن لم أجده فيه - و قوّاه المحقّق الأردبيلي على ما حكى عنه (٥).

و يظهر من التذكرة عدم ثبوت الإجماع عنده، حيث قال: و هل يصحّ بيع المميّز و شراؤه؟ الوجه عندي: أنّه لا يصحّ (٦).

و اختار في التحرير: صحّحه بيع الصبي في مقام اختبار رشده (٧).

و ذكر المحقّق الثاني: أنّه لا يبعد بناء المسألة على أنّ أفعال الصبيّ و أقواله شرعيّه أم لا، ثمّ حكم بأنّها غير شرعيّه، و أنّ الأصحّ بطلان العقد (٨).

[شماره صفحه واقعي : ٢٧٩]

ص: ٩٥٠

- ١- القواعد ٢٢٤: ١.
- ٢- التحرير ٢٤٤: ١.
- ٣- القواعد ١٦٩: ١.
- ٤- حكاه عنه المحقّق التستري في مقابس الأنوار (الصفحة ١١٠)، و لكنّ الموجود في الإيضاح (٢: ٥٥) ذيل عبارته والده هكذا: «و الأقوى عدم الصحّحه»، و لم نعر فيه على غيره.
- ٥- لم نعر على الحاكي عنه بهذا النحو، نعم في المقابس (الصفحة ١١٠): و مال المقدّس الأردبيلي في كتابه إلى جواز بيعه مع الرشد و إذن الوليّ، انظر مجمع الفائدة ١٥٢: ٨-١٥٣.
- ٦- التذكرة ٢: ٨٠، و فيه: و شراؤه بإذن الوليّ.
- ٧- التحرير ٢١٨: ١.
- ٨- جامع المقاصد ١٩٤: ٥.

و عن المختلف أنه حكى- فى باب المزارعه- عن القاضى كلاماً يدلّ على صحّحه بيع الصبى (١).

و بالجمله، فالمسأله لا تخلو عن إشكال، و إن أطب بعض المعاصرين (٢) فى توضيحه حتّى أحقه بالبديهيات فى ظاهر كلامه.

[الحجه فى المسأله هى الشهره و الإجماع المحكى]

فالإنصاف: أنّ الحجّه فى المسأله هى الشهره المحقّقه و الإجماع المحكى عن التذكره (٣)؛ بناءً على أنّ استثناء الإحرام-الذى لا يجوز إلّا بإذن الوليّ- شاهد على أنّ مراده بالحجر ما يشمل سلب العبارة، لا نفي الاستقلال فى التصرف؛ و كذا إجماع الغنيه (٤)؛ بناءً على أنّ استدلاله بعد الإجماع بحديث «رفع القلم» دليل على شمول معقده للبيع بإذن الوليّ.

و ليس المراد نفي صحّحه البيع المتعقّب بالإجازة، حتّى يقال: إنّ الإجازة عند السيد (٥) غير مجديه فى تصحيح مطلق العقد الصادر من غير المستقلّ و لو كان غير مسلوب العبارة، كالبائع الفضولى.

و يؤيد الإجماعين ما تقدّم عن كنز العرفان (٦).

[المناقشه فى تحقق الإجماع]

نعم لقائل أن يقول: إنّ ما عرفت من المحقّق و العلامه و ولده

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٠]

ص: ٩٥١

١- حكى المحقّق التستري فى مقابس الأنوار (الصفحه ١١٠) ما نقله العلامه عن القاضى، و قال: «و مقتضاه صحّحه شراء الصبى و بيعه»، انظر المختلف ١٨٨: ٦، و المهذب ٢٠: ٢.

٢- الظاهر أنّ المراد هو صاحب الجواهر، انظر الجواهر ٢٦١: ٢٢، و انظر مقابس الأنوار: ١١١-١١٢ أيضاً.

٣- التذكره ٧٣: ٢.

٤- الغنيه: ٢١٠.

٥- يعنى السيد ابن زهره.

٦- تقدّم فى أوّل المسأله.

و القاضى و غيرهم خصوصاً (١) المحقق الثانى (٢) - الذى بنى المسأله على شرعيه أفعال الصبى - يدل على عدم تحقق الإجماع.

و كيف كان، فالعمل على المشهور (٣).

[ما يستأنس به للبطلان]

و يمكن (٤) أن يستأنس له أيضاً بما ورد فى الأخبار المستفيضه من أن «عمد الصبى و خطأه واحد» كما فى صحيحه ابن مسلم (٥) و غيرها (٦)، و الأصحاب و إن ذكروها فى باب الجنائيات، إلما أنه لا إشعار فى نفس الصحيحه - بل و غيرها - بالاختصاص بالجنائيات؛ و لذا تمسك بها الشيخ فى المبسوط (٧) و الحلّى فى السرائر (٨)، على أن إخلال الصبى المُحرّم بمحظورات الإحرام - التى تختص الكفاره فيها (٩) بحال التعمد - لا يوجب كفاره على الصبى، و لا على الولي؛ لأن عمده خطأ.

[شماره صفحه واقعى : ٢٨١]

ص : ٩٥٢

١- لم ترد «غيرهم خصوصاً» إلّا فى «ف»، «ش» و مصححه «ن».

٢- تقدّم كلامهم فى الصفحه ٢٧٨-٢٨٠.

٣- لم ترد «فالعمل على المشهور» فى «ف».

٤- فى «ف»: فيمكن.

٥- فى «ف»: محمد بن مسلم.

٦- الوسائل ٣٠٧:١٩، الباب ١١ من أبواب العاقله، الحديث ٢ و ٣، و الصفحه ٦٦، الباب ٣٦ من أبواب كتاب القصاص فى النفس، الحديث ٢.

٧- المبسوط ٣٢٩:١.

٨- السرائر ٦٣٦:١-٦٣٧.

٩- كذا فى «ف»، و فى «ص» بدل «الكفاره فيها»: «حرمتها»، و فى غيرهما جمع بينهما بجعل أحدهما أصلاً و الآخر بدلاً، و فى «ش» جمع بينهما مع عدم الإشاره إلى ذلك.

و حينئذٍ فكلّ حكم شرعيّ تعلّق بالأفعال التي يعتبر في ترتّب الحكم الشرعي عليها القصد-بحيث لا- عبره بها إذا وقعت بغير القصد- فما يصدر منها عن الصبيّ قصداً بمنزله الصادر عن غيره بلا قصد، فعقد الصبي و إيقاعه مع القصد كعقد الهازل و الغالط و الخاطئ و إيقاعاتهم.

[استظهار البطلان من حديث رفع القلم]

بل يمكن بملاحظه بعض ما ورد من هذه الأخبار في قتل المجنون و الصبي استظهار المطلب من حديث «رفع القلم» و هو ما عن قرب الإسناد بسنده عن أبي البختری، عن جعفر، عن أبيه، عن علي عليه السلام، أنّه كان يقول [في (١)] المجنون و المعتوه الذي لا يفيق، و الصبي الذي لم يبلغ: «عمدهما خطأ تحمله العاقله و قد رفع عنهما القلم (٢)» (٣)؛ فإنّ ذكر «رفع القلم» في الذيل ليس له وجه ارتباط إلّا بأن تكون علّه لأصل الحكم، و هو ثبوت السديه على العاقله، أو بأن تكون معلوله (٤) لقوله: «عمدهما خطأ»، يعني أنّه لما كان قصدهما بمنزله العدم في نظر الشارع و في الواقع رفع القلم عنهما.

و لا يخفى أنّ ارتباطها (٥) بالكلام على وجه العليه أو المعلوئيه (٦)

[شماره صفحه واقعي : ٢٨٢]

ص: ٩٥٣

١- من المصدر.

٢- في «ف» زياده: «إلخ»، و في سائر النسخ: «اه»، لكنّ المذكور هنا هو المذكور في المصدر بتمامه.

٣- قرب الإسناد: ١٥٥، الحديث ٥٦٩، و عنه في الوسائل ١٩: ٦٦، الباب ٣٦ من أبواب القصاص في النفس، الحديث ٢.

٤- كذا، و المناسب: بأن يكون معلولاً.

٥- كذا، و المناسب تذكير الضمير؛ لرجوعه إلى «رفع القلم».

٦- في «ش»: و المعلوئيه.

للحكم المذكور في الروايه-أعني عدم مؤاخذه الصبي و المجنون-بمقتضى جنايه العمد و هو القصاص، و لا بمقتضى شبه العمد- و هو الدية في مالهما-لا- يستقيم إلّا بأن يراد من «رفع القلم» ارتفاع المؤاخذه عنهما شرعاً من حيث العقوبه الأخرويه و الدنيويه المتعلقه بالنفس -كالقصاص-، أو المال-كغرامه الدية- و عدم ترتب ذلك على أفعالهما المقصوده المتعمّد إليها ممّا (١) لو وقع من غيرهما مع القصد و التعمّد لترتبت عليه غرامه أخرويه أو دنيويه.

و على هذا، فإذا التزم على نفسه مالاً- بإقرارٍ أو معاوضه و لو بإذن الولي، فلا أثر له (٢) في إلزامه بالمال و مؤاخذته به و لو بعد البلوغ (٣). فإذا لم يلزمه شيء بالتزاماته و لو كانت بإذن الولي، فليس ذلك إلّا لسلب قصده و عدم العبره بإنشائه؛ إذ لو كان ذلك لأجل عدم (٤) استقلاله و حجره عن الالتزامات على نفسه، لم يكن عدم المؤاخذه شاملاً لصوره إذن الولي، و قد فرضنا الحكم مطلقاً، فيدلّ بالالتزام على كون قصده في إنشائه و إخباراته مسلوب الأثر.

ثم إن مقتضى عموم هذه الفقره-بناءً على كونها على للحكم:-

عدم مؤاخذتهما بالإتلاف الحاصل منهما، كما هو ظاهر المحكي عن بعض

[شماره صفحه واقعي : ٢٨٣]

ص: ٩٥٤

١- في «م» و «ع»: «بما»، و في نسخه بدلها: «مما».

٢- كذا في «ش»، و في سائر النسخ: «لها»، و في مصححه «ص»: «لها».

٣- عبارته «و لو بعد البلوغ» و ردت في «ف» قبل قوله: «فلا أثر له».

٤- في «ف» بدل «لأجل عدم»: لعدم.

إلا أن يلتزم بخروج ذلك من (١) عموم رفع القلم، ولا يخلو عن (٢) بُعد.

لكن (٣) هذا غير واردٍ على الاستدلال؛ لأنه ليس مبيّناً على كون «رفع القلم» عله للحكم؛ لما عرفت (٤) من احتمال كونه معلولاً لسلب اعتبار قصد الصبيّ و المجنون، فيختصّ رفع قلم المؤاخذه بالأفعال التي يعتبر في المؤاخذه عليها قصد الفاعل فيخرج مثل الإلتلاف، فافهم و اغتنم.

ثم إنَّ القلم المرفوع هو قلم المؤاخذه الموضوع على البالغين، فلا ينافي ثبوت بعض العقوبات للصبي، كالتعزير.

[رأى المؤلف في المسألة و دليله]

و الحاصل: أن مقتضى ما تقدّم (٥) من الإجماع المحكى في البيع و غيره من العقود، و الأخبار المتقدّمة (٦) -بعد انضمام بعضها إلى بعض -:

عدم الاعتبار بما يصدر من الصبيّ من الأفعال المعتبر فيها القصد إلى مقتضاها، كإنشاء العقود أصالةً و وكالةً، و القبض و الإقباض، و كلّ التزام على نفسه من ضمانٍ أو إقرارٍ أو نذرٍ أو إيجار.

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٤]

ص: ٩٥٥

- ١- في غير «ف»: عن.
- ٢- في غير «ف»: من.
- ٣- في «ش»: و لكن.
- ٤- في الصفحة السابقة.
- ٥- في أول المسألة.
- ٦- راجع الصفحة ٢٧٦-٢٧٧ و ٢٨١.

قال (١) في التذكرة (٢): و كما لا- يصح تصرفاته اللفظية، كذا لا يصح قبضه، ولا يفيد حصول الملك في الهبه و إن اتهب له الولي، و لا- لغيره و إن أذن الموهوب له بالقبض، و لو قال مستحق الدين للمديون: سلّم حقّي إلى هذا (٣) الصبي، فسلم مقدار (٤) حقه إليه، لم يبرأ عن الدين و بقي المقبوض على ملكه، و لا- ضمان على الصبي؛ لأنّ المال ك ضيعة حيث دفعه إليه، و بقي الدين لأنّه في الذمه و لا- يتعيّن إلما بقبض صحيح، كما لو قال: ارم حقّي في البحر، فرمى مقدار حقه، بخلاف ما لو قال للمستودع: سلّم مالي إلى الصبي أو ألقه في البحر؛ لأنّه امتثل أمره في حقه المعين، و لو كانت الوديعة للصبي فسلمها إليه ضمن و إن كان بإذن الولي؛ إذ ليس له تضييعها بإذن الولي.

و قال أيضاً: لو عرض الصبي ديناراً على الناقد لينقده أو متاعاً إلى مقوم ليقومه فأخذه، لم يجز له ردّه إلى (٥) الصبي، بل على (٦) وليه إن كان. فلو أمره الولي بالدفع إليه فدفعه إليه، برئ من ضمانه إن كان المال للولي (٧)، و إن كان للصبي فلا، كما لو أمره بإلقاء مال الصبي في

[شماره صفحه واقعي : ٢٨٥]

ص: ٩٥٦

- ١- في «ش»: و قال.
- ٢- نقل السيد العاملي في مفتاح الكرامه ٤: ١٧٢ عدّه فروع من التذكرة و نهايه الأحكام، و لم يفرزها، و لكنّ المؤلف قدّس سرّه نسبها جميعاً إلى التذكرة.
- ٣- كلمه «هذا» من «ش» و المصدر.
- ٤- في المصدر و نسخه بدل «ش»: قدر.
- ٥- في المصدر: على.
- ٦- في «ش» و مصحّحه «م»: إلى.
- ٧- كذا في «ص»، «ش» و المصدر و مصحّحه «ن»، و في غيرها: للمولى.

البحر، فإنه يلزمه ضمانه. وإذا تباع الصبيان و تقابضا و أتلّف كلّ واحدٍ منهما ما قبضه، فإن جرى بإذن الوليين فالضمان عليهما، و إلا فلا ضمان عليهما، بل على الصبيّين. و يأتي في باب الحجر تمام الكلام (١).

و لو فتح (٢) الصبي الباب و أذن في الدخول على أهل الدار، أو أدخل (٣) الهدية إلى إنسان عن (٤) إذن المهدي، فالأقرب الاعتماد؛ لتسامح السلف فيه (٥)، انتهى كلامه رفع مقامه.

[لا فرق في معاملة الصبي بين الأشياء اليسيره و الخطيره]

ثمّ إنّه ظهر ممّا ذكرنا: أنّه لا فرق في معاملة الصبي بين أن تكون في الأشياء اليسيره أو الخطيره؛ لما عرفت من عموم النصّ و الفتوى حتّى أنّ العلّامة في التذكرة لمّا ذكر حكاية «أنّ أبا الدرداء اشترى عصفوراً من صبيّ فأرسله»، ردّها بعدم الثبوت و عدم الحجّيه، و توجيهه بما يخرج عن محلّ الكلام (٦).

و به يظهر ضعف ما عن المحدث الكاشاني: من أنّ الأظهر جواز بيعه و شرائه فيما (٧) جرت العاده به من الأشياء اليسيره؛ دفعاً للخرج (٨)، انتهى.

[شماره صفحه واقعي : ٢٨٦]

ص: ٩٥٧

- ١- هذه العبارة للسيد العاملی في مفتاح الكرامه.
- ٢- هذا الفرع ذكره العلّامة في النهايه، و نقله السيد العاملی بتصريف.
- ٣- في المصدر: أوصل.
- ٤- في غير «ف» و «ش»: من.
- ٥- انظر التذكرة ١: ٤٦٢، و نهايه الاحكام ٢: ٤٥٤-٤٥٥، و مفتاح الكرامه ٤: ١٧٢.
- ٦- التذكرة ٢: ٨٠.
- ٧- في «ف»: لما.
- ٨- مفاتيح الشرائع ٣: ٤٦.

فإنَّ الحرج ممنوع، سواء أراد أنَّ الحرج يلزم من منعهم عن المعامله فى المحقَّرات و التترام مباشره البالغين لشرائها، أم أراد أنه يلزم من التجنُّب عن معاملتهم بعد بناء الناس على نصب الصبيان للبيع و الشراء فى الأشياء الحقيه.

ثمَّ لو (١) أراد استقلاله فى البيع و الشراء لنفسه بماله من دون إذن الوليِّ ليكون حاصله أنه غير محجورٍ عليه فى الأشياء اليسيره، فالظاهر كونه مخالفاً للإجماع.

و أمَّا ما ورد فى روايه السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال:

و نهى النبى صلَّى الله عليه و آله و سلم عن كسب الغلام الصغير الذى لا يحسن صناعه بيده»؛ معللاً بأنَّه «إن لم يجد سرق» (٢)، فمحمولٌ على عوض كسبه من التقاط، أو اجره عن (٣) إجاره أوقعها الوليُّ أو الصبيُّ بغير إذن الوليِّ، أو عن عمل أمر به من دون إجاره فأعطاه المستأجر أو الأمر اجره المثل، فإنَّ هذه كلُّها ممَّا يملكه الصبيُّ، لكن يستحبُّ للوليِّ و غيره اجتنابها إذا لم يعلم صدق دعوى الصبيِّ فيها؛ لاحتمال كونها من الوجوه المحرَّمه، نظير رجحان الاجتناب عن أموال غيره ممَّن لا يبالي بالمحرَّمات.

و كيف كان، فالقول المذكور فى غايه الضعف.

[تصحيح المعامله لو كان الصبي بمنزله الآله]

نعم، ربما صحَّح سيّد مشايخنا- فى الرياض- هذه المعاملات إذا

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٧]

ص : ٩٥٨

١- فى «ع» و «ص»: «إن»، و فى نسخه بدلها: لو.

٢- الوسائل ١١٨: ١٢، الباب ٣٣ من أبواب ما يكتسب به.

٣- فى «ف» بدل «عن»: أو.

كان الصبي بمنزله الآله لمن له أهليته التصرف؛ من جهة استقرار السيره و استمرارها على ذلك (١).

و فيه إشكال، من جهة قوه احتمال كون السيره ناشئه من (٢) عدم المبالاه فى الدين، كما فى كثيرٍ من (٣) سيرهم الفاسده.

و يؤيد ذلك: ما يرى من استمرار سيرتهم على عدم الفرق بين المميزين و غيرهم، و لا بينهم و بين المجانين، و لا بين معاملتهم لأنفسهم بالاستقلال بحيث لا يعلم الولي أصلاً، و معاملتهم لأولياءهم على سبيل الآليه، مع أنّ هذه (٤) ممّا (٥) لا ينبغى الشكّ فى فسادها (٦)، خصوصاً الأخير.

مع أنّ الإحاله على ما جرت العاده به كالإحاله على المجهول؛ فإنّ الذى جرت عليه السيره هو الوكول إلى كلّ صبى ما هو (٧) فطنٌ فيه، بحيث لا- يغلب فى المساومه عليه، فيكفون إلى من بلغ ستّ سنين (٨) شراءً باقه بقلٍ، أو بيع بيضه دجاج بفلسٍ، و إلى من بلغ

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٨]

ص : ٩٥٩

- ١- الرياض ٥١١: ١.
- ٢- فى غير «ف»: عن.
- ٣- لم ترد «كثير من» فى «ش».
- ٤- فى «م»، «ع»، «ص»، و «ش»: هذا.
- ٥- لم ترد «ممّا» فى «ف».
- ٦- فى «ش»: فساد.
- ٧- فى «ن»، «خ»، «م» و «ص»: «ماهر»، لكنّ صُحِّح فى «ن» بما أثبتناه فى المتن.
- ٨- كذا فى «ش» و مصحّحه «ص»، و فى سائر النسخ: من بلغ ستين.

ثمانية (١) سنين اشتراء اللحم و الخبز و نحوهما، و إلى من بلغ أربع عشرة سنة شراء الثياب، بل الحيوان، بل يكلون إليه أمور التجاره فى الأسواق و البلدان، و لا يفرقون بينه و بين من أكمل خمس عشرة سنه، و لا يكلون إليه شراء مثل القرى و البساتين و بيعها إلّا بعد أن يحصل له التجارب، و لا أظنّ أنّ القائل بالصّحّه يلتزم العمل بالسيره على هذا التفصيل.

و كيف كان، فالظاهر أنّ هذا القول أيضاً مخالف لما يظهر منهم.

و قد عرفت حكم العلّامه فى التذكرة بعدم جواز ردّ المال إلى الصبىّ إذا دفعه إلى الناقد لينقده، أو المتاع الذى دفعه إلى المقوم ليقومه (٢)، مع كونه غالباً فى هذه المقامات بمنزله الآله للولى، و كذا حكمه بالمنع من ردّ مال الطفل إليه بإذن الولى، مع أنّه بمنزله الآله فى ذلك غالباً.

[دعوى كاشف الغطاء إفاده معامله الصبى الإباحه لو كان مأذونا و المناقشات فيه]

و قال كاشف الغطاء رحمه الله- بعد المنع عن (٣) صحّحه عقد الصبى أصاله و وكاله- ما لفظه: نعم، ثبت الإباحه فى معامله المميّزين (٤) إذا جلسوا مقام أوليائهم، أو تظاهروا على رؤوس الأشهاد حتّى يظنّ أنّ ذلك من إذن الأولياء خصوصاً فى المحقّرات. ثمّ قال: و لو قيل بتملك الآخذ منهم لدلاله مأذونيته فى جميع التصرفات فيكون موجباً قابلاً، لم يكن بعيداً (٥)، انتهى.

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٩]

ص: ٩٦٠

- ١- كذا فى النسخ، و المناسب: «ثمانى»، كما فى مصحّحه «ص».
- ٢- راجع الصفحه ٢٨٥.
- ٣- فى «ف»: من.
- ٤- كذا فى «ن» و «ش» و المصدر، و فى سائر النسخ: المتميّن.
- ٥- كشف الغطاء: ٤٩-٥٠.

أقول (١): أمّا التصرّف و المعامله بإذن الأولياء-سواء كان على وجه البيع أو المعاطاه (٢)-فهو الذى قد عرفت (٣)أنه خلاف المشهور و المعروف حتى لو قلنا بعدم اشتراط شروط البيع فى المعاطاه؛لأنها تصرّف لا محاله و إن لم تكن بيعاً،بل و لا معاوضه.

و إن أراد بذلك أنّ إذن الولي و رضاه المنكشف بمعامله الصبّي هو المفيد للإباحه،لا نفس المعامله-كما ذكره بعضهم فى إذن الولي فى إعاره الصبّي (٤)-فتوضيحه ما ذكره بعض المحقّقين من تلامذته (٥)،و هو:

أنّه لئما كان بناء المعاطاه على حصول المراضاه كيف أنفق،و كانت مفيدة للإباحه التصرّف خاصّه-كما هو المشهور-و جرت عادته الناس بالتسامح فى الأشياء اليسيره و الرضا باعتماد غيرهم فى التصرّف فيها على الأمارات المفيده للظنّ بالرضا فى المعاوضات،و كان الغالب فى الأشياء التى يعتمد فيها على قول الصبّي تعيين (٦)القيمه،أو الاختلاف الذى يتسامح به فى العاده،فلاجل ذلك صحّ القول بالاعتماد على ما يصدر من الصبّي من صورته البيع و الشراء مع الشروط المذكوره،كما يعتمد عليه فى الإذن فى دخول الدار و فى إيصال الهديه إذا ظهرت أمارات

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٠]

ص: ٩٦١

- ١- لم ترد «أقول»فى غير «ف».
- ٢- لم ترد «سواء كان-إلى-أو المعاطاه»فى «ف».
- ٣- راجع أوّل المسأله.
- ٤- انظر جامع المقاصد ٦:٦٥،و المسالك ١٣٦:٥.
- ٥- هو المحقّق التستري قدّس سرّه.
- ٦- كذا فى أكثر النسخ و المصدر،و فى «ش»و مصحّحه «ن»:تعيّن.

الصدق، بل ما ذكرنا أولى بالجواز من الهدية من وجوه، وقد استند فيه في التذكرة إلى تسامح السلف (١).

و بالجمله، فالاعتماد في الحقيقة على الإذن المستفاد من حال المالك في الأخذ والإعطاء، مع البناء على ما هو الغالب من كونه صحيح التصرف، لا على قول الصبي و معاملته من حيث إنه كذلك، وكثيراً ما يعتمد الناس على الإذن المستفاد، من غير وجود ذى يد أصلاً، مع شهادته الحال بذلك، كما في دخول الحمام و وضع الأجره و (٢) عوض الماء التالف في الصندوق، و كما (٣) في أخذ الخضر الموضوعه للبيع، و شرب ماء السقائين و وضع القيمة المتعارفه في الموضوع المعد لها (٤)، و غير ذلك من الأمور التي جرت العاده بها، كما يعتمد على مثل ذلك في غير المعاوزات من أنواع التصرفات.

فالتحقيق: أن هذا ليس مستثنى من كلام الأصحاب و لا منافياً له، و لا يعتمد على ذلك أيضاً في مقام الدعوى و لا فيما إذا طالب المالك بحقه و أظهر عدم الرضا (٥)، انتهى.

و حاصله: أن مناط الإباحه و مدارها في المعاطاه ليس على وجود تعاطٍ قائم بشخصين، أو بشخصٍ منزّل منزله شخصين، بل على تحقق

[شماره صفحه واقعى : ٢٩١]

ص: ٩٦٢

- ١- التذكرة ١: ٤٦٢، و تقدّم عنه في الصفحة ٢٨٦.
- ٢- كلمه «و» من «ف» و المصدر.
- ٣- في «ش»: و كذا.
- ٤- كذا في «ف» و «ص» و المصدر، و في سائر النسخ: لهما.
- ٥- مقابس الأنوار: ١١٣.

الرضا من كلّ منهما بتصرّف صاحبه في ماله، حتّى لو فرضنا أنّه حصل مال كلّ منهما عند صاحبه باتّفاقٍ - كإطارة الريح و نحوها - فتراضياً على التصرّف بإخبار صبيّ أو بغيره من الأمارات - كالكتابة و نحوها - كان هذه (١) معاطاه أيضاً؛ و لذا يكون (٢) وصول الهدية إلى المهدى إليه على يد الطفل - الكاشف إيصاله عن رضا المهدى بالتصرف بل التملك - كافياً في إباحه الهدية، بل في تملكها.

و فيه (٣): أنّ ذلك حسن، إلّا أنّه موقوف أولاً على ثبوت حكم المعاطاه من دون إنشاء إباحه و تملك، و الاكتفاء (٤) فيها بمجرد الرضا.

و دعوى حصول الإنشاء بدفع الوليّ المال إلى الصبي، مدفوعه:

بأنّه إنشاء إباحه لشخص غير معلوم، و مثله غير معلوم الدخول في حكم المعاطاه، مع العلم بخروجه عن موضوعها.

و به يفرق بين ما نحن فيه و مسأله إيصال الهدية بيد الطفل؛ فإنّه يمكن فيه دعوى كون دفعها (٥) إليه للإيصال إباحه أو تملكاً (٦)، كما ذكر أنّ إذن الوليّ للصبي في الإعارة إذن في انتفاع المستعير، و أمّا دخول

[شماره صفحه واقعي : ٢٩٢]

ص: ٩٦٣

١- كذا في النسخ، و المناسب: «هذا»، كما في مصحّحه «ص».

٢- في «ش»: كان.

٣- في «ف»: فقيه.

٤- كذا في «ش» و نسخه بدل «ن»، و في «ف»: «يكفى»، و في مصحّحه «ص»: «أن يكتفى»، و في سائر النسخ: يكتفى.

٥- كذا في «ص»، و في غيرها: دفعه.

٦- كذا في «ن»، «ش» و مصحّحه «ص»، و في سائر النسخ: تملكاً.

الحَمِيمَ و شرب الماء و وضع الأجره و القيمه، فلو حكم بصحتهما (1)-بناءً على ما ذكرنا من حصول المعاطاه بمجرد المرضاه الخاليه عن الإنشاء- انحصرت صحه وساطه الصبى فيما يكتفى (2)فيه بمجرد (3)وصول العوضين، دون ما لا يكتفى (4)فيه.

و الحاصل: أن دفع الصبى و قبضه بحكم العدم، فكل ما يكتفى فيه بوصول كل من العوضين إلى صاحب الآخر بأى وجه اتفق فلا يضر مباشرة الصبى لمقدمات الوصول.

ثم إن ما ذكر (5)مختص بما إذا علم إذن شخص بالغ عاقل للصبى ولياً كان أم غيره.

و أما ما ذكره كاشف الغطاء أخيراً (6): من صيروره الشخص (7)موجباً قابلاً (8)، ففيه:

أولاً: أن تولى وظيفه الغائب-و هو من أذن للصغير-إن كان

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٣]

ص: ٩٦٤

- ١- فى غير «ش»: بصحتها.
- ٢- و فى «ش»: «يكتفى».
- ٣- كذا فى «ص»، و فى غيرها: مجرد.
- ٤- كذا فى «ص»، و فى غيرها: مجرد.
- ٥- يعنى ما ذكره كاشف الغطاء و تلميذه المحقق التستري قدس سرهما فى تصحيح معاملات الصبى.
- ٦- تقدم نص كلامه فى الصفحه ٢٨٩.
- ٧- كذا فى «ش»، «ص» و مصححه «ن»، و فى مصححه «خ»: «أحد الشخصين»، و فى سائر النسخ: الشخصين.
- ٨- فى غير «ف»: «و قابلاً».

يأذن منه، فالمفروض انتفاؤه، وإن كان بمجرّد (١) العلم برضاه، فالإكتفاء به في الخروج عن موضوع الفضولي مشكل، بل ممنوع.

و ثانياً: أنّ المحسوس بالوجدان عدم قصد من يعامل مع الأطفال النيا به عمّن أذن للصبى.

ثمّ إنّه لا وجه لاختصاص ما ذكره من الآليه بالصبى، ولا بالأشياء الحقيقه، بل هو جارٍ في المجنون و السكران بل البهائم، و (٢) في الأمور الخطيره؛ إذ المعامله إذا كانت في الحقيقه بين الكبار و كان الصغير آله، فلا فرق في الآليه بينه و بين غيره.

نعم، من تمسّك في ذلك بالسيره من غير أن يتجسّم لإدخال ذلك تحت القاعده، فله تخصيص ذلك بالصبى؛ لأنّه المتيقّن من موردها، كما أنّ ذلك مختصّ بالمحقّرات.

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٤]

ص: ٩٤٥

١- كذا في «ش»، و في غيره: مجرّد.

٢- الواو «من» ف.

اشاره

و اشتراط القصد بهذا المعنى فى صحه العقد بل فى تحقق مفهومه مما لا خلاف فيه و لا إشكال، فلا يقع من دون قصد إلى اللفظ كما فى الغالط. أو إلى المعنى- لا بمعنى عدم استعمال اللفظ فيه، بل بمعنى عدم تعلق إرادته (1) و إن (2) أو وجد مدلوله بالإنشاء، كما فى الأمر الصورى فهو (3) شبيه الكذب فى الإخبار- كما فى الهازل. أو قصد معنى يغير مدلول العقد، بأن قصد الإخبار أو الاستفهام. أو أنشأ معنى غير البيع مجازاً أو غلطاً، فلا- يقع البيع لعدم القصد إليه، و لا- المقصود إذا اشترط فيه عبارته خاصه.

ثم إنه ربما يقال بعدم تحقق القصد فى عقد الفضولى و المكره كما صرح به فى المسالك، حيث قال: إنهما قاصدان إلى اللفظ دون مدلوله (4).

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٥]

ص: ٩٦٦

١- فى «ص» زياده «به» تصحيحاً.

٢- فى مصححه «ن»: بأن.

٣- لم ترد «فهو» فى «ف».

٤- المسالك ١٥٦: ٣، نقلاً بالمعنى.

وفيه: أنه لا دليل على اشتراط أزيد من القصد المتحقق في صدق مفهوم العقد؛ مضافاً إلى ما سيجيء في أدله الفصولي (١)، وأما معنى ما في المسالك فسيأتي في اشتراط الاختيار (٢).

[كلام صاحب المقابس في اعتبار تعيين المالكين و المناقشات فيه]

واعلم أنه ذكر بعض المحققين ممن عاصرناه (٣) كلاماً في هذا المقام، في أنه هل يعتبر تعيين المالكين اللذين يتحقق النقل و الانتقال (٤) بالنسبة إليهما، أم لا؟ و ذكر، أن في المسألة أوجهاً و أقوالاً، و أن المسألة في غاية الإشكال، و أنه قد اضطربت فيها كلمات الأصحاب قدس الله أرواحهم في تضاعيف أبواب الفقه. ثم قال:

و تحقيق المسألة: أنه إن توقف تعيين المالك على التعيين حال العقد؛ لتعدد وجه وقوعه الممكن شرعاً، اعتبر تعيينه في التيه، أو مع اللفظ (٥) به أيضاً كبيع الوكيل و الولي العاقد عن اثنين في بيع واحد، و الوكيل عنهما (٦) و الولي عليهما في البيوع المتعدده، فيجب أن يعين من يقع له البيع أو الشراء، من نفسه أو غيره، و أن يميز البائع من المشتري إذا أمكن الوصفان في كل منهما.

[شماره صفحه واقعي : ٢٩٦]

ص: ٩٦٧

١- يجيء في الصفحة ٣٧٢.

٢- يجيء في الصفحة ٣٠٧.

٣- هو المحقق التستري.

٤- في غير «ش»: أو الانتقال.

٥- في المصدر: التلّفظ.

٦- كذا في «ش» و المصدر، و في مصححه «ن»: «منهما»، و في سائر النسخ: فيهما.

فإذا عيّن جهه خاصّه تعيّنت، و إن أطلق: فإن كان هناك جهه يصرف إليها الإطلاق كان كالتعيين - كما لو دار الأمر بين نفسه و غيره إذا لم يقصد الإبهام و التعيين بعد العقد - و إلّا وقع لاغياً، و هذا جارٍ في سائر العقود من النكاح و غيره.

و الدليل على اشتراط التعيين و لزوم متابعتة في هذا القسم: أنّه لو لا - ذلك لزم بقاء الملك بلا مالِكٍ معيّنٍ (١) في نفس الأمر، و أن لا يحصل الجزم بشيءٍ من العقود التي لم يتعيّن فيها (٢) العوضان، و لا بشيءٍ من الأحكام و الآثار المترتبه على ذلك، و فساد ذلك ظاهر.

و لا - دليل على تأثير التعيين المتعقّب، و لا - على صحّحه العقد المبهم؛ لانصراف الأدلّه إلى الشائع المعهود (٣) من الشريعة و العاده، فوجب الحكم بعدمه (٤).

و على هذا، فلو شرى (٥) الفضولي لغيره في الذمّه، فإن عيّن ذلك الغير تعيّن و وقف على إجازته، سواء تلفّظ بذلك أم نواه، و إن أبهم مع قصد الغير بطل، و لا يوقف إلى أن يوجد له مجيز - إلى أن قال -: و إن لم يتوقّف تعيّن (٦) المالك على التعيين حال العقد بأن يكون العوضان

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٧]

ص: ٩٤٨

- ١ - كلمه «معيّن» من «ش» و المصدر.
- ٢ - في «ش»: فيه.
- ٣ - في «ش»: «المعروف»، طبقاً للمصدر.
- ٤ - عبارته «من الشريعة إلى بعدمه» من «ش» و المصدر.
- ٥ - كذا في «ف» و المصدر، و في سائر النسخ: اشترى.
- ٦ - كذا في «ش»، و في سائر النسخ: «تعيين»، إلّا أنّه صُحّح في «ن» و «ص» بما أثبتناه.

معينين، و لا- يقع العقد فيهما على وجه يصح إلبا لمالكهما، ففي وجوب التعيين أو الإطلاق المنصرف إليه، أو عدمه مطلقاً، أو التفصيل بين التصريح بالخلاف فيبطل، و عدمه فيصح، أو وجه، أقواها (١) الأخير، و أوسطها الوسط، و أشبهها للأصول الأول.

و في حكم التعيين ما إذا (٢) عين المال بكونه في ذمه زيد مثلاً.

و على الأوسط:

لو باع مال نفسه عن الغير، وقع عنه و لغى قصد كونه عن الغير.

و لو باع مال زيد عن عمرو، فإن كان و كلاً عن زيد صح عنه، و إلا وقف على إجازته.

و لو اشترى لنفسه بمال في ذمه زيد، فإن لم يكن و كلاً عن زيد وقع عنه و تعلق المال بذمته، لا عن زيد؛ ليقف على إجازته، و إن كان و كلاً- فالمقتضى لكل من العقدين منفرداً موجود، و الجمع بينهما يقتضى إلغاء أحدهما، و لَمَّا لم يتعين احتمال البطلان؛ للتدافع، و صحته عن نفسه؛ لعدم تعلق الوكالة بمثل هذا الشراء و ترجيح جانب الأصالة، و عن الموكل؛ لتعين العوض في ذمه الموكل، فقصد كون الشراء لنفسه لغو كما في المعين.

و لو اشترى عن زيد بشيء في ذمته فضولاً و لم يجز، فأجاز عمرو، لم يصح عن أحدهما.

[شماره صفحه واقعي : ٢٩٨]

ص : ٩٦٩

١- في المصدر: أحوطها.

٢- في «ش»: المعين إذا ما.

وقس على ما ذكر حال ما يرد من هذا الباب، ولا فرق على الأوسط - في الأحكام المذكورة - بين التيه المخالفه و التسميه، و يفرق بينهما على الأخير، و يبطل الجميع على الأول (١)، انتهى كلامه رحمه الله (٢).

أقول: مقتضى المعاوضه و المبادله دخول كل من العوضين في ملك مالك الآخر، وإلا لم يكن كل منهما عوضاً و بدلاً.

و على هذا، فالقصد إلى العوض و تعيينه يغنى عن تعيين المالك، إلا أن ملكيه العوض و ترتب آثار الملك عليه قد يتوقف على تعيين المالك؛ فإن من الأعواض ما يكون متشخصاً بنفسه في الخارج كالأعيان.

و منها ما لا - يتشخص إلا بإضافته إلى مالك ك «ما في الذمم»؛ لأن (٣) ملكيه الكلى لا - يكون (٤) إلا مضافاً إلى ذمه، و إجراء أحكام الملك على ما في ذمه الواحد المراد بين شخصين فصاعداً غير معهود.

فتعين (٥) الشخص في الكلى إنما يحتاج إليه لتوقف اعتبار ملكيه ما في الذمم على تعيين (٦) صاحب الذمه.

فصح على ما ذكرنا أن تعيين المالك مطلقاً غير معتبر سواء في

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٩]

ص: ٩٧٠

١- مقابس الأنوار: ١١٥-١١٦.

٢- الترحيم من «ف».

٣- في «ف»، «خ»، «ع»، و «ص»: و لأن.

٤- كذا، و المناسب: لا تكون.

٥- كذا في «ف»، «ن»، و «ص»، و في سائر النسخ: فتعين.

٦- في «ف» بدل «على تعيين»: على اعتبار.

العوض المعين أو في (١) الكلى، وأن اعتبار التعيين فيما ذكره من الأمثلة في الشق الأول من تفصيله (٢) إنما هو لتصحيح ملكيه العوض بتعيين من يضاف الملك إليه، لا لتوقف المعامله على تعيين ذلك الشخص بعد فرض كونه مالكا، فإن من اشترى لغيره في الذمه إذا لم يعين الغير لم يكن الثمن ملكا؛ لأن ما في الذمه ما لم يصف إلى شخص معين لم يترتب عليه أحكام المال: من جعله ثمنا أو مثننا، وكذا الوكيل أو الولي العاقد عن اثنين؛ فإنه إذا جعل العوضين في الذمه بأن قال:

«بعت عبداً بألف»، ثم قال: «قبلت» فلا يصير العبد قابلاً للبيع، ولا الألف قابلاً للاشتراء به حتى يسند كلا منهما إلى معين، أو إلى نفسه من حيث إنه نائب عن ذلك المعين، فيقول: «بعت عبداً من مال فلان بألف من مال فلان» فيمتاز البائع عن المشتري.

وأما ما ذكره من الوجوه الثلاثة (٣) فيما إذا كان العوضان معينين، فالمقصود إذا كان هي المعاوضة الحقيقية التي قد عرفت أن من لوازمها العقلية دخول العوض في ملك مالك المعوض تحقيقاً لمفهوم العوضيه و البدليه، فلا حاجة إلى تعيين من ينقل عنهما وإليهما العوضان، وإذا

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٠]

ص: ٩٧١

١- في «ف»: و في.

٢- يعنى تفصيل صاحب المقابس، والمراد من الشق الأول هو ما أفاده بقوله: «إن توقف تعيين المالك على التعيين»، راجع الصفحة ٢٩٦.

٣- إشاره إلى ما ذكره صاحب المقابس في الشق الثاني من تفصيله، وهو قوله: «ففى وجوب التعيين أو الإطلاق المنصرف إليه، أو عدمه مطلقاً، أو التفصيل بين التصريح بالخلاف فيبطل، و عدمه فيصح...»، راجع الصفحة ٢٩٨.

لم يقصد المعاوضه الحقيقيه فالبيع غير منعقد؛ فإن جعل العوض من عين مال غير المخاطب الذى ملكه المعوض (١) فقال: «ملكتهك فرسى هذا بحمار عمرو»، فقال المخاطب: «قبلت»، لم يقع البيع لخصوص المخاطب؛ لعدم مفهوم المعاوضه معه، و فى وقوعه اشتراءً فضولياً لعمره و كلامً يأتى.

و أمّا ما ذكره من مثال «من باع مال نفسه عن غيره» (٢) فلا إشكال فى عدم وقوعه عن غيره، و الظاهر وقوعه عن البائع و لغويه قصده عن الغير؛ لأنه أمر غير معقول لا يتحقق القصد إليه حقيقه، و هو معنى لغويته؛ و لذا لو باع مال غيره عن نفسه وقع للغير مع إجازته - كما سيجىء - و لا يقع عن نفسه أبداً.

نعم، لو ملكه فأجاز، قيل بوقوعه له (٣)، لكن لا - من حيث إيقاعه أولاً لنفسه؛ فإنّ القائل به لا يفرق حينئذٍ بين بيعه عن نفسه أو عن مالكة، فقصد وقوعه عن نفسه لغو دائماً و وجوده كعدمه.

إلّا أن يقال: إنّ وقوع بيع مال نفسه لغيره (٤) إنّما لا يعقل إذا فرض قصده للمعاوضه الحقيقيه، لم لا يجعل هذا قرينه على عدم إرادته

[شماره صفحه واقعى : ٣٠١]

ص : ٩٧٢

- ١- فى «ف» و «خ»: العوض.
- ٢- راجع الصفحه ٢٩٨.
- ٣- الظاهر أنّ القائل به كثير، منهم: المحقق القمى فى الغنائم: ٥٥٤ ناسباً إلى الأ-كثر، و منهم: كاشف الغطاء فى شرحه على القواعد، حيث قال - فى ذيل كلام العلماء: «و كذا لو باع مال غيره ثم ملكه»: «و الأقوى عدم الاشتراط»، راجع شرح القواعد (مخطوط): الورقه ٦١.
- ٤- فى «ف»: بيع مال الغير لغيره.

من البيع المبادله الحقيقيه، أو على تنزيل الغير منزله نفسه فى مالكيه المبيع - كما سيأتى أن المعاوضه الحقيقيه (1) فى بيع (2) الغاصب لنفسه لا- يتصور إلما على هذا الوجه-؟ و حينئذٍ فيحكم بىطلان المعامله؛ لعدم قصد المعاوضه الحقيقيه مع المالك الحقيقي.

و من هنا ذكر العلامه (3) و غيره (4) فى عكس المثل المذكور: أنه لو قال المالك للمرتهن: «بعه لنفسك» بطل، و كذا لو دفع مالاً إلى من يطلبه الطعام و قال: اشتر به لنفسك طعاماً.

هذا، و لكنّ الأقوى صحّه المعامله المذكوره و لغويه القصد المذكور؛ لأنّه راجع إلى إرادته إرجاع فائده البيع إلى الغير، لا جعله أحد ركنى المعاوضه.

و أمّا حكمهم بىطلان البيع فى مثال الرهن و اشتراء الطعام، فمرادهم عدم وقوعه للمخاطب، لا- أن المخاطب إذا قال: «بعته لنفسى»، أو «اشتريته لنفسى» لم يقع لمالكة إذا أجازة.

و بالجملة، فحكمهم بصحّه بيع الفضولى و شرائه لنفسه، و وقوعه للمالك، يدلّ على عدم تأثير قصد وقوع البيع لغير المالك.

ثمّ إنّ ما ذكرنا كلّ حكم و جوب تعيين كلّ من البائع و المشتري من يبيع له و يشتري له.

[شماره صفحه واقعى : 302]

ص: 973

1- لم ترد «أو على تنزيل الغير إلى المعاوضه الحقيقيه» فى «ف».

2- فى «ف»: فبيع.

3- القواعد 1:151 و 166.

4- مثل الشهيد فى الدروس 3:211 و 409.

إشارة

و أمّا تعيين الموجب لخصوص المشتري المخاطب (١)، والقابل لخصوص البائع، فيحتمل اعتباره، إلّا فيما علم من الخارج عدم إرادته خصوص المخاطب لكل من المتخاطبين - كما في غالب البيوع والإجازات - فحينئذ يرد من ضمير المخاطب (٢) في قوله: «ملكك كذا - أو منفعه (٣) كذا بكذا» هو المخاطب بالاعتبار الأعم من كونه مالكاً حقيقياً أو جعلياً - كالمشتري الغاصب - أو من هو بمنزلة المالك بإذن أو ولاية.

و يحتمل عدم اعتباره (٤) إلّا فيما (٥) علم من الخارج إرادته خصوص الطرفين، كما في النكاح، والوقف الخاص، والهبة، والوكالة، والوصية.

[مختار المؤلف و دليله]

و الأقوى (٦) هو الأول؛ عملاً بظاهر الكلام الدالّ على قصد الخصوصية، و تبعيّة العقود للقصد.

و على فرض القول بالثاني (٧)، فلو صرح بإرادته خصوص المخاطب أتبع قصده، فلا يجوز للقابل أن يقبل عن غيره.

[شماره صفحه واقعی : ٣٠٣]

ص : ٩٧٤

- ١- كلمه «المخاطب» من «ف» و «ش» و مصحّحه «ن».
- ٢- في «ف»: الخطاب.
- ٣- في «ف» بدل «منفعه»: بعته.
- ٤- العبارة في «ف» هكذا: و يحتمل اعتباره.
- ٥- كلمه «فيما» من «ف» و «ش» و مصحّحه «ن»، نعم ورد في مصحّحه «خ» و «ص» بدل «فيما»: إذا.
- ٦- في «ن»، «م»، «ع» و «ش»: الأقوى.
- ٧- كذا في «ف»، و في غيرها: الثاني.

قال في التذكرة: لو باع الفضولي أو اشترى مع جهل الآخر، فإشكال، ينشأ من أن الآخر إنما قصد تمليك العاقد (١).

و هذا الإشكال و إن كان ضعيفاً مخالفاً للإجماع و السيره إلّا أنه مبني (٢) على ما ذكرنا من مراعاة ظاهر الكلام.

[كلام العلامة في الفرق بين البيع و شبهه و بين النكاح و المناقشه فيه]

و قد يقال في الفرق بين البيع و شبهه و بين النكاح: إن الزوجين في النكاح كالعوضين في سائر العقود، و يختلف الأغراض باختلافهما (٣)، فلا بدّ من التعيين و توارد الإيجاب و القبول على أمر واحد، و لأنّ (٤) معنى قوله: «بعتك كذا بكذا» رضاه بكونه مشترياً للمال المبيع، و المشتري يطلق على المالك و وكيله، و معنى قولها: «زوّجتك نفسي» رضاها بكونه زوجاً، و الزوج لا يطلق على الوكيل (٥)، انتهى.

و يرد على الوجه الأوّل من وجهي الفرق: أنّ كون الزوجين كالعوضين إنّما يصحّ (٦) وجهاً (٧) لوجوب التعيين في النكاح، لا لعدم وجوبه في البيع؛ مع أنّ الظاهر أنّ ما ذكرنا من الوقف و إخوته (٨)

[شماره صفحه واقعی : ٣٠٤]

ص: ٩٧٥

١- التذكرة ٤٦٣: ١.

٢- كذا في «خ»، «ع» و «ص»، و في سائر النسخ: «مبتيه»، و لا يبعد أن تكون مصحفه «مبته» كما في نسخه بدل «ش».

٣- كذا في «ص» و مصحفه «ن»، و في سائر النسخ: باختلافها.

٤- في «ن»: و أنّ.

٥- قاله المحقق التستري في مقابس الأنوار: ١١٥.

٦- في مصحفه «ص»: يصلح.

٧- كلمه «وجهاً» من «ش» و مصحفه «ن».

٨- أي الهبه و الوكاله و الوصيه، على ما تقدّم في الصفحة السابقه.

كالنكاح فى عدم جواز قصد القابل القبول فيها على وجه النياه أو الفضولى، فلا بدّ من وجهٍ مطّردٍ فى الكلّ.

و على الوجه الثانى: أنّ معنى «بعتك» فى لغة العرب - كما نصّ عليه فخر المحقّقين و غيره - هو ملكتك بعوض (1)، و معناه جعل المخاطب مالكاً، و من المعلوم أنّ المالك لا يصدق على الوليّ و الوكيل و الفضولى.

[الأولى فى الفرق بين النكاح و البيع]

فالأولى فى الفرق ما ذكرنا من أنّ الغالب فى البيع و الإجاره هو قصد المخاطب لا من حيث هو، بل بالاعتبار الأعمّ من كونه أصاله أو عن الغير، و لا ينافى ذلك عدم سماع قول المشتري فى دعوى كونه غير أصيل - فتأمل - بخلاف النكاح و ما أشبهه؛ فإنّ الغالب قصد المتكلّم للمخاطب من حيث إنّه ركن للعقد، بل ربما يستشكل فى صحّحه أن يراد من (2) القرينه المخاطب من حيث قيامه مقام الأصيل (3)، كما لو قال:

«زوّجتك» مریداً له (4) باعتبار كونه و كياً عن الزوج، و كذا قوله:

«وقفت عليك» و «أوصيت لك» و «وكتتك»، و لعلّ الوجه عدم تعارف صدق هذه العنونات على الوكيل فيها، فلا - يقال للوكيل: الزوج،

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٥]

ص: ٩٧٦

١- لم نعثر عليه بعينه، نعم حكى السيّد العاملى فى مفتاح الكرامه (٤:١٥٢) عن شرح الإرشاد لفخر المحقّقين: «أنّ بعت فى لغه العرب بمعنى ملكت غيرى»، كما تقدّم فى الصفحه ١٢ و غيرها.

٢- فى مصحّحه «ن»: مع.

٣- كذا فى «ش»، و فى سائر النسخ: الأصل.

٤- لم ترد «له» فى «ن» و «م».

و لا- الموقوف عليه، و لا- الموصى له، و لا الوكيل (١)، بخلاف البائع و المستأجر، فتأمل؛ حتى لا يتوهم رجوعه (٢) إلى ما ذكرنا سابقاً (٣) و اعترضنا عليه (٤).

[شماره صفحه واقعی : ٣٠٦]

ص: ٩٧٧

-
- ١- في «ش»: الموكّل.
 - ٢- ضمير «رجوعه» راجع إلى ما ذكره بقوله: فالأولى في الفرق ما ذكرنا من أنّ الغالب... إلخ.
 - ٣- إشاره إلى ما تقدّم في الصفحة ٣٠٤ بقوله: «و قد يقال في الفرق بين البيع و شبهه... إلخ»، و المراد من الاعتراض عليه ما تقدّم في الصفحة السابقة من قوله: «و على الوجه الثاني: إنّ معنى بعثك... إلخ».
 - ٤- جملة «و اعترضنا عليه» لم ترد في «ف».

اشاره

و المراد به القصد إلى وقوع مضمون العقد عن طيب نفس، في مقابل الكراهه و عدم طيب النفس، لا الاختيار في مقابل الجبر.

[ما يدل على اشتراط الاختيار]

و يدلّ عليه قبل الإجماع قوله تعالى: **إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ (١)**.

و قوله عليه السلام: «لا يحلّ مال امرئٍ مسلمٍ إلّا عن طيب نفسه» (٢).

و قوله صلّى الله عليه و آله و سلم في الخبر المتفق عليه بين المسلمين: «رُفِعَ - أو وُضِعَ - عن أُمَّتِي تسعة أشياء - أو ستّه -... و منها: ما اكرهوا عليه» (٣).

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٧]

ص : ٩٧٨

١- النساء: ٢٩.

٢- عوالى اللآلى ١١٣: ٢، الحديث ٣٠٩.

٣- انظر الوسائل ٥: ٣٤٥، الباب ٣٠ من أبواب الخلل، الحديث ٢، و ١١: ٢٩٥، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث الأوّل، و ١٤٤: ١٦، الباب ١٦ من أبواب كتاب الأيمان، الحديث ٣.

و ظاهره و إن كان رفع المؤاخذه، إلّا أنّ استشهاد الإمام عليه السلام به فى رفع بعض الأحكام الوضعيّه يشهد لعموم (١) المؤاخذه فيه لمطلق الإلزام عليه بشئٍ.

ففى صحيحه البنظي، عن أبى الحسن عليه السلام: «فى الرجل يستكره على اليمين» فيحلف بالطلاق و العتاق و صدقه ما يملك، أ يلزمه ذلك؟ فقال عليه السلام: لا، قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: وضع عن أمتى ما اكرهوا عليه، و ما لم يطيقوا، و ما أخطأوا» (٢).

و الحلف بالطلاق و العتاق و إن لم يكن صحيحاً عندنا من دون الإكراه أيضاً، إلّا أنّ مجرد استشهاد الإمام عليه السلام فى عدم وقوع آثار ما حلف به بوضع ما اكرهوا عليه، يدلّ على أنّ المراد بالنبوى (٣) ليس رفع (٤) خصوص المؤاخذه و العقاب الأخرى. هذا كلّه، مضافاً إلى الأخبار الواردة فى طلاق المكره (٥) بضميمه عدم الفرق.

[المراد من قولهم المكره قاصد إلى اللفظ غير قاصد إلى مدلوله]

ثمّ إنه يظهر من جماعه -منهم الشهداء (٦)-: أنّ المكره قاصد

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٨]

ص : ٩٧٩

- ١- فى «ف»: بعموم.
- ٢- الوسائل ١٣٦: ١٦، الباب ١٢ من أبواب كتاب الأيمان، الحديث ١٢.
- ٣- لم ترد «بالنبوى» فى «ف».
- ٤- كلمه «رفع» من «ف» فقط.
- ٥- انظر الوسائل ٣٣١: ١٥، الباب ٣٧ من أبواب مقدمات الطلاق، و الصفحه ٢٩٩، الباب ١٨ من نفس الأبواب، الحديث ٦.
- ٦- انظر الدروس ١٩٢: ٣، و المسالك ١٥٦: ٣، و الروضه البهيه ٢٢٦: ٣-٢٢٧.

إلى اللفظ غير قاصد إلى مدلوله، بل يظهر ذلك من بعض كلمات العلامه.

و ليس مرادهم أنه لا- قصد له إلما إلى مجرّد التكلم، كيف! و الهازل-الذى هو دونه فى القصد-قاصد للمعنى قصداً صورياً، و الخالى عن القصد إلى غير التكلم هو من يتكلم تقليداً أو تلقيناً، كالطفل الجاهل بالمعانى.

فالمراد بعدم قصد المكره:عدم القصد إلى وقوع مضمون العقد فى الخارج،و أنّ الداعى له إلى الإنشاء ليس قصد وقوع مضمونه فى الخارج (١)،لا أنّ كلامه الإنشائى مجرّد عن المدلول، كيف!و هو معلولٌ للكلام (٢)الإنشائى إذا كان مستعملاً غير مهمل.

و هذا الذى ذكرنا لا يكاد يخفى على من له أدنى تأملٍ فى معنى الإكراه لغه و عرفاً و أدنى تتبع فيما ذكره الأصحاب فى فروع الإكراه -التي لا تستقيم (٣)مع ما توهمه (٤)،من خلوّ المكره عن قصد مفهوم اللفظ (٥)-و جعله مقابلاً للقصد،و حكمهم بعدم وجوب التوريه فى التفصي

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٩]

ص : ٩٨٠

- ١- وردت العبارة فى «ف»مختصره هكذا:فالمراد عدم وقوع مضمونه فى الخارج.
- ٢- كذا فى «ف»،و فى غيرها:الكلام.
- ٣- فى «م»و«ش»:لا يستقيم.
- ٤- أى توهمه عبارة الجماعه،منهم:العلامه و الشهيدان،و فى مصححه«ن»: توهم.
- ٥- لم ترد«التي لا تستقيم-إلى-مفهوم اللفظ»فى «ف».

عن الإكراه (١) و صحّحه بيعه (٢) بعد الرضا (٣)، و استدلالهم (٤) له بالأخبار الواردة في طلاق المكره و أنّه لا طلاق إلّا مع إرادته الطلاق (٥)، حيث إنّ المنفَى صحّحه الطلاق، لا تحقّق مفهومه لغه و عرفاً، و في ما ورد فيمن طلق مداراه بأهله (٦)، إلى غير ذلك، و في أنّ مخالفه بعض العامّه في وقوع الطلاق إكراهاً (٧)، لا- ينبغي أن تحمل على الكلام المجرد عن قصد المفهوم، الذي لا يسمّى خبراً و لا- إنشاءً و غير ذلك، ممّا يوجب القطع بأنّ المراد بالقصد المفقود في المكره هو: القصد إلى وقوع أثر العقد و مضمونه في الواقع و عدم طيب النفس به، لا عدم إرادته المعنى من الكلام.

و يكفي في ذلك ما ذكره الشهيد الثاني: من أنّ المكره و الفضولي قاصدان إلى اللفظ دون مدلوله (٨)، نعم ذكر في التحرير و المسالك في

[شماره صفحه واقعي : ٣١٠]

ص : ٩٨١

-
- ١- انظر الروضه البهيّه ٦:٢١، و المسالك ٩:٢٢، و نهايه المرام: ٢:١٢، و الجواهر ٣٢:١٥.
 - ٢- كما ادعى الاتفاق ظاهراً في الحقائق ١٨:٣٧٣، و الرياض ١:٥١١. و في مفتاح الكرامه ٤:١٧٣، و الجواهر ٢٢:٢٦٧ نسبتها إلى المشهور.
 - ٣- في «ف» زياده: به.
 - ٤- كما استدللّ به المحقّق النراقي في المستند ٢:٣٦٤.
 - ٥- راجع الوسائل ١٥:٣٣١، الباب ٣٧ من أبواب مقدّمات الطلاق.
 - ٦- الوسائل ١٥:٣٣٢، الباب ٣٨ من أبواب مقدّمات الطلاق.
 - ٧- خالف في ذلك أبو حنيفه و أصحابه، انظر بدايه المجتهد ٢:٨١، و المغنى لابن قدامه ٧:١١٨.
 - ٨- كما تقدّم عنه في الصفحه ٢٩٥ و ٣٠٨.

فروع المسأله ما يوهم ذلك (١)، قال فى التحرير: لو اكره على الطلاق فطلق ناوياً، فالأقرب وقوع الطلاق، إذ لا إكراه على القصد (٢)، انتهى.

و بعض المعاصرين (٣) بنى هذا الفرع على تفسير القصد بما ذكرنا من متوهم كلامهم، فردّ عليهم بفساد المبنى، و عدم وقوع الطلاق فى الفرض المزبور، لكنّ المتأمل يقطع بعدم إرادتهم لذلك، و سيأتى ما يمكن توجيه الفرع المزبور به (٤).

[حقيقه الإكراه]

ثم إنّ حقيقه الإكراه لغه و عرفاً: حمل الغير على ما يكرهه، و يعتبر فى وقوع الفعل عن (٥) ذلك الحمل: اقتترانه بوعيد منه (٦) مظنون الترتب على ترك (٧) ذلك الفعل، مضرباً بحال الفاعل أو متعلقه نفساً أو عرضاً أو مالاً.

فظهر من ذلك: أنّ مجرد الفعل لدفع الضرر المترتب على تركه لا يُدخِله فى «المكره عليه»، كيف أو الأفعال الصادره من العقلاء كلّها أو جلّها ناشئه عن دفع الضرر، و ليس دفع مطلق الضرر الحاصل من

[شماره صفحه واقعى : ٣١١]

ص: ٩٨٢

- ١- انظر المسالك ٩:٢٢.
- ٢- التحرير ٢:٥١.
- ٣- انظر الجواهر ٣٢:١٥.
- ٤- يأتى فى الصفحه ٣٢٥.
- ٥- فى غير «ف» و «ن»: من.
- ٦- كذا فى «ف» و «ش»، و فى غيرهما: «بتوعيد»، و صُحِّح فى «ن» بما أثبتناه، إلّا أنّه شطب فيها على «منه».
- ٧- لم ترد «ترك» فى «ف».

إيعاد شخص يوجب صدق «المكره» عليه، فإن من اكراه على دفع مالٍ و توقّف على بيع بعض أمواله، فالبيع الواقع منه لبعض أمواله وإن كان لدفع الضرر المتوعد به على عدم دفع ذلك المال- ولذا يرتفع التحريم عنه لو فرض حرمة عليه لحلف أو شبهه-، إلّا أنّه ليس مُكرهاً عليه (١).

فالمعيار في وقوع الفعل مُكرهاً عليه: سقوط الفاعل- من أجل الإكراه المقترن بإيعاد الضرر- عن الاستقلال في التصرف؛ بحيث لا تطيب نفسه بما يصدر منه ولا يتعمد (٢) إليه عن رضا وإن كان يختاره لاستقلال العقل بوجوب اختياره؛ دفعا للضرر أو ترجيحاً لأقلّ الضررين، إلّا أنّ هذا المقدار لا يوجب طيب نفسه به؛ فإنّ النفس مجبولة على كراهه ما يحمله غيره عليه مع الإيعاد عليه بما يشقّ (٣) تحمله.

و الحاصل: أنّ الفاعل قد يفعل لدفع الضرر، لكنّه مستقلّ في فعله و محلّي و طبعه فيه بحيث يطيب نفسه بفعله و إن كان من باب علاج الضرر، و قد يفعل لدفع ضرر إيعاد الغير على تركه، و هذا ممّا لا يطيب النفس به، و ذلك معلوم بالوجدان.

[هل يعتبر عدم إمكان التفصّي عن الضرر بما لا ضرر فيه]

إشارة

ثمّ إنّ هل يعتبر في موضوع الإكراه أو حكمه عدم إمكان التفصّي

[شماره صفحه واقعی : ٣١٢]

ص : ٩٨٣

١- عليه «من» «ف» فقط.

٢- في «خ»، «ع» و «ص»: يعتمد.

٣- كذا في «ف» و «ش»، و في «م» و «ع»: «لا يشقّ»، و في «ن»، «خ» و «ص» محلّ كلمه «لا» بياض.

عن الضرر المتوعد به بما لا يوجب (١) ضرراً آخر- كما حكى عن جماعة (٢)- أم لا؟

[عدم اعتبار العجز عن التوريه]

الذى يظهر من النصوص (٣) و الفتاوى عدم اعتبار العجز عن التوريه؛ لأنّ حمل عموم رفع الإكراه و خصوص النصوص الواردة في طلاق المكره و عتقه (٤) و معاهد الإجماعات و الشهرة المدّعاء في حكم المكره على صوره العجز عن التوريه لجهل أو دهشه، بعيد جداً، بل غير صحيح في بعضها من جهه المورد، كما لا يخفى على من راجعها، مع أنّ القدره على التوريه لا يخرج الكلام عن حيز الإكراه عرفاً.

[هل يعتبر العجز عن التخليص بغير التوريه]

هذا، و ربما يستظهر من بعض الأخبار عدم اعتبار العجز عن التفضي بوجه آخر غير التوريه أيضاً في صدق الإكراه، مثل روايه ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يمين (٥) في قطيعه رحم، و لا في جبر، و لا في إكراه، قلت: أصلحك الله! و ما الفرق بين الجبر و الإكراه؟ قال: الجبر من السلطان، و يكون الإكراه من الزوجه و الأمّ

[شماره صفحه واقعى : ٣١٣]

ص : ٩٨٤

١- في غير «ف» و «ن» زياده: «به»، و شطب عليه في «ص».

٢- منهم الشهيد الثاني في المسالك ١٨: ٩-١٩ و المحدث البحراني في الحقائق ١٥٩: ٢٥، و المحقق النراقي في المستند ٣٦٤: ٢.

٣- منها حديث الرفع المتقدم في الصفحة ٣٠٧.

٤- انظر الوسائل ٣٢٧: ١٥، الباب ٣٤ من أبواب مقدمات الطلاق، الحديث ٣. و الصفحة ٣٣١، الباب ٣٧ من نفس الأبواب. و

١٦: ٢٤، الباب ١٩ من أبواب كتاب العتق.

٥- في المصدر: «لا يمين في غضب و لا في قطيعه رحم».

و الأب، و ليس ذلك بشيء (١)» (٢).

و يؤيده: أنه لو خرج عن الإكراه عرفاً بالقدره على التفصيى بغير التوريه خرج عنه بالقدره عليها؛ لأنَّ المناط حينئذٍ انحصار التخلّص عن الضرر المتوعّد به (٣) في فعل المكره عليه، فلا فرق بين أن يتخلّص عنه (٤) بكلامٍ آخر أو فعلٍ آخر، أو (٥) بهذا الكلام مع قصد معنى آخر.

و دعوى: أن جريان حكم الإكراه مع القدره على التوريه تعبدى لا من جهه صدق حقيقه الإكراه، كما ترى.

[اعتبار العجز عن التخلص بغير التوريه]

لكنّ الإنصاف: أن وقوع الفعل عن (٤) الإكراه لا يتحقّق إلّا مع العجز عن التفصيى بغير التوريه؛ لأنّه يعتبر فيه أن يكون الداعى عليه هو خوف ترتّب الضرر المتوعّد به على الترك، و مع القدره على التفصيى لا يكون الضرر مترتباً على ترك المكره عليه، بل على تركه و ترك التفصيى معاً، فمدفع الضرر يحصل بأحد الأمرين: من فعل المُكره عليه، و التفصيى، فهو مختار فى كلّ منهما، و لا يصدر كلّ منهما إلّا باختياره، فلا إكراه.

[شماره صفحه واقعى : ٣١٤]

ص: ٩٨٥

١- فى غير «ص» زياده: «الخبر»، و الظاهر أنّه لا وجه له؛ لأنّ الحديث مذکور بتمامه.

٢- الوسائل ١٤٣: ١٦، الباب ١٦ من أبواب كتاب الأيمان، الحديث الأوّل.

٣- لم ترد «به» فى «ش».

٤- لم ترد «عنه» فى «ش».

٥- فى «ف» بدل «أو»: و.

٦- فى «ف»: من.

و ليس التفصيلى من الضرر أحد فردى المكره عليه، حتى لا- يوجب تخيير الفاعل فيهما سلب الإكراه عنهما، كما لو أكرهه على أحد الأمرين (١)، حيث يقع كل منهما حينئذٍ مكرهاً (٢)؛ لأن الفعل المتفصى به مسقط عن المكره عليه، لا بدل له؛ و لذا لا يجرى أحكام المكره عليه إجماعاً، فلا يفسد إذا كان عقداً.

و ما ذكرناه و إن كان جارياً فى التوریه، إلا أن الشارع رخص فى ترك التوریه بعد عدم إمكان التفصيلى بوجه آخر؛ لما ذكرنا من ظهور النصوص و الفتاوى، و بعد حملها على صوره العجز عن التوریه، مع أن العجز عنها لو كان معتبراً لأشیر إليها فى تلك الأخبار الكثيره المجوزة للحلف كاذباً عند الخوف و الإكراه (٣)، خصوصاً فى قضیه عمّار و أبويه، حيث اكرهوا على الكفر، فأبى أبواه فقتلوا، و أظهر لهم عمّار ما أرادوا، فجاء باكياً إلى رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم فنزلت الآيه: مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ (٤) فقال له رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: «إن عادوا عليك فعد» (٥). و لم يتبّه على التوریه، فإنّ التنبیه فى المقام و إن لم يكن واجباً، إلا أنه لا شك فى رجحانه،

[شماره صفحه واقعى : ٣١٥]

ص : ٩٨٦

- ١- فى «ف»: أمرين.
- ٢- فى «ص» زياده: «عليه»-استدراكاً-.
- ٣- انظر الوسائل ١٣٤: ١٦ و ١٤٣، الباب ١٢ و ١٦ من أبواب كتاب الأيمان.
- ٤- النحل: ١٠٦.
- ٥- مجمع البيان ٣: ٣٨٨، و الوسائل ١١: ٤٧٦، الباب ٢٩ من أبواب الأمر و النهى، الحديث ٢.

خصوصاً من النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ باعتبار شفقتة على عمّار، وعلمه بكرامته تكلم عمّار بألفاظ الكفر من دون توريه، كما لا يخفى.

[الفرق بين إمكان التفصي بالتوريه و إمكانه بغيرها]

هذا (١)؛ ولكنّ الأولى: أن يفرّق بين إمكان التفصي بالتوريه و إمكانه بغيرها، بتحقيق الموضوع في الأوّل دون الثاني؛ لأنّ الأصحاب (٢) -وفاً للشيخ في المبسوط (٣) -ذكروا من شروط تحقيق الإكراه: أن يعلم أو يظنّ المكروه -بالفتح- أنه لو امتنع ممّا أكره عليه وقع فيما توعد عليه، و معلوم أنّ المراد ليس امتناعه عنه في الواقع و لو مع اعتقاد المكروه -بالكسر- عدم الامتناع، بل المعيار في وقوع الضرر: اعتقاد المكروه لامتناع المكروه، و هذا المعنى يصدق مع إمكان التوريه، و لا يصدق مع التمكن من التفصي بغيرها؛ لأنّ المفروض تمكّنه من الامتناع مع اطلاع المكروه عليه و عدم وقوع الضرر عليه.

و الحاصل: أنّ التلازم بين امتناعه و وقوع الضرر الذي هو المعبر في صدق الإكراه موجود مع التمكن بالتوريه، لا مع التمكن بغيرها، فافهم (٥).

[شماره صفحه واقعي : ٣١٦]

ص: ٩٨٧

- ١- لم ترد «هذا» في «ص».
- ٢- مثل المحقّق في الشرائع ٣: ١٣، و العلّامة في التحرير ٢: ٥١، و الشهيد الثاني في الروضة ٦: ٢٠، و السيّد السند في نهايه المرام ٢: ١١، و المحقّق السبزواري في الكفايه: ١٩٨.
- ٣- المبسوط ٥: ٥١.
- ٤- في «م» و «ع»: ما.
- ٥- لم ترد: «هذا و لكن -إلى- فافهم» في «ف».

ثم إن ما ذكرنا من اعتبار العجز عن التفصيى إنما هو في الإكراه المسوّغ للمحرّمات، و مناطه توقّف دفع ضرر المكروه على ارتكاب المكروه عليه، و أمّا الإكراه الراجع لأثر المعاملات، فالظاهر أنّ المناط فيه عدم طيب النفس بالمعاملة، و قد يتحقّق مع إمكان التفصيى، مثلاً من كان قاعداً في مكان خاصّ خالٍ عن الغير متفرّغاً لعباده أو مطالعته، فجاءه من أكرهه على بيع شيءٍ ممّا عنده و هو في هذه الحال غير قادرٍ على دفع ضرره و هو كارّة للخروج عن ذلك المكان لكن لو خرج كان له في الخارج خدّم يكفونه شرّ المكروه، فالظاهر صدق الإكراه حينئذٍ، بمعنى عدم طيب النفس لو باع ذلك الشيء، بخلاف من كان خدّمه حاضرين عنده، و توقّف دفع ضرر إكراه الشخص على أمر خدّمه بدفعه و طرده؛ فإنّ هذا لا يتحقّق في حقّه الإكراه، و يكذب لو ادّعا، بخلاف الأوّل إذا اعتذر بكراهه الخروج عن ذلك المنزل.

و لو فرض في ذلك المثل إكراهه على محرّمٍ لم يعذر فيه بمجرد كراهه الخروج عن ذلك المنزل، و قد (1) تقدّم الفرق بين الجبر و الإكراه في روايه ابن سنان (2).

[المراد من الإكراه الراجع لأثر المعاملات]

فالإكراه المعتبر في تسويغ المحظورات، هو: الإكراه بمعنى الجبر المذكور في الروايه (3)، و الراجع لأثر المعاملات هو (4): الإكراه الذي ذكر

[شماره صفحه واقعى : 317]

ص: 988

1- في «ش»: فقد.

2- تقدّمت في الصفحه 313.

3- عبارته «في الروايه» من «ف» و مصحّحتي «ن» و «خ».

4- في «ن»، «خ»، «م» و «ع»: «و هو»، و محلّ «و» في «ص» بياض.

فيها (١) أنه قد يكون من الأب و الولد و المرأة، و المعيار فيه: عدم طيب النفس فيها (٢)، لا- الضروره و الإلجاء و إن كان هو المتبادر من لفظ الإكراه؛ و لذا يحمل (٣) الإكراه في حديث الرفع (٤) عليه، فيكون الفرق بينه و بين الاضطرار-المعطوف عليه في ذلك الحديث-اختصاص الاضطرار بالحاصل لا من فعل الغير كالجوع و العطش و المرض، لكنّ الداعي على اعتبار ما ذكرنا في المعاملات هو أنّ العبره فيها بالقصد الحاصل عن طيب النفس؛ حيث استدلّوا (٥) على ذلك بقوله تعالى: تَجَارَةٌ عَنْ تَرَاضٍ (٦)، و«لا يحلّ مال امرئ مسلم (٧) إلّا عن طيب نفسه» (٨)، و عموم اعتبار الإراده في صحّحه الطلاق (٩)، و خصوص ما ورد في فساد (١٠) طلاق من طلق للمداراه مع عياله (١١).

[شماره صفحه واقعى : ٣١٨]

ص: ٩٨٩

- ١- كذا في «ف» و«ش» و مصحّحه «ن»، و في سائر النسخ: ذكر في تلك الروايه.
- ٢- لم ترد «فيها» في «ف».
- ٣- كذا في «ن»، «ص» و«ش»، و في «ف»: «نحمل»، و في سائر النسخ: تحمل.
- ٤- المتقدّم في الصفحه ٣٠٧.
- ٥- انظر مقابس الأنوار: ١١٤، و الجواهر ٢٦٥: ٢٢.
- ٦- النساء: ٢٩.
- ٧- لم ترد «مسلم» في «ف».
- ٨- عوالى اللآلى ١١٣: ٢، الحديث ٣٠٩.
- ٩- انظر الوسائل ١٥: ٢٨٥، الباب ١١ من أبواب مقدّمات الطلاق.
- ١٠- في «ف» بدل «في فساد»: في خصوص.
- ١١- انظر الوسائل ١٥: ٣٣٢، الباب ٣٨ من أبواب مقدّمات الطلاق.

فقد تلخّص ممّا ذكرنا: أنّ الإكراه الرافع لأثر الحكم التكليفي أخصّ من الرافع لأثر الحكم الوضعي.

[الفرق بين الأحكام التكليفية و الأحكام الوضعية]

و لو لوحظ ما هو المناط في رفع كلّ منهما، من دون ملاحظه عنوان الإكراه كانت النسبه بينهما (1) العموم من وجه؛ لأنّ المناط في رفع الحكم التكليفي هو دفع (2) الضرر، و في رفع الحكم الوضعي هو عدم الإراده و طيب النفس، و من هنا لم يتأمل أحدٌ في أنّه إذا أكره الشخص

[لو أكره الشخص على أحد الأمرين]

على أحد الأمرين المحرّمين لا بعينه، فكلّ منهما وقع في الخارج لا يتّصف بالتحريم؛ لأنّ المعيار في رفع (3) الحرمة دفع (4) الضرر المتوقّف على فعل أحدهما، أمّا لو كانا عقدين أو إيقاعين كما لو أكره على طلاق إحدى زوجتيه، فقد استشكل غير واحد (5) في أنّ ما يختاره من الخصوصيّتين (6) بطيب نفسه و يرجّحه على الآخر (7) بدواعيه النفسانيه الخارجيه عن الإكراه (8)، مكره عليه باعتبار جنسه، أم لا؟ بل

[شماره صفحه واقعي : ٣١٩]

ص : ٩٩٠

-
- ١- كلمه «بينهما» من «ش».
 - ٢- في «ف»: رفع.
 - ٣- كذا في «ف»، و في غيرها: دفع.
 - ٤- في «ف»: رفع.
 - ٥- استشكل فيه العلّامه في التحرير ٢:٥١، و لم نعثر على مستشكلٍ غيره، نعم في المسالك ٩:٢١ و الحقائق ١٦٢:٢٥-١٦٣ ما يفيد هذا.
 - ٦- في «خ»، «م»، «ع»، و «ش»: الخصوصيّين.
 - ٧- عبارته «على الآخر» وردت في «ف» و «ص» و «ع» و مصحّحتي «ن» و «خ»، و لم ترد في غيرها.
 - ٨- في «ف»: من الإكراه.

أفتى فى القواعد بوقوع الطلاق و عدم الإكراه (١) و إن حملة بعضهم (٢) على ما إذا قنع المكره بطلاق إحداهما مبهمه.

لكنّ المسأله عندهم غير صافيه عن الإشكال؛ من جهه مدخلية طيب النفس فى اختيار الخصوصيه و إن كان الأقوى -وفاقاً لكلّ من تعرّض للمسأله (٣) -تحقّق الإكراه لغهً و عرفاً، مع أنّه لو لم يكن هذا مكرهاً عليه لم يتحقّق الإكراه أصلاً؛ إذ الموجود فى الخارج دائماً إحدى خصوصيات المكره عليه؛ إذ لا يكاد يتفق الإكراه بجزئى حقيقى من جميع الجهات.

نعم، هذا الفرد مختار فيه من حيث الخصوصيه، و إن كان مكرهاً عليه من حيث القدر المشترك، بمعنى أنّ وجوده الخارجى ناشٍ عن إكراهٍ و اختيار؛ و لذا لا يستحقّ المدح أو الذمّ باعتبار أصل الفعل، و يستحقّه باعتبار الخصوصيه.

و تظهر الثمره فيما لو ترتّب أثر على خصوصيه المعامله الموجوده؛ فإنّه لا يرتفع بالإكراه على القدر المشترك، مثلاً لو أكرهه على شرب الماء أو شرب الخمر، لم يرتفع تحريم الخمر؛ لأنّه مختار فيه، و إن كان مكرهاً فى أصل الشرب (٤)، و كذا لو أكرهه على بيع صحيح أو فاسد،

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٠]

ص: ٩٩١

١- القواعد ٢:٦٠.

٢- نقله المحقق التستري فى مقابس الأنوار: ١١٨ عن بعض الأجله، و لكن لم نتحقّقه من هو.

٣- كالشهيد الثانى فى المسالك ٩:٢١، و الروضه البهيّه ٦:٢١، و سبطه فى نهايه المرام ٢:١٢، و المحدث البحرانى فى الحدائق ٢٥:١٦٣ و غيرهم.

٤- فى «ف»: فى جنس الشرب.

فإنه لا يرتفع أثر الصحيح؛ لأنه مختار فيه و إن كان مكرهاً في جنس البيع (١)، لكنه (٢) لا يترتب على الجنس أثر يرتفع بالإكراه.

و من هنا يعلم أنه لو أكره على بيع مالٍ أو إيفاء مالٍ مستحق لم يكن إكراهاً؛ لأنَّ القدر المشترك بين الحقّ و غيره إذا أكره عليه لم يقع باطلاً و إنما لوقع الإيفاء أيضاً باطلاً، فإذا اختار البيع صحَّ؛ لأنَّ الخصوصية غير مكره عليها، و المكره عليه - و (٣) هو القدر المشترك - غير مرتفع الأثر.

و لو أكرهه على بيع مالٍ أو أداء مالٍ غير مستحقّ، كان إكراهاً؛ لأنه لا يفعل البيع إلّا فراراً من بدله أو وعيده المضرّين، كما لو أكرهه على بيع داره أو شرب الخمر؛ فإنّ ارتكاب البيع للفرار عن الضرر الأخرى ببده أو التضرّر الدنيوى بوعيده.

[لو أكره أحد الشخصين على فعل واحد]

ثم إنَّ إكراه أحد الشخصين على فعلٍ واحد - بمعنى إزماءه عليهما كفايةً و إيعادهما على تركه - كما إكراه شخصٍ واحدٍ على أحد الفعلين، في كون كلٍّ منهما مكرهاً.

[صور تعلق الإكراه]

و اعلم أنّ الإكراه: قد يتعلّق بالمالك و العاقد، كما تقدّم، و قد يتعلّق بالمالك دون العاقد، كما لو أكره على التوكيل في بيع ماله؛ فإنّ العاقد قاصد مختار، و المالك مجبور، و هو داخل في عقد (٤) الفصولى بعد

[شماره صفحه واقعى : ٣٢١]

ص: ٩٩٢

١- لم ترد «و كذا لو أكرهه إلى جنس البيع» في «ف».

٢- في «ف»: لكن.

٣- الواو «من «ف» و «خ» فقط.

٤- في «م»، «ع»، «ص» و «ش»: العقد.

ملاحظه عدم تحقق الوكاله مع الإكراه، وقد ينعكس، كما لو قال: «بيع مالي - أو طلق زوجتي - أو إلهما قتلتك»، والأقوى هنا الصحة؛ لأن العقد هنا (١) من حيث إنه عقد لا يعتبر فيه سوى القصد الموجود في (٢) المكره إذا كان عاقداً، والرضا المعتبر من المالك موجود بالفرض، فهذا أولى من المالك المكره على العقد إذا رضى لاحقاً.

و احتمال في المسالك عدم الصحة؛ نظراً إلى أن الإكراه يُسقط حكم اللفظ، كما لو أمر المجنون بالطلاق فطلقها، ثم قال: والفرق بينهما أن عبارته المجنون مسلوبه، بخلاف المكره فإن عبارته مسلوبه لعارض تخلف القصد، فإذا كان الأمر قاصداً لم يقدح إكراه المأمور (٣)، انتهى.

و هو حسن.

و قال (٤) أيضاً: لو أكره الوكيل على الطلاق، دون الموكل، ففي صحته وجهان أيضاً (٥): من تحقق الاختيار في الموكل المالك، و من سلب عبارته المباشر (٦)، انتهى.

و ربما يستدل على فساد العقد في هذين الفرعين بما دلّ على رفع حكم الإكراه.

[شماره صفحه واقعی : ٣٢٢]

ص : ٩٩٣

١- لم ترد «هنا» في «ف».

٢- في غير «ش» زياده: المالك، إلا أنه شطب عليها في «م».

٣- المسالك ٩: ٢٢.

٤- لم ترد «قال» في «ف».

٥- لم ترد «أيضاً» في «ف».

٦- المسالك ٩: ٢٣.

و فيه: ما سيجىء (١) من أنه إنما يرفع حكماً ثابتاً على المكره لو لا الإكراه، و لا أثر للعقد هنا بالنسبة إلى المتكلم به لو لا الإكراه.

و مما يؤيد ما ذكرنا: حكم المشهور بصحة بيع المكره بعد لحوق الرضا، و من المعلوم أنه إنما يتعلق بحاصل العقد الذى هو أمر مستمر، و هو النقل و الانتقال (٢)، و أما التلّفظ بالكلام الذى صدر مكرهاً فلا معنى للحقوق الرضا به؛ لأن ما مضى و انقطع لا يتغير عما وقع عليه و لا ينقلب.

نعم (٣)، ربما يستشكل هنا فى الحكم المذكور: بأن القصد إلى المعنى - و لو على وجه الإكراه - شرط فى الاعتناء بعبارته العقد، و لا يعرف إلا من قبل العاقد، فإذا كان مختاراً أمكن إحرازه بأصالة القصد فى أفعال العقلاء الاختيارية، دون المكره عليها.

اللهم إلا أن يقال: إن الكلام بعد إحراز القصد و عدم تكلم العاقد لاغياً أو مؤزياً (٤) و لو كان مكرهاً، مع أنه يمكن إجراء أصالة القصد هنا أيضاً، فتأمل.

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٣]

ص : ٩٩٤

١- يجىء فى الصفحه ٣٣٢ عند قوله: «و ثانياً».

٢- فى «ف»: مستمرّ بالنقل و الانتقال.

٣- فى «ف» بدل «نعم»: ثم.

٤- لم ترد «أو مؤزياً» فى «ف».

[الإكراه على بيع عبد من عبيد]

لو (٢) أكرهه على بيع واحدٍ غير معيّن من عبيدٍ فباعهما أو باع نصف أحدهما، ففي التذكرة (٣) إشكال.

أقول: أمّا بيع العبيد، فإن كان تدريجاً، فالظاهر وقوع الأوّل مكرهاً دون الثاني، مع احتمال الرجوع إليه في التعيين، سواء ادعى العكس، أم لا.

و لو باعهما دفعه، احتمل صحّحه الجميع؛ لأنّه خلاف المكره عليه، و الظاهر أنّه لم يقع شيء منهما عن إكراه، و بطلان الجميع؛ لوقوع أحدهما مكرهاً عليه و لا ترجيح، و الأوّل أقوى.

[الإكراه على معين فضم غيره إليه]

و لو اكره على بيع معيّن فضمّ إليه غيره و باعهما (٤) دفعه، فالأقوى الصحّحه في غير ما اكره عليه.

و أمّا مسأله النصف، فإن باع النصف (٥) بقصد بيع (٦) النصف الآخر

[شماره صفحه واقعي : ٣٢٤]

ص: ٩٩٥

١- في «ش»: فرع.

٢- كذا في «ف» و مصحّحه «ن»، و في سائر النسخ: و لو.

٣- التذكرة ٤٦٢: ١.

٤- في «ف»: فباعهما.

٥- في غير «ف» و «ش» زياده: «بعد الإكراه على الكلّ»، إلّا أنّه أشير في «ن» إلى زيادتها.

٦- كلمه «بيع» من «ف» و «ش» و مصحّحه «م» و «ن»، و لم ترد في غيرها، و في «ص» بدلها: أن يبيع.

امثالاً- للمُكرِه بناءً على شمول الإكراه لبيع المجموع دفعتين فلا إشكال في وقوعه مكرهاً عليه، وإن كان لرجاء أن يقنع المكرِه بالنصف كان أيضاً إكراهاً، لكن في سماع دعوى البائع ذلك مع عدم الأمارات نظر.

[الإكراه على الطلاق]

بقي الكلام فيما وعدنا ذكره (١) من الفرع المذكور في التحرير، قال في التحرير: لو أكره على الطلاق فطلق ناوياً، فالأقرب وقوع الطلاق (٢)، انتهى.

و نحوه في المسالك بزياده احتمال عدم الوقوع؛ لأنّ الإكراه أسقط أثر اللفظ، و مجرد التيه لا حكم لها (٣).

و حكى عن سبطه في نهايه المرام: أنّه نقله قولاً، و استدللّ عليه بعموم ما دلّ من النصّ و الإجماع على بطلان عقد المكره- و الإكراه يتحقّق (٤) هنا؛ إذ المفروض أنّه لو لواه لما فعله- ثمّ قال: و المسأله محلّ إشكال (٥)، انتهى.

و عن بعض الأجلّه: أنّه لو علم أنّه لا- يلزمه إلما اللفظ و له تجريده عن القصد، فلا- شبهه في عدم الإ- كراه (٦) و إنّما يحتمل (٧) الإكراه مع

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٥]

ص: ٩٩٦

١- في الصفحة ٣١١.

٢- التحرير ٥١:٢.

٣- المسالك ٢٢:٩.

٤- في مصحّحه «ص» و مقابس الأنوار: متحقّق.

٥- نهايه المرام ١٢:٢، و حكاه المحقّق التستري في مقابس الأنوار: ١١٧.

٦- إلى هنا تمّ ما أفاده بعض الأجلّه، و هو الفاضل الأصبهاني قدّس سرّه في كشف اللثام ١١٩:٢، و باقى الكلمات من الحاكي.

٧- كذا في أكثر النسخ و المصدر، و في «ف»: «تحمل على الإكراه»، و في مصحّحه «ن»: «يحمل على الإكراه».

عدم العلم بذلك، سواء ظن لزوم القصد و إن لم يردده المكره، أم لا (1)، انتهى.

ثم إن بعض المعاصرين (2) ذكر الفرع عن المسالك (3)، و بناه على أن المكره لا قصد له أصلاً، فردّه بثبوت القصد للمكره، و جزم بوقوع الطلاق المذكور مكرهاً عليه.

و فيه: ما عرفت سابقاً: من أنه لم يقل أحدٌ بخلو المكره عن قصد معنى اللفظ، و ليس هذا مراداً من قولهم: إن المكره غير قاصدٍ إلى مدلول اللفظ؛ و لذا شرّك الشهيد الثاني بين المكره و الفضولي في ذلك - كما عرفت سابقاً (4) -، فبناءً هذا الحكم في هذا الفرع على ما ذكر ضعيف جداً.

و كذا ما تقدّم عن بعض الأجله: من أنه إن علم بكفايه مجرد (5) اللفظ المجرد عن التيه فنوى اختياراً صحّ؛ لأنّ مرجع ذلك إلى وجوب التوريه على العارف بها المتفطن لها؛ إذ لا فرق بين التخلّص بالتوريه و بين تجريد اللفظ عن قصد المعنى بحيث يتكلّم به لاغياً، و قد عرفت أنّ ظاهر الأدله و الأخبار الوارده في طلاق المكره و عتقه: عدم اعتبار العجز عن التوريه (6).

[شماره صفحه واقعى : ۳۲۶]

ص: ۹۹۷

- ۱- حكاة المحقق التستري في مقابيس الأنوار: ۱۱۷.
- ۲- هو صاحب الجواهر قدس سرّه في الجواهر ۱۵: ۳۲.
- ۳- تقدّم الفرع عن المسالك في الصفحه السابقه.
- ۴- راجع الصفحه ۳۱۰.
- ۵- لم ترد «مجرد» في «ص»، و شطب عليها في «ع».
- ۶- راجع الصفحه ۳۱۳، قوله: الذي يظهر من النصوص و الفتاوى...

و توضيح الأقسام المتصوّره فى الفرع المذكور:

أنّ الإكراه الملحق بوقوع الطلاق قصداً إليه راضياً به، إمّا أن لا يكون له دخل فى الفعل أصلاً، بأن يوقع الطلاق قصداً إليه عن طيب النفس، بحيث لا يكون الداعى إليه هو الإكراه؛ لبنائه على تحمّل الضرر المتوعّد به، ولا يخفى بداهه وقوع الطلاق هنا، وعدم جواز حمل الفرع المذكور (1) عليه، فلا معنى لجعله فى التحرير أقرب، وذكر احتمال عدم الوقوع فى المسالك، وجعله قولاً فى نهايه المرام و استشكله فيه؛ لعموم النصّ و الإجماع.

و كذا لا ينبغى التأمل فى وقوع الطلاق لو لم يكن الإكراه مستقلاً فى داعى الوقوع، بل هو بضميمه شىءٍ اختياريّ للفاعل.

و إن كان الداعى هو الإكراه، فإمّا أن يكون الفعل لا من جهه التخلّص عن الضرر المتوعّد به، بل من جهه دفع الضرر اللاحق للمكروه - بالكسر - كمن قال له ولده: «طلق زوجتك و إلّا قتلتك أو قتلت نفسك» فطلق الوالد خوفاً من قتل الولد نفسه، أو قتل الغير له إذا تعرّض لقتل والده، أو كان الداعى على الفعل شفقةً دينيّةً على المكروه - بالكسر - أو على المطلّقه، أو على غيرهما ممّن يريد نكاح الزوجه لثلاً يقع الناس فى محرّم.

و الحكم فى الصورتين لا يخلو عن إشكال.

و إن كان الفعل لداعى التخلّص من الضرر، فقد يكون قصد الفعل لأجل اعتقاد المكروه أنّ الحذر لا يتحقّق إلّا بإيقاع الطلاق حقيقةً؛ لغفلته عن أنّ التخلّص غير متوقّف على القصد إلى وقوع أثر الطلاق

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٧]

ص : ٩٩٨

١- أى الفرع المنقول عن التحرير.

و حصول البينونه، فيوطن نفسه على رفع اليد عن الزوجه و الإعراض عنها، فيوقع الطلاق قاصداً، و هذا كثيراً ما يتفق للعوام.

و قد يكون هذا التوطن و الإعراض من جهة جهله بالحكم الشرعى أو كونه رأى (1) مذهب بعض العامه (2) فزعم أن الطلاق يقع مع (3) الإكراه، فإذا أكره على الطلاق طلق قاصداً لوقوعه؛ لأنّ القصد إلى اللفظ المكره عليه بعد اعتقاد كونه سبباً مستقلاً في وقوع البينونه يستلزم القصد إلى وقوعها، فيرضى نفسه (4) بذلك و يوطنها عليه، و هذا أيضاً كثيراً ما يتفق للعوام.

و الحكم فى هاتين الصورتين لا يخلو عن إشكال، إلا أنّ تحقّق الإكراه أقرب.

[عقد المكره لو تعقبه الرضا]

ثمّ (5) المشهور بين المتأخّرين (6): أنّه لو رضى المُكره بما فعله صحّ العقد، بل عن الرياض (7) تبعاً للحدائق (8) أنّ عليه اتّفاقهم؛ لأنّه عقد

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٨]

ص: ٩٩٩

- ١- قال الشهيدى فى شرحه: (رأى) بصيغه الماضى، لا المصدر، هدايه الطالب: ٢٤١.
- ٢- مثل ما تقدّم عن أبى حنيفه و أصحابه فى هامش الصفحه ٣١٠.
- ٣- فى «ف»: على.
- ٤- كذا فى «ف» و «ش» و نسخه بدل «ص»، و فى سائر النسخ: نفسها.
- ٥- فى «م»، «ع» و «ص» زياده: «إنّ»، لكن شطب عليها فى «م».
- ٦- كالمحقّق فى الشرائع ١٤: ٢. و العلّامه فى القواعد ١٢٤: ١، و التحرير ١: ١٦٤ و غيرهما. و الشهيد فى الدروس ١٩٢: ٣، و اللمعه: ١١٠. و الشهيد الثانى فى المسالك ٣: ١٥٥-١٥٦، و الروضه البهيه ٣: ٢٢٦. و غيرهم.
- ٧- الرياض ٥١١: ١، و فيه: إنّ ظاهرهم الاتّفاق...
- ٨- الحدائق ٣٧٣: ١٨، و فيه: و ظاهرهم - أيضاً - الاتّفاق...

حقيقى، فيؤثر أثره مع اجتماع باقى شرائط البيع، و هو طيب النفس.

و دعوى (١) اعتبار مقارنه طيب النفس للعقد، خاليه عن الشاهد، مدفوعه بالإطلاقات.

و أضعف منها: دعوى اعتبارها فى مفهوم العقد، اللازم منه عدم كون عقد (٢) الفضولى عقداً حقيقه.

و أضعف من الكل: دعوى اعتبار طيب نفس العاقد فى تأثير عقده، اللازم منه عدم صحه بيع المكره بحق، و كون إكراهه على العقد تعدياً لا لتأثير فيه (٣).

و يؤيده: فحوى صحه عقد الفضولى؛ حيث إن المالك طيب النفس بوقوع أثر العقد و غير منشئ للنقل بكلامه، و إمضاء إنشاء الغير ليس إلّا طيب النفس بمضمونه، و ليس إنشاءً مستأنفاً، مع أنه لو كان فهو موجود هنا، فلم يصدر من المالك هنالك إلّا طيب النفس بانتقاله متأخراً عن إنشاء العقد، و هذا موجود فيما نحن فيه مع زائد، و هو إنشاؤه للنقل المدلول عليه بلفظ العقد؛ لما عرفت (٤) من أن عقده إنشاء حقيقى.

و توهم: أن عقد الفضولى واجد لما هو (٥) مفقود هنا- و هو طيب نفس العاقد بما ينشئه-، مدفوع: بالقطع بأن طيب النفس لا اثر له،

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٩]

ص: ١٠٠٠

١- ادعى ذلك صاحب الجواهر، انظر الجواهر ٢٦٧: ٢٢-٢٦٨.

٢- فى «ف»: العقد.

٣- فى «ف»: فى عقده.

٤- راجع الصفحه ٣٠٩ و ما بعدها.

٥- فى «م» و «ش» زياده: به.

لا (١) في صدق العقديه؛ إذ يكفي فيه مجرد قصد الإنشاء المدلول عليه باللفظ المستعمل فيه، ولا في النقل و الانتقال؛ لعدم مدخلية غير المالك فيه.

نعم، لو صح ما ذكر سابقاً (٢) من توهم أنّ المكره لا قصد له إلى مدلول اللفظ أصلاً، وأنه قاصد نفس اللفظ الذي هو بمعنى الصوت- كما صرح به بعض (٣)- صحّ أنه لا يجدي تعقب الرضا، إذ لا عقد حينئذٍ، لكن عرفت سابقاً أنه خلاف المقطوع من النصوص و الفتاوى، فراجع (٤).

فظهر ممّا ذكرنا ضعف وجه التأمل في المسألة- كما عن الكفاية (٥) و مجمع الفائده (٦) تبعاً للمحقق الثاني في جامع المقاصد (٧)- و إن انتصر لهم بعض من تأخر عنهم (٨) بقوله تعالى: إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ (٩) الدالّ على اعتبار كون العقد عن التراضي مضافاً إلى النبويّ

[شماره صفحه واقعى : ٣٣٠]

ص: ١٠١

- ١- لم ترد «لا» في «ف».
- ٢- راجع الصفحة ٣٠٨ و ما بعدها.
- ٣- لم ترد «كما صرح به بعض» في «ف»، و المصرّح بذلك هو صاحب الجواهر، انظر الجواهر ٢٢:٢٦٧.
- ٤- راجع الصفحة ٣٠٨-٣٠٩.
- ٥- الكفاية: ٨٩، و فيها: فالمسألة محلّ إشكال.
- ٦- مجمع الفائده ١٥٦:٨، و فيه- بعد نقل الصحّح عن المشهور-: و ما نعرف لها دليلاً.
- ٧- جامع المقاصد ٤:٦٢، و فيه: فللنظر فيها مجال.
- ٨- لم ترد «عنهم» في «ف»، و لم نعثر على هذا البعض.
- ٩- النساء: ٢٩.

المشهور الدالّ على رفع حكم الإكراه (١)، مؤيداً بالنقض بالهازل، مع أنهم لم يقولوا بصحّته بعد لحوق الرضا.

و الكلّ كما ترى؛ لأنّ دلالة الآيه على اعتبار وقوع العقد عن التراضى إمّا بمفهوم الحصر و إمّا بمفهوم الوصف، و لا حصر كما لا يخفى؛ لأنّ الاستثناء منقطع غير مفرغ، و مفهوم الوصف -على القول به- مقيد بعدم ورود الوصف مورد الغالب كما فى ربّائِكُم اللّاتى فى حُجُورِكُم (٢)، و دعوى وقوعه هنا مقام الاحتراز ممنوعه، و سيجىء زياده توضيح لعدم دلالة الآيه على اعتبار سبق التراضى فى بيع الفضولى (٣).

و أمّا حديث الرفع، ففيه:

أولاً: أنّ المرفوع فيه هى المؤاخذه و الأحكام المتضمّنه لمؤاخذه المكره و إلزامه بشىء، و الحكم بوقوف عقده على رضاه راجع إلى أنّ له أن يرضى بذلك، و هذا حقّ له لا عليه.

نعم، قد يلزم الطرف الآخر بعدم الفسخ حتّى يرضى المكره أو يفسخ، و هذا إلزامٌ لغيره، و الحديث لا يرفع المؤاخذه و الإلزام عن غير المكره كما تقدّم (٤)، و أمّا إلزامه بعد طول المدّة باختيار البيع أو فسخه، فهو من توابع الحقّ الثابت له بالإكراه، لا من أحكام الفعل المتحقّق

[شماره صفحه واقعى : ٣٣١]

ص: ١٠٠٢

١- المتقدّم فى الصفحه ٣٠٧.

٢- النساء: ٢٣.

٣- ستأتى مسأله بيع الفضولى فى الصفحه ٣٤٥.

٤- لم نقف على التصريح به فيما تقدّم.

ثم إنَّ ما ذكرنا واضح على القول بكون الرضا ناقلاً، وكذلك على القول بالكشف بعد التأمل.

و ثانياً: أنه يدلّ على أنّ الحكم الثابت للفعل المُكره عليه لو لا الإكراه يرتفع عنه إذا وقع مكرهاً عليه- كما هو معنى رفع الخطأ و النسيان أيضاً- وهذا المعنى موجود فيما نحن فيه؛ لأنَّ أثر (١) العقد الصادر من المالك مع قطع النظر عن اعتبار عدم (٢) الإكراه، السبب المستقلّ (٣) لنقل المال، و من المعلوم انتفاء هذا الأثر بسبب الإكراه، و هذا الأثر الناقص المترتب عليه مع الإكراه حيث إنّه جزء العلّة التامّة للملكية، لم يكن ثابتاً للفعل مع قطع النظر عن الإكراه ليرتفع به؛ إذ المفروض أنّ الجزئية ثابتة له بوصف الإكراه، فكيف يعقل ارتفاعه بالإكراه (٤)؟ و بعبارة أخرى: اللزوم الثابت للعقد مع قطع النظر عن اعتبار (٥) عدم (٦) الإكراه هو اللزوم المنفّى بهذا الحديث، و المدعى بثبوته للعقد بوصف الإكراه هو وقوفه على رضا المالك، و هذا غير مرتفع

[شماره صفحه واقعی : ٣٣٢]

ص: ١٠٠٣

- ١- شطب في «ن» و «م» على كلمة «أثر».
- ٢- شطب في «ن» على «اعتبار عدم»، و شطب في «م» على كلمة «عدم».
- ٣- كذا في «ف» و «ش» و مصحّحه «خ»، و في سائر النسخ: سبب مستقلّ.
- ٤- لم ترد عبارته «إذ المفروض - إلى - بالإكراه» في «ف».
- ٥- شطب في «ن» على كلمة «اعتبار».
- ٦- كلمة «عدم» من «ش» فقط.

لكن يرد على هذا: أن مقتضى حكمه الحديث على الإطلاقات هو تقيدها بالمسبوقيه بطيب النفس، فلا يجوز الاستناد إليها لصحة بيع المكره ووقوفه على الرضا اللاحق، فلا يبقى دليل على صحة بيع المكره، فيرجع إلى أصله الفساد.

و بعبارة أخرى: أدله صحة البيع تدل (٢) على سببته مستقلة (٣)، فإذا قيدت بغير المكره لم يبق لها دلالة على حكم المكره، بل لو كان هنا ما يدل على صحة البيع بالمعنى الأعم من السببته المستقلة كان دليل الإكراه حاكماً عليه مقيداً له فلا ينفع (٤).

اللهم إلا أن يقال: إن الإطلاقات المفيدة (٥) للسببته المستقلة (٦) مقيده بحكم الأدلة الأربعة -المقتضيه لحرمة أكل المال بالباطل و مع عدم طيب النفس - بالبيع المرضي به، سيقه الرضا أو لحقه، و مع ذلك فلا حكمه للحديث عليها؛ إذ البيع المرضي به سابقاً لا يعقل عروض الإكراه له.

[شماره صفحه واقعى : ٣٣٣]

ص: ١٠٠٤

- ١- لم ترد «و هذا غير مرتفع بالإكراه» في «ف».
- ٢- في «ف»: إنما يدل.
- ٣- في «ف» و «ن»: سببته المستقلة.
- ٤- وردت عبارته «بل لو كان - إلى - فلا ينفع» في «ف» و «ش»، و هامش «ن» تصحيحاً.
- ٥- في «خ»، «ع» و «ش»: المقيده.
- ٦- لم ترد «المفيدة للسببته المستقلة» في «ف».

و أما المرضي به بالرضا اللاحق، فإنما يعرضه الإكراه من حيث ذات الموصوف، وهو أصل البيع (١)، ولا نقول بتأثيره، بل مقتضى الأدلة الأربعة مدخلية الرضا (٢) في تأثيره و وجوب الوفاء به.

فالإطلاقات بعد التقييد تثبت التأثير التام لمجموع العقد المكره عليه و الرضا به لاحقاً، و لازمه بحكم العقل كون العقد المكره عليه (٣) بعض المؤثر التام، و هذا أمر عقلي غير مجعول (٤) لا يرتفع بالإكراه؛ لأن الإكراه مأخوذ فيه بالفرض، إلا أن يقال: إن أدله الإكراه كما ترفع السببه المستقله التي أفادتها الإطلاقات قبل التقييد، ترفع مطلق الأثر عن العقد المكره عليه؛ لأن التأثير الناقص أيضاً استفيد من الإطلاقات بعد تقييدها بالرضا الأعم من اللاحق (٥)، و هذا لا يفرق فيه أيضاً بين جعل الرضا ناقلاً أو كاشفاً؛ إذ على الأول يكون تمام المؤثر نفسه، و على الثاني يكون الأمر المنتزع منه العارض للعقد و هو تعقبه للرضا.

[شماره صفحه واقعي : ٣٣٤]

ص: ١٠٠٥

- ١- في «ص» زياده: «قبل الرضا»، و وردت في «خ» و «ع» - أيضاً - استدرாகاً.
- ٢- كذا في «ش» و العبارة في «ف» هكذا: «بل مقتضى الأدلة الأربعة بمدخليته للرضا»، و في سائر النسخ: بل تقتضى الأدلة الأربعة مدخلية للرضا.
- ٣- لم ترد «المكره عليه» في «ف».
- ٤- عبارته «أمر عقلي غير مجعول» من «ف» و نسخه بدل «ش».
- ٥- من قوله: «لأن الإكراه.. إلى هنا لم يرد في «ف»، و من قوله: «إلا أن يقال... إلى هنا كتب عليه في «ن»: زائد، و هذا المقدار لم يرد أيضاً في «ش» باستثناء عبارته «كما ترفع السببه المستقله».

و كيف كان، فذات العقد المكره عليه مع قطع النظر عن الرضا أو تعقبه له لا- يترتب عليه إلما كونه جزء المؤثر التام، و هذا أمرٌ عقليّ قهري يحصل له بعد حكم الشارع بكون المؤثر التام هو المجموع منه و من الرضا أو وصف تعقبه له، فتأمل.

بقي الكلام في أنّ الرضا المتأخر ناقلٌ أو كاشفٌ؟

مقتضى الأصل و عدم حدوث حِلِّ مال الغير إلما عن طيب نفسه هو الأول، إلما أنّ الأقوى بحسب الأدلّه النقلية هو الثاني، كما سيجيء في مسأله الفضولي (١).

و ربما يدعى (٢): أنّ مقتضى الأصل هنا و في الفضولي هو (٣)الكشف؛ لأنّ مقتضى الرضا بالعقد السابق هو الرضا بما أفاده من نقل الملك حين صدوره، فإمضاء الشارع للرضا بهذا المعنى- هو النقل من حين العقد- و ترتب الآثار عليه لا يكون إلما بالحكم بحصول الملك في زمان النقل.

و فيه: أنّ مفاد العقد السابق ليس النقل من حينه، بل نفس النقل، إلما أنّ إنشاءه لما كان في زمان التكلم، فإن كان ذلك الإنشاء مؤثراً في نظر الشارع في زمان التكلم حدث الأثر فيه، و إن كان مؤثراً بعد حصول أمرٍ حدث الأثر بعده.

[شماره صفحه واقعي : ٣٣٥]

ص: ١٠٠٦

- ١- يجيء في الصفحه ٤٠٨-٤٠٩.
- ٢- لم نعثر على من ادعى ذلك صريحاً، نعم في الرياض ١:٥١٣ بعد اختياره ذلك في الفضولي و جعله موافقاً للأشهر، قال: عملاً بمقتضى الإجازة.
- ٣- لم ترد «هو» في «ف».

فحصول النقل في نظر الشارع يتبع زمان حكمه الناشئ من اجتماع ما يعتبر في الحكم؛ و لذلك كان الحكم بتحقق الملك بعد القبول أو بعد القبض في الصرف و السلم و الهبة، أو بعد انقضاء زمان الخيار -على مذهب الشيخ (١)- غير منافٍ لمقتضى الإيجاب، و لم يكن تبعيضاً في مقتضاه بالنسبة إلى الأزمنة.

فإن قلت: حكم الشارع بثبوت الملك و إن كان بعد الرضا، إلا أنّ حكمه بذلك لما كان من جهه إمضائه للرضا بما وقع فكأنه (٢) حكم بعد الرضا بثبوت الملك قبله.

قلت: المراد هو الملك شرعاً، و لا معنى لتخلف زمانه عن زمان الحكم الشرعي بالملك، و سيأتي توضيح ذلك في بيع الفضولي إن شاء الله (٣).

و إن شئت توضيح ما ذكرنا فلاحظ مقتضى فسخ العقد؛ فإنه و إن كان حلاً للعقد السابق و جعله كأن لم يكن، إلا أنه لا يرتفع به الملكيه السابقه على الفسخ؛ لأن العبره بزمان حدوثه لا بزمان متعلقه.

ثم على القول بالكشف، هل للطرف الغير المُكره أن يفسخ قبل رضا المُكره، أم لا؟ يأتي بيانه في الفضولي إن شاء الله (٤).

[شماره صفحه واقعى : ٣٣٦]

ص: ١٠٧

١- الخلاف ٣: ٢٢، كتاب البيوع، المسأله ٢٩.

٢- في «ف»: فكان.

٣- يأتي في الصفحه ٣٩٩ في بحث «القول في الإجازة و الرد»، و ٤١٢، في بحث الثمره بين النقل و الكشف.

٤- يأتي في الصفحه ٣٩٩ في بحث «القول في الإجازة و الرد»، و ٤١٢، في بحث الثمره بين النقل و الكشف.

فلا يجوز للمملوك أن يوقع عقداً إلا بإذن سيده، سواء كان لنفسه في ذمته أو بما في يده، أم لغيره؛ لعموم أدله عدم استقلاله في أموره، قال الله تعالى: ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ (١).

و عن الفقيه بسنده إلى زراره عن أبي جعفر و أبي عبد الله عليهما السلام، قال: «المملوك لا يجوز نكاحه و لا طلاقه إلا بإذن سيده. قلت: فإن كان السيد زوجته، بيد من الطلاق؟ قال: بيد السيد. ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ، أ فشىء (٢) الطلاق؟» (٣).

و الظاهر من قدره-خصوصاً بقريته الروايه-هو الاستقلال؛ إذ

[شماره صفحه واقعى : ٣٣٧]

ص: ١٠٠٨

١- النحل: ٧٥.

٢- كذا في «ف» و مصححه «ن»-كما في بعض نسخ الفقيه-، و في سائر النسخ: فشىء.

٣- الفقيه ٥٤١: ٣، الحديث ٤٨٦٠، و الوسائل ٣٤٣: ١٥، الباب ٤٥ من أبواب مقدمات الطلاق.

المحتاج إلى غيره في فعلٍ غير قادر عليه، فيعلم عدم استقلاله فيما يصدق عليه أنه شيء، فكل ما صدر عنه من دون مدخلية المولى فهو شرعاً (1) بمنزلة العدم، لا يترتب عليه الأثر المقصود منه، لا أنه لا يترتب عليه حكم شرعي أصلاً، كيف؟! وأفعال العبيد موضوعات لأحكام كثيرة كالأحرار.

[هل ينفذ إنشاء العبد إذا لحقته إجازة السيد؟]

و كيف كان، فإنشاءات العبد لا يترتب عليها آثارها من دون إذن المولى، أمياً مع الإذن السابق فلا إشكال، وأما مع الإجازة اللاحقة فيحتمل عدم الوقوع؛ لأن المنع فيه ليس من جهة العوضين اللذين يتعلق بهما حق المجيز، فله أن يرضى بما وقع على ماله (2) من التصرف في السابق و أن لا يرضى، بل المنع من جهة راجعه إلى نفس الإنشاء الصادر، و ما صدر على وجه لا يتغير منه بعده.

و بتقرير آخر: إن الإجازة إنما تتعلق بمضمون العقد و حاصِله - أعنى: انتقال المال بعوض - و هذا فيما نحن فيه ليس منوطاً برضا المولى قطعاً؛ إذ المفروض أنه أجنبي عن العوضين، و إنما له حق في كون إنشاء هذا المضمون قائماً بعبده، فإذا وقع على وجه يستقل به العبد فلحوق الإجازة لا يخرج عن الاستقلال الواقع عليه قطعاً.

إلّا أنّ الأقوى هو لحوق إجازة المولى؛ لعموم أدلّة الوفاء بالعقود (3)، و المخصّص إنّما دلّ على عدم ترتب الأثر على عقد العبد من

[شماره صفحه واقعى : ٣٣٨]

ص: ١٠٠٩

١- فى «ف» زياده: لا شيء.

٢- كذا فى «ف» و «ش» و مصحّحه «ن»، و فى سائر النسخ: بما وقع له.

٣- كما فى قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»، المائدة: ١.

دون مدخلية المولى أصلاً-سابقاً و لاحقاً-لا مدخلية إذنه السابق، و لو شك أيضاً وجب الأخذ بالعموم في مورد الشك.

و يؤيد إرادته الأعم من الإجازة:الصحيحة السابقة؛فإن جواز النكاح يكفيه لحق الإجازة،فالمراد بالإذن هو الأعم،إلا أنه خرج الطلاق بالدليل،و لا يلزم تأخير البيان؛لأن الكلام المذكور مسوق لبيان نفي استقلال العبد في الطلاق بحيث لا يحتاج إلى رضا المولى أصلاً،بل و مع كراهه المولى كما يرشد إليه (١)التعبير عن السؤال بقوله:

«بيد من الطلاق؟» (٢).

و يؤيد المختار-بل يدل عليه-:ما ورد في صحه نكاح العبد الواقع بغير إذن المولى إذا أجازته،معللاً ب:«أنه لم يعص الله تعالى و إنما عصى سيده،فإذا أجاز جاز» (٣)،بتقريب:أن الرواية تشمل (٤)ما لو كان العبد هو العاقد على نفسه،و حمله على ما إذا عقد الغير له منافٍ لترك الاستفصال،مع أن تعليل الصحه بآئه:لم يعص الله تعالى...إلخ،في قوه أن يقال:«إنه إذا عصى الله بعقد كالعقد على ما حرم الله تعالى-على ما مثل به الإمام عليه السلام في روايات أخر

[شماره صفحه واقعى : ٣٣٩]

ص: ١٠١٠

١- كلمه «إليه» من «ش» و مصححه «ن».

٢- المتقدم في الصفحة ٣٣٧.

٣- الوسائل ٥٢٣:١٤،الباب ٢٤ من أبواب نكاح العبيد و الإمام،الحديث الأول،و لفظه:«فإذا أجازة فهو له جائز».

٤- كذا في «ص» و مصححه «ن»،و في «ع» و «ش»:«يشتمل»،و في سائر النسخ:تشتمل.

وارده في هذه المسأله (١)- كان العقد باطلاً؛ لعدم تصوّر رضا الله تعالى بما سبق من معصيته، أمّا إذا لم يعص الله و عصى سيده أمكن رضا سيده فيما بعد بما لم يرض به سابقاً، فإذا رضى به و أجاز صحّ.

فيكون الحاصل: أنّ معيار الصحّ في معامله العبد- بعد كون معامله في نفسها ممّا لم ينه عنه الشارع- هو رضا سيده بوقوعه، سابقاً أو لاحقاً، و أنّه إذا عصى سيده بمعامله ثمّ رضى السيّد بها صحّ، و أنّ ما قاله المخالف: من أنّ معصيه السيّد لا يزول حكمها برضاه بعده، و أنّه لا ينفع الرضا اللاحق- كما نقله السائل عن طائفه من العامّه (٢)- غير صحيح، فانهم و اغتتم.

و من ذلك يعرف: أنّ استشهاد بعض (٣) بهذه الروايات على صحّ عقد العبد و إن لم يسبقه إذن و لم يلحقه إجازته، بل و مع سبق النهي أيضاً- لأنّ غايه الأمر هو عصيان العبد و إثمه في إيقاع العقد و التصرف في لسانه الذي هو ملك للمولى، لكنّ النهي مطلقاً لا يوجب الفساد خصوصاً النهي الناشئ عن معصيه السيّد كما يومئ إليه هذه الأخبار الدالّه على أنّ معصيه السيّد لا يقدر بصحّ العقد- في غير محلّه، بل الروايات ناطقه- كما عرفت- بأنّ الصحّ من جهه ارتفاع كراهه

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٠]

ص: ١٠١١

-
- ١- انظر الوسائل ١٤:٥٢٤، الباب ٢٤ من أبواب نكاح العبيد و الإماماء، الحديث ٢.
 - ٢- الوسائل ١٤:٥٢٣، الباب ٢٤ من أبواب نكاح العبيد و الإماماء، الحديث الأوّل. و انظر- أيضاً- المغنى؛ لابن قدامه ٥١٥:٦، و المجموع ١٧:٢٤٩.
 - ٣- انظر الجواهر ٢٢:٢٧١، و ٢٥:٧٠.

المولى و تبدّله بالرضا بما فعله العبد، و ليس ككراهه الله عزّ و جلّ بحيث يستحيل رضاه بعد ذلك بوقوعه السابق، فكأنه قال: «لم يعص الله حتّى يستحيل تعقّبه للإجازة و الرضا و إنّما عصى سيّده، فإذا أجاز جاز» فقد علّق الجواز صريحاً على الإجازة.

و دعوى: أنّ تعليق الصّحّه على الإجازة من جهه مضمون العقد و هو التزويج المحتاج إلى إجازة السيّد إجماعاً، لا نفس إنشاء العقد حتّى لو فرضناه للغير يكون محتاجاً إلى إجازة مولى العاقد، مدفوعه: بأنّ المنساق من الروايه إعطاء قاعده كليّه: بأنّ (1) رضا المولى بفعل العبد بعد وقوعه يكفى فى كلّ ما يتوقّف على مراجعه السيّد و كان فعله من دون مراجعه (2) أو مع النهى عنه معصية له، و المفروض أنّ نفس العقد من هذا القبيل.

ثمّ إنّ ما ذكره (3) من عصيان العبد بتصرّفه فى لسانه و أنّه لا يقتضى الفساد، يشعر بزعم أنّ المستند فى بطلان عقد العبد لغيره هو حرمة تلفّظه بألفاظ العقد من دون رضا المولى.

و فيه:

أولاً: منع حرمة هذه التصرفات الجزئية؛ للسيرة المستمرة على مكالمه العبيد (4)، و نحو ذلك من المشاغل الجزئية.

[شماره صفحه واقعى : 341]

ص: 1012

- 1- فى «ف»: فى أنّ.
- 2- كذا فى النسخ، و الأصحّ: مراجعته.
- 3- فاعله «بعض» فى قوله: «و من ذلك يعرف أنّ استشهاد بعض...»، راجع الصفحه السابقه.
- 4- فى «ف»: العبد.

و ثانياً: بداهه أنّ الحرمة فى مثل هذه لا توجب الفساد، فلا يظنّ استناد العلماء فى الفساد إلى الحرمة.

و ثالثاً: أنّ الاستشهاد بالرواية لعدم كون معصية السيد بالتكلم بألفاظ العقد و التصرف فى لسانه قادحاً (١) فى صحّة العقد، غير صحيح؛ لأنّ مقتضاه أنّ التكلم إن كان معصية لله تعالى يكون مفسداً، مع أنّه لا يقول به أحد؛ فإنّ حرمة العقد من حيث إنّه تحريك اللسان - كما فى الصلاة و القراءة المضيّقة و نحوهما - لا يوجب فساد العقد إجماعاً.

فالتحقيق: أنّ المستند فى الفساد هو الآيه المتقدّمة (٢)، و الروايات الواردة فى عدم جواز أمر العبد و مضيّته مستقلاً، و أنّه ليس له من الأمر شيء (٣).

«فرع» لو أمر العبد أمر أن يشتري نفسه من مولاه فباعه مولاه صحّ و لزم؛

بناءً على كفايه رضا المولى -الحاصل من تعريضه للبيع- من إذنه الصريح، بل يمكن جعل نفس الإيجاب موجباً للإذن الضمنى.

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٢]

ص: ١٠١٣

١- كذا، و المناسب: قاده.

٢- المتقدّمة فى الصفحة ٣٣٧.

٣- انظر الوسائل ١٤: ٥٢٢، الباب ٢٣ من أبواب نكاح العبيد و الإماماء، و الصفحة ٥٧٥، الباب ٦٤ من نفس الأبواب، الحديث ٨.

و لا يقدر عدم قابليته المشتري للقبول في زمان الإيجاب؛ لأنّ هذا الشرط ليس على حدّ غيره من الشروط المعتبره في كلّ من المتعاقدين من أوّل الإيجاب إلى آخر القبول، بل هو نظير إذن مالك الثمن في الاثراء، حيث يكفي تحقّقه بعد الإيجاب و قبل القبول الذي بنى المشتري على إنشائه فضولاً.

و عن القاضي: البطلان في المسأله؛ مستدلاً عليه باتّحاد عبارته مع عباره السيّد فيّتحّد الموجب و القابل (١).

و فيه- مع اقتضائه المنع لو أذن له السيّد سابقاً-: منع الاتّحاد أوّلاً، و منع قدحه ثانياً.

هذا إذا أمره (٢) الأمر بالاشتراء من مولاه، فإن أمره بالاشتراء من وكيل المولى، فعن جماعه- منهم المحقّق و الشهيد الثانيان (٣)-
:أنه لا يصحّ؛ لعدم الإذن من المولى.

و ربما قيل بالجواز (٤) حينئذٍ أيضاً؛ بناءً على ما سبق منه من أنّ المنع لأجل النهي و هو لا يستلزم الفساد.

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٣]

ص: ١٠١٤

١- حكاها عنه الصيمرى فى غاية المرام (مخطوط) ٢٧٣، و صاحب الجواهر، انظر الجواهر ٢٧١:٢٢، و لكن لم نعر عليه فيما بأيدينا من كتب القاضى قدّس سرّه.

٢- فى «ف»: أمر.

٣- انظر جامع المقاصد ٤:٦٨، و المسالك ٣:١٥٨، و حكاها عنهما و عن غيرهما صاحب الجواهر فى الجواهر ٢٢:٢٧٢.

٤- قاله صاحب الجواهر فى الجواهر ٢٢:٢٧١.

وفيه: ما عرفت من أنّ وجه المنع أدلّه عدم استقلال العبد في شيء، لا منعه عن التصرف في لسانه، فراجع ما تقدّم (1)، والله أعلم.

[شماره صفحه واقعی : ۳۴۴]

ص: ۱۰۱۵

۱- في الصفحة ۳۴۰.

مسأله و من شروط المتعاقدين: أن يكونا مالِكَيْن أو مأذونَيْن من المالك أو الشارع.

اشاره

فعقد الفضولى لا يصحّ، أى لا يترتب عليه ما يترتب على عقد غيره من اللزوم.

و هذا مراد من جعل الملك و ما فى حكمه شرطاً، ثمّ فرّع عليه أنّ (١) بيع الفضولى موقوف على الإجازة كما فى القواعد (٢)، فاعتراض جامع المقاصد: عليه بأنّ التفريع فى غير محله (٣)، لعلّه فى غير محله.

[الكلام فى عقد الفضولى]

اشاره

و كيف كان، فالمهمّ التعرّض لمسأله عقد الفضولى التى هى من أهمّ المسائل، فنقول:

اختلف الأصحاب و غيرهم فى بيع الفضولى

، بل مطلق عقده-بعد

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٥]

ص: ١٠١٦

١- كذا فى «ن»-و هكذا نقله المامقانى فى شرحه (غايه الآمال: ٣٥٠)-و فى سائر النسخ: بأن.

٢- القواعد ١: ١٢٤.

٣- جامع المقاصد ٤: ٦٨.

اتَّفَقهم على بطلان إيقاعه كما في غايه المراد (١)-على أقوال.

و المراد بالفضولي- كما ذكره الشهيد قدس سرّه (٢)-:هو الكامل الغير المالك للتصرّف و لو كان غاصباً.و في كلام بعض العامه:أنّه العاقد بلا إذن من يحتاج إلى إذنه (٣).و قد يوصف به نفس العقد (٤)،و لعلّه تسامح.

و كيف كان،فيشمل العقد الصادر من الباكره (٥)الرشيده بدون إذن الولي،و من المالك إذا لم يملك التصرف؛لتعلّق حقّ الغير بالمال،كما يومئ إليه استدلالهم لفساد (٦)الفضولي بما دلّ على المنع من نكاح الباكره بغير إذن وليها (٧)،و حينئذٍ فيشمل بيع الراهن و السفيه و نحوهما، و بيع العبد بدون إذن السيد.

و كيف كان،فالظاهر شموله لما إذا تحقّق رضا المالك للتصرّف باطناً،و طيب نفسه بالعقد من دون حصول إذن منه صريحاً أو فحوى؛

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٦]

ص: ١٠١٧

١- في غير «ن» و«ش»:غايه المرام،و الاتّفاق المدعى موجود فيما أثبتناه،انظر غايه المراد:١٧٧.

٢- غايه المراد:١٧٧.

٣- لم نقف عليه.

٤- يعنى يقال:«البيع الفضولي»،كما عبّر به الشهيد في غايه المراد:١٧٧.

٥- قال المامقاني قدس سرّه:الأولى التعبير بالبكر-بكسر الباء و سكون الكاف-فإنّه الذى ضبطه أهل اللغه مرادفاً للعدراء،و قد صرّح في شرح القاموس بأنّ التعبير عن هذا المعنى بلفظ «الباكره»غلط،غايه الآمال:٣٥٢.

٦- كذا في «ص» و«ش»،و في سائر النسخ:بفساد.

٧- انظر الوسائل ١٤:٢٠٥،الباب ٤ من أبواب عقد النكاح،الحديث ٢. و الصفحه ٢١٣،الباب ٩ من نفس الأبواب.و الصفحه ٤٥٨-

٤٥٩،الباب ١١ من أبواب المتعه،الحديث ٥ و ١٢.

لأنَّ العاقد لا يصير مالكا للتصرف و مسلطاً عليه بمجرد علمه برضا المالك.

و يؤيده: اشتراطهم في لزوم العقد كون العاقد مالكا أو مأذونا أو وليا، و فرعوا عليه بيع الفضولى.

و يؤيده-أيضا-: استدلالهم على صحه الفضولى بحديث عروه البارقى (١) مع أن الظاهر علمه برضا النبى صلى الله عليه و آله و سلم بما يفعله. و إن كان الذى يقوى فى النفس-لو لا خروجه عن ظاهر الأصحاب-عدم توقفه على الإجازة اللاحقه، بل يكفى فيه رضا المالك المقرون بالعقد، سواء علم به العاقد، أو انكشف بعد العقد حصوله حينه، أو لم ينكشف أصلا؛ فيجب على المالك فيما بينه و بين الله تعالى إمضاء ما رضى به و ترتيب (٢) الآثار عليه؛ للعموم و جوب الوفاء بالعقود (٣)، و قوله تعالى:

إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ

(٤)

و«لا- يحل مال امرئ مسلم إلا عن طيب نفسه» (٥)، و ما دلّ على أن علم المولى بنكاح العبد و سكوته إقرار منه (٦)، و روايه عروه البارقى الآتية (٧)، حيث أقبض المبيع و قبض

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٧]

ص: ١٠١٨

- ١- عوالى اللآلى ٣:٢٠٥، الحديث ٣٦، و مستدرک الوسائل ١٣:٢٤٥، الباب ١٨ من أبواب عقد البيع و شروطه.
- ٢- كذا فى «ف» و مصححه «ن» و «خ»، و فى «ش»: بترتيب، و فى سائر النسخ: يترتب.
- ٣- فى قوله تعالى: أَوْفُوا بِالْعُقُودِ، المائدة: ١.
- ٤- النساء: ٢٩.
- ٥- عوالى اللآلى ٢:١١٣، الحديث ٣٠٩.
- ٦- راجع الوسائل ١٤:٥٢٥، الباب ٢٦ من أبواب نكاح العبيد و الإماء.
- ٧- فى الصفحه ٣٥١.

الدينار؛ لعلمه برضا النبي صَلَّى اللهُ عليه وآله وسلم، ولو كان فضولياً موقوفاً على الإجازة لم يجز التصرف في المعوض و العوض بالقبض و الإقباض، و تقريرُ النبي صَلَّى اللهُ عليه وآله وسلم له على ما فعل دليلٌ على جوازه.

هذا، مع أنّ كلمات الأصحاب في بعض المقامات يظهر منها (1) خروج هذا الفرض عن الفضولي و عدم وقوفه على الإجازة، مثل قولهم في الاستدلال على الصحّة: إنّ الشرائط كلّها حاصله إلّا رضا المالك، و قولهم: إنّ الإجازة لا يكفي فيها السكوت؛ لأنّه أعمّ من الرضا، و نحو ذلك.

ثمّ لو سلّم كونه فضولياً، لكن ليس كلّ فضوليّ يتوقّف لزومه على الإجازة؛ لأنّه (2) لا- دليل على توقّفه مطلقاً على الإجازة اللاحقه، كما هو أحد الاحتمالات في مَنْ باع ملك غيره ثمّ ملكه.

مع أنّه يمكن الاكتفاء في الإجازة بالرضا الحاصل بعد البيع المذكور آنأ ما؛ إذ وقوعه برضاه لا ينفكّ عن ذلك مع الالتفات.

ثمّ إنّّه لو أشكل في عقود غير المالك، فلا- ينبغي الإشكال في عقد العبد-نكاحاً أو بيعاً- مع العلم برضا السيّد و لو لم يأذن له؛ لعدم تحقّق المعصية التي هي مناط المنع في الأخبار، و عدم منافاته لعدم استقلال العبد في التصرف.

[صور بيع الفضولي]

ثمّ اعلم: أنّ الفضولي قد يبيع للمالك، و قد يبيع لنفسه، و على الأول فقد لا يسبقه منع من المالك، و قد يسبقه المنع؛ فهنا مسائل ثلاث:

[شماره صفحه واقعي : ٣٤٨]

ص: ١٠١٩

١- كذا في «ص» و هامش «خ»، و في سائر النسخ: منه.

٢- في «ف»: و لأنه.

الأولى أن يبيع للمالك مع عدم سبق منع من المالك،

و هذا هو المتيقن من عقد الفضولي.

و المشهور: الصّحّه

بل في التذكرة نسبه إلى علمائنا، تاره صريحاً، و أخرى ظاهراً بقوله: «عندنا»، إلا أنه ذكر عقيب ذلك: أن لنا فيه قولاً بالطلان (١).
و في غايه المراد (٢): حكى الصّحّه عن العماني و المفيد (٣) و المرتضى (٤) و الشيخ في النهايه (٥) - و سلّار (٦) و الحلبي (٧) و القاضي (٨) و ابن حمزه (٩). و حكى عن الإسكافي (١٠)، و استقرّ عليه رأى من

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٩]

ص: ١٠٢٠

-
- ١- تعرّض للفضولى فى موضعين من التذكرة حسب ما تتبعناه، و لم نعثر على نسبه ذلك إلى علمائنا، انظر التذكرة ١:٤٦٢ و ٤٨٦.
 - ٢- غايه المراد: ١٧٨.
 - ٣- راجع المقنعه: ٦٠٦.
 - ٤- راجع الناصريّات (الجوامع الفقيهيه): ٢٤٧، المسأله ١٥٤.
 - ٥- انظر النهايه: ٣٨٥.
 - ٦- المراسم: ١٥٠.
 - ٧- الكافى فى الفقه: ٢٩٢.
 - ٨- المهذب ٢:١٩٤-٢:٢١٦، ١٩٥.
 - ٩- الوسيله: ٢٤٩.
 - ١٠- حكاة العلّامه فى المختلف ٥:٥٣، و ولده فى الإيضاح ١:٤١٦، و ابن فهد فى المقتصر: ١٦٦.

تأخر (١) عدا فخر الدين (٢) و بعض متأخري المتأخرين، كالأردبيلي (٣) و السيد الداماد (٤) و بعض متأخري المحدثين (٥)؛ لعموم أدلّه البيع و العقود؛ لأنّ خلّوه عن إذن المالك لا يوجب سلب اسم العقد و البيع عنه، و اشتراط ترتب الأثر بالرضا و توقّفه عليه أيضاً لا مجال لإنكاره، فلم يبق الكلام إلّا في اشتراط سبق الإذن، و حيث لا دليل عليه فمقتضى الإطلاقات عدمه، و مرجع ذلك كلّه إلى عموم «حلّ البيع» و «وجوب الوفاء بالعقد»، خرج منه العارى عن الإذن و الإجازة معاً، و لم يعلم خروج ما فقد الإذن و لحقه الإجاره.

و إلى ما ذكرنا يرجع استدلالهم: بأنّه عقد صدر عن أهله في محله (٦).

فما ذكره في غايه المراد: من أنّه من باب المصادرات (٧)، لم أتحقّق وجهه؛ لأنّ كون العاقد أهلاً للعقد من حيث إنّه بالغ عاقل لا كلام

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٠]

ص: ١٠٢١

-
- ١- مثل المحقّق في الشرائع ٢:١٤ و غيره، و ابن سعيد الحلّي في الجامع للشرائع: ٢٤٦، و العلّامة في كتبه و- تقدّم آنفاً عن التذكرة- و الشهيد في الدروس ٣: ١٩٢ و غيره.
 - ٢- الإيضاح ١٧: ٤١٧.
 - ٣- مجمع الفائدة ٨: ١٥٨، و زبده البيان: ٤٢٨.
 - ٤- انظر ضوابط الرضاع (كلمات المحقّقين): ٥٦.
 - ٥- و هو المحدث البحراني في الحدائق ٣٧٨: ١٨.
 - ٦- كما في المختلف ٥٤: ٥، و الرياض ٥١٢: ١، و انظر المهذب البارع ٣: ٣٥٦، و المناهل: ٢٨٧.
 - ٧- غايه المراد: ١٧٨.

فيه، وكذا كون المبيع قابلاً للبيع، فليس محلّ الكلام إلّا خلوّ العقد عن مقارنه إذن المالك، وهو مدفوع بالأصل، ولعلّ مراد الشهيد: أنّ الكلام في أهليّة العاقد، ويكفي (١) في إثباتها العموم المتقدّم.

وقد اشتهر الاستدلال عليه بقضيّه عروه البارقي

، حيث دفع إليه النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلم ديناراً، وقال له: «اشتر لنا به شاه للأضحيه» فاشترى به شاتين، ثمّ باع أحدهما في الطريق بدينار، فأتى النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلم بالشاه والدينار، فقال له رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم:

«بارك الله لك في صفقه يمينك» (٢)، فإنّ بيعه وقع فضولاً وإن وجّهنا شراءه على وجه يخرج عن الفضوليّ.

[المناقشه في الاستدلال بقضيّه عروه البارقي]

هذا، ولكن لا يخفى (٣) أنّ الاستدلال بها يتوقّف على دخول المعامله المقرونه برضا المالك في بيع الفضوليّ.

توضيح ذلك: أنّ الظاهر (٤) علم عروه برضا النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلم بما يفعل، وقد أقبض المبيع وقبض الثمن، ولا ريب أنّ الإقباض والقبض في بيع الفضوليّ حرام؛ لكونه تصرّفاً في مال الغير، فلا بدّ:

إمّا من التزام أنّ عروه فعل الحرام في القبض والإقباض، وهو

[شماره صفحه واقعي : ٣٥١]

ص: ١٠٢٢

١- كذا في «ش»، وفي غيرها: يكتفى، إلّا أنّها صحّحت في «ن» بما أثبتناه، واستظهرها مصحّح «ص» كذلك.

٢- انظر السنن الكبرى للبيهقي ١١٢: ٦، و عوالي اللآلي ٣: ٢٠٥، الحديث ٣٦، و مستدرک الوسائل ١٣: ٢٤٥، الباب ١٨ من أبواب عقد البيع و شروطه.

٣- في «ف» زياده: عليك.

٤- لم ترد «الظاهر» في «ف».

منافٍ لتقرير النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ.

وإثباتاً من القول بأن البيع الذي يعلم بتعاقبه للإجازة يجوز التصرف فيه قبل الإجازة؛ بناءً على كون الإجازة كاشفة، وسيجيء ضعفه.

فيدور الأمر بين ثالث، وهو جعل هذا الفرد (١) من البيع - وهو المقرون برضا المالك - خارجاً عن الفضولي، كما قلناه (٢).

ورابع، وهو علم عرّوه برضا النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بإقباض ماله للمشتري حتى يستأذن، وعلم المشتري بكون البيع فضولياً حتى يكون دفعه للثمن بيد البائع على وجه الأمانة، وإلا فالفضولي ليس مالكاً ولا وكيلًا، فلا يستحق قبض المال، فلو كان المشتري عالماً فله أن يستأمنه على الثمن حتى ينكشف الحال، بخلاف ما لو كان جاهلاً.

ولكن الظاهر هو أول الوجهين، كما لا يخفى، خصوصاً بملاحظه أن الظاهر وقوع تلك المعاملة على جهة المعاطاة، وقد تقدم أن المناط فيها مجرد المراضاة ووصول كل من العوضين إلى صاحب الآخر وحصوله عنده بإقباض المالك أو غيره ولو كان صبيّاً أو حيواناً (٣)، فإذا حصل التقابض بين فضوليين (٤) أو فضولي وغيره مقروناً برضا المالكين،

[شماره صفحه واقعی : ٣٥٢]

ص: ١٠٢٣

١- في «م» و«ع» و«ص»: الفروض، إلا أنها صححت في «ع» و«ص» بما أثبتناه.

٢- انظر الصفحة ٣٤٦-٣٤٧.

٣- راجع الصفحة ٧٥ و ١١٢.

٤- كذا في «ف»، «خ» و«ن»، وفي سائر النسخ: الفضوليين.

ثم وصل (١) كل من العوضين إلى صاحب الآخر و علم برضا صاحبه، كفى في صحه التصرف.

و ليس هذا من معامله الفضولى؛ لأنّ الفضولى صار آله فى الإيصال، و العبره برضا المالك المقرون به.

[الاستدلال للصححه بصحيحه محمد بن قيس]

و استدلل له (٢) أيضاً- تبعاً للشهيد فى الدروس - بصحيحه محمّد ابن قيس عن أبى جعفر الباقر عليه السلام، قال: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام فى وليده باعها ابن سيدها و أبوه غائب، فاستولدها الذى اشتراها فولدت منه، فجاء سيدها فخاصم سيدها الآخر، فقال: وليدتى باعها ابنى بغير إذنى. فقال عليه السلام: الحكم أن يأخذ وليدته و ابنها. فناشده الذى اشتراها، فقال له: خذ ابنه الذى باعك الوليده حتى ينفذ البيع لك. فلما رآه أبوه قال له: أرسل ابنى. قال: لا و الله! إلا أرسل ابنك حتى ترسل ابنى؛ فلما رأى ذلك سيد الوليده أجاز بيع ابنه...

الحديث» (٣).

قال فى الدروس: و فيها دلالة على صحه الفضولى و أنّ الإجازة كاشفه (٤).

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٣]

ص: ١٠٢٤

١- كذا فى «ش» و مصححه «ن» و «ص»، و فى سائر النسخ: دخل.

٢- كما فى الرياض ٥١٢: ١-٥١٣، و مقابس الأنوار: ١٢٣، و غيرهما.

٣- الوسائل ١٤: ٥٩١، الباب ٨٨ من أبواب نكاح العبيد و الإماء، الحديث الأوّل، و الحديث منقول فى الكتب الأربعة. و ما نقله المؤلف قدس سرّه أوفق بما فى الكافى ٥: ٢١١، الحديث ١٢.

٤- الدروس ٣: ٢٣٣.

و لا يرد عليها شىء مما يوهن الاستدلال بها، فضلاً عن أن يسقطه. و جميع ما ذكر فيها من الموهنات (١) موهونه، إلا ظهور الروايه فى تأثير الإجازة المسبوقه بالردّ، من جهة ظهور المخاصمه فى ذلك، و إطلاق حكم الإمام عليه السلام بتعيين (٢) أخذ الجاربه و أنّها (٣) من المالك -بناء على أنه لو لم يردّ البيع و جب تقييد الأخذ بصوره اختيار الردّ- و مناشده المشتري للإمام عليه السلام و إلحاحه عليه فى علاج فكاك ولده، و قوله: «حتّى ترسل ابني» الظاهر فى أنه حبس الولد و لو على قيمته يوم الولاده.

و حمل إمساكه الوليده على حبسها لأجل ثمنها- كحبس ولدها على القيمه- ينافيه قوله عليه السلام: «فلما رأى ذلك سيّد الوليده أجاز بيع الولد (٤)».

و الحاصل: أنّ ظهور الروايه فى ردّ البيع أولاً ممّا لا ينكره المنصف، إلا أنّ الإنصاف أنّ ظهور الروايه فى أنّ أصل الإجازة مجديه فى الفضولى- مع قطع النظر عن الإجازة الشخصيه فى مورد الروايه- غير قابل للإنكار، فلا بدّ من تأويل ذلك الظاهر؛ لقيام القرينه- و هى الإجماع- على اشتراط الإجازة بعدم سبق الردّ.

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٤]

ص: ١٠٢٥

١- و هى على ما ذكرها المحقق المامقانى قدّس سرّه- فى غايه الآمال: ٣٥٧-: أربعة.

٢- فى «ش»: بتعيين.

٣- فى «ف» و «ن» و مصحّحه «ص»: و ابنها.

٤- كذا فى «ف» و «خ» و مصحّحه «ن» و نسخه بدل «ص»، و فى غيرها: الوليد، و فى «ص»: الوليده.

و الحاصل: أنّ مناط الاستدلال لو كان نفس القضية الشخصية من جهة اشتغالها على تصحيح بيع الفضولي بالإجازة-بناءً على قاعده اشتراك جميع القضايا المتّحدة نوعاً في الحكم الشرعي- كان ظهورها في كون الإجازة الشخصية في تلك القضية مسبوقة بالردّ مانعاً عن الاستدلال بها، موجِباً للاقتصار على موردها؛ لوجهِ عِلْمه الإمام عليه السلام، مثل: كون مالك الوليده كاذباً في دعوى عدم الإذن للولد، فاحتال عليه السلام حيله يصل بها الحقّ إلى صاحبه.

[توجيه الاستدلال بصحيحه محمد بن قيس]

أمّا لو كان مناط الاستدلال ظهور سياق كلام الأمير عليه السلام في قوله: «خذ ابنه حتّى ينفذ لك البيع»، و قول الباقر عليه السلام في مقام الحكايه: «فلما رأى ذلك سيّد الوليده أجاز بيع ابنه» في أنّ للمالك أن يجيز العقد الواقع على ملكه و ينفذه، لم يقدح في ذلك ظهور الإجازة الشخصية في وقوعها بعد الردّ، فيؤوّل ما يظهر منه الردّ بإرادته عدم الجزم بالإجازة و الردّ، أو كون حبس الوليده على الثمن، أو نحو ذلك.

و كأنّه قد اشتبه مناط الاستدلال على من لم يستدلّ بها في مسأله الفضولي، أو يكون الوجه في الإغماض عنها ضعف الدلاله المذكوره، فإنّها لا- تزيد على الإشعار؛ و لذا لم يذكرها في الدروس في مسأله الفضولي، بل ذكرها في موضع آخر (1)، لكنّ الفقيه في غنى عنه (2) بعد العمومات المتقدّمه.

[شماره صفحه واقعي : ٣٥٥]

ص: ١٠٢٦

١- ذكرها في بيع الحيوان كما تقدّم التخرّيج في الصفحة ٣٥٣.

٢- كذا في مصحّحه «ن» و «ص»، و في النسخ: منه.

[الاستدلال لصحة بيع الفضولي بفحوى صحه نكاحه]

و ربما يستدلّ أيضاً (١): بفحوى صحه عقد النكاح من الفضولي في الحرّ و العبد، الثابتة بالنصّ (٢) و الإجماعات المحكيه (٣)؛ فإنّ تمليك بضع الغير إذا لزم بالإجازة كان تمليك ماله أولى بذلك، مضافاً إلى ما علم من شدّه الاهتمام في عقد النكاح؛ لأنّه يكون منه الولد، كما في بعض الأخبار (٤).

[المناقشه في الاستدلال المذكور]

و قد أشار إلى هذه الفحوى في غايه المراد (٥)، و استدللّ بها في الرياض، بل قال: إنّه لولاها أشكل الحكم من جهة الإجماعات المحكيه على المنع (٦). و هو حسن، إلّا أنّها ربما توهن بالنصّ الوارد في الردّ على العامه الفارقين بين تزويج الوكيل المعزول مع جهله بالعزل و بين بيعه، بالصحه في الثاني؛ لأنّ المال له (٧) عوض، و البطلان في الأوّل؛ لأنّ البضع ليس له عوض، حيث قال الإمام عليه السلام- في مقام ردّهم

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٦]

ص: ١٠٢٧

- ١- كما في المناهل: ٢٨٧، و مقابس الأنوار: ١٢١، و الجواهر ٢٧٦: ٢٢.
- ٢- انظر الوسائل ١٤: ٢١١، الباب ٧ من أبواب عقد النكاح و أولياء العقد، الحديث ٣. و الصفحه ٢٢١، الباب ١٣ من الأبواب، الحديث ٣. و الصفحه ٥٢٣، الباب ٢٤ من أبواب نكاح العبيد و الإمام، الحديث ١ و ٢ و غيرها.
- ٣- كما في الناصريات (الجوامع الفقهيّه): ٢٤٧، المسأله ١٥٤. و السرائر ٢: ٥٦٥. و انظر كشف اللثام ٢: ٢٢، و الرياض ٢: ٨١.
- ٤- انظر الوسائل ١٤: ١٩٣، الباب ١٥٧ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ١ و ٣.
- ٥- انظر غايه المراد: ١٧٨.
- ٦- انظر الرياض ١: ٥١٢.
- ٧- كذا في «ش» و مصححه «ن»، و في غيرهما: منه.

و اشتباههم فى وجه الفرق-«سبحان الله! ما أجور هذا الحكم و أفسده؛ فإنّ النكاح أولى و أجدر أن يحتاط فيه؛ لأنه الفرج، و منه يكون الولد...الخبر» (١).

و حاصله: أنّ مقتضى الاحتياط كون النكاح الواقع أولى بالصحة من البيع؛ من حيث الاحتياط المتأكد فى النكاح دون غيره، فدلّ على أنّ صحته البيع تستلزم صحته النكاح بطريق أولى، خلافاً للعامّة حيث عكسوا و حكموا بصحة البيع دون النكاح، فمقتضى حكم الإمام عليه السلام:

أنّ صحته المعامله الماليه الواقعه فى كلّ مقام؛ تستلزم صحته النكاح الواقع بطريق أولى، و حينئذٍ فلا يجوز التعدّى من صحته النكاح فى مسأله الفضولى إلى صحته البيع؛ لأنّ الحكم فى الفرع لا- يستلزم الحكم فى الأصل فى (٢) باب الأولويه، و إلّا لم يتحقّق الأولويه، كما لا يخفى.

فالاستدلال بصحة النكاح على صحته البيع مطابق لحكم العامّة من كون النكاح أولى بالبطلان؛ من جهة أنّ البضع غير قابل للتدارك بالعوض.

بقى الكلام فى وجه جعل الإمام عليه السلام الاحتياط فى النكاح هو إبقاؤه دون إبطاله؛ مستدلاً بأنّه يكون منه الولد، مع أنّ الأمر فى الفروج كالأموال دائر بين محذورين، و لا احتياط فى البين.

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٧]

ص: ١٠٢٨

١- انظر الوسائل ٢٨٦:١٣-٢٨٧، الباب ٢ من أبواب الوكاله، الحديث ٢.

٢- شطب فى «ص» على «فى» و كتب فوقه «من»، و كذا أثبتته العلامة المامقانى قدّس سرّه فى شرحه (غايه الآمال: ٣٦٠).

و يمكن أن يكون الوجه في ذلك: أنّ إبطال النكاح في مقام الإشكال و الاشتباه يستلزم التفريق بين الزوجين على تقدير صحّحه واقعاً، فتتزوج المرأة و يحصل الزنا بذات البعل، بخلاف إبقائه؛ فإنّه على تقدير بطلان النكاح لا يلزم منه إلّا وطء المرأة الخاليه عن المانع، و هذا أهون من وطء ذات البعل.

فالمراد بالأحوط هو الأشدّ احتياطاً.

و كيف كان، فمقتضى هذه الصحيحه: أنّه إذا حكم بصحّحه النكاح الواقع من الفضولي، لم يوجب (1) ذلك التعدّي إلى الحكم بصحّحه بيع الفضولي. نعم، لو ورد الحكم بصحّحه البيع أمكن الحكم بصحّحه النكاح؛ لأنّ النكاح أولى بعدم الإبطال، كما هو نصّ الروايه.

ثمّ إنّ الروايه و إن لم يكن لها دخل بمسأله الفضولي، إلّا أنّ المستفاد منها قاعده كليّه، هي: أنّ إمضاء العقود الماليّه يستلزم إمضاء النكاح، من دون العكس الذي هو مبني الاستدلال في مسأله الفضولي.

[ما يؤيد لصحه بيع الفضولي]

[ما ورد في المضاربه]

هذا، ثمّ إنّّه ربما يؤيد صحّحه الفضولي، بل يستدلّ عليها: بروايات كثيره وردت في مقامات خاصّه، مثل موثقه جميل عن أبي عبد الله عليه السلام:

«في رجل دفع إلى رجلٍ مالاً ليشتري به ضرباً من المتاع مضاربه، فاشترى غير الذي أمره، قال: هو ضامن، و الربح بينهما على ما شرطه» (2).

و نحوها غيرها الوارده في هذا الباب.

[شماره صفحه واقعي : ٣٥٨]

ص: ١٠٢٩

١- في «ن»، «خ» و «م» و نسخه بدل «ص»: «لا يوجب»، و صحّح في «ن» بما أثبتناه في المتن.

٢- الوسائل ١٨٢: ١٣، الباب الأوّل من كتاب المضاربه، الحديث ٩.

فإنها إن أقيمت على ظاهرها من عدم توقّف ملك (١) الربح على الإجازة- كما نسب إلى ظاهر الأصحاب (٢)، و عدّ هذا خارجاً عن بيع الفضولي بالنصّ، كما في المسالك (٣) وغيره (٤)- كان فيها استثناس لحكم المسأله؛ من حيث عدم اعتبار إذن المالك سابقاً في نقل مال المالك إلى غيره.

و إن حملناها على صورته رضا المالك بالمعاملة بعد ظهور الربح - كما هو الغالب، و مقتضى (٥) الجمع بين هذه الأخبار، و بين ما دلّ على اعتبار رضا المالك في نقل ماله (٦) و النهي عن أكل المال بالباطل (٧)- اندرجت المعاملة في الفضولي. و صحّتها في خصوص

[شماره صفحه واقعي : ٣٥٩]

ص : ١٠٣٠

١- في «ن»، «خ»، «م» و «ع»: تلك، و صحّح في «ن» بما أثبتناه.

٢- لم نقف عليه بعينه، نعم قال السيّد الطباطبائي قدّس سرّه في الرياض ١:٦٠٧، -بعد أن ذكر النصوص-: «و هذه النصوص مع اعتبار أسانيدھا و استفاضتها و اعتضاها بعمل الأصحاب...» و قال ولده السيّد المجاهد في المناهل (الصفحة ٢٠٧): و لهم وجوه منها: ظهور الاتفاق عليه.

٣- انظر المسالك ٤:٣٤٥ و ٣٥٢-٣٥٣.

٤- انظر الحدائق ٢١:٢٠٧، و المناهل: ٢٠٧.

٥- كذا في مصحّحه «ن» و في سائر النسخ: و بمقتضى.

٦- مثل قوله تعالى: إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ، و قوله صلّى الله عليه و آله و سلم: «لا يحلّ مال امرئ مسلم إلّا عن طيب نفسه»، و غيرهما ممّا تقدّم في الصفحة ٣٠٧ و ما بعدها.

٧- يدلّ عليه قوله تعالى: لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ البقره: ١٨٨، و النساء: ٢٩.

المورد و إن احتمل كونها للنصّ الخاصّ، إلّا أنّها لا تخلو عن تأييدٍ للمطلب.

[ما ورد في اتجار غير الولي في مال اليتيم]

و من هذا القبيل: الأخبار الواردة في اتجار غير الولي في مال اليتيم، و أنّ الربح لليتم (١)، فإنّها إن حملت على صورته إجازته الولي - كما هو صريح جماعه (٢) تبعاً للشهيد (٣) - كان من أفراد المسأله، و إن عمل بإطلاقها - كما عن جماعه (٤) ممّن تقدّمهم - خرجت عن مسأله الفضولي، لكن يستأنس بها لها (٥) بالتقريب المتقدّم. و ربما احتمل دخولها في المسأله من حيث إنّ الحكم بالمضى إجازته إلهيه لاحقه للمعامله، فتأمل.

[شماره صفحه واقعي : ٣٦٠]

ص: ١٠٣١

- ١- انظر الوسائل ٥٧:٦-٥٨، الباب ٢ من أبواب من تجب عليه الزكاه، الحديث ٢ و ٧ و ٨ و ١٢:١٩١، الباب ٧٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢ و ٣.
- ٢- منهم المحقق الثاني في جامع المقاصد ٥:٣، و الشهيد الثاني في المسالك ٣٥٧:١، و السيد العاملي في المدارك ٢٠:٥، و المحدّث البحراني في الحقائق ٢٦:١٢.
- ٣- راجع الدروس ٢٢٩:١.
- ٤- مثل الشيخ في النهايه: ١٧٥، و المحقق في الشرائع ١٤٠:١ و غيرها، و العلّامه في القواعد ٥١:١ و غيرها، و قال السيد الطباطبائي في الرياض (٥:٣٨): و أطلق الماتن و كثير أنّ الربح لليتم.
- ٥- كذا في «ف» و مصحّحه «ن»، و في «ش»: «يستأنس لها»، و في مصحّحه «ص»: «يستأنس بها للمسأله»، و في سائر النسخ: يستأنس بها المسأله.

و ربما يؤيد المطلب -أيضاً- بروايه ابن أشيم الواردة في العبد المأذون الذي دفع إليه مال ليشتري به نسمة و يعتقها، و يُحجّه عن أبيه (١)، فاشترى أباه و أعتقه، ثم تنازع مولى المأذون و مولى الأب و ورثه الدافع، و ادّعى كلّ منهم أنّه اشتراه بماله، فقال أبو جعفر عليه السلام:

«يُردّ المملوك رقماً لمولاه، و أيّ الفريقين أقاموا البيّنه بعد ذلك على أنّه اشتراه بماله كان رقماً له... الخبر» (٢)؛ بناءً على أنّه لولا كفايه الاشتراء بعين المال في تملك المبيع بعد مطالبته المتضمّنه لإجازة البيع، لم يكن مجرد دعوى الشراء بالمال و لا إقامة البيّنه عليها كافيّه في تملك المبيع.

و ممّا يؤيد المطلب أيضاً: صحيحه الحلبي عن الرجل يشتري ثوباً و لم يشترط على صاحبه شيئاً، فكرهه ثمّ ردّه على صاحبه، فأبى أن يقبله إلّا بوضيعة، قال: لا يصلح له أن يأخذ بوضيعة، فإن جهل فأخذه فباعه بأكثر من ثمنه، ردّ (٣) على صاحبه الأوّل ما زاد» (٤)؛

[شماره صفحه واقعي : ٣٦١]

ص: ١٠٣٢

١- كذا في النسخ، لكنّ الموجود في الروايه -و هي عن أبي جعفر عليه السلام-: «عن عبدٍ لقوم، مأذون له في التجاره، دفع إليه رجل ألف درهم، فقال: اشتر بها نسمة و أعتقها عنّي و حجّ عنّي بالباقي، ثمّ مات صاحب الألف، فانطلق العبد فاشترى أباه فأعتقه عن الميّت و دفع إليه الباقي يحجّ عن الميّت، فحجّ عنه، فبلغ ذلك موالى أبيه و مواليه و ورثه الميّت، فاخصموا جميعاً في الألف...».

٢- الوسائل ٥٣: ١٣، الباب ٢٥ من أبواب بيع الحيوان.

٣- في «ص» و «ش»: يردّ.

٤- الوسائل ٣٩٢: ١٢، الباب ١٧ من أبواب أحكام العقود.

فإنَّ الحكم بردّ ما زاد لا ينطبق بظاهره إلّا على صحّحه بيع الفضولى لنفسه.

[موثقه عبد الله]

و يمكن التأييد له -أيضاً- بموثقه عبد الله (١) عن أبي عبد الله عليه السلام:

«عن السمسار يشتري بالأجر فيدفع إليه الورق، فيشترط عليه أنك تأنى بما تشتري فما شئت أخذته و ما شئت تركته، فيذهب فيشتري ثم يأتي بالمتاع (٢)، فيقول: خذ ما رضيت و دع ما كرهت. قال: لا بأس...»

الخبر» (٣).

بناء على أن الاشتراء من السمسار (٤) يحتمل أن يكون لنفسه، ليكون الورق عليه قرضاً فيبيع على صاحب الورق ما رضيه من الأمتعه، و يوفيه (٥) دينه.

و لا- ينافى هذا الاحتمال فرض السمسار فى الروايه ممن يشتري بالأجر؛ لأنّ توصيفه بذلك باعتبار أصل حرفته و شغله، لا بملاحظه هذه القضيه الشخصيه.

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٢]

ص: ١٠٣٣

١- كذا فى النسخ، و الصواب: روايه عبد الرحمن بن أبى عبد الله -الموثقه بابن سماعه- عن أبى عبد الله عليه السلام.

٢- كذا فى «ص» و المصدر، و فى «ش» بدل «فيشتري»: ليشتري، و العبارة فى سائر النسخ هكذا: «فذهب ليشتري المتاع»، و صحّحت فى بعضها بما أثبتناه.

٣- الوسائل ٣٩٤: ١٢، الباب ٢٠ من أبواب أحكام العقود، الحديث ٢.

٤- أى: الاشتراء الصادر من السمسار، و صحّحت فى «ن»: ب: اشتراء السمسار.

٥- فى «ف»: فيوفيه.

و يحتمل أن يكون لصاحب الورق بإذنه مع جعل خيار له على بائع الأمتعه، فيلتزم بالبيع فيما رضى و يفسخه فيما كره.

و يحتمل أن يكون فضولياً عن صاحب الورق، فيتخير ما يريد و يرد ما يكره.

و ليس فى مورد الروايه ظهور فى إذن صاحب الورق للسمسار على وجه ينافى كونه فضولياً، كما لا يخفى، فإذا احتتمل مورد السؤال لهذه الوجوه، و حكم الإمام عليه السلام بعدم البأس -من دون استفعال عن المحتملات- أفاد ثبوت الحكم على جميع الاحتمالات.

[أخبار نكاح العبد بدون إذن مولاه]

و ربما يؤيد المطلب بالأخبار الدالة على عدم فساد نكاح العبد بدون إذن مولاه، معللاً بأنه لم يعص الله و إنما عصى سيده (١). و حاصله: أن المانع من صحه العقد إذا كان لا يرجى زواله (٢) فهو الموجب لوقوع العقد باطلاً و هو عصيان الله تعالى، و أما المانع الذى يرجى زواله -كعصيان السيد- فزواله يصح العقد، و رضا المالك من هذا القبيل، فإنه لا يرضى أولاً و يرضى ثانياً، بخلاف سخط الله عزّ و جلّ بفعل؛ فإنه يستحيل رضاه.

[مختار المؤلف الصحه]

هذا غايه ما يمكن أن يحتجّ و يستشهد به للقول بالصحه، و بعضها و إن كان ممّا يمكن الخدشه فيه، إلا أن فى بعضها الآخر غنى و كفايه.

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٣]

ص: ١٠٣٤

١- راجع الوسائل ٥٢٣: ١٤-٥٢٤، الباب ٢٤ من أبواب نكاح العبيد و الإماء، الحديث ١ و ٢.

٢- العبارة فى «ف» هكذا: إن المانع الذى لا يرجى زواله.

فقوله تعالى:

لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ

(١)

دلّ بمفهوم الحصر (٢) أو سياق التحديد على أنّ غير التجاره عن تراض أو التجاره لا عن تراض غير مبيح لأكل مال الغير و إن لحقها الرضا، و من المعلوم أنّ الفضولى غير داخل فى المستثنى.

و فيه: أنّ دلالته على الحصر ممنوعه؛ لانقطاع الاستثناء- كما هو ظاهر اللفظ و صريح المحكى عن جماعه من المفسرين (٣)- ضروره عدم كون التجاره عن تراض فرداً من الباطل خارجاً عن حكمه.

و أمّا سياق التحديد الموجب لثبوت مفهوم القيد، فهو- مع تسليمه- مخصوص بما إذا لم يكن للقيد فائده أخرى، ككونه (٤) وارداً مورد الغالب، كما فيما نحن فيه و فى قوله تعالى: وَ رَبَّائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ (٥)، مع احتمال أن يكون «عن تراض» خبراً بعد خبر ل «تكون» (٦) على قراءة نصب «التجاره» لا قيماً لها- و إن كان غلبه توصيف النكره تؤيد التقييد- فيكون المعنى: إلّا أن يكون سبب الأكل

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٤]

ص: ١٠٣٥

١- النساء: ٢٩.

٢- لم ترد «الحصر» فى «ف».

٣- راجع التبيان ٣: ١٧٨، و مجمع البيان ٢: ٣٦، و الكشاف ١: ٥٠٢.

٤- كذا فى «ف» و «م» و مصّححه «ص»، و فى سائر النسخ: لكونه.

٥- النساء: ٢٣.

٦- فى غير «ص»: ليكون، و هو سهو.

«تجاره»، و تكون (١) «عن تراضٍ».

و من المعلوم: أنّ السبب الموجب لِجَلِّ الأكل في الفضولي إنّما نشأ عن التراضى، مع أنّ الخطاب لمُلاك الأموال، و التجاره في الفضولي إنّما تصير (٢) تجاره المالك بعد الإجازة، فتجارته عن تراضٍ.

و قد حكى عن المجمع: أنّ مذهب الإماميه و الشافعيه و غيرهم أنّ معنى التراضى بالتجاره إمضاء البيع بالتفرّق (٣) أو التخيير بعد العقد (٤).

و لعله يناسب ما ذكرنا من كون الظرف خبراً بعد خبر.

و أما السنّه، فهي أخبار:

منها: النبوى المستفيض، و هو قوله صلى الله عليه و آله و سلم لحكيم بن حزام:

«لا- تبع ما ليس عندك» (٥) فإنّ عدم حضوره عنده كناية عن عدم تسلّطه على تسليمه؛ لعدم تملكه، فيكون مساوقاً للنبوى الآخر: «لا يبيع إلّا فى ما يملك» بعد قوله صلى الله عليه و آله و سلم: «لا طلاق إلّا فى ما يملك، و لا عتق إلّا فى ما يملك» (٦)، و لما ورد فى توقيع العسكرى صلوات الله عليه إلى الصفّار: «لا يجوز بيع ما ليس يملك» (٧).

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٥]

ص: ١٠٣٦

- ١- فى غير «ف»: يكون.
- ٢- فى غير «ص»: يصير.
- ٣- كذا فى «ف» و المصدر، و فى سائر النسخ: بالتصرف.
- ٤- مجمع البيان ٣٧: ٢.
- ٥- راجع سنن البيهقى ٣١٧، ٢٦٧: ٥ و ٣٣٩.
- ٦- كنز العمال ٩: ٦٤١، الحديث ٢٧٧٧٩، و راجع المستدرک ١٣: ٢٣٠، الباب الأوّل من أبواب عقد البيع و شروطه، الحديث ٣ و ٤.
- ٧- الوسائل ١٢: ٢٥٢، الباب ٢ من أبواب عقد البيع و شروطه.

و ما عن الحميرى أنّ مولانا عَجَل الله فرجه كتب في جواب بعض مسائله:

«أنّ الضيعه لا يجوز ابتاعها إلّا عن مالكها أو بأمره أو رضاً منه» (١).

و ما في الصحيح عن محمّد بن مسلم الوارد في أرض بقم النيل (٢) اشتراها رجل، و أهل الأرض يقولون: هي أرضنا (٣)، و أهل [الأسياف] (٤) يقولون: هي من أرضنا. فقال: «لا تشتريها إلّا برضا أهلها» (٥).

و ما في الصحيح عن محمّد بن القاسم بن الفضل (٦) في رجل اشترى من امرأه من آل فلان بعض قطائعهم، فكتب عليها (٧) كتاباً

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٦]

ص: ١٠٣٧

١- الوسائل ١٢:٢٥١، الباب الأوّل من أبواب عقد البيع و شروطه، الحديث ٨.

٢- النيل «بليده في سواد الكوفه يخرقها خليج كبير يتخلّج من الفرات الكبير، حفرة الحجاج بن يوسف و سمّاه بنيل مصر، معجم البلدان ٥:٣٣٤» نيل.

٣- في مصحّحه «ن» و المصدر: أرضهم.

٤- في النسخ: «الأسناف»، و في الكافي و التهذيب و مصحّحه بعض النسخ: «الأسنان»، و ما أثبتناه مطابق لما نقله الشهيد عن بعض النسخ المصحّحه في شرحه (هدايه الطالب: ٢٧٤)، و لعلّ ما نقله الشهيدى أقرب إلى الصواب؛ لأنّ الأسياف - كما في القاموس - جمع سيّف - بالكسر - هو ساحل البحر و ساحل الوادى، أو كلّ ساحل، فأصحاب السيف هم أصحاب ساحل النيل - الذى تقدّم تفسيره - و يؤيّد قول السائل: «أرض بقم النيل» أى فم الخليج.

٥- الوسائل ١٢:٢٤٩، الباب الأوّل من أبواب عقد البيع و شروطه، الحديث ٣ بتفاوت يسير.

٦- في مصحّحه «ص» و المصادر الحديثيه: الفضيل.

٧- كذا في «ف» و «ن» و المصدر، و في سائر النسخ: «إليها»، إلّا أنّه صحّح في بعضها بما أثبتناه.

أنها (١) قد قبضت المال و لم تقبضه (٢)، فيعطيهما المال أم يمنعها؟ قال:

قل له (٣): يمنعها أشد المنع، فإنها باعت ما لم تملكه» (٤).

[المناقشه فى الاستدلال بالروايات]

و الجواب عن النبوى:

أولاً: أن الظاهر من الموصول هي العين الشخصيّه؛ للإجماع و النصّ على جواز بيع الكلّي (٥)، و من البيع لنفسه، لا عن مالك العين، و حينئذٍ فإيّا أن يراد بالبيع مجرّد الإنشاء، فيكون دليلاً على عدم جواز بيع الفضولى لنفسه، فلا يقع له و لا للمالك بعد إجازته. و إمّا أن يراد ما عن التذكرة من أن يبيع عن نفسه ثم يمضى ليشتريه من مالكه، قال:

لأنه صلّى الله عليه و آله و سلم ذكره جواباً لحكيم بن حزام، حيث سأله عن أن يبيع الشىء فيمضى و يشتريه و يسلمه، فإنّ هذا البيع غير جائز، و لا نعلم فيه خلافاً؛ للنهي المذكور و للغر؛ لأنّ صاحبها قد لا يبيعها (٦)، انتهى.

و هذا المعنى يرجع إلى المراد من روايتى خالد و يحيى الآتيتين فى بيع الفضولى لنفسه (٧)، و يكون بطلان البيع بمعنى عدم وقوع البيع للبائع بمجرّد انتقاله إليه بالشراء، فلا ينافى أهليته لتعقّب الإجازة من المالك.

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٧]

ص: ١٠٣٨

١- لم ترد «أنها» فى غير «ف»، لكنّها استدركت فى «م» و «ص» بلفظ: «بأنها»، و فى «ن» كما أثبتناه.

٢- فى «ف»: قد قبضت المال و لم تقبضه.

٣- كلمه «له» من «ن»، «م» و «ص» و المصدر.

٤- الوسائل ١٢: ٢٤٩، الباب الأوّل من أبواب عقد البيع و شروطه، الحديث ٢.

٥- انظر الوسائل ١٣: ٦٠، الباب ٥ من أبواب السلف.

٦- التذكرة ١: ٤٦٣، و حكاها عنه السيّد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤: ١٨٦.

٧- تأتيان فى الصفحة ٤٤٧.

و بعبارة اخرى: نهى المخاطب عن البيع دليل على عدم وقوعه مؤثراً في حقه، فلا يدل على الغايه بالنسبه إلى المالك حتى لا تنفعه إجازة (١) المالك في وقوعه له، وهذا المعنى أظهر من الأول و نحن نقول به، كما سيجيء (٢).

و ثانياً: سلمنا دلالة النبوى على المنع، لكنّها بالعموم، فيجب تخصيصه بما تقدّم (٣) من الأدلّه الدالّه على تصحيح بيع ما ليس عند العاقد لملكه إذا أجاز.

و بما ذكرناه من الجوابين يظهر الجواب عن دلاله قوله: «لا- بيع إلّا في ملك»؛ فإنّ الظاهر منه كون المنفى هو البيع لنفسه، و أنّ النفي راجع إلى نفي الصحه في حقه لا في حق المالك، مع أنّ العموم -لو سلم- و يجب تخصيصه بما دلّ على وقوع البيع للمالك إذا أجاز.

و أمّا الروايتان (٤)، فدالتهما على ما حملنا عليه السابقين (٥) أوضح،

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٨]

ص: ١٠٣٩

-
- ١- كذا في «ف» و «ن»، و في غيرهما: بإجازة.
 - ٢- سيجيء في الصفحه ٤٤٧ و ٤٥٢.
 - ٣- راجع الصفحه ٣٥٠ و ما بعدها.
 - ٤- قال المامقاني قدس سرّه: الروايتان عبارته عن توقيع العسكري عليه السلام إلى الصفّار، و ما عن الحميري. (غايه الآمال: ٣٦٤) و استظهر السيد اليزدي قدس سرّه أنّ المراد بهما روايتا خالد و يحيى الآتينان في بيع الفضولى لنفسه، ثمّ قال: و أمّا دعوى أنّ المراد بهما التوقيعان، فهى كما ترى. (حاشيه المكاسب: ١٤٠) و قال الشهيدى قدس سرّه أيضاً: يعنى بهما روايتى خالد و يحيى الآتينان. (هدايه الطالب: ٢٧٥).
 - ٥- المراد بهما: النبويان السابقان، كما قاله المامقاني قدس سرّه في غايه الآمال: ٣٦٤.

و ليس فيهما ما يدلّ -و لو بالعموم- على عدم وقوع البيع الواقع من غير المالك له إذا أجاز.

و أمّا الحصر في صحيحه ابن مسلم و التوقيع، فإنّما هو في مقابله عدم رضا أهل الأرض و الضيعة رأساً، على ما يقتضيه السؤال فيهما.

و توضيحه: أنّ النهي في مثل المقام و إن كان يقتضى الفساد، إلّا أنّه بمعنى عدم ترتّب الأثر المقصود من معامله عليه.

و من المعلوم: أنّ عقد الفضولي لا يترتب عليه بنفسه (١) الملك المقصود منه؛ و لذا يطلق عليه الباطل في عباراتهم كثيراً، و لذا عدّ في الشرائع (٢) و القواعد (٣) من شروط المتعاقدين -أعنى شروط الصحّة-:

كون العاقد مالكاً أو قائماً مقامه، و إن أبيت إلّا عن ظهور الروايتين في لغويّه عقد الفضولي رأساً، و يجب تخصيصهما (٤) بما تقدّم من أدلّه الصحّة.

و أمّا روايه القاسم بن فضل (٥)، فلا دلالة فيها إلّا على عدم جواز إعطاء الثمن للفضولي؛ لأنّه باع ما لا يملك، و هذا حقّ لا ينافي صحّة الفضولي.

و أمّا توقيع الصفّار، فالظاهر منه نفى جواز البيع في ما لا يملك بمعنى وقوعه للبائع على جهه الوجوب و اللزوم، و يؤيّدّه (٦) تصريحه عليه السلام

[شماره صفحه واقعي : ٣٦٩]

ص : ١٠٤٠

١- لم ترد «بنفسه» في «ف».

٢- الشرائع ١٤: ٢.

٣- القواعد ١٢٤: ١.

٤- كذا في ظاهر «ف» و مصحّحه «ن»، و في غيرهما: تخصيصها.

٥- تقدّم أنّه في المصادر الحديثية: الفضيل.

٦- كذا في «ف» و «ص» و مصحّحه «ن»، و في سائر النسخ: يؤيّد.

بعد تلك الفقرة بوجوب البيع فيما يملك (١)، فلا دلالة على عدم وقوعه لمالكة إذا أجاز.

و بالجمله، فالإنصاف أنه لا دلالة في تلك الأخبار بأسرها على عدم وقوع بيع غير المالك للمالك إذا أجاز، ولا تعرّض فيها إلّا لنفي وقوعه للعاقد.

الثالث: الإجماع على البطلان،

ادّعاه الشيخ في الخلاف معترفاً بأنّ الصحّح مذهب قوم من أصحابنا، معتذراً عن ذلك بعدم الاعتداد بخلافهم (٢)، و ادّعاه ابن زهره أيضاً في الغنيه (٣)، و ادّعى الحلّي في باب المضاربه عدم الخلاف في بطلان شراء الغاصب إذا اشترى بعين المغصوب (٤).

و الجواب: عدم الظنّ بالإجماع، بل الظنّ بعدمه، بعد ذهاب معظم القدماء - كالقديمين و المفيد و المرتضى و الشيخ بنفسه في النهايه التي هي آخر مصنّفاتة على ما قيل و أتباعهم - على الصحّح، و إطباق (٥) المتأخّرين عليه، عدا فخر الدين و بعض متأخري المتأخّرين (٦).

[شماره صفحه واقعي : ٣٧٠]

ص: ١٠٤١

١- و هو قوله عليه السلام: «و قد وجب الشراء من البائع على ما يملك»، راجع الوسائل ١٢: ٢٥٢، الباب ٢ من أبواب عقد البيع و شروطه، الحديث الأوّل.

٢- الخلاف ٣: ١٦٨، كتاب البيوع، المسأله ٢٧٥.

٣- الغنيه: ٢٠٧.

٤- السرائر ٢: ٤١٥.

٥- كذا في «ف» و نسخه بدل «خ» و «ع»، و في سائر النسخ: «أتباع»، إلّا أنّه صحّح في «ن» بما أثبتناه.

٦- تقدّم التخرّيج عنهم جميعاً في الصفحه ٣٤٩-٣٥٠.

على عدم جواز التصرف في مال الغير إلّا بإذنه، فإنّ الرضا اللاحق لا ينفع في رفع القبح الثابت حال التصرف، ففي التوقيع المروى في الاحتجاج: «لا يجوز لأحد أن يتصرف في مال غيره إلّا بإذنه» (١)، ولا ريب أن بيع مال الغير تصرف فيه عرفاً.

و الجواب: أنّ العقد على مال الغير متوقّفاً لإجازته غير قاصد لترتيب الآثار عليها ليس تصرفاً فيه.

نعم، لو فرض كون العقد علّه تامّه و لو عرفاً لحصول الآثار كما في بيع المالك أو الغاصب المستقلّ كان حكم العقد جوازاً و منعاً حكم معلوله المترتب عليه.

ثمّ لو فرض كونه تصرفاً، فمما استقلّ العقل بجوازه مثل الاستضاءه و الاصطلاء بنور الغير و ناره، مع أنّه قد يفرض الكلام فيما إذا علم الإذن في هذا من المقال أو الحال؛ بناءً على أنّ ذلك لا يخرج عن الفضولي، مع أنّ تحريمه لا يدلّ على الفساد، مع أنّه لو دلّ لدلّ على بطلان البيع بمعنى عدم ترتب الأثر عليه و عدم استقلاله في ذلك، و لا ينكره القائل بالصحة، خصوصاً إذا كانت الإجازة ناقله.

و ممّا ذكرنا ظهر الجواب عمّا لو وقع العقد من الفضولي قاصداً لترتيب الأثر من دون مراجعه المشتري؛ بناءً على أنّ العقد المقرون بهذا القصد قبيح محرّم، لا نفس القصد المقرون بهذا العقد.

[شماره صفحه واقعی : ۳۷۱]

ص : ۱۰۴۲

أقواها: أنّ القدره على التسليم معتبره فى صحّحه البيع، و الفضولى غير قادر (١)، و أنّ الفضولى غير قاصد حقيقه إلى مدلول اللفظ كالمكره، كما صرح فى المسالك (٢).

و يضعّف الأوّل-مضافاً إلى أنّ الفضولى قد يكون قادراً على إرضاء المالك (٣)- بأنّ (٤) هذا الشرط غير معتبر فى العاقد قطعاً، بل يكفى تحقّقه فى المالك، فحينئذٍ يشترط فى صحّحه العقد مع الإجازة قدره المجيز على تسليمه أو (٥) قدره المشترى على تسلّمه على ما سيحىء (٦).

و يضعّف الثانى بأنّ (٧) المعتبر فى العقد هو هذا القدر من القصد الموجود فى الفضولى و المكره، لا أزيد منه، بدليل الإجماع على صحّحه نكاح الفضولى و بيع المكره بحقّ؛ فإنّ دعوى عدم اعتبار القصد فى ذلك للإجماع، كما ترى!

[شماره صفحه واقعى : ٣٧٢]

ص: ١٠٤٣

١- انظر الإيضاح ٤١٧:١، و المناهل: ٢٨٨، و مقابس الأنوار: ١٢٨.

٢- المسالك ١٥٦:٣.

٣- كذا فى «ف» و مصحّحه «ن»، و فى سائر النسخ: رضا المالك.

٤- فى «ف»: أنّ.

٥- فى «م» و «ش» بدل «أو»: و.

٦- يجىء إن شاء الله فى الجزء الرابع من طبعتنا هذه عند قول المؤلف قدّس سرّه: «الثالث من شروط العوضين القدره على التسليم».

٧- فى «ف»: أنّ.

و المشهور أيضاً صحته، و حكى عن فخر الدين: أن بعض المجوزين للفضولي اعتبر عدم سبق نهى المالك (١).

و يلوح إليه ما عن التذكرة في باب النكاح- من حمل النبوي: «أيما عبد تزوج بغير إذن مولاه فهو عاهر» (٢)- بعد تضعيف السند- على أنه (٣) نكح بعد منع مولاه و كراهته؛ فإنه يقع باطلاً (٤). و الظاهر أنه لا- يفرق بين النكاح و غيره (٥)، و يظهر من المحقق الثاني، حيث احتمل (٦) فساد بيع الغاصب؛ نظراً إلى القرينه الداله (٧) على عدم الرضا و هي الغصب (٨).

و كيف كان، فهذا القول لا وجه له ظاهراً، عدا تخيل: أن المستند في عقد الفضولي هي روايه عروه (٩) المختصه بغير المقام، و أن العقد إذا

[شماره صفحه واقعى : ٣٧٣]

ص: ١٠٤٤

- ١- إيضاح الفوائد ٤١٧: ١.
- ٢- سنن البيهقي ١٢٧: ٧.
- ٣- في غير «ف» زياده «إن»، و شطب عليها في «م».
- ٤- التذكرة ٥٨٨: ٢.
- ٥- انظر مقابس الأنوار: ١٢١.
- ٦- في النسخ: «حمل»، و الصواب ما أثبتناه، كما في مصححه «ن».
- ٧- لم ترد «الداله» في «ص».
- ٨- جامع المقاصد ٤٦٩: ٤.
- ٩- تقدمت في الصفحه ٣٥١.

وقع منهياً عنه فالمنع الموجود بعد العقد-و لو آنأ ما-كافٍ في الردّ، فلا ينفع الإجازة اللاحقه؛بناءً على أنه لا يعتبر في الردّ سوى عدم الرضا الباطنى بالعقد على ما يقتضيه حكم بعضهم (١)بأنه إذا حلف الموكل على نفي الإذن في اشتراء الوكيل انفسخ العقد؛لأنّ الحلف عليه أماره عدم الرضا.

هذا،و لكنّ الأقوى عدم الفرق؛لعدم انحصار المستند حينئذٍ (٢)في روايه عروه،و كفايه العمومات،مضافاً إلى ترك الاستفصال في صحيحه محمد بن قيس (٣)،و جريان فحوى أدلّه نكاح العبد بدون إذن مولاه (٤)، مع ظهور المنع فيها و لو بشاهد الحال بين الموالى و العبيد،مع أنّ روايه إجازته صريحه في عدم قرح معصيه السيّد (٥)،مع جريان المؤيّدات المتقدّمه له:من بيع مال اليتيم (٦)و المغصوب (٧)،و مخالفه العامل لما اشترط عليه ربّ المال (٨)،الصريح في منعه عمّا عداه.

[شماره صفحه واقعى : ٣٧٤]

ص: ١٠٤٥

١- انظر جامع المقاصد ٢٩٣:٨،و المسالك ٣٠٠:٥،و مفتاح الكرامه ٧:٦٣٢.

٢- لم ترد «حينئذ» في «ف».

٣- المتقدّمه في الصفحه ٣٥٣.

٤- انظر الوسائل ١٤:٥٢٣ و ٥٢٥،الباب ٢٤ و ٢٥ من أبواب نكاح العبيد و الإماء و غيرهما.

٥- في «م»،«ص»و«ش»زياده:حينئذٍ.

٦- المتقدّمه في الصفحه ٣٦٠.

٧- راجع الصفحه ٣٥٨-٣٦٠.

٨- كما في موثقه جميل المتقدّمه في الصفحه ٣٥٨.

و أمّا ما ذكر (١) من المنع الباقي بعد العقد و لو آناً ما، فلم يدلّ دليل على كونه فسخاً لا ينفع بعده الإجازة.

و ما ذكره في حلف الموكل غير مسلم، و لو سلّم فمن جهة ظهور الإقدام على الحلف على ما أنكره في ردّ البيع و عدم تسليمه له.

و ممّا ذكرنا يظهر وجه صحّحه عقد المكره بعد الرضا، و أنّ كراهه المالك حال العقد و بعد العقد لا تقدح في صحّته إذا لحقه الإجازة.

[شماره صفحه واقعی : ٣٧٥]

ص: ١٠٤٦

١- في «م» و «ش»: ما ذكره.

المسأله الثالثه أن يبيع الفضولى لنفسه،

و هذا غالباً يكون فى بيع الغاصب، و قد يتفق من غيره بزعم ملكيه المبيع، كما فى مورد صحيحه الحلبي المتقدمه فى الإقاله بوضيعة (١).

[الأقوى الصحه و الدليل عليه]

و الأقوى فيه: الصحه وفاقاً للمشهور؛ للعمومات المتقدمه (٢) بالتقريب المتقدم، و فحوى الصحه فى النكاح (٣)، و أكثر ما تقدم من المؤيّدات (٤)، مع ظهور صحيحه ابن قيس المتقدمه (٥).

[الإشكال على صحه هذا البيع من وجوه]

و لا وجه للفرق بينه و بين ما تقدم من بيع الفضولى للمالك إلّا ووجه تظهر من كلمات جماعه، بعضها مختصّ ببيع (٤) الغاصب، و بعضها مشترك بين جميع صور المسأله:

[الوجه الأول و جوابه]

منها: إطلاق ما تقدم من النبيين (٧): «لا- تبع ما ليس عندك» و «لا- بيع إلّا فى ملك» [و غيرهما (٨)]؛ بناءً على اختصاص مورد الجميع

[شماره صفحه واقعى : ٣٧٦]

ص: ١٠٤٧

١- المتقدمه فى الصفحه ٣٦١.

٢- تقدمت فى المسأله الأولى و الثانيه.

٣- تقدمت فى الصفحه ٣٥٦.

٤- راجع الصفحه ٣٥٨-٣٦٣.

٥- المتقدمه فى الصفحه ٣٥٣.

٦- كذا فى «ف» و مصححه «ن» و «ص»، و فى سائر النسخ: على بيع.

٧- تقدمتا فى الصفحه ٣٦٥.

٨- كلمه «و غيرهما» من مصححه «ن»، و قد أثبتتها المامقانى قدس سرّه فى متن شرحه (غايه الآمال: ٣٦٧) و يقتضيها السياق أيضاً.

بيع الفضولي لنفسه.

و الجواب عنها يعرف ممّا تقدّم، من أنّ مضمونها عدم وقوع بيع غير المالك لبائعه الغير المالك، بلا تعرّضٍ فيها لوقوعه و عدمه بالنسبه إلى المالك إذا أجاز.

[الوجه الثاني و جوابه]

و منها: بناء المسأله على ما سبق من اعتبار عدم سبق منع المالك، و هذا غالباً مفقود في المغصوب، و قد تقدّم عن المحقّق الكركي أنّ الغصب قرينه عدم الرضا (1).

و فيه:

أولاً: أنّ الكلام في الأعم من بيع الغاصب.

و ثانياً: أنّ الغصب أماره عدم الرضا بالبيع للغاصب لا مطلقاً، فقد يرضى المالك ببيع الغاصب لتوقع الإجازة و تملك الثمن، فليس في الغصب دلالة على عدم الرضا بأصل البيع، بل الغاصب و غيره من هذه الجهة سواء.

و ثالثاً: قد عرفت أنّ سبق منع المالك غير مؤثّر.

[الوجه الثالث و جوابه]

و منها: أنّ الفضولي إذا قصد إلى بيع مال الغير لنفسه، لم (2) يقصد حقيقه المعاوضه؛ إذ لا يعقل دخول أحد العوضين في ملك من لم يخرج عن ملكه الآخر، فالمعاوضه الحقيقيه غير متصوره، فحقيقته يرجع إلى إعطاء المبيع و أخذ الثمن لنفسه، و هذا ليس بيعاً.

و الجواب من ذلك- مع اختصاصه ببيع الغاصب -: أنّ قصد

[شماره صفحه واقعي : ٣٧٧]

ص: ١٠٤٨

١- تقدّم في الصفحه ٣٧٣.

٢- كذا في «ص»، و في غيرها: فلم.

المعاوضه الحقيقيه مبنئ على جعل الغاصب نفسه مالكا حقيقيا و إن كان هذا الجعل لا حقيقه له، لكنّ المعاوضه المبتئه على هذا الأمر الغير الحقيقى حقيقته، نظير المجاز الادعائى فى الأصول.

نعم، لو باع لنفسه من دون بناء على ملكيه المثلن و لا اعتقاد له، كانت المعامله باطله غير واقعه له و لا للمالك؛ لعدم تحقّق معنى المعاوضه؛ و لذا ذكروا أنه لو اشترى بماله لغيره شيئا بطل، و لم يقع له و لا لغيره، و المراد ما لو قصد تملك الغير للمبيع بإزاء مال نفسه.

و قد تخيل بعض المحققين (١): أنّ البطلان هنا يستلزم البطلان للمقام، و هو ما لو باع مال غيره لنفسه؛ لأنّه عكسه، و قد عرفت أنّ عكسه هو ما إذا قصد تملك المثلن من دون بناءٍ و لا اعتقادٍ لتمام المثلن؛ لأنّ المفروض الكلام فى وقوع المعامله للمالك إذا أجاز.

[الوجه الرابع و المناقشات فيه و الجواب عنها]

و منها: أنّ الفضولى إذا قصد البيع لنفسه، فإن تعلقت إجازة المالك بهذا الذى قصده البائع كان منافيا لصحة العقد؛ لأنّ معناها هو صيروره المثلن لمالك المثلن بإجازته، و إن تعلقت بغير المقصود كانت بعقد مستأنف، لا إمضاء لنقل الفضولى، فيكون النقل من المنشئ غير مجاز، و المجاز غير منشأ.

و قد أجاب المحقق القمى رحمه الله عن هذا (٢) - فى بعض أجوبه مسائله - بأنّ الإجازة فى هذه الصوره مصححه للبيع، لا بمعنى لحوق الإجازة لنفس العقد - كما فى الفضولى المعهود - بل بمعنى تبديل رضا

[شماره صفحه واقعى : ٣٧٨]

ص : ١٠٤٩

١- لم نعثر عليه.

٢- كذا فى «ف»، و العبارة فى غيرها هكذا: و قد أجاب عن هذا المحقق القمى رحمه الله.

الغاصب وبيعه لنفسه برضا المالك و وقوع البيع عنه (١)، و قال نظير ذلك فيما لو باع شيئاً ثم ملكه (٢).

و قد صرح في موضع آخر: بأنَّ حاصل الإجازة يرجع إلى أنَّ العقد الذي قصد إلى كونه واقعاً على المال المعين لنفس البائع الغاصب و المشتري العالم قد بدّله على كونه (٣) على هذا الملك بعينه لنفسه، فيكون عقداً جديداً، كما هو أحد الأقوال في الإجازة (٤).

و فيه: أنَّ الإجازة على هذا تصوير- كما اعترف- معاوضه جديده من طرف المجيز و المشتري؛ لأنَّ المفروض عدم رضا المشتري ثانياً بالتبديل المذكور؛ لأنَّ قصد البائع البيع لنفسه إذا فرض تأثيره في مغايره العقد الواقع للعقد المجاز، فالمشتري إنَّما رضى (٥) بذلك الإيجاب المغاير لمؤدّي الإجازة، فإذا التزم بكون مرجع الإجازة إلى تبديل عقد بعقد، و بعدم الحاجه إلى قبول (٦) المشتري ثانياً، فقد قامت الإجازة من المالك مقام إيجابه و قبول المشتري، و هذا خلاف الإجماع و العقل.

[شماره صفحه واقعی : ٣٧٩]

ص: ١٠٥٠

-
- ١- جامع الشتات ٣١٩:٢، و غنائم الأيام: ٥٥٤.
 - ٢- انظر جامع الشتات ٣٢٠:٢ و ما بعدها، و غنائم الأيام: ٥٥٥.
 - ٣- في «ش»: بكونه.
 - ٤- راجع جامع الشتات ٢٧٦:٢، و في الصفحة ٣١٨ منه نقل هذا القول عن صاحب كشف الرموز وفاقاً لشيخه المحقق، و انظر أيضاً غنائم الأيام: ٥٤١ و ٥٥٤ أيضاً.
 - ٥- في مصححه «ن» زياده: في قبوله.
 - ٦- في غير «ش» و «ص»: «قول»، و صحح في هامش «ن» بما أثبتناه.

و أمّا القول بكون الإجازة عقداً مستأنفاً، فلم يعهد من أحد من العلماء وغيرهم، وإنّما حكى كاشف الرموز عن شيخه (١): أنّ الإجازة من مالك المبيع بيع مستقلّ فهو بيع بغير لفظ البيع قائم (٢) مقام إيجاب البائع، وينضمّ إليه القبول المتقدّم (٣) من المشتري (٤).

و هذا لا يجرى فيما نحن فيه؛ لأنّه إذا قصد البائع البيع لنفسه فقد قصد المشتري تمليك الثمن للبائع و تملك المبيع منه، فإذا بنى على كون وقوع البيع للمالك مغيراً لما وقع، فلا بدّ له (٥) من قبول آخر، فالإكتفاء عنه بمجرد إجازة البائع الراجعة إلى تبادل البيع للغاصب بالبيع لنفسه، التزام بكفايه رضا البائع و إنشائه عن رضا المشتري و إنشائه، وهذا ما ذكرنا أنّه خلاف الإجماع و العقل. فالأولى في الجواب: منع مغايره ما وقع لما أُجيز، و توضيحه:

أنّ البائع الفضولي إنّما قصد تمليك المثلث للمشتري بإزاء الثمن، و أمّا كون الثمن مالاً- له أو لغيره، فإيجاب البيع ساكت عنه، فيرجع فيه

[شماره صفحه واقعی : ٣٨٠]

ص: ١٠٥١

-
- ١- لم يحك ذلك عن شيخه- و هو المحقّق الحلّي قدّس سرّه- بل حكم نفسه بالملازمه بين القول بعدم لزوم اللفظ في البيع و كون الإجازة بمثابة عقد ثانٍ فقط.
 - ٢- العبارة في «ش» هكذا: «بيع مستقلّ بغير لفظ البيع و هو قائم...»، و هكذا في مصحّحه «ن» إلّا أنّها بلفظ «فهو قائم».
 - ٣- في غير «ف»: المقدم.
 - ٤- انظر كشف الرموز ١: ٤٤٥-٤٤٦.
 - ٥- كذا في «ص» و «ش» و مصحّحه «ن»، و في سائر النسخ بدل «فلا بدّ له»: «فكذا بدله»، و في مصحّحه «م»: «فكذا لا بدّ من».

إلى ما يقتضيه مفهوم المعاوضه من دخول العوض في ملك مالك المعوّض؛ تحقيقاً لمعنى المعاوضه و المبادله، و حيث إنّ البائع يملك المثلثان بانياً على تملكه له و تسلطه عليه عدواناً أو اعتقاداً، لزم من ذلك بناؤه على تملك الثمن و التسلّط عليه، و هذا معنى قصد بيعه لنفسه، و حيث إنّ المثلثان ملك لمالكه واقعاً فإذا أجاز المعاوضه انتقل عوضه إليه، فعلم من ذلك أنّ قصد البائع البيع لنفسه غير مأخوذ في مفهوم الإيجاب حتّى يتردّد (١) الأمر في هذا المقام بين المحذورين المذكورين، بل مفهوم الإيجاب هو تملك المثلثان بعوض من دون تعرّض فيه لمن يرجع إليه العوض، إلّا باقتضاء المعاوضه لذلك.

و لكن يشكل فيما إذا فرضنا الفضولي مشترياً لنفسه بمال الغير فقال للبائع الأصيل: تملك منك - أو ملكت - هذا الثوب بهذه الدراهم؛ فإنّ مفهوم هذا الإنشاء هو تملك (٢) الفضولي للثوب، فلا مورد لإجازه مالك الدراهم على وجه ينتقل الثوب إليه، فلا بدّ من التزام كون الإجازة نقلاً مستأنفاً غير ما أنشأه الفضولي الغاصب.

و بالجملة، فنسبه (٣) المتكلم الفضولي ملك (٤) المثلثان إلى نفسه بقوله:

ملك أو تملك، كإيقاع المتكلم الأصيل التملك على المخاطب الفضولي

[شماره صفحه واقعی : ٣٨١]

ص: ١٠٥٢

١- كذا في «ص»، و في غيرها: تردّد.

٢- كذا في «ش» و مصحّحه «ن»، «ع» و «ص»، و في سائر النسخ: تملك.

٣- في «ف»: نسبه.

٤- كذا في «ف» و مصحّحه «م» و «ن»، و في «ش» و مصحّحه «ع»: بتملك، و في «خ» و مصحّحه «ص»: تملك.

بقوله:مَلَكتك هذا الثوب بهذه الدراهم مع علمه بكون الدراهم لغيره أو جهله بذلك.

و بهذا استشكل العلامه رحمه الله في التذكرة، حيث قال: لو باع الفضولى مع جهل الآخر فإشكال، من أن الآخر إنما قصد تمليك العاقد (١)، و لا يتنقض بما لو جهل الآخر وكاله العاقد أو ولايته؛ لأنه حينئذٍ إنما يقصد به المخاطب بعنوانه الأعم من كونه أصلياً أو نائباً، و لذا يجوز مخاطبته و إسناد الملك (٢) إليه مع علمه بكونه نائباً، و ليس إلّا بملاحظه المخاطب باعتبار كونه نائباً، فإذا صحّ اعتباره نائباً صحّ اعتباره على الوجه الأعم من كونه نائباً أو أصلياً، أمّا الفضولى فهو أجنبي عن المالك لا يمكن فيه ذلك الاعتبار.

و قد تفتّن بعض المعاصرين (٣) لهذا الإشكال فى بعض كلماته، فالتزم تاره ببطان شراء الغاصب لنفسه، مع أنه لا يخفى مخالفته للفتاوى و أكثر النصوص المتقدمه فى المسأله كما اعترف به أخيراً، و أخرى بأن الإجازة إنما تتعلق بنفس مبادله العوضين و إن كانت خصوصيته ملك المشتري الغاصب للمثمن مأخوذه فيها.

و فيه: أن حقيقه العقد فى العبارة التى ذكرناها فى الإشكال- أعنى قول المشتري الغاصب: تملك أو ملكت هذا منك بهذه الدراهم- ليس إلّا إنشاء تملكه للمبيع، فإجازة هذا الإنشاء لا يحصل بها تملك المالك

[شماره صفحه واقعى : ٣٨٢]

ص: ١٠٥٣

١- التذكرة ١:٤٦٣.

٢- فى «ف»: التملك.

٣- انظر مقابس الأنوار: ١٣١-١٣٢.

الأصلي له، بل يتوقف (١) على نقل مستأنف.

فالأنسب في التفصيلى أن يقال: إنَّ نسبه الملك (٢) إلى الفضولى العاقد لنفسه فى قوله: «تملكت منك»، أو قول غيره له: «ملكتك» ليس من حيث هو، بل من حيث جعل نفسه مالكا للثمن اعتقاداً أو عدواناً؛ ولذا لو عقد لنفسه من دون البناء على مالكيته للثمن (٣) التزمنا بلغويته؛ ضروره عدم تحقق مفهوم المبادله بتملك شخص المال بإزاء مال غيره، فالمبادله الحقيقيه من العاقد لنفسه لا يكون إلما إذا كان مالكا حقيقياً أو ادعائياً، فلو لم يكن أحدهما و عقد لنفسه لم يتحقق المعاوضه و المبادله حقيقه، فإذا قال الفضولى الغاصب المشترى لنفسه:

«تملكت منك كذا بكذا» فالمنسوب إليه التملك إنما هو المتكلم لا- من حيث هو، بل من حيث عد نفسه مالكا اعتقاداً أو عدواناً، و حيث إنَّ الثابت للشىء من حيثيه تقييده ثابت لنفس تلك الحيثيه، فالمسند إليه التملك حقيقه هو المالك للثمن (٤)، إلما أنَّ الفضولى لما بنى على أنه (٥) المالك المسلط على الثمن (٦) أسند ملك المثلث الذى هو بدل الثمن إلى

[شماره صفحه واقعى : ٣٨٣]

ص: ١٠٥٤

- ١- كذا فى «ف» و «ش» و مصححه «ن»، و فى سائر النسخ: توقّف.
- ٢- فى «ع» و نسخه بدل «ن»، «خ» و «م»: «المالك»، و فى نسخه بدل «ع»: «الملك».
- ٣- فى «ف» و «خ» و مصححه «ع»: «للمثلث».
- ٤- فى «ف»، «خ» و «ع»: «للمثلث».
- ٥- فى «ف» زياده: هو.
- ٦- فى «ف»، «خ» و «ع»: «المثلث».

نفسه، فالإجازة الحاصلة من المالك متعلّقة بإنشاء الفضولي و هو التملك المسند إلى مالك الثمن (١)، و هو حقيقه نفس المجيز، فيلزم من ذلك انتقال المثلث (٢) إليه.

هذا، مع أنه ربما يلتزم صحّه أن يكون الإجازة لعقد الفضولي موجه لصيروره العوض ملكاً للفضولي، ذكره شيخ مشايخنا في شرحه على القواعد (٣)، و تبعه غير واحد من أجلاء تلامذته (٤).

و ذكر بعضهم (٥) في ذلك وجهين:

أحدهما: أن قضيه بيع مال الغير عن نفسه و الشراء بمال الغير لنفسه، جعل ذلك المال له ضمناً، حتى أنه على فرض صحّه ذلك البيع أو (٦) الشراء تملكه (٧) قبل أن (٨) انتقاله إلى غيره، ليكون انتقاله إليه عن ملكه، نظير ما إذا قال: «أعتق عبدك عني» أو قال: «بيع مالي عنك» أو «اشتر لي بمالي كذا» فهو تملك ضمناً حاصل ببيعه أو الشراء.

و نقول في المقام أيضاً: إذا أجاز المالك صحّ البيع أو (٩) الشراء، و صحّته تتضمن انتقاله إليه حين البيع أو الشراء، فكما أن الإجازة

[شماره صفحه واقعی : ٣٨٤]

ص : ١٠٥٥

- ١- في «ف»، «خ» و «ع»: المثلث.
- ٢- كذا في «ص» و مصححتي «م» و «ن»، و في سائر النسخ: الثمن.
- ٣- انظر شرح القواعد (مخطوط): الورقة ٦٠.
- ٤- منهم المحقق التستري في مقابسات الأنوار: ١٣٢.
- ٥- لم نعثر عليه.
- ٦- ٦ و ٩) في «ش» بدل «أو».
- ٧- في «ن»: يملكه.
- ٨- لم ترد «آن» في «ش»، و شطب عليها في «م».
- ٩-

المذكوره تصحح البيع أو الشراء، كذلك تقضى بحصول الانتقال الذى يتضمّنه البيع الصحيح، فتلك الإجازة اللاحقه قائمه مقام الإذن السابق، قاضيه بتملكه (1) المبيع؛ ليقع البيع فى ملكه، ولا مانع منه.

الثانى: أنه لا دليل على اشتراط كون أحد العوضين ملكاً للعاقده فى انتقال بدله إليه، بل يكفى أن يكون مأذوناً فى بيعه لنفسه أو الشراء به، فلو قال: «بيع هذا لنفسك» أو «اشتر لك بهذا» ملك الثمن فى الصورة الأولى بانتقال المبيع عن مالكه إلى المشتري، وكذا ملك الثمن (2) فى الصورة الثانية، ويتفرّع عليه: أنه لو اتفق بعد ذلك فسخ المعاوضه رجع الملك إلى مالكه، دون العاقده.

أقول: و فى كلا الوجهين نظر:

أما (3) الأول، فلأنّ صحّه الإذن فى بيع المال لنفسه أو الشراء لنفسه ممنوعه، كما تقدّم فى بعض فروع المعاطاه (4)، مع أنّ قياس الإجازة على الإذن قياس مع الفارق؛ لأنّ الإذن فى البيع يحتمل فيه أن يوجب -من باب الاقتضاء- تقدير الملك آنأ ما قبل البيع، بخلاف الإجازة؛ فإنّها لا تتعلّق إلّا بما وقع (5) سابقاً، والمفروض أنه لم يقع إلّا مبادله مال الغير بمال آخر.

[شماره صفحه واقعى : ٣٨٥]

ص: ١٠٥٦

- ١- فى «ع» و «ص»: بتملكه.
- ٢- فى «ف»، «خ» و «ع»: الثمن.
- ٣- فى «ف» زياده: فى.
- ٤- تقدّم فى الصفحه ٨٣ و ٨٥.
- ٥- كذا فى «ص» و «ش» و مصحّحه «ع»، و فى سائر النسخ: يقع.

نعم، لَمَّا بنى هو على ملكيه ذلك المال عدواناً أو اعتقاداً قصد (١) بالمعاوضه (٢) رجوع البدل (٣) إليه، فالإجازة من المالك إن رجعت إلى نفس المبادله أفادت دخول البدل في ملك المميز، وإن رجعت إلى المبادله منضمه إلى بناء العاقد على تملك المال، فهي وإن أفادت دخول البدل في ملك العاقد، إلا أن مرجع هذا إلى إجازة ما بنى عليه العاقد من التملك وإمضائه له؛ إذ بعد إمضائه يقع البيع في ملك العاقد فيملك البدل، إلا أن من المعلوم عدم الدليل على تأثير الإجازة في تأثير (٤) ذلك البناء في تحقق متعلقه شرعاً، بل الدليل على عدمه؛ لأن هذا مما لا يؤثر فيه الإذن؛ لأن الإذن في التملك لا يؤثر التملك، فكيف إجازته؟ وأمّا الثاني، فلما عرفت من منافاته لحقيقه البيع التي هي المبادله؛ ولذا صرح العلامة رحمه الله - في غير موضع من كتبه (٥) - تارة بأنه لا يتصور، وأخرى بأنه لا يعقل أن يشتري الإنسان لنفسه بمال غيره شيئاً، بل ادعى بعضهم (٦) في مسأله قبض المبيع: عدم (٧) الخلاف في بطلان قول مالك الثمن:

[شماره صفحه واقعي : ٣٨٦]

ص: ١٠٥٧

- ١- كلمه «قصد» من «ش» و مصححه «ن».
- ٢- في «ف»: المعاوضه.
- ٣- في «ف»: ظاهراً: المبدل.
- ٤- لم ترد «تأثير» في «ف».
- ٥- انظر القواعد ١:١٥١ و ١٦٦، و التذكرة ١:٤٧٣.
- ٦- ادعاه صاحب الجواهر في الجواهر ٢٣:١٧٤.
- ٧- كذا في «ف» و «ش» و مصححه «ن»، و في غيرها: بعدم.

«اشترى لنفسك به طعاماً» وقد صرح به الشيخ (١) و المحقق (٢) وغيرهما (٣).

نعم، سيأتى فى مسأله جواز تتبع العقود للمالك مع علم المشتري بالغصب (٤)، أن ظاهر جماعه - كقطب الدين و الشهيد و غيرهما -: أن الغاصب مسلط على الثمن و إن لم يملكه، فإذا اشترى به شيئاً ملكه، و ظاهر هذا إمكان أن لا يملك الثمن و يملك المثلث المشتري، إلا أن يحمل (٥) ذلك منهم على التزام تملك (٦) البائع الغاصب للثمن (٧) مطلقاً كما نسبه الفخر رحمه الله إلى الأصحاب (٨)، أو أنا ما قبل أن يشتري به شيئاً؛ تصحيحاً للشراء.

و كيف كان، فالأولى فى التفصلى عن الإشكال المذكور فى البيع لنفسه ما ذكرنا (٩).

[شماره صفحه واقعى : ٣٨٧]

ص: ١٠٥٨

- ١- راجع المبسوط ١:٢١١.
- ٢- الشرائع ٢:٣٢.
- ٣- كالقاضى فى المهذب ١:٣٨٧، و الشهيد الثانى فى المسالك ٣:٢٥٢، و انظر مفتاح الكرامه ٤:٧١٥.
- ٤- يأتى فى الصفحه ٤٧١.
- ٥- كذا فى «ف» و «ش»، و فى غيرهما: «يجعل»، إلا أنه صحح فى أكثر النسخ بما أثبتناه.
- ٦- كذا فى «ش»، و فى غيرها: «تمليك»، لكن صحح فى «ن»، «م» و «ص» بما أثبتناه.
- ٧- فى «ش» و مصححه «ع»: للمثلث.
- ٨- إيضاح الفوائد ١:٤١٧.
- ٩- راجع الصفحه ٣٨٣.

ثم إن ممياً ذكرنا-من أن نسبه ملك العوض حقيقه إنما هو إلى مالك المعوض، لكنه بحسب بناء الطرفين على مالكيه الغاصب للعوض منسوب إليه- يظهر اندفاع إشكال آخر في صحه البيع لنفسه، مختصاً بصوره علم المشتري، وهو: أن المشتري الأصيل إذا كان عالمًا بكون البائع لنفسه غاصباً فقد حكم الأصحاب- على ما حكى عنهم (١)- بأن المالك لو ردّ فليس للمشتري الرجوع على البائع بالثمن، وهذا كاشف عن عدم تحقق المعاوضه الحقيقيه، وإلا لكان ردّها موجباً لرجوع كلّ عوضٍ إلى مالكيه، وحينئذٍ فإذا أجاز المالك لم يملك الثمن؛ لسبق اختصاص الغاصب به، فيكون البيع بلا ثمن (٢).

و لعلّ هذا هو الوجه في إشكال العلّامه في التذكرة، حيث قال -بعد الإشكال في صحه بيع الفضولي مع جهل المشتري-: إن الحكم في الغاصب مع علم المشتري أشكل (٣)، انتهى.

أقول: هذا الإشكال-بناءً على تسليم ما نقل عن الأصحاب من أنه ليس للمشتري استرداد الثمن مع ردّ المالك و بقائه (٤)، و بعد تسليم أن الوجه في حكمهم ذلك هو مطلق التسليط على تقديري الردّ و الإجازة، لا (٥) التسليط المراعى بعدم إجازة البيع- إنما يتوجّه على القول بالنقل،

[شماره صفحه واقعى : ٣٨٨]

ص : ١٠٥٩

١- حكى ذلك عنهم الفخر في الإيضاح كما تقدّم آنفاً، و أنظر مفتاح الكرامه ٤: ١٩٣.

٢- لم ترد «به فيكون البيع بلا ثمن» في «ف».

٣- التذكرة ١: ٤٦٣.

٤- و بقائه «من «ف» و «ش» و مصحّحه «ن».

٥- في غير «ش»: «لأنّ»، لكنّه صحّح في أكثر النسخ بما أثبتناه.

حيث إن تسليم المشتري للبائع على الثمن قبل انتقاله إلى مالك المبيع بالإجازة، فلا يبقى مورد للإجازة.

و أما على القول بالكشف، فلا يتوجه إشكال أصلاً؛ لأن الرد كاشف عن كون تسليم المشتري تسليطاً له على مال نفسه، والإجازة كاشفه عن كونه تسليطاً له على ما يملكه غيره بالعقد السابق على التسليم الحاصل بالإقباض؛ ولذا لو لم يقبضه الثمن حتى أجاز المالك أو ردّه، لم يكن للغاصب انتزاعه من يد المشتري أو المالك، وسيأتي في مسأله جواز تتبع العقود للمالك (1) تتمه لذلك، فانتظر.

ثم اعلم: أن الكلام في صحه بيع الفضولي لنفسه -غاصباً كان أو غيره- إنما هو في وقوعه للمالك إذا أجاز، وهو الذي لم يفرق المشهور بينه وبين الفضولي البائع للمالك، لا لنفسه.

و أما الكلام في صحه بيع الفضولي و وقوعه لنفسه إذا صار مالكا للمبيع و أجاز -سواء باع لنفسه أو المالك (2)- فلا دخل له بما نحن فيه؛ لأن الكلام هنا في وقوع البيع للمالك، وهناك في وقوعه للعاقدة إذا ملك.

و من هنا يعلم: أن ما ذكره في الرياض من أن بيع الفضولي لنفسه باطل (3) و نسب إلى التذكرة نفى الخلاف فيه (4) في غير محله، إلا أن يريد ما ذكرناه، وهو خلاف ظاهر كلامه.

[شماره صفحه واقعى : ٣٨٩]

ص: ١٠٦٠

١- يأتي في الصفحة ٤٦٩ و ما بعدها.

٢- في مصححه «ن»: للمالك.

٣- في «ف»: فاسد.

٤- الرياض ٥١٢: ١، والتذكرة ٤٦٣: ١، و تقدمت عبارته التذكرة في الصفحة ٣٦٧.

الأول: أنه لا فرق على القول بصحة بيع الفضولي بين كون مال الغير عيناً أو ديناً

الأول: أنه لا فرق على القول بصحة بيع الفضولي بين كون مال الغير عيناً أو ديناً (١) في ذمه الغير،

و منه جعل العوض ثمناً أو مثنماً في ذمه الغير.

ثم إن تشخيص (٢) ما في الذمه -الذي يعقد عليه الفضولي- إما بإضافه الذمه إلى الغير، بأن يقول: «بعت كراً من طعام في ذمه فلان بكذا» أو «بعت هذا بكذا في ذمه فلان» و حكمه: أنه لو أجاز فلان يقع العقد له، وإن رد بطل رأساً.

و إما بقصده العقد له؛ فإنه إذا قصده في العقد تعين كونه صاحب الذمه؛ لما عرفت من استحاله دخول أحد العوضين في ملك غير من خرج عنه الآخر، إلا على احتمال ضعيف تقدم عن بعض (٣).

فكما أن تعيين العوض في الخارج يغني عن قصد من وقع له العقد، فكذا قصد من وقع له العقد يغني عن تعيين الثمن الكلي بإضافته إلى ذمه شخص خاص، و حينئذ فإن أجاز من قصد مالكيته (٤) وقع العقد (٥)، وإن رد فمقتضى القاعده بطلان العقد واقعاً؛ لأن مقتضى رد العقد بقاء كل عوض على ملك صاحبه، إذ المال مردد في باب الفضولي

[شماره صفحه واقعي : ٣٩٠]

ص: ١٠٦١

١- كلمه «ديناً» من «ف» و «ش».

٢- في غير «ش» زياده «كون»، لكن شطب عليها في «ن».

٣- تقدم في الصفحه ٣٨٤.

٤- كذا في «ف»، «خ» و «ش»، و في سائر النسخ: ملكيته.

٥- في «ف»، «ن» و «خ» زياده: له.

بين مالكة الأصلية و من وقع له العقد، فلا- معنى لخروجه عن ملك مالكة و تردده بين الفضولى و من وقع له العقد؛ إذ لو صح وقوعه للفضولى لم يحتج إلى إجازته و وقع له، إلا أن الطرف الآخر لو لم يصدق على هذا القصد (١) و حلف على نفي العلم حكم له على الفضولى؛ لوقوع (٢) العقد له ظاهراً، كما عن المحقق (٣) و فخر الإسلام (٤) و المحقق الكركى (٥) و السيورى (٦) و الشهيد الثانى (٧).

و قد يظهر من إطلاق بعض الكلمات- كالقواعد (٨) و المبسوط (٩)- وقوع العقد له واقعاً، و قد نسب ذلك إلى جماعه (١٠) فى بعض فروع المضاربه.

و حيث عرفت أن (١١) قصد البيع للغير أو إضافته إليه فى اللفظ

[شماره صفحه واقعى : ٣٩١]

ص: ١٠٦٢

- ١- فى «ف»، «ن»، «ع»: العقد.
- ٢- فى مصححه «ن»: بوقوع.
- ٣- الشرائع ٢: ٢٠٥.
- ٤- إيضاح الفوائد ٢: ٣٤٧.
- ٥- جامع المقاصد ٨: ٢٥١ و ٨: ٢٥٢.
- ٦- لم نقف عليه فى التنقيح.
- ٧- المسالك ٥: ٣٠٠، و انظر المسالك ٤: ٣٧٩ أيضاً، و حكاه عنهم المحقق التستري فى مقابس الأنوار: ١٣٧.
- ٨- انظر القواعد ١: ٢٤٧.
- ٩- انظر المبسوط ٢: ٣٨٦ و غيره من المواضع.
- ١٠- لم نقف على المناسب، انظر الشرائع ٢: ١٤٢، و القواعد ١: ٢٤٧، و الرياض ١: ٦٠٧، و الجواهر ٢٦: ٣٨٤.
- ١١- فى غير «ش» زياده: «لازم»، إلا أنه شطب عليها فى «ن»، «خ» و «م».

يوجب صرف الكلّي إلى ذمّه ذلك الغير، كما أنّ إضافه الكلّي إليه يوجب صرف البيع أو الشراء إليه وإن لم يقصده أو لم يضيفه إليه، ظهر من ذلك التنافي بين إضافه البيع إلى غيره وإضافه الكلّي إلى نفسه أو قصده من غير إضافه، وكذا بين إضافه البيع إلى نفسه وإضافه الكلّي إلى غيره.

فلو جمع بين المتنافيين، بأن قال: «اشترت هذا لفلان بدرهم في ذمتي» أو «اشترت هذا لنفسي بدرهم في ذمّه فلان» ففي الأوّل يحتمل البطلان؛ لأنّه في حكم شراء شيء للغير بعين ماله، ويحتمل إلغاء أحد القيدتين وتصحيح المعامله لنفسه أو للغير (1)، وفي الثاني يحتمل كونه من قبيل شرائه لنفسه بعين مال الغير، فيقع للغير بعد إجازته، لكن بعد تصحيح المعاوضه بالبناء على التملك في ذمّه الغير اعتقاداً، ويحتمل الصحّه بإلغاء قيد «ذمّه الغير»؛ لأنّ تقييد الشراء أولاً بكونه لنفسه يوجب إلغاء ما ينافيه من إضافه الذمّه إلى الغير، والمسأله تحتاج إلى تأمل.

ثمّ إنّّه قال في التذكرة: لو اشترى فضولياً، فإن كان بعين مال الغير، فالخلاف في البطلان والوقف على الإجازة، إلّا أنّ أبا حنيفة قال: يقع (2) للمشتري بكلّ (3) حال (4). وإن كان في الذمّه لغيره وأطلق

[شماره صفحه واقعى : ٣٩٢]

ص: ١٠٦٣

١- في «ص»: لغيره.

٢- لم ترد «يقع» في غير «ش»، إلّا أنّها استدركت في «ن»، «م»، و«ص».

٣- كذا في «ص» و«مصححه» «ن» و«م»، وفي سائر النسخ: لكلّ.

٤- راجع المغنى؛ لابن قدامه ٤: ٢٢٧.

اللفظ، قال علماؤنا: يقف على الإجازة، فإن أجاز صحّ و لزمه أداء الثمن، وإن ردّ نفذ عن المباشر، و به قال الشافعي في القديم (١) و أحمد (٢).

و إنما يصحّ الشراء؛ لأنه تصرّف في ذمّته لا في مال غيره، و إنما وقف على الإجازة لأنه عقد الشراء له، فإن أجاز له لزمه، و إن ردّه لزم من اشتراه، و لا فرق بين أن ينقد (٣) من مال الغير أو لا.

و قال أبو حنيفة: يقع عن المباشر، و هو جديد للشافعي (٤)، انتهى.

و ظاهره الاتفاق على وقوع الشراء مع الردّ للمشتري واقعاً، كما يشعر به تعليقه بقوله: «لأنه تصرّف في ذمّته لا في مال الغير»، لكن أشرنا سابقاً (٥) إجمالاً. إلى أنّ تطبيق هذا على القواعد مشكل؛ لأنه إن جعل المال في ذمّته بالأصالة، فيكون ما في ذمّته كعين (٦) ماله، فيكون كما لو باع عين ماله لغيره. و الأوفق بالقواعد في مثل هذا: إمّا البطلان لو عمل بالتيه؛ بناءً على أنّه لا يعقل في المعاوضة دخول عوض مال

[شماره صفحه واقعي : ٣٩٣]

ص: ١٠٦٤

-
- ١- انظر فتح العزيز (المطبوع ضمن المجموع) ١: ١٢٢، و المجموع ٩: ٢٦٠.
 - ٢- انظر المجموع ٩: ٢٦٠، و فتح العزيز ٨: ١٢٢ و ١٢٣، و حليه العلماء ٤: ٧٧.
 - ٣- في «خ»، «ع» و «ص»: «ينفذ»، لكن صحّح في «ع» بما في المتن.
 - ٤- التذكرة ١: ٤٦٣.
 - ٥- انظر الصفحة ٣٨١.
 - ٦- كذا في «ش» و «ص»، و في غيرهما: «كغير»، إلّا أنّها صحّحت في أكثر النسخ بما في المتن.

الغير فى ملك غيره قهراً، وإما صحته و وقوعه لنفسه لو ألقى التيه؛ بناءً على انصراف المعامله إلى مالك العين قهراً (١) وإن نوى خلافه.

و إن جعل المال فى ذمته، لا من حيث الأصله، بل من حيث جعل نفسه نائباً عن الغير فضولاً، ففيه- مع (٢) الإشكال فى صحه هذا لو لم يرجع إلى الشراء فى ذمه الغير:- أن اللازم من هذا أن الغير إذا رد هذه المعامله و هذه النيايه تقع فاسده من أصلها، لا أنها تقع للمباشر.

نعم، إذا عجز المباشر من إثبات ذلك على البائع لزمه ذلك فى ظاهر الشريعه، كما ذكرنا سابقاً (٣) و نصّ عليه جماعه فى باب التوكيل (٤).

و كيف كان، ففوق المعامله فى الواقع مردده بين المباشر و المنوى، دون التزامه خرط القتاد! و يمكن تنزيل العبارة (٥) على الوقوع للمباشر ظاهراً، لكنّه بعيد.

الثانى: الظاهر أنه لا فرق فيما ذكرنا من أقسام بيع الفضولى بين البيع العقدى و المعاطاه؛

بناءً على إفادتها للملك؛ إذ لا- فارق بينها و بين العقد؛ فإنّ التقابض بين الفضوليين أو فضولى و أصيل إذا وقع بتيه التمليك و التملك فأجازه المالك، فلا مانع من وقوع المجاز من حينه أو من حين الإجازة، فعموم مثل قوله تعالى: أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ (٦) شامل له.

[شماره صفحه واقعى : ٣٩٤]

ص: ١٠٦٥

١- لم ترد «قهراً» فى «ف».

٢- كذا فى «ش» و مصححه «ن»، و فى سائر النسخ بدل: «ففيه مع»: فمع.

٣- تقدّم فى الصفحه ٣٩١.

٤- تقدّم فى الصفحه ٣٩١.

٥- يعنى ما نقله العلامة عن علمائنا فى الصفحه السابقه، بقوله: «و إن ردّ نفذ عن المباشر».

٦- البقره: ٢٧٥.

و يؤيده: روايه عروه البارقي (١)؛ حيث إنّ الظاهر وقوع المعامله بالمعاطاه.

و توهم الإشكال فيه: من حيث إنّ الإقباض الذى يحصل به التمليك محرم؛ لكونه تصرفاً فى مال الغير فلا يترتب عليه أثر، فى غير محلّه؛ إذ قد لا يحتاج إلى إقباض مال الغير، كما لو اشترى الفضولى لغيره فى الذمه.

مع أنّه قد يقع الإقباض مقروناً برضا المالك؛ بناءً على ظاهر كلامهم من أنّ العلم بالرضا لا يخرج المعامله عن معامله الفضولى.

مع أنّ النهى لا يدلّ على الفساد، مع أنّه لو دلّ لدلّ على عدم ترتب الأثر المقصود و هو استقلال الإقباض فى السببيه، فلا ينافى كونه جزء سبب.

و ربما يستدلّ على ذلك (٢) بأنّ المعاطاه منوطه بالتراضى و قصد الإباحه أو التمليك، و هما من وظائف المالك، و لا يتصور صدورهما من غيره - و لذا ذكر الشهيد الثانى: أنّ المكره و الفضولى قاصدان للفظ دون المدلول، و ذكر: أنّ قصد المدلول لا يتحقق من غير المالك (٣) - و مشروطه أيضاً بالقبض و الإقباض من الطرفين أو من أحدهما مقارناً للأمرين، و لا أثر له إلّا إذا صدر من المالك أو بإذنه.

و فيه: أنّ اعتبار الإقباض و القبض فى المعاطاه عند من اعتبره

[شماره صفحه واقعى : ٣٩٥]

ص: ١٠٦٦

١- تقدّمت فى الصفحه ٣٥١.

٢- استدللّ على ذلك المحقق التستري فى مقابس الأنوار: ١٣٨.

٣- ذكره فى المسالك ١٥٦: ٣.

فيها إنّما هو لحصول إنشاء التمليك أو الإباحه، فهو عندهم من الأسباب الفعلية- كما صرّح الشهيد في قواعده (١)-و المعاطاه عندهم عقد فعلى، و لذا ذكر بعض الحنفية القائلين بلزومها: أنّ البيع ينعقد بالإيجاب و القبول و بالتعاطى (٢)، و حينئذٍ فلا مانع من أن يقصد الفضولى بإقباضه:

المعنى القائم بنفسه، المقصود من قوله: «ملكته».

و اعتبار مقارنه الرضا من المالك للإنشاء الفعلى دون القولى مع اتحاد أدلّه اعتبار الرضا و طيب النفس فى حلّ مال الغير-لا يخلو عن تحكّم.

و ما ذكره من (٣) الشهيد الثانى لا يجدى فيما نحن فيه؛ لأننا لا نعتبر فى فعل الفضولى أزيد من القصد الموجود فى قوله؛ لعدم الدليل، و لو ثبت لثبت منه اعتبار المقارنه فى العقد القولى أيضاً، إلّا أن يقال: إنّ مقتضى الدليل ذلك، خرج عنه بالدليل معامله الفضولى إذا وقعت بالقول، لكنك قد عرفت أنّ عقد (٤) الفضولى ليس على خلاف القاعده (٥).

نعم، لو قلنا: إنّ المعاطاه لا- يعتبر فيها قبض و لو اتفق معها، بل السبب المستقلّ هو تراضى المالكين بملكه (٦) كلّ منهما لمال صاحبه مطلقاً

[شماره صفحه واقعى : ٣٩٦]

ص: ١٠٦٧

١- انظر القواعد و الفوائد ١:٥٠، القاعده ١٧، و ١٧٨، القاعده ٤٧.

٢- راجع الفتاوى الهنديه ٣:٢.

٣- لم ترد «من» فى «ش»، و شطب عليها فى «ص».

٤- فى «ش»: العقد.

٥- تقدّم تحقيق ذلك فى أوائل المسأله فى الصفحه ٣٤٩ و ما بعدها.

٦- فى نسخه بدل «ن»: بملكه.

أو مع وصولهما (١) أو وصول أحدهما، لم يعقل وقوعها من الفضولي.

نعم، الواقع منه إيصال المال، والمفروض أنه لا مدخل له في معامله، فإذا رضى المالك بمالكيه من وصل إليه المال تحققت المعاطاه من حين الرضا ولم يكن إجازة لمعاطاه سابقه، لكن الإنصاف أنّ هذا المعنى غير مقصود للعلماء في عنوان المعاطاه وإنما قصدهم إلى العقد الفعلى.

هذا كله على القول بالملك، وأما على القول بالإباحه، فيمكن القول ببطلان الفضولي؛ لأنّ إفاده معامله المقصود بها الملك للإباحه خلاف القاعده، فيقتصر فيها على صورته تعاطى المالكين، مع أنّ حصول الإباحه قبل الإجازة غير ممكن، والآثار الأخر- مثل بيع المال على القول بجواز مثل هذا التصرف- إذا وقعت في غير زمان الإباحه الفعلية، لم تؤثر أثراً، فإذا أجاز حدث الإباحه من حين الإجازة، اللهم إلا أن يقال بكفايه وقوعها مع الإباحه الواقعيه إذا كشف (٢) عنها الإجازة، فافهم.

[شماره صفحه واقعى : ٣٩٧]

ص: ١٠٦٨

١- فى غير «ش» وصولها، إلا أنه صحّح فى «ن»، «ع» و«ص» بما فى المتن.

٢- فى غير «ش»: انكشف، و لكن صحّح فى «ن».

[شماره صفحه واقعی : ۳۹۸]

ص: ۱۰۶۹

أمّا الكلام فى الإجازة:

فىقع تارةً فى حكمها و شروطها، و أخرى فى المجيز، و ثالثه فى المجاز.

[هل الإجازة كاشفه أم ناقله]

أمّا حكمها،

فقد اختلف القائلون بصحّ الفضولى -بعد اتّفاقهم على توقّفها على الإجازة- فى كونها كاشفه بمعنى أنّه يحكم بعد الإجازة بحصول آثار العقد من حين وقوعه حتّى كأنّ الإجازة وقعت مقارنة للعقد، أو ناقله بمعنى ترتّب آثار العقد من حينها حتّى كأنّ العقد وقع حال الإجازة، على قولين:

[الأكثر على الكشف]

[الكلام فى أدله القائلين بالكشف و المناقشات فيها]

فالأكثر على الأوّل، و استدللّ عليه -كما عن جامع المقاصد (١) و الروضة (٢)- بأنّ العقد سبب تامّ فى الملك؛ لعموم قوله تعالى: أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (٣)، و تمامه فى الفضولى إنّما يعلم بالإجازة، فإذا أجاز تبين كونه تامّاً يوجب (٤) ترتّب الملك عليه، و إلّا لزم أن لا يكون الوفاء بالعقد

[شماره صفحه واقعى : ٣٩٩]

ص: ١٠٧٠

١- جامع المقاصد ٧٤:٤-٧٥.

٢- الروضة البهية ٣:٢٢٩، و حكاها عنهما السيّد المجاهد فى المناهل: ٢٩٠.

٣- المائدة: ١.

٤- فى «ش»: فوجب.

خاصه، بل به مع شىء آخر.

و بأن الإجازة متعلّقه بالعقد، فهى (١) رضا بمضمونه، وليس إلّا نقل العوضين من حينه (٢).

و عن فخر الدين فى الإيضاح: الاحتجاج لهم بأنّها لو لم تكن كاشفه لزم تأثير المعدوم فى الموجود؛ لأنّ العقد حالها عدم (٣)، انتهى.

و يرد على الوجه الأوّل: أنّه إن أُريد بكون العقد سبباً تاماً كونه (٤) علّه تامّه للنقل إذا صدر عن رضا المالك، فهو مسلّم، إلّا أنّ بالإجازة لا يعلم تمام ذلك السبب، ولا يتبيّن كونه تاماً؛ إذ الإجازة لا تكشف عن مقارنة الرضا، غاية الأمر: أنّ لازم صحّه عقد الفضولى كونها قائمه مقام الرضا المقارن، فيكون لها (٥) مدخل فى تماميّة السبب كالرضا المقارن، فلا معنى لحصول الأثر قبلها (٦).

و منه يظهر فساد تقرير الدليل (٧) بأنّ العقد الواقع جامع (٨) لجميع

[شماره صفحه واقعى : ٤٠٠]

ص: ١٠٧١

- ١- فى غير «ش»: فهو.
- ٢- استدلل بهذا السيد الطباطبائى فى الرياض ٥١٣: ١، و المحقق القمى فى جامع الشتات ٢٧٩: ٢، و غنائم الأيام: ٥٤٢.
- ٣- إيضاح الفوائد ٤١٩: ١.
- ٤- فى غير «ش»: كونها.
- ٥- فى غير «ش»: له.
- ٦- فى غير «ش»: قبله.
- ٧- قرره الشهيد فى الروضة البهيه ٢٢٩: ٣.
- ٨- فى غير «ش» و «ص»: «جامعه»، إلّا أنّها صحّحت فى «ن» بما أثبتناه.

الشروط، و (١) كلُّها حاصله إلَّا رضا المالك، فإذا حصل بالإجازة عمل السبب عمله.

فإنه إذا اعترف أنّ رضا المالك من جملة الشروط، فكيف يكون كاشفاً عن وجود المشروط قبله؟ و دعوى: أنّ الشروط الشرعيه ليست كالعقلية، بل هي بحسب ما يقتضيه جعل الشارع، فقد يجعل الشارع ما يشبه تقديم المسبب على السبب - كغسل الجمعة يوم الخميس و إعطاء الفطره قبل وقته - فضلاً عن تقدّم المشروط على الشرط - كغسل الفجر بعد الفجر للمستحاضه الصائمه، و كغسل العشاءين لصوم اليوم الماضي على القول به (٢) -، مدفوعه: بأنّه لا فرق فيما فرض شرطاً أو سبباً بين الشرعى و غيره، و تكثير الأمثله لا يوجب وقوع المحال العقلى، فهى كدعوى أنّ التناقض الشرعى بين الشئين لا يمنع عن اجتماعهما؛ لأنّ النقيض الشرعى غير العقلى.

فجميع ما ورد ممّا يوهّم ذلك (٣) لا - بدّ فيه من التزام أنّ المتأخّر ليس سبباً أو شرطاً، بل السبب و الشرط: الأمر المنتزع من ذلك، لكن ذلك لا يمكن فى ما نحن فيه، بأن يقال: إنّ الشرط تعقّب الإجازة و لحوقها بالعقد، و هذا أمر مقارن للعقد على تقدير الإجازة؛ لمخالفته الأدلّه (٤)، اللهم إلّا أن يكون مراده بالشرط ما يتوقّف تأثير السبب

[شماره صفحه واقعى : ٤٠١]

ص: ١٠٧٢

١- لم ترد «الواو» فى «ف».

٢- كما قوّاه النراقى فى المستند ٣:٣٨.

٣- فى «ش» زياده: أنه.

٤- فى «ف»: للأدلّه.

المتقدّم في زمانه على لحوقه، وهذا مع أنّه لا يستحقّ إطلاق الشرط عليه، غير صادق على الرضا؛ لأنّ المستفاد من العقل و النقل اعتبار رضا المالك في انتقال ماله، وأنّه (١) لا يحلّ لغيره بدون طيب النفس (٢)، وأنّه لا- ينفع لحوقه في حلّ تصرّف الغير و انقطاع سلطنه المالك.

و ممّا ذكرنا يظهر ضعف ما احتمله في المقام بعض الأعلام (٣)- بل التزم به غير واحد من المعاصرين (٤)- من أنّ معنى شرطيه الإجازة مع كونها كاشفه: شرطيه الوصف المنتزع منها، وهو كونها لا-حقه للعقد في المستقبل، فالعلّة التامة: العقد الملحوق بالإجازة، وهذه صفة مقارنه للعقد و إن كان نفس الإجازة متأخره عنه.

و قد التزم بعضهم (٥) بما (٦) يتفرّع على هذا، من أنّه إذا علم المشتري أنّ المالك للمبيع سيجيز العقد، حلّ له التصرف فيه بمجرد العقد، وفيه ما لا يخفى من المخالفة للأدلّة.

[شماره صفحه واقعي : ٤٠٢]

ص: ١٠٧٣

- ١- في «ش»: لأنّه.
- ٢- وردت عبارته «اعتبار رضا إلى طيب النفس» في «ف» هكذا: اعتبار رضا المالك في زمان التصرف و أنّه لا يحلّ بدون طيب النفس.
- ٣- احتمله صاحب الجواهر على ما ذكره السيّد اليزدي في حاشيته على المكاسب: ١٤٨، و انظر الجواهر ٢٨٦: ٢٢- ٢٨٧.
- ٤- انظر الفصول الغرويه: ٨٠، و مفتاح الكرامه ١٩٠: ٤، و المستند ٣٦٧: ٢.
- ٥- انظر الجواهر ٢٨٨: ٢٢.
- ٦- كذا في «ف»، و في سائر النسخ: «مما»، و قد صحّح في «ن» و «ص» بما أثبتناه.

و يرد على الوجه الثاني (١):

أولاً: أنّ الإجازة و إن كانت رضاً بمضمون العقد، إلّا أنّ مضمون العقد ليس هو النقل من حينه حتّى يتعلّق الإجازة و الرضا بذلك النقل المقيّد بكونه فى ذلك الحال، بل هو نفس النقل مجرداً عن ملاحظته وقوعه فى زمان، و إنّما الزمان من ضروريات إنشائه؛ فإنّ قول العاقد:

«بعت» ليس «نقلت من هذا الحين» و إن كان النقل المنشأ به واقعاً فى ذلك الحين، فالزمان ظرف للنقل لا قيد له، فكما أنّ إنشاء مجرد النقل الذى هو مضمون العقد فى زمان يوجب وقوعه من المنشئ فى ذلك الزمان، فكذلك إجازة ذلك النقل فى زمان يوجب وقوعه من المجيز فى زمان الإجازة، و كما أنّ الشارع إذا أمضى نفس العقد وقع النقل من زمانه، فكذلك إذا أمضى إجازة المالك وقع النقل من زمان (٢) الإجازة.

و لأجل ما ذكرنا لم يكن مقتضى القبول وقوع الملك من زمان الإيجاب، مع أنّه ليس إلّما رضاً بمضمون الإيجاب، فلو كان مضمون الإيجاب النقل من حينه و كان القبول رضاً بذلك، كان معنى إمضاء الشارع للعقد الحكم بترتب الأثر من حين الإيجاب؛ لأنّ الموجب ينقل من حينه، و القابل يتقبّل ذلك و يرضى به.

و دعوى: أنّ العقد سبب للملك فلا يتقدّم عليه، مدفوعه: بأنّ سببته للملك ليست إلّا بمعنى إمضاء الشارع لمقتضاه، فإذا فرض

[شماره صفحه واقعى : ٤٠٣]

ص: ١٠٧٤

١- أى الوجه الثانى من وجوه الاستدلال على كون الإجازة كاشفه، و هو ما ذكره بقوله: «و بأنّ الإجازة متعلّقه بالعقد... إلخ»، راجع الصفحة ٤٠٠.

٢- فى «ف» زياده: إمضاء.

مقتضاه مركباً من نقل في زمانٍ و رضا بذلك النقل، كان مقتضى العقد الملك بعد الإيجاب.

و لأجل ما ذكرنا-أيضاً-لا يكون فسخ العقد إلّا انحلاله من زمانه، لا من زمان العقد؛ فإنّ الفسخ نظير الإجازة و الردّ لا يتعلّق إلّا بمضمون العقد و هو النقل من حينه، فلو كان زمان وقوع النقل مأخوذاً في العقد على وجه القيدية لكان ردّه و حلّه موجباً للحكم بعدم الآثار من حين العقد.

و السرّ في جميع ذلك ما ذكرنا: من عدم كون زمان النقل إلّا ظرفاً، فجميع ما يتعلّق بالعقد من الإمضاء و الردّ و الفسخ، إنّما يتعلّق بنفس المضمون، دون المقيّد بذلك الزمان.

و الحاصل: أنّه لا إشكال في حصول الإجازة بقول المالك:

«رضيت بكون مالى لزيد بإزاء ماله» أو «رضيت بانتقال مالى إلى زيد» و غير ذلك من الألفاظ التى لا تعرّض فيها لإنشاء الفضولى فضلاً عن زمانه. كيف! و قد جعلوا تمكين الزوجه بالدخول عليها إجازة منها، و نحو ذلك، و من المعلوم: أنّ الرضا يتعلّق بنفس نتيجة العقد، من غير ملاحظه زمان نقل الفضولى.

و بتقرير آخر: أنّ الإجازة من المالك قائمه مقام رضاه و إذنه المقرون بإنشاء الفضولى أو مقام نفس إنشائه، فلا يصير المالك بمنزله العاقد إلّا بعد الإجازة، فهى إمّا شرط أو جزء سبب للملك.

و بعبارة أخرى: المؤثّر هو العقد المرضي به، و المقيّد من حيث أنّه مقيّد لا يوجد إلّا بعد القيد، و لا يكفى في التأثير وجود ذات المقيّد

[شماره صفحه واقعى : ٤٠٤]

ص: ١٠٧٥

المجزّده (١) عن القيد.

و ثانياً: أنا (٢) لو سلّمنا عدم كون الإجازة شرطاً اصطلاحياً ليؤخذ فيه تقدّمه على المشروط، ولا جزء سبب، وإّما هي من المالك محدثه للتأثير في العقد السابق و جاعله له (٣) سبباً تامّاً حتّى كأنه وقع مؤثراً، فيتفرّع عليه أنّ مجرّد رضا المالك بنتيجة العقد- أعنى محض الملكيه من غير التفات إلى وقوع عقد سابق- ليس (٤) بإجازة؛ لأنّ معنى «إجازة العقد»: جعله جائزاً نافذاً ماضياً، لكن نقول: لم يدلّ دليل على إمضاء الشارع لإجازة المالك على هذا الوجه؛ لأنّ وجوب الوفاء بالعقد تكليف يتوجّه إلى العاقدين- كوجوب الوفاء بالعهد والنذر- من المعلوم: أنّ المالك لا يصير عاقداً أو بمنزلة إلّا بعد الإجازة فلا يجب الوفاء إلّا بعدها، و من المعلوم: أنّ الملك الشرعى يتبع الحكم الشرعى، فما لم يجب الوفاء فلا ملك.

و ممّا ذكرنا يعلم: عدم صحّحه الاستدلال للكشف بدليل وجوب الوفاء بالعقود، بدعوى: أنّ الوفاء بالعقد و العمل بمقتضاه هو الالتزام (٥)

[شماره صفحه واقعى : ٤٠٥]

ص: ١٠٧٦

- ١- فى «ف»: المجزّد.
- ٢- كذا فى «ش» و مصحّحه «ن»، و فى غيرهما: و أمّا ثانياً فلأنا.
- ٣- كذا فى «ش» و مصحّحتى «ن» و «ص»، و فى غيرها بدل «جاعله له»: جاعله.
- ٤- كذا فى «ش» و مصحّحتى «ن» و «ص»، و فى غيرها: ليست.
- ٥- كذا فى «ف» و «ش»، و فى غيرهما: «الإلزام»، إلّا أنّها صحّحت فى أكثر النسخ بما أثبتناه.

بالنقل من حين العقد، وقس على ذلك ما لو كان دليل الملك عموم أحلّ الله البيع (١) فإن الملك ملزوم لحليه التصرف (٢)، و قبل (٣) الإجازة لا يحلّ التصرف، خصوصاً إذا علم عدم رضا المالك باطناً أو تردده في الفسخ و الإمضاء.

و ثالثاً: سلّمنا دلالة الدليل على إمضاء الشارع لإجازة المالك على طبق مفهومها اللغوي و العرفي - أعنى جعل العقد السابق جائزاً ماضياً - بتقريب أن يقال: إن معنى الوفاء بالعقد: العمل بمقتضاه و مؤداه العرفي، فإذا صار العقد بالإجازة (٤) كأنه (٥) وقع مؤثراً ماضياً (٦)، كان مقتضى العقد المُجاز عرفاً ترتب الآثار من حينه، فيجب شرعاً العمل به على هذا الوجه.

لكن نقول بعد الإغماض عن أن مجرد كون الإجازة بمعنى جعل العقد السابق جائزاً نافذاً، لا يوجب كون مقتضى العقد و مؤداه العرفي ترتب الأثر من حين العقد، كما أن كون مفهوم القبول رضا بمفهوم الإيجاب و إمضاء (٧) له لا يوجب ذلك، حتى يكون مقتضى الوفاء بالعقد

[شماره صفحه واقعى : ٤٠٦]

ص: ١٠٧٧

١- البقره: ٢٧٥.

٢- فى «ف»: لحليه الإجازة.

٣- فى «ع»، «ص» و «ش»: فقبل.

٤- فى «م» و «ع» زياده: ماضياً-ظ.

٥- فى غير «ف» و «ش»: «فكأنه»، و لكن صحح فى «خ» و «ن» بما أثبتناه.

٦- العبارة فى مصححه «ص» هكذا: فإذا صار العقد بالإجازة مؤثراً ماضياً...

٧- كذا فى «ش» و مصححتى «ن» و «ص»، و فى سائر النسخ: إمضائه.

ترتيب الآثار من حين الإيجاب، فتأمل:-

إنَّ (١) هذا المعنى على حقيقته غير معقول؛ لأنَّ العقد الموجود على صفة عدم التأثير يستحيل لحوق صفة التأثير له؛ لاستحاله خروج الشيء عمّا وقع عليه، فإذا دلّ الدليل الشرعى على إمضاء الإجازة على هذا الوجه الغير المعقول، فلا بدّ من صرفه بدلاله الاقتضاء إلى إرادته معامله العقد بعد الإجازة معامله العقد الواقع مؤثراً من حيث ترتب الآثار الممكنة، فإذا أجاز المالك حكماً بانتقال نماء المبيع بعد العقد إلى المشتري و إن كان أصل الملك قبل الإجازة للمالك و وقع النماء فى ملكه.

و الحاصل: أنه يعامل بعد الإجازة معاملة العقد الواقع مؤثراً من حينه بالنسبة إلى ما أمكن من الآثار، و هذا نقل حقيقى فى حكم الكشف من بعض الجهات، و سيأتى الثمره بينه و بين الكشف الحقيقى (٢).

و لم أعرف من قال بهذا الوجه من الكشف إلّا الأستاذ شريف العلماء قدّس سرّه فيما عثرت عليه من بعض تحقيقاته، و إلّا فظاهر كلام القائلين بالكشف أنّ الانتقال فى زمان العقد؛ و لذا عنون العلامة رحمه الله فى القواعد مسأله الكشف و النقل بقوله: «و فى زمان الانتقال إشكال» (٣).

فجعل النزاع فى هذه المسأله نزاعاً فى زمان الانتقال.

[شماره صفحه واقعى : ٤٠٧]

ص : ١٠٧٨

١- فى «ش» و «ص» بدل «أن»: إذ.

٢- يأتى فى الصفحه ٤١٠ و ما بعدها.

٣- القواعد ١: ١٢٤.

و قد تحصل مما ذكرنا: أن كاشفيه الإجازة على وجوه ثلاثه، قال بكل (١) منها قائل:

أحدها- و هو المشهور-: الكشف الحقيقى و التزام كون الإجازة فيها شرطاً متأخراً؛ و لذا اعترضهم (٢) جمال المحققين فى حاشيته على الروضه (٣) بأن الشرط لا يتأخر (٤).

و الثانى: الكشف الحقيقى و التزام كون الشرط تعقب العقد بالإجازة لا نفس الإجازة؛ فراراً عن لزوم تأخر الشرط عن المشروط، و التزم بعضهم بجواز التصرف قبل الإجازة لو علم تحققها فيما بعد (٥).

الثالث: الكشف الحكمى، و هو إجراء أحكام الكشف بقدر الإمكان مع عدم تحقق الملك فى الواقع إلا بعد الإجازة.

و قد تبين من تضايف كلماتنا: أن الأنسب بالقواعد و العمومات هو النقل، ثم بعده الكشف الحكمى، و أما الكشف الحقيقى مع كون نفس الإجازة من الشروط، فإتمامه بالقواعد فى غايه الإشكال؛ و لذا استشكل فيه العلامة فى القواعد (٦) و لم يرجحه المحقق الثانى فى حاشيه الإرشاد (٧)،

[شماره صفحه واقعى : ٤٠٨]

ص: ١٠٧٩

١- فى غير «ص» و «ش»: لكل.

٢- فى «ص» كتب فوق الكلمه: اعترض عليهم-ظ.

٣- فى «ف»: حاشيه الروضه.

٤- انظر حاشيه الروضه: ٣٥٨.

٥- تقدم فى الصفحه ٤٠٢.

٦- القواعد ١: ١٢٤.

٧- حاشيه الإرشاد (مخطوط): ٢١٩.

بل عن الإيضاح اختيار خلافه (١)، تبعاً للمحكي عن كاشف الرموز (٢) وقواه في مجمع البرهان (٣)، و تبعهم كاشف اللثام في النكاح (٤).

هذا بحسب القواعد و العمومات، و أما الأخبار، فالظاهر من صحيحه محمد بن قيس (٥): الكشف - كما صرح به في الدروس (٦) - و كذا الأخبار التي بعدها (٧)، لكن لا ظهور فيها للكشف بالمعنى المشهور، فتحتمل الكشف الحكيمى.

نعم، صحيحه أبى عبيده - الوارده فى تزويج الصغيرين فضولاً، الأمره بعزل الميراث من الزوج المدرك الذى أجاز فمات، للزوجه الغير المدركه حتى تدرك و تحلف (٨) - ظاهره فى قول الكشف؛ إذ لو كان مال الميت قبل إجازة الزوجه باقيه (٩) على ملك سائر الورثه، كان العزل

[شماره صفحه واقعى : ٤٠٩]

ص: ١٠٨٠

-
- ١- الإيضاح ١:٤٢٠، و حكاه عنه السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤:١٨٩، و قال: و هو الظاهر من الفخر فى الإيضاح.
 - ٢- انظر كشف الرموز ١:٤٤٥-٤٤٦.
 - ٣- مجمع الفائدة ٨:١٥٩.
 - ٤- لم نعر على التصريح بذلك فيه، لكن قال السيد العاملى فى مفتاح الكرامه (٤:١٨٩): و إليه مال صاحب كشف اللثام فى باب النكاح، (انظر كشف اللثام ٢:٢٢).
 - ٥- المتقدمه فى الصفحه ٣٥٣.
 - ٦- الدروس ٣:٢٣٣.
 - ٧- و هى روايات تقدمت فى الصفحات ٣٥٨-٣٦٣. هذا، و فى «ش» شطب على عبارته: «التي بعدها».
 - ٨- الوسائل ١٧:٥٢٧، الباب ١١ من أبواب ميراث الأزواج، الحديث الأول.
 - ٩- كذا فى النسخ، و المناسب: باقياً.

مخالفاً لقاعده «تسلط الناس على أموالهم»، بإطلاق الحكم بالعزل منضمّاً إلى عموم «الناس مسلطون على أموالهم» (١) يفيد أنّ العزل لاحتمال كون الزوجه الغير المدركه وارثه في الواقع، فكأنه احتياط في الأموال قد غلبه الشارع على أصاله عدم الإجازة، كعزل نصيب الحمل و جعله أكثر ما يُحتمل.

بقى الكلام في بيان الثمره بين الكشف-باحتمالاته-و النقل.

فقول: أمّا الثمره على الكشف الحقيقي، بين كون نفس الإجازة شرطاً، و كون الشرط تعقّب العقد بها و لحوقها له، فقد يظهر في جواز تصرف كلّ منهما فيما انتقل إليه بإنشاء الفضولي إذا علم إجازة المالك فيما بعد.

و أمّا الثمره بين الكشف الحقيقي و الحكمي مع كون نفس الإجازة شرطاً، يظهر (٢) في مثل ما إذا وطئ المشتري الجاريه قبل إجازة مالكة فأجاز، فإنّ الوطاء على الكشف الحقيقي حرام ظاهراً؛ لأصاله عدم الإجازة، حلال واقعاً؛ لكشف الإجازة عن وقوعه في ملكه.

و لو أولدها صارت أمّ و ولد على الكشف الحقيقي و الحكمي؛ لأنّ مقتضى جعل العقد الواقع ماضياً: ترتّب حكم وقوع الوطاء في الملك، و يحتمل عدم تحقّق الاستيلاد على الحكمي؛ لعدم تحقّق حدوث الولد في الملك و إن حكم بملكيتها للمشتري بعد ذلك.

[شماره صفحه واقعي : ٤١٠]

ص : ١٠٨١

١- عوالي اللآلي ٣:٢٠٨، الحديث ٤٩.

٢- في «ص»: فإنّه يظهر.

و لو نقل المالك [أم (١)] الولد عن ملكه قبل الإجازة فأجاز، بطل النقل على الكشف الحقيقي؛ لانكشاف وقوعه في ملك الغير - مع احتمال كون النقل بمنزله الردّ - وبقى صحيحاً على الكشف الحكمي، و على المجيز قيمتها (٢)؛ لأنه مقتضى الجمع بين جعل العقد ماضياً من حين وقوعه و مقتضى صحّه النقل الواقع قبل حكم الشارع بهذا الجعل، كما في الفسخ بالخيار مع انتقال متعلّقه بنقل لازم.

و ضابط الكشف الحكمي: الحكم بعد الإجازة بترتب آثار ملكيه المشتري من حين العقد، فإن ترتب شيء من آثار ملكيه المالك قبل إجازته - كإتلاف النماء و نقله - و لم يناف الإجازة، جمع بينه و بين مقتضى الإجازة بالرجوع إلى البدل، و إن نافي الإجازة كإتلاف العين عقلاً أو شرعاً - كالعقوبات محلّها، مع احتمال الرجوع إلى البدل، و سيجيء.

ثمّ، إنهم ذكروا للثمره بين الكشف و النقل مواضع:

منها: النماء،

فإنه على الكشف بقولٍ مطلق لمن انتقل إليه العين، و على النقل لمن انتقلت عنه، و للشهيد الثاني في الروضه عبارة (٣)، توجيه

[شماره صفحه واقعي : ٤١١]

ص: ١٠٨٢

١- لم يرد في «ف»، و الظاهر عدم وروده في النسخه الأصليه، حيث كتب فوقه في «ن»، «خ»، «م» و «ع» العلامه: «ظ».

٢- كذا في «ش» و مصحّحه «ن»، و في سائر النسخ: قيمته.

٣- و العبارة هي: «و تظهر الفائده في النماء، فإن جعلناها كاشفه، فالنماء المنفصل المتخلّل بين العقد و الإجازة الحاصل من المبيع للمشتري، و نماء الثمن المعين للبائع، و لو جعلناها ناقله فهما للمالك المجيز» الروضه البهيه ٢٢٩:٣-٢٣٠.

المراد منها كما-فعله بعض (١)أولى من توجيه حكم ظاهرها، كما تكلفه آخر (٢).

و منها: أن فسخ الأصيل لإنشائه قبل إجازة الآخر مبطل له على القول بالنقل، دون الكشف،

بمعنى أنه لو جعلناها ناقلة كان فسخ الأصيل كفسخ الموجب قبل قبول القابل (٣) في كونه ملغياً لإنشائه السابق، بخلاف ما لو جعلت كاشفه؛ فإن العقد تام من طرف الأصيل، غايه الأمر تسلط الآخر على فسخه، وهذا مبني على ما تسالموا عليه من جواز إبطال أحد المتعاقدين لإنشائه قبل إنشاء صاحبه، بل قبل تحقق شرط صحه العقد-كالقبض في الهبه و الوقف و الصدقه-فلا يرد ما اعترضه بعض: من منع جواز الإبطال على القول بالنقل؛ معللاً- بأن ترتب الأثر على جزء السبب بعد انضمام الجزء الآخر من أحكام الوضع لا مدخل لاختيار المشتري فيه (٤).

و فيه: أن الكلام في أن عدم تخلل الفسخ بين جزئي السبب

[شماره صفحه واقعى : ٤١٢]

ص: ١٠٨٣

-
- ١- كما وجهه جمال الدين في حاشيه الروضه: ٣٥٨ يكون العقد فضولياً من الطرفين.
 - ٢- المراد منه ظاهراً صاحب مفتاح الكرامه و بعض من تبعه- كما في غايه الآمال: ٣٨٠- و راجع مفتاح الكرامه ١٩٠: ٤، و غنائم الأيام: ٥٤٢-٥٤٣، و جامع الشتات ٢٨١: ٢.
 - ٣- في «م»، «ع»، و«ش»: القائل.
 - ٤- أورد الاعتراض المحقق القمي في غنائم الأيام: ٥٤٣، و جامع الشتات ٢: ٢٨٢.

شرط، فانضمام الجزء الآخر من دون تحقق الشرط غير مجدٍ في وجود المسبب؛ فالأولى في سند المنع دفع احتمال اشتراط عدم تخلل الفسخ بإطلاقات صحه العقود و لزومها، و لا يخلو عن إشكال.

و منها: جواز تصرف الأصيل فيما انتقل عنه بناءً على النقل،

و إن قلنا بأن فسخه غير مبطل لإنشائه، فلو باع جاريه من فضولياً جاز له وطؤها، و إن استولدها صارت أم ولد؛ لأنّها ملكه، و كذا لو زوجت نفسها من فضولياً جاز لها التزويج من الغير، فلو حصل الإجازة في المثالين لغت؛ لعدم بقاء المحلّ قابلاً.

و الحاصل: أنّ الفسخ القولي و إن قلنا: إنّه غير مبطل لإنشاء الأصيل، إلّا أنّ له فعل ما ينافى انتقال المال عنه على وجه يفوت محلّ الإجازة، فيفسخ العقد بنفسه بذلك.

و ربما احتُمل عدم جواز التصرف على هذا القول أيضاً؛ و لعلّه لجريان عموم وجوب الوفاء بالعقد في حقّ الأصيل و إن لم يجب في الطرف الآخر، و هو الذي يظهر من المحقق الثاني في مسأله شراء الغاصب بعين المال المغصوب؛ حيث قال: لا يجوز للبائع و لا للغاصب التصرف في العين لإمكان الإجازة، سيّما على القول بالكشف (١)، انتهى.

و فيه: أنّ الإجازة على القول بالنقل له مدخل في العقد شرطاً أو شرطاً، فما لم يتحقق الشرط أو الجزء لم يجب الوفاء على أحد من (٢)

[شماره صفحه واقعی : ٤١٣]

ص : ١٠٨٤

١- جامع المقاصد ٦: ٣٣١.

٢- لم ترد «من» في «ش».

المتعاقدين؛ لأنّ المأمور بالوفاء به (١) هو العقد المقيّد الذي لا يوجد إلّا بعد القيد.

هذا (٢) كلّه على النقل، و أمّا على القول بالكشف، فلا يجوز التصرّف فيه، على ما يستفاد من كلمات جماعه، كالعلّامه و السيّد العميدى (٣) و المحقّق الثانى (٤) و ظاهر غيرهم.

و ربما اعترض عليه بعدم المانع له (٥) من التصرّف؛ لأنّ مجرّد احتمال انتقال المال عنه فى الواقع، لا يقدح فى السلطنه الثابته له؛ و لذا صرّح بعض المعاصرين بجواز التصرّف مطلقاً. نعم، إذا حصلت (٦) الإجازة كشفت عن بطلان كلّ تصرّف منافعٍ لانتقال المال إلى المجيز، فيأخذ المال مع بقاءه و بدله مع تلفه. قال: نعم لو علم بإجازة المالك لم يجز له التصرّف (٧)، انتهى.

أقول: مقتضى عموم وجوب الوفاء: وجوبه على الأصيل و لزوم العقد و حرمة نقضه من جانبه، و وجوب الوفاء عليه ليس مراعى بإجازة المالك، بل مقتضى العموم وجوبه حتّى مع العلم بعدم إجازة

[شماره صفحه واقعى : ٤١٤]

ص: ١٠٨٥

١- لم ترد «به» فى «ش».

٢- فى غير «ف»: و هذا.

٣- انظر كنز الفوائد ١: ٣٨٥.

٤- راجع الصفحة السابقه.

٥- لم ترد «له» فى «ف».

٦- فى غير «ف»: حصل.

٧- لم نعثر عليه.

المالك، و من هنا يظهر أنه لا فائده في أصالة عدم الإجازة.

لكن ما ذكره البعض (١) المعاصر صحيح على مذهبه في الكشف:

من كون العقد مشروطاً بتعقبه بالإجازة؛ لعدم إحراز الشرط مع الشك، فلا يجب الوفاء به على أحد من المتعاقدين: و أما على المشهور في معنى الكشف: من كون نفس الإجازة المتأخره شرطاً لكون العقد السابق بنفسه مؤثراً تاماً، فالذي يجب الوفاء به هو نفس العقد من غير تقييد، و قد تحقّق، فيجب على الأصيل الالتزام به و عدم نقضه إلى أن ينقض؛ فإن ردّ المالك فسخّ للعقد (٢) من طرف الأصيل، كما أنّ إجازته إمضاء له من طرف الفضولي.

و الحاصل: أنه إذا تحقّق العقد، فمقتضى العموم - على القول بالكشف، المبني على كون ما يجب الوفاء به هو العقد من دون ضميمه شيء شرطاً أو شرطاً - حرمة نقضه على الأصيل مطلقاً، فكلّ تصرّف يعدّ نقضاً لعقد المبادله - بمعنى عدم اجتماعه مع صحّه العقد - فهو غير جائز.

و من هنا تبين فساد توهم: أنّ العمل بمقتضى العقد كما يوجب حرمة تصرّف الأصيل فيما انتقل عنه، كذلك يوجب جواز تصرّفه فيما انتقل إليه؛ لأنّ مقتضى العقد مبادله المالكين، فحرمة التصرف في ماله مع حرمة التصرف في عوضه ينافي (٣) مقتضى العقد، أعني المبادله.

[شماره صفحه واقعي : ٤١٥]

ص: ١٠٨٦

١- في «ف»: بعض.

٢- كذا في «ف»، و في سائر النسخ: العقد.

٣- في «ص»: تنافي.

توضيح الفساد: أن الثابت من وجوب وفاء العاقد بما التزم على نفسه من المبادله: حرمة نقضه و التخطي عنه، وهذا لا يدل إلا على حرمة التصرف في ماله؛ حيث التزم بخروجه عن ملكه و لو بالبدل، و أما دخول البدل في ملكه فليس مما التزمه على نفسه، بل مما جعله لنفسه، و مقتضى الوفاء بالعقد حرمة رفع اليد عمياً التزم على نفسه، و أمياً قيد «كونه بإزاء مال» فهو خارج عن الالتزام على نفسه و إن كان داخلياً في مفهوم المبادله، فلو لم يتصرف في مال صاحبه لم يكن ذلك نقضاً للمبادله، فالمرجع في هذا التصرف فعلاً و تركاً (١) إلى ما يقتضيه الأصل، و هي أصاله عدم الانتقال.

و دعوى: أن الالتزام المذكور إنما هو على تقدير الإجازة و دخول البدل في ملكه، فالالتزام معلق على تقدير لم يعلم بتحقيقه، فهو كالنذر المعلق على شرط؛ حيث حكم جماعه (٢) بجواز التصرف في المال المنذور قبل تحقق الشرط إذا لم يعلم بتحقيقه، فكما أن التصرف حينئذ لا يعدّ حثاً، فكذا التصرف فيما نحن فيه قبل العلم بتحقيق الإجازة لا يعدّ نقضاً لما التزمه؛ إذ لم يلتزمه في الحقيقة إلا معلقاً.

مدفوعه-بعد تسليم جواز التصرف في مسأله النذر المشهوره بالإشكال-: بأن (٣) الفرق بينهما أن الالتزام هنا غير معلق على الإجازة،

[شماره صفحه واقعى : ٤١٦]

ص: ١٠٨٧

- ١- في «ن»، «خ» و «م»: أو تركاً.
- ٢- منهم المحقق في الشرائع ٣: ١٠٨، و الشهيد الأول في الدروس ٢: ٢٠٥، و الشهيد الثاني في الروضه البهيه ٦: ٢٩٤-٢٩٦ و المسالك ١٠: ٣٠٦، و التستري في مقابس الأنوار: ١٩٢-١٩٣.
- ٣- في غير «ص»: أن.

و إنما التزم بالمبادله متوقّعا للإجازه، فيجب عليه الوفاء به، و يحرم عليه نقضه إلى أن يحصل ما يتوقّعه من الإجازه، أو ينتقض التزامه بردّ المالك.

و لأجل ما ذكرنا- من اختصاص حرمة النقص بما يعدّ من التصرّفات منافياً لما التزمه الأصيل على نفسه، دون غيرها- قال في القواعد في باب النكاح: و لو تولّى الفضولى أحد طرفى العقد ثبت فى حقّ المباشّر تحريم المصاهره، فإن كان زوجاً حرمت عليه الخامسه و الأخت و الأمّ و البنت، إلّا إذا فسخت، على إشكال فى الأمّ، و فى الطلاق نظر؛ لترتبه على عقد لازم، فلا- يبيح (١) المصاهره، و إن كانت زوجته لم يحلّ لها نكاح غيره إلّا إذا فسخت، و الطلاق هنا (٢) معتبر (٣)، انتهى.

و عن كشف اللثام نفى الإشكال (٤)، و قد صرّح أيضاً جماعه بلزوم النكاح المذكور من طرف الأصيل، و فرّعوا عليه تحريم المصاهره (٥).

و أمّا مثل النظر إلى المزوّجه فضولاً- و إلى أمّها- مثلاً- و غيره ممّا لا يعدّ تركه نقضاً لما التزم العاقد على نفسه، فهو باقٍ تحت الأصول؛

[شماره صفحه واقعى : ٤١٧]

ص: ١٠٨٨

١- كذا فى «ش» و مصحّحه «ن» و المصدر، و فى سائر النسخ: فلا يقع.

٢- لم ترد «هنا» فى غير «ف» و «ش»، و زيدت فى «ن» تصحيحاً.

٣- القواعد ٧: ٢.

٤- كشف اللثام ٢٣: ٢.

٥- كما فرّع عليه المحقّق الثانى فى جامع المقاصد ١٥٩: ١٢، و البحرانى فى الحدائق ٢٨٨: ٢٣- ٢٨٩.

لأنّ ذلك من لوازم علاقه الزوجيه الغير الثابته، بل المنفيّه بالأصل، فحرمه نقض العاقد لما عقد على نفسه لا يتوقّف على ثبوت نتيجته العقد -أعنى علاقه الملك أو الزوجيه- بل ثبوت النتيجة تابع لثبوت حرمه النقض من الطرفين.

ثم إن بعض متأخري المتأخرين ذكر ثمرات أخر لا بأس بذكرها للتنبه بها

(١)

و بما يمكن أن يقال عليها:

منها: ما لو انسلخت قابليته الملك عن أحد المتبايعين بموته قبل إجازته الآخر أو بعروض كفر بارتداد فطريّ أو غيره مع كون المبيع عبداً مسلماً أو مُصَحِّفاً، فيصح حينئذٍ على الكشف دون النقل.

و كذا لو انسلخت قابليته المنقول بتلف أو عروض نجاسه له مع ميعانه... إلى غير ذلك.

و في مقابله ما لو تجددت القابليه قبل الإجازة بعد انعدامها حال العقد، كما لو تجددت الثمره و بدا صلاحها بعد العقد قبل الإجازة، و فيما قارن العقد فقد الشروط (٢) ثم حصلت (٣) و بالعكس (٤).

و ربما يعترض (٥) على الأول: بإمكان دعوى ظهور الأدله في

[شماره صفحه واقعى : ٤١٨]

ص: ١٠٨٩

-
- ١- لم ترد «للتنبه بها» في «ف».
 - ٢- كذا في «ش» و المصدر، و في سائر النسخ: الشرط.
 - ٣- في مصححتي «ن» و «ص»: حصل.
 - ٤- إلى هنا ينتهي ما ذكره بعض متأخري المتأخرين - و هو كاشف الغطاء في شرحه على القواعد (مخطوط): ٦٢- مع تغيير في العبارة.
 - ٥- اعترض عليه صاحب الجواهر في الجواهر ٢٢: ٢٩١.

اعتبار استمرار القابليه إلى حين الإجازة على الكشف، فيكشف الإجازة عن حدوث الملك من حين العقد مستمراً إلى حين الإجازة.

و فيه: أنه لا وجه لاعتبار استمرار القابليه، و لا استمرار التملك المكشوف عنه بالإجازة إلى حينها، كما لو وقعت بيوع متعدده على ماله (١)، فإنهم صرحوا بأن إجازة الأول توجب صحه الجميع (٢)، مع عدم بقاء مالكيه الأول مستمراً، و كما يشعر بعض أخبار المسأله المتقدمه؛ حيث إن ظاهر بعضها و صريح الآخر (٣) عدم اعتبار حياه المتعاقدين حال الإجازة، مضافاً إلى فحوى خبر تزويج الصغيرين (٤) الذي يصلح ردّاً (٥) لما ذكر في الثمره الثانيه - أعنى: خروج المنقول عن قابليه تعلق إنشاء عقد أو إجازة به؛ لتلف و شبهه - فإن موت أحد الزوجين كتلف أحد العوضين في فوات أحد ركني العقد، مضافاً إلى إطلاق روايه عروه (٦)، حيث لم يستفصل النبي صلى الله عليه و آله و سلم عن موت الشاه أو ذبحه و إتلافه (٧).

[شماره صفحه واقعي : ٤١٩]

ص: ١٠٩٠

١- في «ص»: مال.

٢- راجع المسالك ٣: ١٥٨، و غنائم الأيام: ٥٤٣، و جامع الشتات ٢: ٢٨٢ - ٢٨٣، و مفتاح الكرامه ٤: ١٩١، و الجواهر ٢٢: ٢٩٢.

٣- مثل روايه ابن أشيم، المتقدمه في الصفحه ٣٦١.

٤- المتقدم في الصفحه ٤٠٩.

٥- كلمه «ردّاً» من «ش» و مصححه «ن».

٦- المتقدمه في الصفحه ٣٥١.

٧- كذا في النسخ، و المناسب: ذبحها و إتلافها.

نعم، ما ذكره أخيراً من تجدد القابليته بعد العقد حال الإجازة لا يصلح ثمره للمسألة؛ لبطلان العقد ظاهراً على القولين، وكذا فيما لو قارن العقد فقد الشرط.

و بالجمله، فباب المناقشه و إن كان واسعاً، إلّا أنّ الأرجح في النظر ما ذكرناه.

و ربما يقال (1) بظهور الثمره في تعلق الخيارات و حقّ الشفعه و احتساب مبدأ الخيارات و معرفه مجلس الصرف و السلم و الايمان و النذور المتعلقه بمال البائع أو المشتري، و تظهر الثمره أيضاً في العقود المترتبه على الثمن أو المثلث، و سيأتي إن شاء الله.

[شماره صفحه واقعى : ٤٢٠]

ص: ١٠٩١

١- قاله كاشف الغطاء في شرحه على القواعد (مخطوط)، الورقه ٦٢.

و ينبغي التنبيه على أمور:

الأول أن الخلاف في كون الإجازة كاشفه أو ناقله ليس في مفهومها اللغوي

و معنى الإجازة وضعاً أو انصرافاً، بل في حكمها الشرعي بحسب ملاحظته اعتبار رضا المالك و أدلّه وجوب الوفاء بالعقود و غيرهما من الأدلّة الخارجيه، فلو قصد المجيز الإمضاء من حين الإجازة على القول بالكشف، أو (١)الإمضاء من حين العقد على القول بالنقل، ففي صحتها وجهان.

الثاني أنه يشترط في الإجازة أن يكون باللفظ الدالّ عليه

الثاني أنه يشترط في الإجازة أن يكون باللفظ الدالّ عليه (٢)على وجه الصراحة العرفيه،

كقوله: «أمضيت» و «أجزت» و «أنفذت» و «رضيت»، و شبه ذلك.

و ظاهر روايه البارقي (٣)وقوعها بالكنايه، و ليس ببعيد إذا اتكل

[شماره صفحه واقعي : ٤٢١]

ص: ١٠٩٢

١- في «م» بدل «أو»: و.

٢- كذا في النسخ، و المناسب: «أن تكون باللفظ الدالّ عليها» كما في مصحّحه «ص».

٣- تقدّمت في الصفحه ٣٥١.

[كفايه الفعل الكاشف عن الرضا في الإجازة]

و الظاهر أنّ الفعل الكاشف عرفاً عن الرضا بالعقد كافٍ، كالتصرّف في الثمن، و منه إجازة البيع الواقع عليه - كما سيجيء (٢) - و كتمكين الزوجه من الدخول بها إذا زوّجت فضولاً، كما صرّح به العلّامة قدّس سرّه (٣).

و ربما يحكى عن بعض اعتبار اللفظ (٤)، بل نسب إلى صريح جماعه و ظاهر آخرين (٥)، و في النسبه نظر.

و استدللّ عليه بعضهم (٦): من أنّه (٧) كالبيع في استقرار الملك، و هو يشبه المصادره.

و يمكن أن يوجّه: بأنّ الاستقراء في النواقل الاختياريه اللازمه - كالبيع و شبهه - يقتضى اعتبار اللفظ، و من المعلوم أنّ النقل الحقيقي العرفي من المالك يحصل بتأثير الإجازة.

و فيه نظر، بل لو لا شبهه الإجماع الحاصله من عباره جماعه من المعاصرين (٨) تعين القول بكفايه نفس الرضا إذا علم حصوله من أيّ

[شماره صفحه واقعى : ٤٢٢]

ص: ١٠٩٣

- ١- كذا في النسخ، و المناسب: «عليها»، كما استظهره مصحح «ص».
- ٢- يجيء في الصفحه ٤٦٩ في الأمر الثالث «الكلام في المجاز».
- ٣- انظر القواعد ٨: ٢.
- ٤- اعتبره الفاضل المقداد في التنقيح الرائع ٢: ٢٧.
- ٥- نسبة السيد العاملي في مفتاح الكرامه ٤: ١٩٨.
- ٦- استدللّ عليه الفاضل المقداد في التنقيح الرائع ٢: ٢٧.
- ٧- في مصححه «ص»: «بأنها».
- ٨- انظر مفتاح الكرامه ٤: ١٩٨، و الجواهر ٢٩٣: ٢٢-٢٩٤.

طريق، كما يستظهر من كثير من الفتاوى (١) والنصوص (٢).

فقد علل جماعة (٣) عدم كفايه السكوت في الإجازة بكونه أعم من الرضا فلا يدلّ عليه، فالعدول عن التعليل بعدم اللفظ إلى عدم الدلالة كالصريح فيما ذكرنا.

و حكي عن آخرين (٤) أنه إذا أنكر الموكّل الإذن فيما أوقعه الوكيل من المعاملة فحلف انفسخت؛ لأنّ الحلف يدلّ على كراهتها.

و ذكر بعض: أنه يكفي في إجازة البكر للعقد الواقع عليها فضلاً سكوتها (٥).

و من المعلوم: أن ليس المراد من ذلك أنه لا- يحتاج إلى إجازتها، بل المراد كفايه السكوت الظاهر في الرضا و إن لم يفد القطع؛ دفعاً

[شماره صفحه واقعى : ٤٢٣]

ص: ١٠٩٤

١- منها ما ذكره المقدّس الأردبيلي في مجمع الفائده ٨:١٦٠، و السيّد المجاهد في المناهل: ٢٨٩، و صاحب الجواهر في الجواهر ٢٢:٢٩٤.

٢- كالنصوص الآتية في إجازة البكر و إجازة المولى و غيرهما.

٣- منهم العلّامة في نهايه الأحكام ٢:٤٧٥-٤٧٦، و الشهيد الثاني في الروضه ٣:٢٣٤، و صاحب الجواهر في الجواهر ٢٢:٢٩٣.

٤- حكاه السيّد المجاهد في المناهل: ٤٦٦ عن الغنيه و المختصر النافع و الشرائع و الإرشاد و القواعد و غيرها، و انظر الغنيه: ٢٦٩، و المختصر النافع: ١٥٥، و الشرائع ٢:٢٠٥، و الإرشاد ١:٤١٩، و القواعد ١:٢٥٩-٢٦٠، و الرياض ٢:١٢، و الجواهر ٢٧:٤٠٣.

٥- هذا هو المشهور بين الأصحاب كما صرّح به الشهيد الثاني في المسالك ٧:١٦٤، و المحدث البحراني في الحدائق ٢٣:٢٦٣، و الأشهر الأظهر، كما قال في الرياض ٢:٨٢، و نسب الخلاف فيها إلى الحلّي فقط.

[كفايه الرضا الباطني، والاستدلال عليه]

ثم إنَّ الظاهر أنَّ كلَّ من قال بكفايه الفعل الكاشف عن الرضا - كأكل الثمن و تمكين الزوجه - اكتفى به من جهة الرضا المدلول عليه به، لا من جهة سببِ الفعل تعبدًا.

و قد صرَّح غير واحد (١) بأنَّه لو رضى المكره بما فعله صحَّ، ولم يعبروا بالإجازه.

و قد ورد فيمن زوّجت نفسها في حال السكر: أنّها إذا أقامت معه بعد ما أفادت فذلك رضاً منها (٢).

و عرفت (٣) أيضاً استدلالهم على كون الإجازة كاشفه بأنَّ العقد مستجمع للشرائط عدا رضا المالك، فإذا حصل عمل السبب التام عمله.

و بالجمله، فدعوى الإجماع في المسأله دونها خرط القتاد! و حيثئذٍ فالعمومات المتمسك بها لصحّحه الفضولي (٤) - السالمه عن ورود مخيصة عليها، عدا ما دلَّ على اعتبار رضا المالك في حلّ ماله و انتقاله إلى الغير و رفع سلطنته عنه (٥) - أقوى حججه في المقام.

مضافاً إلى ما ورد في عدّه أخبار من أنّ سكوت المولى بعد

[شماره صفحه واقعى : ٤٢٤]

ص: ١٠٩٥

-
- ١- منهم المحقق في الشرائع ٢: ١٤، و العلّامة في القواعد ١: ١٢٤ و غيره، و الشهيد في الدروس ٣: ١٩٢ و اللمعه: ١١٠.
 - ٢- الوسائل ١٤: ٢٢١، الباب ١٤ من أبواب عقد النكاح.
 - ٣- راجع الصفحه ٤٠٠ و ٤٠١.
 - ٤- راجع الصفحات ٣٥١-٣٦٢.
 - ٥- راجع الصفحه ٣٦٤ و ما بعدها.

علمه بتزويج عبده إقرار منه له عليه (١)، و ما دلّ على أنّ قول المولى -لعبده المتزوج بغير إذنه-: «طلق»، يدلّ على الرضا بالنكاح فيصير إجازته (٢)، و على أنّ المانع من لزوم نكاح العبد بدون إذن مولاه معصيه المولى التي ترتفع بالرضا (٣)، و ما دلّ على أنّ التصرف من ذى الخيار رضاً منه (٤)، و غير ذلك.

[هل يكفى الرضا مقارناً للعقد أو سابقاً عليه؟]

بقى فى المقام: أنه إذا قلنا بعدم اعتبار إنشاء الإجازة باللفظ، و كفايه مطلق الرضا أو الفعل الدالّ عليه، فينبغى أن يقال بكفايه وقوع مثل ذلك مقارناً للعقد أو سابقاً، فإذا فرضنا أنه علم رضا (٥) المالك بقول أو فعل يدلّ على رضاه ببيع ماله كفى فى اللزوم؛ لأنّ ما يؤثّر بلحوقه يؤثّر بمقارنته بطريق أولى. و الظاهر أنّ الأصحاب لا يلتزمون بذلك، فمقتضى ذلك: أن لا يصحّ الإجازة إلّا بما لو وقع قبل العقد كان إذناً مخرجاً للبيع عن بيع الفضولى.

و يؤيد ذلك: أنه لو كان مجرد الرضا ملزماً، كان مجرد الكراهه فسخاً (٦)، فيلزم عدم وقوع بيع الفضولى مع نهى المالك؛ لأنّ الكراهه

[شماره صفحه واقعى : ٤٢٥]

ص: ١٠٩٦

- ١- راجع الوسائل ١٤:٥٢٥، الباب ٢٦ من أبواب نكاح العبيد و الإماء.
- ٢- راجع الوسائل ١٤:٥٢٦، الباب ٢٧ من أبواب نكاح العبيد و الإماء.
- ٣- يدلّ عليه ما فى الوسائل ١٤:٥٢٣، الباب ٢٤ من أبواب نكاح العبيد و الإماء، الحديث ١ و ٢ و غيرهما.
- ٤- انظر الوسائل ١٢:٣٥١-٣٥٢، الباب ٤ من أبواب الخيار.
- ٥- فى «ف»: و رضى.
- ٦- فى «ف»: فاسخاً.

الحاصله حينه و بعده و لو آناً ما تكفى فى الفسخ، بل يلزم عدم وقوع بيع المكره أصلاً، إلا أن يلتزم بعدم كون مجرد الكراهه فسخاً و إن كان مجرد الرضا إجازة.

الثالث من شروط الإجازة أن لا يسبقها الرد؛

إذ مع الرد يفسخ العقد، فلا يبقى ما يلحقه الإجازة (١).

و الدليل عليه- بعد ظهور الإجماع، بل التصريح به فى كلام بعض مشايخنا (٢)-: أن الإجازة إنما تجعل المميز أحد طرفى العقد، و إلا لم يكن مكلفاً بالوفاء بالعقد؛ لما عرفت من أن وجوب الوفاء إنما هو فى حقّ العاقدين أو من قام (٣) مقامهما، و قد تقرّر: أن من (٤) شروط الصيغه أن لا يحصل بين طرفى العقد ما يسقطهما عن صدق العقد الذى هو فى معنى المعاهده.

هذا، مع أن مقتضى سلطنه الناس على أموالهم تأثير الردّ فى قطع علاقه الطرف الآخر عن ملكه، فلا يبقى ما يلحقه الإجازة، فتأمل.

نعم، الصحيحه الوارده فى بيع الوليده (٥) ظاهره فى صحه الإجازة

[شماره صفحه واقعى : ٤٢٦]

ص: ١٠٩٧

١- فى «ف» بدل «فلا يبقى ما يلحقه الإجازة»: فلا تقع قابلاً.

٢- صرح به صاحب الجواهر فى الجواهر ٢٧٨: ٢٢.

٣- فى «ف»: يقوم.

٤- فى «ف»: و قد تقرّر فى شروط.

٥- تقدّمت فى الصفحه ٣٥٣.

بعد الردّ، اللهم إلّا أن يقال: إنّ الردّ الفعلى - كأخذ المبيع مثلاً - غير كافٍ، بل لا بدّ من إنشاء الفسخ.

و دعوى: أنّ الفسخ هنا ليس بأولى من الفسخ فى العقود اللازمه و قد صرّحوا بحصوله بالفعل.

يدفعها: أنّ الفعل الذى يحصل به الفسخ هو فعل لوازم ملك المبيع كالوطء و العتق و نحوهما، لا مثل أخذ المبيع.

و بالجمله، فالظاهر (١) هنا و فى جميع الالتزامات: عدم الاعتبار بالإجازة الواقعة عقيب الفسخ، فإنّ سلّم ظهور الروايه فى خلافه فليطرح أو يؤوّل (٢).

الرابع الإجازة أثر من آثار سلطنه المالك على ماله،

فموضوعها المالك، فقولنا: «له أن يجيز» مثل قولنا: «له أن يبيع»، و الكلّ راجع إلى أنّ له أن يتصرّف. فلو مات المالك لم يورث الإجازة، و إنّما يورث المال الذى عقد عليه الفضولى، فله الإجازة؛ بناءً على ما سيجىء من جواز مغايره المجيز و المالك حال العقد - فى من باع مال أبيه فبان ميتاً - و الفرق بين إرث الإجازة و إرث المال يظهر بالتأمل (٣).

[شماره صفحه واقعى : ٤٢٧]

ص: ١٠٩٨

١- فى «ف» زياده: من الأصحاب.

٢- كذا، و الأنسب: «فلتطرح أو تؤوّل»، كما فى مصحّحه «ص».

٣- قالوا: الفرق بينهما يظهر فى إرث الزوجه، و تعدّد الورثه، انظر هدايه الطالب (شرح الشهيدى): ٢٩٦.

الخامس إجازة البيع ليست إجازة لقبض الثمن، ولا لإقباض المبيع،

و لو أجازهما صريحاً أو فهم إجازتهما من إجازة البيع مضت الإجازة؛ لأن مرجع إجازة القبض إلى إسقاط ضمان الثمن عن عهده المشتري، و مرجع إجازة الإقباض إلى حصول المبيع في يد المشتري برضا البائع، فيترتب عليه جميع الآثار المترتبة على قبض المبيع.

لكن ما ذكرنا إنما يصح في قبض الثمن المعين، و أما قبض الكلي و تشخصه به فوقعه من الفضولي على وجه تصححه الإجازة يحتاج إلى دليلٍ معممٍ لحكم عقد الفضولي لمثل القبض و الإقباض، و إتمام الدليل على ذلك لا يخلو عن (١) صعوبه.

و عن المختلف: أنه حكى عن الشيخ: أنه لو أجاز المالك بيع الغاصب لم يطالب المشتري بالثمن، ثم ضعّفه بعدم استلزام إجازة العقد لإجازة القبض (٢).

و على أي حال، فلو كان إجازة العقد دون القبض لغواً- كما في الصرف و السلم بعد قبض الفضولي و التفرّق- كان إجازة العقد إجازةً للقبض؛ صوتاً للإجازة عن اللغويه.

[شماره صفحه واقعی : ٤٢٨]

ص: ١٠٩٩

١- في «ف»: من.

٢- المختلف ٥٧: ٥، المقام السادس من مقامات بيع المغصوب، و انظر النهاية: ٤٠٢.

و لو قال:أجزت العقد دون القبض،ففى بطلان العقد أو بطلان ردّ القبض وجهان.

السادس الإجازة ليست على الفور؛

للعموّمات و لصحيحه محمّد بن قيس (١) و أكثر المؤيّدات المذكورة بعدها (٢)، و لو لم يجرّ المالك و لم يرّد حتّى لزم تضرّر الأصيل بعدم تصرّفه فيما انتقل عنه و إليه-على القول بالكشف- فالأقوى تداركه بالخيار أو إجبار المالك على أحد الأمرين (٣).

السابع هل يعتبر فى صحّته الإجازة مطابقتها للعقد الواقع عموماً أو

السابع هل يعتبر فى صحّته الإجازة مطابقتها للعقد الواقع عموماً أو (٤) خصوصاً، أم لا؟

وجهان:

الأقوى:التفصيل، فلو أوقع العقد على صفقه فأجاز المالك بيع بعضها، فالأقوى الجواز كما لو كانت الصفقه بين مالكين فأجاز أحدهما، و ضررُ التبعض (٥) على المشتري يجبر بالخيار.

[شماره صفحه واقعى : ٤٢٩]

ص: ١١٠٠

١- المتقدّمه فى الصفحه ٣٥٣.

٢- راجع الصفحه ٣٥٤ و ما بعدها.

٣- لم ترد «على أحد الأمرين» فى «ف».

٤- فى «ف» بدل «أو»: و.

٥- فى «ف»، «م»، «خ»، «ع»: «البعض»، و فى نسخه بدل الأخيرين مثل ما أثبتناه.

و لو أوقع العقد على شرط فأجازة المالك مجرداً عن الشرط، فالأقوى عدم الجواز؛ بناءً على عدم قابلية العقد للتبعض من حيث الشرط و إن كان قابلاً للتبعض من حيث الجزء؛ و لذا لا يؤثر بطلان الجزء بخلاف بطلان الشرط.

و لو انعكس الأمر، بأن عقد الفضولى مجرداً عن الشرط (1) و أجاز المالك مشروطاً، ففي صحّحه الإجازة مع الشرط إذا رضى به الأصيل فيكون نظير الشرط الواقع فى ضمن القبول إذا رضى به الموجب- أو بدون الشرط؛ لعدم وجوب الوفاء بالشرط إلّا إذا وقع فى حيز العقد، -فلا- يجدى وقوعه فى حيز القبول إلّا إذا تقدّم على الإيجاب، ليرد الإيجاب عليه أيضاً- أو بطلانها؛ لأنه إذا لغى الشرط لغى المشروط؛ لكون المجموع التزاماً واحداً، وجوه، أقواها الأخير.

[شماره صفحه واقعى : ٤٣٠]

ص: ١١٠١

١- عبارة «مجرداً عن الشرط» من «ش»، و استدركت فى هامش «م» و «ن».

فاستقصاؤه يتمّ بيان أمور:

الأول: يشترط في المجيز أن يكون حين الإجازة جائز التصرف بالبلوغ والعقل والرشد،

و لو أجاز المريض بُنى نفوذها على نفوذ منجزات المريض، و لا فرق فيما ذكر بين القول بالكشف و النقل.

الثاني: هل يشترط في صحه عقد الفضولي وجود مجيز حين العقد،

فلا يجوز بيع مال اليتيم لغير مصلحه و لا ينفعه إجازته إذا بلغ أو إجازته و لئيه إذا حدثت المصلحه بعد البيع، أم لا يشترط؟ قولان:

أولهما للعلامة في ظاهر القواعد (١)، و استدلل (٢) له بأن صحه العقد و الحال هذه ممتنع، فإذا امتنع في زمان امتنع دائماً، و بلزوم الضرر على المشتري؛ لامتناع تصرفه في العين - لإمكان عدم الإجازة، و لعدم تحقق المقتضى - و لا - في الثمن؛ لإمكان تحقق الإجازة، فيكون قد خرج عن ملكه.

و يضعف الأول - مضافاً إلى ما قيل: من انتقاضه بما إذا كان المجيز بعيداً امتنع الوصول إليه عادة - منع ما ذكره (٣) من أن امتناع صحه العقد في زمانٍ يقتضى امتناعه دائماً، سواء قلنا بالنقل أم بالكشف، و أمّا الضرر فيتدارك (٤) بما يتدارك به صورته النقض المذكوره.

[شماره صفحه واقعى : ٤٣١]

ص: ١١٠٢

١- القواعد ١٢٤: ١.

٢- المستدل هو المحقق الثاني في جامع المقاصد ٤: ٧٢.

٣- في غير «ن» و «ش»: ما ذكرناه.

٤- في «ف»: فتداركه.

هذا كله، مضافاً إلى الأخبار الواردة في تزويج الصغار (١) فضولاً (٢) الشامله لصوره وجود ولئى النكاح و إهماله الإجازة إلى بلوغهم، و صورته عدم وجود الولئى؛ بناءً على عدم ولائيه الحاكم على الصغير فى النكاح، و انحصار الولئى فى الأب و الجدّ و الوصئى، على خلافٍ فيه.

و كيف كان، فالأقوى عدم الاشتراط؛ وفاقاً للمحكئى عن ابن المتوّج البحرانى (٣) و الشهيد (٤) و المحقّق الثانئ (٥) و غيرهم (٦)، بل لم يرجّحه غير العلامه.

ثمّ اعلم أنّ العلامه فى القواعد مثل لعدم وجود المجيز: بيع مال اليتيم (٧).

و حكى عن بعض العامه -و هو البيضاوى على ما قيل (٨)- الإيراد

[شماره صفحه واقعى : ٤٣٢]

ص: ١١٠٣

-
- ١- راجع الوسائل ١٤:٢٠٧، الباب ٦ من أبواب عقد النكاح و أولياء العقد، الحديث ٢، و ١٧:٥٢٧، الباب ١١ من أبواب ميراث الأزواج. و الظاهر أنّ المراد من الولئى فى الروايه غير الأب و الجدّ كما قاله الشهيد الثانئ فى المسالك ٧:١٦٠ و ١٧٩.
 - ٢- لم ترد «فضولاً» فى «ف».
 - ٣- لا يوجد عندنا كتابه، و لم نعثر على الحاكى، نعم حكاه السئد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤:١٩٥ عن غيره.
 - ٤- الدروس ٣:١٩٣.
 - ٥- جامع المقاصد ٤:٧٣.
 - ٦- مثل الفاضل المقداد فى التنقيح ٢:٢٦، و صاحب الجواهر فى الجواهر ٢٢:٢٩٩.
 - ٧- القواعد ١:١٢٤.
 - ٨- لم نعثر على القائل.

عليه:بأنه لا يتم على مذهب الإماميه من وجود الإمام عليه السلام في كل عصر.

و عن المصنّف قدس سرّه:أنه أجاب بأنّ الإمام غير متمكّن من الوصول إليه (١).

و انتصر للمورد بأنّ نائب الإمام عليه السلام-و هو المجتهد الجامع للشرائط-موجود، بل لو فرض عدم المجتهد فالعدل موجود، بل للفساق الولايه على الطفل في مصالحه مع عدم العدول (٢).

لكنّ الانتصار في غير محلّه؛ إذ كما يمكن فرض عدم التمكّن من الإمام يمكن عدم اطلاع نائبه من المجتهد و العدول أيضاً، فإن أُريد وجود ذات المجيز، فالأولى منع تسليم دفع الاعتراض بعدم (٣) التمكّن من الإمام عليه السلام، و إن أُريد وجوده مع تمكّنه من الإجازة، فيمكن فرض عدمه في المجتهد و العدول إذا لم يطلعوا على العقد.

فالأولى: ما فعله فخر الدين (٤) و المحقّق الثاني (٥) من تقييد بيع مال اليتيم بما إذا كان على خلاف المصلحه، فيرجع الكلام أيضاً إلى اشتراط إمكان فعلية الإجازة من المجيز، لا وجود ذات من شأنه (٦).

[شماره صفحه واقعى : ٤٣٣]

ص: ١١٠٤

- ١- حكاه السيّد العاملي في مفتاح الكرامه ٤:١٩٥، عن حواشى الشهيد.
- ٢- لم نعثر على هذا الانتصار بتمامه، نعم انتصر المحقّق القمي للمعترض في جامع الشتات ٢:٣١٤ و غنائم الأيام: ٥٥٣ بوجود النائب.
- ٣- في «ف»، «خ»، «م» و «ع»: لعدم.
- ٤- إيضاح الفوائد ١:٤١٩.
- ٥- جامع المقاصد ٤:٧٢.
- ٦- كذا في «ف»، و في سائر النسخ: من شأنه.

الإجازة؛ فإنه فرض غير واقع في الأموال.

الثالث: لا يشترط في المجيز كونه جائز التصرف حال العقد،

سواء كان عدم جواز (1) التصرف لأجل عدم المقتضى أو للمانع. و عدم المقتضى قد يكون لأجل عدم كونه مالكاً و لا مأذوناً حال العقد، و قد يكون لأجل كونه محجوراً عليه لسفه أو جنون أو غيرهما. و المانع كما لو باع الراهن بدون إذن المرتهن ثم فكّ الرهن.

فالكلام يقع في مسائل:

المسألة الأولى أن يكون المالك حال العقد هو المالك حال الإجازة،

لكن المجيز لم يكن حال العقد جائز التصرف لحجر (2).

و الأقوى (3): صحه الإجازة، بل عدم الحاجة إليها إذا كان عدم جواز التصرف لتعلق حق الغير، كما لو باع الراهن فكّ الرهن قبل مراجعته المرتهن، فإنه لا حاجة إلى الإجازة كما صرح به في التذكرة (4).

[شماره صفحه واقعي : ٤٣٤]

ص: ١١٥

١- كلمه «جواز» من «ف».

٢- لم ترد «لحجر» في «ف».

٣- في «ف»: فلا ينبغي الإشكال في صحه الإجازة.

٤- التذكرة ١: ٤٦٥ و ٢: ٥٠.

المسأله الثانيه أن يتجدد الملك بعد العقد فيجيز المالك الجديد سواء كان هو البائع أو غيره.

لكنّ عنوان المسأله فى كلمات (١) القوم هو الأوّل، و هو ما لو باع شيئاً ثم ملكه (٢)، و هذه تتصوّر على صور؛ لأنّ غير المالك إمّا أن يبيع لنفسه أو للمالك (٣). و الملك إمّا أن ينتقل إليه باختياره كالشراء، أو بغير اختياره كالإرث. ثمّ البائع الذى يشتري الملك إمّا أن يجيز العقد الأوّل و إمّا أن لا يجيزه، فيقع الكلام فى وقوعه للمشتري الأوّل بمجرد شراء البائع له.

[لو باع لنفسه ثم اشتراه و أجاز]

و المهمّ هنا التعرّض لبيان ما لو باع لنفسه ثمّ اشتراه من المالك و أجاز، و ما لو باع و اشترى و لم يجز؛ إذ يعلم (٤) حكم غيرهما منهما.

أمّا المسأله الأولى: فقد اختلفوا فيها، فظاهر المحقق فى باب الزكاه من المعتبر- فيما إذا باع المالك النصاب (٥) قبل إخراج الزكاه أو رهنه:-

أنّه صحّ (٦) البيع و الرهن فيما عدا الزكاه، فإن اغترم حصّه الفقراء قال

[شماره صفحه واقعى : ٤٣٥]

ص: ١١٠٦

١- فى «ف»: كلام.

٢- كما فى القواعد ١:٢٤، و الدروس ٣:١٩٣، و التنقيح ٢:٢٦.

٣- فى «ف»: أو المالك.

٤- فى «ش»: و يعلم.

٥- فى «ف»: نصابه.

٦- فى «ف»: يصحّ.

الشيخ رحمه الله: صحَّ البيع و الرهن (١). و فيه إشكال؛ لأنَّ العين مملوكة (٢)، و إذا أدى العوض ملكها ملكاً مستأنفاً، فافتقر بيعها إلى إجازة مستأنفه، كما لو باع مال غيره ثمَّ اشتراه (٣)، انتهى.

بل يظهر ممَّا حكاه عن الشيخ: عدم الحاجة إلى الإجازة، إلَّا أن يقول الشيخ بتعلُّق الزكاه بالعين كتعلُّق (٤) الدين بالرهن، فإنَّ الرهن إذا باع فكك الرهن قبل مراجعته المرتهن لزم و لم يحتج إلى إجازة مستأنفه.

و بهذا القول صرَّح الشهيد رحمه الله في الدروس (٥)، و هو ظاهر المحكي عن الصيمري (٦).

و المحكي عن المحقق الثاني في تعليق الإرشاد: هو البطلان (٧)، و مال إليه بعض المعاصرين (٨)، تبعاً لبعض معاصريه (٩).

[شماره صفحه واقعی : ٤٣٦]

ص: ١١٠٧

-
- ١- انظر المبسوط ٢٠٨:١.
 - ٢- في المصدر: غير مملوكة له.
 - ٣- المعتبر ٥٦٣:٢.
 - ٤- في «ف»: تعلُّق الزكاه بالعين تعلُّق.
 - ٥- الدروس ١٩٣:٣.
 - ٦- حكاه المحقق التستري في مقابس الأنوار: ١٣٤، و راجع غايه المرام (مخطوط): ٢٧٥.
 - ٧- حاشيه الإرشاد (مخطوط): ٢١٩، و حكى عنه ذلك المحقق التستري في مقابس الأنوار: ١٣٤.
 - ٨- انظر الجواهر ٢٩٨:٢٢.
 - ٩- انظر مقابس الأنوار: ١٣٤.

و الأقوى هو الأول؛ للأصل و العمومات السليمه عمّا يرد عليه (١)،

[ما أورده المحقق التستري على الصحه و الجواب عنه]

ما عدا أمور لفقها بعض من قارب عصرنا (٢) ممّا يرجع أكثرها إلى ما ذكر في الإيضاح (٣) و جامع المقاصد (٤):

الأول: أنه

الأول: أنه (٥) باع مال الغير لنفسه،

و قد مرّ الإشكال فيه، و ربما لا يجرى فيه بعض ما ذكر هناك.

و فيه: أنه قد سبق أنّ الأقوى صحّته، و ربما يسلم هنا عن بعض الإشكالات الجاربه هناك مثل مخالفه الإجازة لما قصده المتعاقدان.

الثاني: إنا حيث جوّزنا بيع غير المملوك مع انتفاء الملك و رضا المالك و القدره على التسليم اكتفينا بحصول ذلك للمالك المجيز؛

لأنّه البائع حقيقه، و الفرض هنا عدم إجازته، و عدم وقوع البيع عنه.

و فيه: أنّ الثابت هو اعتبار رضا من هو المالك حال الرضا، سواء ملك حال العقد أم لا؛ لأنّ الداعي على اعتبار الرضا سلطنه الناس على أموالهم و عدم حلّها لغير ملاكها بغير طيب أنفسهم و قبح التصرف فيها بغير رضاهم، و هذا المعنى لا يقتضى أزيد ممّا ذكرنا.

و أمّا القدره على التسليم فلا نضايق من اعتبارها في المالك حين العقد،

[شماره صفحه واقعى : ٤٣٧]

ص: ١١٠٨

١- في مصّحه «ن»: عليها.

٢- و هو المحقق التستري في مقابيس الأنوار: ١٣٤-١٣٥.

٣- إيضاح الفوائد ١: ٤١٩.

٤- جامع المقاصد ٧٣:٤-٧٤.

٥- في «ش» زيادة: «قد»، و لم ترد في سائر النسخ، نعم في بعض النسخ زيادة: «لو»، و في بعضها الآخر زيادة: «إذا»، استظهاراً أو كنسخه بدل.

و لا يكتفى بحصولها (١) فيمن هو مالك حين الإجازة، و هذا كلام آخر لا يقدر الترامه فى صحه البيع المذكور؛ لأن الكلام بعد اجتماعه للشروط المفروغ عنها.

الثالث: أنّ الإجازة حيث صحّت كاشفه - على الأصح - مطلقاً؛

لعموم الدليل الدالّ عليه، و يلزم حينئذٍ خروج المال عن ملك البائع قبل دخوله فيه (٢).

و فيه: منع كون الإجازة كاشفه مطلقاً عن خروج الملك عن ملك المجيز من حين العقد حتّى فيما لو كان المجيز غير مالك حين العقد، فإنّ مقدار كشف الإجازة تابع لصحة البيع، فإذا ثبت بمقتضى العمومات أنّ العقد الذى أوقعه البائع لنفسه (٣) عقد صدر من أهل العقد فى المحلّ القابل للعقد عليه، و لا مانع من وقوعه إلّا عدم رضا مالكة، فكما أنّ مالكة الأوّل إذا رضى يقع البيع له، فكذلك مالكة الثانى إذا رضى يقع البيع له (٤)، و لا - دليل على اعتبار كون الرضا المتأخّر ممّن هو مالك حال العقد، و حينئذٍ فإذا ثبت صحته بالدليل فلا محيص عن القول بأنّ الإجازة كاشفه عن خروج المال عن ملك المجيز فى أوّل أزمته قابليته؛

[شماره صفحه واقعى : ٤٣٨]

ص: ١١٠٩

١- كذا فى «ش»، و فى أكثر النسخ: «و لا - يكتفى بحصولها»، و فى «ص»: «و لا - يكتفى حصولها»، و الأصحّ: «و لا - نكتفى بحصولها»، بقرينه «فلا نضايق» كما احتمله مصحح «ن».

٢- لم ترد «فيه» فى «ف».

٣- فى «ف»: نفسه.

٤- لم ترد «له» فى «ف».

إذ لا- يمكن الكشف فيه على وجه آخر، ولا (١) يلزم من الترام هذا المعنى على الكشف محال عقلي و لا شرعى حتى يرفع اليد من أجله عن العمومات المقتضية للصحة، فإن كان لا بدّ من الكلام فينبغي فى المقتضى للصحة، أو فى القول بأنّ الواجب فى الكشف-عقلاً أو شرعاً- أن يكون عن خروج المال عن ملك المجيز وقت العقد.

وقد عرفت أن لا- كلام فى مقتضى الصحة؛ ولذا لم يصدر من المستدلّ على البطلان، و أنّه لا مانع عقلاً و لا شرعاً من كون الإجازة كاشفه من زمان قابليته تأثيرها.

و لا يتوهم أنّ هذا نظير ما لو خصّص المالك الإجازة بزمان متأخّر عن العقد؛ إذ التخصيص إنّما يقدر مع القابلية، كما أنّ تعميم الإجازة لما قبل ملك المجيز-بناءً على ما سبق فى دليل الكشف من أنّ معنى الإجازة إمضاء العقد من حين الوقوع أو إمضاء العقد الذى مقتضاه النقل من حين الوقوع-غير قادر مع عدم قابليته تأثيرها إلّا من زمان ملك المجيز للمبيع.

الرابع: أنّ العقد الأوّل إنّما صحّ و ترتّب عليه أثره بإجازة الفضولى،

و هى متوقّفه على صحّحه العقد الثانى المتوقّفه على بقاء الملك على ملك مالكة الأصلي، فيكون صحّحه الأوّل مستلزماً (٢) لكون المال المعين ملكاً للمالك و (٣) المشتري معاً فى زمان واحد، و هو محال؛

[شماره صفحه واقعى : ٤٣٩]

ص: ١١١٠

١- فى غير «ف»: فلا.

٢- كذا، و المناسب: مستلزمه، كما فى مصحّحه «ص».

٣- فى غير «ش» زياده: ملك.

لتضادّهما، فوجود الثاني يقتضى عدم الأوّل، وهو موجب لعدم الثاني أيضاً، فيلزم وجوده و عدمه فى آن واحد، وهو محال.

فإن قلت (١): مثل هذا لا يزم فى كلّ عقد فضولى، لأنّ صحّته موقوفه على الإجازة المتأخّره المتوقّفه على بقاء ملك المالك و مستلزمه (٢) لملك المشتري كذلك، فيلزم كونه بعد العقد ملك المالك و المشتري معاً فى آن واحد، فيلزم إمّا بطلان عقد الفضولى مطلقاً أو بطلان القول بالكشف، فلا اختصاص لهذا الإيراد بما نحن فيه.

قلنا: يكفى فى الإجازة ملك المالك ظاهراً، وهو الحاصل من استصحاب ملكه السابق؛ لأنّها فى الحقيقة رفع اليد (٣) و إسقاط للحقّ، و لا يكفى الملك الصورى فى العقد الثانى (٤).

أقول: قد عرفت أنّ القائل بالصّحّه ملتزم بكون الأثر المترتب على العقد الأوّل بعد إجازة العاقد له هو تملك المشتري له من حين ملك العاقد، لا من حين العقد، و حينئذ فتوقّف إجازة العاقد (٥) الأوّل على صحّحه العقد الثانى مسلّم، و توقّف صحّحه العقد الثانى على بقاء الملك على ملك مالكة الأصلي إلى زمان العقد مسلّم أيضاً، فقله: «صحّحه

[شماره صفحه واقعى : ٤٤٠]

ص: ١١١١

١- إدامه كلام المحقق التستري قدّس سرّه.

٢- فى «ش»: و المستلزمه.

٣- فى «ص»: لليد.

٤- إلى هنا ينتهى كلام المحقق التستري، و سوف تأتى تتمّته فى الصفحة ٤٤٣، عند قوله: «الخامس».

٥- فى «ش» و مصحّحه «خ»: العقد.

الأول تستلزم كون المال ملكاً للمالك و المشتري في زمان« ممنوع (1)، بل صحته تستلزم خروج العين عن ملكيه المالك الأصلي (2).

نعم، إنما يلزم ما ذكره من المحال إذا ادعى وجوب كون الإجازة كاشفه عن الملك حين العقد، و لكن هذا أمر تقدم دعواه في الوجه الثالث و قد تقدم منعه (3)، فلا وجه لإعادته بتقرير آخر، كما لا يخفى.

نعم، يبقى في المقام الإشكال الوارد في مطلق الفضولي على القول بالكشف، و هو كون الملك حال الإجازة للمجيز و المشتري معاً، و هذا إشكال آخر تعرض لاندفاعه (4) أخيراً، غير الإشكال الذي استنتجه من المقدمات المذكورة، و هو لزوم كون الملك للمالك الأصلي و للمشتري (5).

نعم، يلزم من ضم هذا الإشكال العام إلى ما يلزم في المسألة على القول بالكشف من حين العقد اجتماع ملاك ثلاثة على ملك واحد قبل العقد الثاني؛ لوجوب الترام مالكيه المالك الأصلي حتى يصح العقد الثاني، و مالكيه (6) المشتري له لأن الإجازة تكشف عن ذلك، و مالكيه (7) العاقد له لأن ملك المشتري لا بد أن يكون عن ملكه، و إلا لم ينفع

[شماره صفحه واقعي : 441]

ص: 1112

1- في غير «ص» و «ش»: ممنوعه.

2- في مصححه «خ»: الفعلي.

3- تقدم في الصفحة 438.

4- كذا في النسخ، و المناسب: «لدفعه»، كما استظهره مصحح «ص».

5- في «ف»: و المشتري.

6- في غير «ش»: ملكيه.

7- في النسخ: ملكيه.

إجازته فى ملكه من حين العقد؛ لأن إجازته غير المالك لا يخرج ملك الغير إلى غيره.

ثم إن ما أجاب به عن الإشكال الوارد فى مطلق الفضولى لا- يُسمن و لا- يغنى؛ لأن الإجازة إذا وقعت، فإن كشفت عن ملك (١) المشتري قبلها كشفت عما يبطلها؛ لأن الإجازة لا تكون إلّا من المالك الواقعى، و المالك الظاهرى إنّما يجدى إجازته إذا لم ينكشف كون غيره مالكاً حين الإجازة؛ و لذا لو تبين فى مقام آخر كون المجيز غير المالك لم تنفع إجازته (٢)؛ لأن المالكه من الشرائط الواقعيّه دون العلميه.

ثم إن ما ذكره فى الفرق بين الإجازة و العقد الثانى- من كفايه الملك الصورى (٣) فى الأول دون الثانى- تحكّم صرف، خصوصاً مع تعليله بأن الإجازة رفع لليد و إسقاط للحق، فليت شعرى! أن إسقاط الحق كيف (٤) يجدى و ينفع مع عدم الحق واقعا؟! مع أن الإجازة رفع لليد (٥) عن (٦) الملك أيضاً بالبديهه.

و التحقيق: أن الإشكال إنّما نشأ من الإشكال الذى ذكرناه سابقاً فى كاشفيه الإجازة على الوجه المشهور (٧) من كونها شرطاً متأخراً

[شماره صفحه واقعى : ٤٤٢]

ص: ١١١٣

- ١- فى «ن»، «خ»، «م» و «ع»: «ذلك»، و صحّحت فيما عدا الأخير ب «ملك».
- ٢- فى «ف»: «لم ينفع»، بدون كلمه «إجازته».
- ٣- فى «ش»: «الظاهرى».
- ٤- كلمه «كيف» من «ش» و هامش «م».
- ٥- فى غير «ش»: «اليد».
- ٦- فى غير «ف»: «من».
- ٧- راجع الصفحه ٤٠٨.

يوجب حدوثه تأثير السبب المتقدم من زمانه.

الخامس

الخامس (١): أن الإجازة المتأخره لما كشفت عن صحه العقد الأول و عن كون المال ملك المشتري الأول، فقد وقع العقد الثانى على ماله،

فلا بد من إجازته له (٢) كما لو بيع المبيع من شخص آخر فأجاز المالك البيع الأول، فلا بد من إجازة المشتري البيع الثانى حتى يصحح و يلزم، فعلى هذا يلزم توقّف إجازة كل من الشخصين على إجازة الآخر، و توقّف صحه كل من العقدين (٣) على إجازة المشتري الغير الفضولى، و هو من الأعاجيب! بل من المستحيل؛ لاستلزام ذلك عدم تملك المالك الأصلي (٤) شيئاً من الثمن و المثلث، و تملك المشتري الأول المبيع بلا عوض إن اتحد الثمنان، و دون تمامه إن زاد الأول، و مع زياده إن نقص (٥)؛ لانكشاف وقوعه فى ملكه (٦) فالثمن له، و قد كان المبيع له أيضاً بما بذله من الثمن، و هو ظاهر.

و الجواب عن ذلك: ما تقدّم فى سابقه من ابتائه على وجوب

[شماره صفحه واقعى : ٤٤٣]

ص: ١١١٤

١- هذه تتمه كلام المحقق التستري فى المقابس.

٢- كلمه «له» من «ف».

٣- كذا فى «ش» و المصدر و هامش «ن»، و فى «ف»: العقد، و فى سائر النسخ: العقد و الإجازة.

٤- كذا فى «ف» و المصدر و مصححه «ن»، و فى سائر النسخ: الأصيل.

٥- العبارة فى «ف» هكذا: أو زاد الأول مع زياده؛ لانكشاف...

٦- لم ترد «فى ملكه» فى غير «ش»، إلا أنّها استدركت فى «ن»، «خ» و «م».

كون الإجازة كاشفه عن الملك من حين العقد، و هو ممنوع.

و الحاصل: أنّ منشأ الوجوه الثلاثة (١) الأخيره شيء واحد، و المحال على تقديره مسلّم بتقريرات مختلفه قد نبه عليه فى الإيضاح (٢) و جامع المقاصد (٣).

السادس: أنّ من المعلوم أنّه يكفى فى إجازة المالك و فسخه فعل

السادس: أنّ من المعلوم أنّه يكفى فى إجازة المالك و فسخه فعل (٤) ما هو من لوازمهما

(٥)

و لَمّا (٤) باع المالك ماله من الفضولى بالعقد الثانى فقد نقل المال عن نفسه و تملك الثمن، و هو لا يجمع صحّه العقد الأول، فإنّها تقتضى تملك (٧) المالك للثمن الأول، و حيث وقع الثانى يكون فسخاً له و إن لم يعلم بوقوعه، فلا يجدى الإجازة المتأخره.

و بالجملة، حكم عقد الفضولى قبل الإجازة كسائر العقود الجائزه بل أولى منها، فكما أنّ التصرف المنافى مبطل لها فكذلك (٨) عقد الفضولى.

و الجواب: أنّ فسخ عقد الفضولى هو إنشاء ردّه، و أمّا الفعل

[شماره صفحه واقعى : ٤٤٤]

ص: ١١١٥

- ١- لم ترد «الثلاثة» فى «ش».
- ٢- انظر إيضاح الفوائد ١: ٤١٩.
- ٣- انظر جامع المقاصد ٧٣: ٤-٧٤.
- ٤- فى «ف»: نقل.
- ٥- فى «ف» و «ش»: لوازمها.
- ٦- كذا فى أكثر النسخ و المصدر، و فى «خ» و «ش» و نسخه بدل «ع»: «و لو»، و فى «ص»: فلماً.
- ٧- فى غير «ش»: ملك.
- ٨- فى غير «ف»: كذلك.

المنافى لمضيئه-كترويج المعقوده فضولاً نفسها من آخر و بيع المالك ماله (١)المبيع فضولاً من آخر-فليس فسخاً له،خصوصاً مع عدم التفاتة إلى وقوع عقد الفضولي،غايه ما فى الباب أنّ الفعل المنافى لمضى العقد مفوّت لمحلّ الإجازة،فإذا فرض وقوعه صحيحاً فات محلّ الإجازة و يخرج العقد عن قابليته الإجازة،إمّا مطلقاً كما فى مثال الترويج،أو بالنسبه إلى من فات محلّ الإجازة بالنسبه إليه كما فى مثال البيع،فإنّ محلّ الإجازة إنّما فات بالنسبه إلى الأوّل،فللمالك الثانى أن يجيز.

نعم،لو فسخ المالك الأوّل نفس العقد بإنشاء الفسخ بطل العقد من حينه إجماعاً،و لعموم تسلّط الناس على أموالهم بقطع علاقه الغير عنها.

فالحاصل:أنّه إن أُريد من كون البيع الثانى فسخاً:أنّه إبطال لأثر العقد فى الجملة،فهو مسلّم،و لا يمنع ذلك من بقاء العقد متزلزلاً بالنسبه إلى المالك الثانى،فيكون له الإجازة،و إن أُريد أنّه إبطال للعقد رأساً،فهو ممنوع؛إذ لا دليل على كونه كذلك،و تسميه مثل ذلك الفعل ردّاً فى بعض الأحيان؛من حيث إنّه مسقط للعقد عن التأثير بالنسبه إلى فاعله بحيث يكون الإجازة منه بعده لغواً.

نعم،لو فرضنا قصد المالك من ذلك الفعل (٢)فسخّ العقد بحيث يعدّ فسخاً فعلياً،لم يبعد كونه كالإنشاء بالقول،لكنّ الالتزام بذلك لا يقدر فى المطلب؛إذ المقصود أنّ مجرد بيع المالك لا يوجب بطلان

[شماره صفحه واقعى : ٤٤٥]

ص: ١١١٦

١- فى غير «ش» بدل «ماله»:«له»،و شطب على «له»فى «ص».

٢- لم ترد «الفعل»فى «ف».

العقد؛ و لذا لو فرضنا انكشاف فساد هذا البيع بقى العقد على حاله من قابليته لحوق الإجازة.

و أما الالتزام فى مثل الهبة و البيع فى زمان الخيار بانفساخ العقد من ذى الخيار بمجرّد الفعل المنافى؛ فلأنّ صحّه التصرف المنافى يتوقّف على فسخ العقد، و إلّا وقع فى ملك الغير، بخلاف ما نحن فيه؛ فإنّ تصرف المالك فى ماله المبيع فضولاً صحيح فى نفسه لوقوعه فى ملكه، فلا يتوقّف على فسخه، غايه الأمر أنّه إذا تصرف فات محلّ الإجازة.

و من ذلك يظهر ما فى قوله رحمه الله أخيراً: «و بالجمله حكم عقد الفضولى حكم سائر العقود الجائزه، بل أولى»؛ فإنّ قياس العقد المتزلزل من حيث الحدود، على المتزلزل من حيث البقاء قياس مع الفارق، فضلاً عن دعوى الأولويّه، و سيجىء (١) مزيد بيان لذلك فى بيان ما يتحقّق به الردّ.

السابع

السابع (٢): الأخبار المستفيضه الحاكيه لنهى النبى صلّى الله عليه و آله عن بيع ما ليس عندك

(٣)

، فإنّ النهى فيها إمّا لفساد البيع المذكور مطلقاً

[شماره صفحه واقعى : ٤٤٦]

ص: ١١١٧

- ١- يجىء فى الصفحه ٤٧٧.
- ٢- الوجوه التى ذكرها المحقق التستري هى السنّه المتقدمه، و ما نقله عنه المؤلف قدّس سرّه بعنوان «السابع» ليس فى عداد الوجوه المذكوره، بل هو استدلال من المحقق التستري قدّس سرّه على ما اختاره، راجع مقابس الأنوار: ١٣٤-١٣٥. ثمّ إنّ العبارات الآتية أيضاً تغاير عبارته صاحب المقابس بنحو يشكل إطلاق النقل بالمعنى عليه أيضاً.
- ٣- انظر الوسائل ٣٧٤: ١٢-٣٧٥، الباب ٧ من أبواب أحكام العقود، الحديث ٢ و ٥.

بالنسبه إلى المخاطب و إلى المالك، فيكون دليلاً على فساد العقد الفضولي، و إما لبيان فساده بالنسبه إلى المخاطب خاصه - كما استظهرناه سابقاً (١) - فيكون دالاً على عدم وقوع بيع مال الغير لبائعه مطلقاً و لو ملكه فأجاز، بل الظاهر إرادته حكم خصوص صورته تملكه بعد البيع، و إلا فعدم وقوعه له قبل تملكه ممّا لا يحتاج إلى البيان.

و خصوص روايه يحيى بن الحجّاج المصحّحه إليه (٢)، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقول لي: اشتر لي هذا الثوب و هذه الدابّه و بعنيها، أربحك كذا و كذا. قال: لا بأس بذلك، اشترها و لا تواجهه البيع (٣) قبل أن تستوجبها أو تشتريها» (٤).

و روايه خالد بن الحجّاج، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام:

الرجل يجيئني و يقول: اشتر هذا الثوب و أربحك كذا و كذا. قال: ليس إن شاء أخذ و إن شاء ترك؟ قلت: بلى. قال: لا بأس به، إنّما يحلّل

[شماره صفحه واقعى : ٤٤٧]

ص: ١١١٨

١- راجع الصفحه ٣٦٨.

٢- قال المامقاني قدّس سرّه: هذه العبارة من المصنّف، و ليست عبارة المقابيس هكذا - إلى أن قال: - و لا يظهر وجه لتغيير المصنّف رحمه الله عبارته إلى قوله: «المصحّحه إليه»، و ليس بين يحيى بن الحجّاج و بين أبي عبد الله عليه السلام واسطه أصلاً فكيف بالواسطه الغير المعتمره! و ليس مؤدّاها إلّا كون الواسطه بينهما ممّن لا يوصف روايته بالصحّحه (غايه الآمال: ٣٩٣).

٣- في غير «ش» بدل «و لا تواجهه البيع»: «و لا تواجهها»، و لكن صحّح في «ن» و «ص» بما أثبتناه.

٤- الوسائل ٣٧٨: ١٢، الباب ٨ من أبواب أحكام العقود، الحديث ١٣.

الكلام و يحرم الكلام» (١) بناءً على أن المراد بالكلام عقد البيع، فيحلل نفياً و يحرم إثباتاً، كما فهمه في الوافي (٢)، أو يحلل إذا وقع بعد الاشتراء و يحرم إذا وقع قبله، أو أن الكلام الواقع قبل الاشتراء يحرم إذا كان بعنوان العقد الملزم و يحلل إذا كان على وجه المساومه و المراضاه.

و صحيحه ابن مسلم، قال: «سألته عن رجل أتاه رجل، فقال له: ابتع لى متاعاً لعلى أشتريه منك بنقد أو نسيئه، فابتاعه الرجل من أجله، قال: ليس به بأس إنما يشتريه منه بعد ما يملكه» (٣).

و صحيحه منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام: «فى رجل أمر رجلاً ليشتري له متاعاً فيشتريه منه، قال: لا بأس بذلك إنما البيع بعد ما يشتريه» (٤).

و صحيحه معاوية بن عمار، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام:

يجئنى الرجل فيطلب (٥) بيع الحرير، و ليس عندى شىء فيقاولنى عليه و أقاوله فى الربح و الأجل حتى نجمع (٦) على شىء، ثم أذهب لأشتري الحرير فأدعوه إليه، فقال: أ رأيت إن وجد مبيعاً هو (٧) أحب إليه مما

[شماره صفحه واقعى : ٤٤٨]

ص: ١١١٩

١- الوسائل ٣٧٦:١٢، الباب ٨ من أبواب أحكام العقود، الحديث ٤.

٢- الوافي ٧٠٠:١٨، ذيل الحديث ١٨١٤٤-٧.

٣- الوسائل ٣٧٧:١٢، الباب ٨ من أبواب أحكام العقود، الحديث ٨.

٤- الوسائل ٣٧٦:١٢، الباب ٨ من أبواب أحكام العقود، الحديث ٦.

٥- فى «ش» زياده: منى.

٦- كذا فى «ن» و «ص»، و الظاهر أنهما مصححتان، و فى سائر النسخ: يجمع.

٧- فى غير «ش»: «هو مبيعاً»، و فى الوسائل: إن وجد بيعاً هو.

عندك، أ يستطيع أن ينصرف إليه و يدعك؟ أو وجدت أنت ذلك أ تستطيع أن تنصرف عنه (١) و تدعه؟ قلت: نعم. قال: لا بأس» (٢)، و غيرها من الروايات.

و لا- يخفى ظهور هذه الأخبار- من حيث المورد في بعضها و من حيث التعليل في بعضها الآخر- في عدم صحه البيع قبل الاشتراء، و أنه يشترط في البيع الثاني تملكك البائع له و استقلاله فيه، و لا يكون قد سبق منه و من المشتري إلزام و التزام سابق بذلك المال.

و الجواب عن العمومات (٣): أنها إنما تدلّ على عدم ترتب الأثر المقصود من البيع، و هو النقل و الانتقال المنجز على بيع ما ليس عنده، فلا- يجوز ترتب الأثر على هذا البيع، لا- من طرف البائع بأن يتصرّف في الثمن، و لا من طرف المشتري بأن يطالب البائع بتسليم المبيع.

و منه يظهر الجواب عن الأخبار؛ فإنّها لا تدلّ- خصوصاً بملاحظه قوله عليه السلام: «و لا تواجهه البيع قبل أن تستوجبها» (٤)- إلّا على أنّ الممنوع منه هو الإلزام و الالتزام من المتبايعين بآثار البيع المذكور قبل الاشتراء، فكذا بعده من دون حاجه إلى إجازة، و هي المسأله الآتية، أعنى لزوم البيع بنفس الاشتراء من البائع من دون حاجه إلى الإجازة،

[شماره صفحه واقعى : ٤٤٩]

ص: ١١٢٠

- ١- العبارة من قوله: «أ يستطيع» إلى هنا مختلفه في النسخ، و ما أثبتناه من مصحّحه «ن»، طبقاً للوسائل.
- ٢- الوسائل ٣٧٧: ١٢، الباب ٨ من أبواب أحكام العقود، الحديث ٧.
- ٣- المشار إليها في الصفحه ٤٤٦ و ما بعدها.
- ٤- في روايه يحيى بن الحجّاج، المتقدّمه في الصفحه ٤٤٧.

و سيأتي أنّ الأقوى فيها البطلان (١).

و ما قيل: من أنّ تسليم البائع للمبيع بعد اشتراؤه إلى المشتري الأول مفروض في مورد الروايات (٢) و هي إجازة فعلية (٣)، مدفوع: بأنّ التسليم إذا وقع باعتقاد لزوم البيع السابق و كونه من مقتضيات لزوم العقد و أنّه ممّا لا اختيار للبائع فيه بل يجبر عليه إذا امتنع، فهذا لا يعدّ إجازة (٤) و لا- يترتب عليه أحكام الإجازة في باب الفضولي؛ لأنّ المعتبر في الإجازة قولاً و فعلاً ما يكون عن سلطنه و استقلال؛ لأنّ ما يدلّ على اعتبار طيب النفس في صيروره مال الغير حلالاً لغيره، يدلّ على عدم كفايه ذلك.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ مقتضى تعليل نفى البأس في روايه خالد المتقدمه بأنّ المشتري إن شاء أخذ و إن شاء ترك (٥): ثبوت البأس في البيع السابق بمجرد لزومه على الأصيل، و هذا محقق فيما نحن فيه؛ بناءً على ما تقدّم: من أنّه ليس للأصيل في عقد الفضولي فسخ المعامله قبل

[شماره صفحه واقعي : ٤٥٠]

ص: ١١٢١

١- يأتي في الصفحة ٤٥٣.

٢- كما في مورد روايه ابن سنان: «قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأتيني يريد مني طعاماً أو بيعاً نسيّاً و ليس عندي، أ يصلح أن أبيعهُ إياه و أقطع له سعره ثم أشتريه من مكان آخر فأدفعه إليه؟ قال: لا بأس به»، الوسائل ٣٧٥: ١٢، الباب ٨ من أبواب أحكام العقود، الحديث ٢.

٣- لم نقف على القائل.

٤- في «ص»: الإجازة.

٥- تقدّمت في الصفحة ٤٤٧.

إجازه المالك أو ردّه (١)، لكنّ الظاهر-بقرينه النهى عن مواجهه البيع فى الخبر المتقدّم (٢)-إرادته اللزوم من الطرفين.

و الحاصل: أنّ دلالة الروايات عمومًا و خصوصاً على النهى عن البيع قبل الملك ممّا لا مساغ لإنكاره، و دلالة النهى على الفساد أيضاً ممّا لم يقع فيها المناقشه فى هذه المسأله، إلّا أنا نقول: إنّ المراد بفساد البيع عدم ترتّب ما يقصد منه عرفاً من الآثار، فى مقابل الصحّه التى هى إمضاء الشارع لما يقصد عرفاً من إنشاء البيع، مثلاً لو فرض حكم الشارع بصحّه بيع الشىء قبل تملكه على الوجه الذى يقصده أهل المعامله، كأن يترتّب عليه بعد البيع النقل و الانتقال، و جواز تصرفّ البائع فى الثمن، و جواز مطالبه المشتريّ البائع بتحصيل المبيع من مالكة و تسليمه، و عدم جواز امتناع البائع بعد تحصيله عن تسليمه، ففساد البيع بمعنى عدم ترتّب جميع ذلك عليه، و هو لا ينافى قابليه العقد للحقوق الإجازة من مالكة حين العقد أو ممّن يملكه بعد العقد.

و لا- يجب على (٣) القول بدلاله النهى على الفساد وقوع المنهى عنه لغوًا غير مؤثّر أصلاً، كما يستفاد من وجه دلالة النهى على الفساد، فإنّ حاصله: دعوى دلالة النهى على إرشاد المخاطب و بيان أنّ مقصوده من الفعل المنهى عنه- و هو الملك و السلطنه من الطرفين- لا يترتّب عليه، فهو غير مؤثّر فى مقصود المتبايعين، لا أنّه لغوٌ من جميع الجهات، فافهم.

[شماره صفحه واقعى : ٤٥١]

ص: ١١٢٢

١- راجع الصفحه ٤١٣-٤١٤.

٢- و هو خبر يحيى بن الحجّاج، المتقدّم فى الصفحه ٤٤٧.

٣- فى «ف» بدل «على»: فى.

اللهم إلاً أن يقال: إنَّ عدم ترتب جميع مقاصد المتعاقدين على عقدٍ بمجرد إنشائه مع وقوع (١) مدلول ذلك العقد في نظر الشارع مقيداً بانضمام بعض الأمور اللاحقه- كالقبض في الهبه ونحوها والإجازة في الفضولي- لا يقتضى النهى عنها بقولٍ مطلق؛ إذ معنى صحه المعامله شرعاً أن يترتب عليها شرعاً المدلول المقصود من إنشائه و لو مع شرط لاحق، وعدم بناء المتعاملين على مراعاة ذلك الشرط لا يوجب النهى عنه إلاً مقيداً بتجرده عن حقوق ذلك الشرط، فقصدتهم ترتب الملك المنجز على البيع قبل التملك بحيث يسلمون الثمن و يطالبون المبيع لا يوجب الحكم عليه بالفساد.

فالإنصاف: أن ظاهر النهى فى تلك الروايات هو عدم وقوع البيع قبل التملك للبائع و عدم ترتب أثر الإنشاء المقصود منه عليه مطلقاً حتى مع الإجازة، و أما صحته بالنسبه إلى المالك إذا أجاز؛ فلأن النهى راجع إلى وقوع البيع المذكور للبائع، فلا تعرض فيه لحال المالك إذا أجاز، فيرجع فيه إلى مسأله الفضولى.

نعم، قد يخدش (٢) فيها (٣): أن ظاهر كثير من الأخبار المتقدمه (٤)، ورودها فى بيع الكلئ، و أنه لا يجوز بيع الكلئ فى الذمه ثم اشتراء

[شماره صفحه واقعى : ٤٥٢]

ص: ١١٢٣

- ١- فى «ف»: مع عدم وقوع.
- ٢- لم نقف على الخدشه بعينها، نعم فى جامع الشتات ٢:٣٣١ و غنائم الأيام: ٥٥٨، ما يلى: و المراد من تلك الأخبار البيع فى الذمه، و هو كلئ.
- ٣- أى فى دلالة الروايات على عدم وقوع البيع قبل التملك للبائع.
- ٤- أى الأخبار المتقدمه فى الصفحه ٤٤٦-٤٤٩.

بعض أفرادها و تسليمه إلى المشتري الأول، و المذهب جواز ذلك و إن نسب الخلاف فيه إلى بعض العبائر (١)، فيقوى في النفس: أنها و ما ورد في سياقها (٢) في بيع الشخصي أيضاً- كروايتي يحيى و خالد المتقدمين (٣)- أريد بها الكراهه، أو وردت في مقام التقيّه؛ لأن المنع عن بيع الكلّي حالاً مع عدم وجوده عند البائع (٤) حال البيع مذهب جماعه من العامّه - كما صرح به في بعض الأخبار (٥)- مستنديّين في ذلك إلى النهى النبوي عن بيع ما ليس عندك، لكنّ الاعتماد على هذا التوهين في رفع اليد عن الروايتين المتقدمتين الواردتين في بيع الشخصي، و عموم مفهوم التعليل في الأخبار الواردة في بيع الكلّي (٦)، خلاف الإنصاف؛ إذ غايه الأمر حمل الحكم في مورد تلك الأخبار- هو بيع الكلّي قبل التملك- على التقيّه، و هو لا يوجب طرح مفهوم التعليل رأساً، فتدبر.

فالأقوى: العمل بالروايات و الفتوى بالمنع عن البيع المذكور.

و ممّا يؤيد المنع- مضافاً إلى ما سيأتي عن التذكرة و المختلف

[شماره صفحه واقعى : ٤٥٣]

ص: ١١٢٤

-
- ١- انظر مقابس الأنوار: ١٣٥.
 - ٢- في «ف»: بسياقها.
 - ٣- تقدّمتا في الصفحة ٤٤٧.
 - ٤- في غير «ش»: المشتري.
 - ٥- انظر الوسائل ١٢: ٣٧٤، الباب ٧ من أبواب أحكام العقود، الحديث ١ و ٣.
 - ٦- مثل قوله عليه السلام في ذيل صحيحه ابن مسلم: «إنّما يشتريه منه بعد ما يملكه»، و قوله عليه السلام في صحيحه منصور بن حازم: «إنّما البيع بعد ما يشتريه»، راجع الصفحة ٤٤٨.

من دعوى الاتفاق-روايه الحسن بن زياد الطائي الوارده فى نكاح العبد بغير إذن مولاه،قال:«قلت لأبى عبد الله عليه السلام:إنى كنت رجلاً-مملوكاً فتزوجت بغير إذن مولاي ثم أعتقنى (١)بعد،فأجدد النكاح؟فقال:علموا أنك تزوجت؟قلت:نعم،قد علموا فسكتوا ولم يقولوا لى شيئاً.قال:ذلك إقرار منهم،أنت على نكاحك...

الخبر» (٢)فإنها ظاهره بل صريحه فى أن عله البقاء بعد العتق على ما فعله بغير إذن مولاه هو إقراره المستفاد من سكوته،فلو كان صيرورته حراً مالكاً لنفسه مسوغه للبقاء مع إجازته أو بدونها لم يحتج إلى الاستفصال عن أن المولى سكت أم لا؛للزوم العقد حينئذ (٣)على كل تقدير.

[مورد الروايات ما لو باع لنفسه غير مترقب للإجازة]

ثم إن الواجب على كل تقدير هو الاقتصار على مورد الروايات، و هو ما لو باع البائع لنفسه و اشترى المشتري غير مترقب للإجازة المالك و لا لإجازة البائع إذا صار مالكاً،و هذا هو الذى ذكره العلامة رحمه الله فى التذكرة نافياً للخلاف فى فساد،قال:لا يجوز أن يبيع عيناً لا يملكها و يمضى ليشتريها و يسلمها،و به قال الشافعى و أحمد، و لا نعلم فيه خلافاً؛لقول النبى صلى الله عليه و آله و سلم:«لا تبع ما ليس عندك» و لاشتمالها على الغرر،فإن صاحبها قد لا يبيعها،و هو غير مالك لها و لا قادر على تسليمها،أما لو اشترى موصوفاً فى الذمه-سواء كان

[شماره صفحه واقعى : ٤٥٤]

ص: ١١٢٥

١- فى المصدر:أعتقنى الله.

٢- الوسائل ٥٢٦:١٤،الباب ٢٦ من أبواب أحكام العبيد و الإماء،الحديث ٣.

٣- لم ترد«حينئذ»فى«ش».

حالاً- أو مؤجلاً- فإنه جائز إجماعاً (١)، انتهى، و حكى عن المختلف أيضاً الإجماع على المنع (٢) أيضاً (٣)، واستدلّاه بالغرر و عدم القدره على التسليم ظاهر، بل صريح فى وقوع الاشرء غير مترقب لإجازه مجيز، بل وقع على وجه يلزم على البائع بعد البيع تحصيل المبيع و تسليمه.

فحينئذ لو تبايعا على أن يكون العقد موقوفاً على الإجازة، فاتفقت الإجازة من المالك أو من البائع بعد تملكه، لم يدخل فى مورد الأخبار و لا فى معقد الاتفاق.

و لو تبايعا على أن يكون اللزوم موقوفاً على تملك البائع دون إجازته، فظاهر عباره الدروس: أنه من البيع المنهى عنه فى الأخبار المذكوره؛ حيث قال: و كذا لو باع ملك غيره ثم انتقل إليه فأجاز، و لو أراد (٤) لزوم البيع بالانتقال فهو بيع ما ليس عنده، و قد نهى عنه (٥)، انتهى.

لكن الإنصاف: ظهورها فى الصورة الأولى، و هى ما لو تبايعا

[شماره صفحه واقعى : ٤٥٥]

ص: ١١٢٦

١- التذكرة ١: ٤٦٣، و فيه: «...سواء كان حالاً- أو مؤجلاً؛ فإنه جائز و كذا لو اشترى عيناً شخصيه غائبه مملوكة للبائع موصوفه بما ترفع الجهاله فإنه جائز إجماعاً».

٢- لم نقف عليه بعينه، نعم فى مقابس الأنوار: ١٣٤، بعد نقل عباره التذكرة، و نسبه البطلان إلى ظاهر التحرير هكذا: و هو الظاهر من المختلف.

٣- كذا فى النسخ، لكن شطب فى مصححه «ن» على كلمه «أيضاً».

٤- فى مصححه «ن»: أرادا.

٥- الدروس ١٩٣: ٣.

قاصدين لتتجز النقل و الانتقال و عدم الوقوف على شىء.

و ما ذكره فى التذكرة كالصريح فى ذلك؛ حيث علل المنع بالغرر و عدم القدره على التسليم. و أصرح منه كلامه المحكى عن المختلف فى فصل النقد و النسيه (١).

و لو باع عن (٢) المالك فاتفق انتقاله إلى البائع فأجازه (٣) فالظاهر أيضاً الصحه؛ لخروجه عن مورد الأخبار.

نعم، قد يشكل فيه من حيث إن الإجازة لا متعلق لها (٤)؛ لأن العقد السابق كان إنشاءً للبيع عن (٥) المالك الأصلي، و لا معنى لإجازة هذا بعد خروجه عن ملكه.

و يمكن دفعه بما اندفع به سابقاً الإشكال فى عكس المسألة و هى ما لو باعه الفضولى لنفسه فأجازه المالك لنفسه (٦)، فتأمل.

و لو باع لثالث معتقداً لتملكه أو بانياً عليه عدواناً، فإن أجاز المالك فلا كلام فى الصحه؛ بناءً على المشهور من عدم اعتبار وقوع البيع عن المالك، و إن ملكه الثالث و أجاز، أو ملكه البائع فأجازه، فالظاهر أنه داخل فى المسألة السابقة.

[شماره صفحه واقعى : ٤٥٦]

ص: ١١٢٧

١- حكاة المحقق التستري فى مقابس الأنوار: ١٣٤، و راجع المختلف ١٣٢: ٥.

٢- فى «ف»: من.

٣- فى «ف»: فأجاز.

٤- فى «ف»: «لا تعلق لها»، و فى مصححه «ن»: «لا يتعلق بها».

٥- فى «ف»: من.

٦- راجع الصفحات ٣٧٨-٣٨٠.

ثم إنّه قد ظهر ممّا ذكرنا فى المسأله المذكوره حال المسأله الأخرى، وهى: ما لو لم يجز البائع (١) بعد تملكه؛ فإنّ الظاهر بطلان البيع الأوّل لدخوله تحت الأخبار المذكوره يقيناً، مضافاً إلى قاعده تسلّط الناس على أموالهم، وعدم صيرورتها حلالاً من دون طيب النفس؛ فإنّ المفروض أنّ البائع بعد ما صار مالكاً لم تطب نفسه بكون ماله (٢) للمشتري الأوّل، والتزامه قبل تملكه بكون هذا المال المعين للمشتري ليس التزاماً إلّا بكون مال غيره له.

اللهم إلّا أن يقال: إنّ مقتضى عموم وجوب الوفاء بالعقود و الشروط على كلّ عاقد و شرط هو اللزوم على البائع بمجرد انتقال المال إليه و إن كان قبل ذلك أجنبياً لا حكم لوفائه و نقضه، و لعله لأجل ما ذكرنا رجح فخر الدين فى الإيضاح- بناءً على صحّه الفضولى- صحّه العقد المذكور بمجرد الانتقال من دون توقّف على الإجازة (٣).

قيل (٤): و يلوح هذا من الشهيد الثانى فى هبه المسالك (٥)، و قد سبق استظهاره من عبارته الشيخ المحكيه فى المعتمد (٦).

[شماره صفحه واقعى : ٤٥٧]

ص: ١١٢٨

- ١- كذا فى «ف» و «ش» و مصحّحه «ن»، و فى سائر النسخ: المالك.
- ٢- فى «ف» بدل «بكون ماله»: بكونه.
- ٣- انظر إيضاح الفوائد ١: ٤١٩.
- ٤- قاله المحقق التستري فى مقابس الأنوار: ١٣٤.
- ٥- انظر المسالك ٦: ٤٩.
- ٦- راجع الصفحه ٤٣٦.

لكن يَضَعُّه: أَنَّ البائع غير مأمور بالوفاء قبل الملك فيستصحب، و المقام مقام استصحاب حكم الخاص، لا مقام الرجوع إلى حكم العام، فتأمل. مضافاً إلى معارضة العموم المذكور بعموم سلطنه الناس على أموالهم و عدم حلّها لغيرهم إلّا عن طيب النفس، و فحوى الحكم المذكور في روايه الحسن بن زياد المتقدّمه (١) في نكاح العبد بدون إذن مولاه (٢) و أنّ عتقه لا يجدى في لزوم النكاح لو لا سكوت المولى الذى هو بمنزله الإجازة.

ثمّ لو سئل عن التوقّف على الإجازة فإنّما هو فيما إذا باع الفضولى لنفسه، أمّا لو باع فضولاً للمالك أو لثالثٍ ثمّ ملك هو، فجزيان عموم الوفاء بالعقود و الشروط بالنسبه إلى البائع أشكال.

و لو باع وكالة عن المالك (٣) فإن انزاله بموت الموكل، فلا إشكال في عدم وقوع البيع له بدون الإجازة و لا معها، نعم يقع للوارث مع إجازته.

المسألة الثالثة ما لو باع معتقداً لكونه غير جائز التصرف فإن كونه جائز التصرف.

و عدم جواز التصرف المُنكشَف خلافه، إمّا لعدم الولاية فانكشف

[شماره صفحه واقعى : ٤٥٨]

ص: ١١٢٩

١- تقدّمت في الصفحة ٤٥٤.

٢- في «ف»: المولى.

٣- كذا في «ش» و مصحّحه «ن» و نسخه بدل «خ»، و في غيرها: عن البائع.

كونه ولياً، وإما لعدم الملك فانكشف كونه مالكاً.

و على كلّ منهما، فإما أن يبيع عن المالك، وإما أن يبيع لنفسه، فالصور أربع:

الأولى: أن يبيع عن المالك فانكشف

الأولى: أن يبيع عن المالك فانكشف (١) كونه ولياً على البيع.

فلا ينبغي الإشكال في اللزوم حتى على القول ببطلان الفضولي.

لكنّ الظاهر من المحكى عن القاضي: أنه إذا أذن السيد لعبده في تجارته فباع و اشترى و هو لا- يعلم بإذن سيده و لا علم به أحد، لم يكن مأذوناً في تجارته، و لا يجوز شيء مما فعله، فإن علم بعد ذلك و اشترى و باع جاز ما فعله بعد الإذن، و لم يجر ما فعله قبل ذلك، فإن أمر السيد قوماً أن يبيعوا العبد و العبد لا يعلم بإذنه له كان بيعه و شراؤه منهم جائزاً، و جرى ذلك مجرى الإذن الظاهر، فإن اشترى العبد بعد ذلك من غيرهم و باع جاز (٢)، انتهى.

و عن المختلف الإيراد عليه: بأنه لو أذن المولى (٣) و لا- يعلم العبد، ثم باع العبد صح؛ لأنه صادف الإذن، و لا يؤثر فيه إعلام المولى بعض المعاملين (٤)، انتهى.

و هو حسن.

[شماره صفحه واقعی : ٤٥٩]

ص: ١١٣٠

١- في «ف»: و انكشف.

٢- حكاة العلامة في المختلف ٥:٤٣٥، و لم نعر عليه في المهذب و غيره من كتب القاضي.

٣- في غير «ش» و مصححه «ن»: المولى.

٤- المختلف ٥:٤٣٧.

الثانيه: أن يبيع لنفسه فانكشف كونه ولياً.

فالظاهر أيضاً صحّحه العقد، لما عرفت من أنّ قصد بيع مال الغير لنفسه لا ينفع و لا يقدرح (١)، و في توقّفه على إجازته للمولّى عليه وجه؛ لأنّ قصد كونه لنفسه يوجب عدم وقوع البيع على الوجه المأذون، فتأمل.

الثالثه: أن يبيع عن المالك ثم ينكشف كونه مالكاً.

و قد مثله الأ-كثر بما لو باع مال أبيه بظنّ حياته فبان ميّتاً، و المشهور الصحّحه، بل ربما استفيد من كلام العلّامه في القواعد (٢) و الإرشاد (٣) في باب الهبه الإجماع، و لم نعثر على مخالف صريح، إلّا أنّ الشهيد رحمه الله ذكر في قواعده: أنّه لو قيل بالبطلان أمكن (٤)، و قد سبقه في احتمال ذلك العلّامه و ولده في النهايه (٥) و الإيضاح؛ لأنّه إنّما قصد نقل المال عن الأب، لا عنه، و لأنّه و إن كان منجزاً في الصورة إلّا أنّه معلق، و التقدير: إن مات مورثي فقد بعتهك، و لأنّه كالعابث عند مباشره العقد؛ لا اعتقاده أنّ المبيع لغيره (٦)، انتهى.

أقول: أمّا قصد نقل الملك عن الأب فلا يقدرح في وقوعه؛ لأنّه إنّما قصد نقل الملك عن الأب من حيث إنّّه مالك باعتقاده، ففي الحقيقه

[شماره صفحه واقعي : ٤٦٠]

ص: ١١٣١

١- راجع الصفحه ٣٧٧-٣٨٣.

٢- القواعد ٢٧٥:١.

٣- الإرشاد ٤٥٠:١.

٤- القواعد و الفوائد ٢٣٨:٢، ذيل القاعده: ٢٣٨.

٥- نهايه الأحكام ٤٧٧:٢.

٦- إيضاح الفوائد ٤٢٠:١.

إنّما قصد النقل عن المالك لكن أخطأ في اعتقاده أنّ المالك أبوه، وقد تقدّم توضيح ذلك في عكس المسأله، أى: ما لو باع ملك غيره باعتقاد أنّه ملكه (١).

نعم، من أبطل عقد الفضولي لأجل اعتبار مقارنه طيب نفس المالك للعقد قوى البطلان عنده هنا؛ لعدم طيب نفس المالك بخروج ماله عن ملكه؛ ولذا نقول نحن - كما سيجيء (٢) - باشتراط الإجازة من المالك بعد العقد؛ لعدم حصول طيب النفس حال العقد.

و أمّا ما ذكر: من أنّه في معنى التعليق، ففيه - مع مخالفته لمقتضى الدليل الأوّل، كما لا يخفى - منع كونه في معنى التعليق؛ لأنّه إذا فرض أنّه يبيع مال أبيه لنفسه، كما هو ظاهر هذا الدليل، فهو إنّما يبيعه مع وصف كونه لأبيه في علمه، فبيعه كبيع الغاصب مبنى على دعوى السلطنة و الاستقلال على المال، لا على تعليق للنقل (٣) بكونه منتقلاً إليه بالإرث عن (٤) مورثه؛ لأنّ ذلك لا يجمع مع ظنّ الحياه.

اللهم إلّا أن يراد أنّ القصد الحقيقي إلى النقل معلق على تملك الناقل، وبدونه فالقصد صوري، على ما تقدّم من المسالك من أنّ الفضولي و المكره قاصدان إلى اللفظ دون مدلوله (٥).

[شماره صفحه واقعى : ٤٦١]

ص: ١١٣٢

- ١- راجع الصفحه ٣٧٦ و ٣٨٠.
- ٢- يجيء في الصفحه الآتيه.
- ٣- في «ف»: النقل.
- ٤- في «ف»، «خ» و «ن»: من.
- ٥- تقدّم في الصفحه ٣٧٢.

لكن فيه حينئذٍ: أنّ هذا القصد الصوري كافٍ؛ ولذا قلنا بصحّه عقد الفضولي.

و من ذلك يظهر ضعف ما ذكره أخيراً من كونه كالعابث عند مباشره العقد، معللاً بعلمه بكون المبيع لغيره.

و كيف كان، فلا ينبغي الإشكال في صحّه العقد، إلّا أنّ ظاهر المحكّي من غير واحد (١) لزوم العقد و عدم الحاجه إلى إجازة مستأنفه؛ لأنّ المالك هو المباشر للعقد فلا وجه لإجازة فعل نفسه، ولأنّ قصده إلى نقل مال نفسه إن حصل هنا بمجرد القصد إلى نقل المال المعين الذي هو في الواقع ملك نفسه-و إن لم يشعر به-فهو أولى من الإذن في ذلك فضلاً عن إجازته، و إلّا توجّه عدم وقوع العقد له.

لكنّ الأقوى-وفاقاً للمحقّق و الشهيد الثانيين (٢)-: وقوفه على الإجازة، لا لما ذكره في جامع المقاصد من أنّه لم يقصد إلى البيع الناقل للملك الآن، بل مع إجازة المالك؛ لاندفاعه بما ذكره بقوله: إلّا أن يقال: إنّ قصده إلى أصل البيع كافٍ (٣).

و توضيحه: أنّ انتقال المبيع شرعاً بمجرد العقد أو بعد إجازة المالك ليس من مدلول لفظ العقد حتّى يعتبر قصده أو يقدر قصده خلافه، و إنّما هو من الأحكام الشرعيّة العارضة للعقود بحسب اختلافها في التوقّف على الأمور المتأخّره و عدمه، مع أنّ عدم (٤) القصد المذكور

[شماره صفحه واقعي : ٤٦٢]

ص: ١١٣٣

١- حكاية المحقق التستري في مقابسات الأنوار: ١٣٦، عن ظاهر الشهيد و غيره.

٢- جامع المقاصد ٤: ٧٦، و المسالك ٥١: ٦.

٣- جامع المقاصد ٤: ٧٦.

٤- لم ترد «عدم» في «ف».

لا يقدح بناءً على الكشف، بل قصد النقل بعد الإجازة ربما يحتمل قدحه، فالدليل على اشتراط تعقب الإجازة في اللزوم هو عموم تسلط الناس على أموالهم، وعدم حلها لغيرهم إلا بطيب أنفسهم، وحرمة أكل المال إلا بالتجاره عن تراض.

و بالجمله، فأكثر أدله اشتراط الإجازة في الفضولي جاريه هنا.

و أما ما ذكرناه من أن قصد نقل ملك نفسه إن حصل أغنى عن الإجازة، وإلا فسد العقد.

ففيه: أنه يكفي في تحقق صورته العقد القابل للزوم (١) القصد إلى نقل المال المعين. و قصد كونه ماله (٢) أو مال غيره مع خطائه (٣) في قصده أو صوابه (٤) في الواقع لا يقدح ولا ينفذ؛ ولذا بنينا على صحه العقد بقصد (٥) مال نفسه مع كونه مالا لغيره.

و أقيا أدله اعتبار التراضي و طيب النفس، فهي داله على اعتبار رضا المالك بنقل خصوص ماله بعنوان أنه ماله، لا بنقل مال معين يتفق كونه ملكاً له في الواقع، فإن حكم طيب النفس و الرضا لا يترتب على ذلك، فلو أذن في التصرف في مال معتقداً أنه لغيره، و المأذون يعلم أنه له، لم يجز له التصرف بذلك الإذن. و لو فرضنا أنه أعتق

[شماره صفحه واقعی : ٤٦٣]

ص: ١١٣٤

١- العبارة في «ف» هكذا: القابل للزوم القصد.

٢- في مصححه «ص» و نسخه بدل «ش»: مال نفسه.

٣- في بعض النسخ: خطأ.

٤- في مصححه «ص»: و صوابه.

٥- في «ص» زياده: نقل.

عبدًا عن غيره فبان أنه له لم ينعق، وكذا لو طلق امرأة وكاله عن غيره فبان زوجته؛ لأن القصد المقارن إلى طلاق زوجته وعتق مملوكه معتبر فيهما، فلا تنفع الإجازة.

و لو غرّه الغاصب فقال: «هذا عبدي أعتقه عنك» فأعتقه عن نفسه، فبان كونه له، فالأقوى أيضاً عدم النفوذ، وفاقاً للمحكى عن التحرير (١) و حواشى الشهيد (٢) و جامع المقاصد (٣) مع حكمه بصحة البيع هنا و وقوفه على الإجازة (٤)؛ لأن العتق لا يقبل الوقوف، فإذا لم يحصل القصد إلى فك ماله مقارناً للصيغه وقعت باطله، بخلاف البيع؛ فلا تناقض بين حكمه بطلان العتق و صحه البيع مع الإجازة، كما يتوهم.

نعم، ينبغي إيراد التناقض على من حكم هناك بعدم النفوذ، و حكم فى البيع باللزوم و عدم الحاجة إلى الإجازة؛ فإن القصد إلى إنشاء يتعلّق بمعيّن هو مال المنشئ فى الواقع من غير علمه به، إن كان يكفى فى طيب النفس و الرضا المعتبر فى جميع إنشاءات الناس المتعلّقه بأموالهم و جب الحكم بوقوع العتق، و إن اعتبر فى طيب النفس المتعلّق بإخراج الأموال عن الملك، العلم بكونه مالاً له و لم يكف مجرد مصادفه الواقع، و جب الحكم بعدم لزوم البيع.

[شماره صفحه واقعى : ٤٦٤]

ص: ١١٣٥

- ١- التحرير ٢:١٤١.
- ٢- لا يوجد لدينا «حواشى الشهيد»، نعم حكاة عنه المحقق الثانى فى جامع المقاصد ٦:٢٣٣.
- ٣- جامع المقاصد ٦:٢٣٣.
- ٤- جامع المقاصد ٤:٧٦.

فالحق: أنَّ القصد إلى الإنشاء المتعلق، بمال معيّن مصحّح للعقد، بمعنى قابليته للتأثير، ولا يحتاج إلى العلم بكونه مالاً له، لكن لا يكفي ذلك في تحقّق الخروج عن ماله بمجرد الإنشاء، ثمّ إن كان ذلك الإنشاء ممّا يقبل اللزوم بلحوق الرضا كفت الإجازة كما في العقود، وإلّا وقع الإنشاء باطلاً كما في الإيقاعات.

ثمّ إنّه ظهر ممّا ذكرنا في وجه الوقوف على الإجازة: أنّ هذا الحقّ للمالك من باب الإجازة لا من باب خيار الفسخ، فعقده متزلزل من حيث الحدوث، لا- البقاء كما قواه بعض من قارب عصرنا (1)، و تبعه بعض من عاصرناه (2)؛ معللاً بقاعده نفى الضرر؛ إذ فيه: أنّ الخيار فرع الانتقال، وقد تقدّم توقّفه على طيب النفس.

و ما ذكرناه من الضرر المترتب على لزوم البيع، ليس لأمرٍ راجع إلى العوض و المعوّض، وإنّما هو لانتقال الملك عن مالكه من دون علمه و رضاه؛ إذ لا- فرق في الجهل بانتقال ماله بين أن يجهل أصل الانتقال كما يتفق في الفضولي، أو يعلمه و يجهل تعلّقه بماله.

و من المعلوم: أنّ هذا الضرر هو المثبت لتوقّف عقد الفضولي على الإجازة؛ إذ لا يلزم من لزومه بدونها سوى هذا الضرر.

ثمّ، إنّ الحكم بالصحّه (3) في هذه الصورة غير متوقّفه (4) على القول

[شماره صفحه واقعی : ٤٦٥]

ص: ١١٣٦

- ١- قواه المحقّق التستري في مقابس الأنوار: ١٣٧.
- ٢- و هو صاحب الجواهر في الجواهر ٢٢: ٢٩٨.
- ٣- لم ترد «بالصحّه» في «ف».
- ٤- كذا في النسخ، و المناسب: «غير متوقّف»، كما في مصحّحه «ص».

بصحّه عقد الفضولي، بل يجيء على القول بالبطان، إلّا أن يستند في بطلانه بما تقدّم من قبح التصرف في مال الغير (١)، فيتّجه عنده حينئذٍ البطلان، ثمّ يغرم المثلث و إن كان جاهلاً (٢).

الرابعه: أن يبيع لنفسه باعتقاد أنه لغيره فانكشف أنه له،

و الأقوى هنا أيضاً الصحّح و لو على القول ببطلان الفضولي و الوقوف على الإجازة؛ بمثل ما مرّ في الثالثه، و في عدم الوقوف هنا وجه لا يجرى في الثالثه؛ و لذا قوى اللزوم هنا بعض من قال بالخيار في الثالثه (٣).

[شماره صفحه واقعى : ٤٦٦]

ص: ١١٣٧

١- تقدّم في الصفحه ٣٧١.

٢- عبارته «ثمّ يغرم المثلث و إن كان جاهلاً» لم ترد في «ف» و «ش»، و شطب عليها في «ن».

٣- قاله المحقّق التستري في مقابس الأنوار: ١٣٦، في الخامس من موارد بيع الفضولي.

فاستقصاؤه يكون بيان أمور:

الأول: يشترط فيه كونه جامعاً لجميع الشروط المعتبرة في تأثيره عدا رضا المالك،

فلا يكفي اتّصاف المتعاقدين بصحّته الإنشاء، ولا إحراز سائر الشروط بالنسبة إلى الأصيل فقط على الكشف؛ للزومه عليه حينئذٍ (١)، بل مطلقاً؛ لتوقّف تأثيره الثابت - ولو على القول بالنقل - عليها؛ وذلك لأنّ العقد إمّا تمام السبب أو جزؤه، وعلى أيّ حال فيعتبر اجتماع الشروط عنده؛ ولهذا لا يجوز الإيجاب في حال جهل القابل بالعوضين، بل لو قلنا بجواز ذلك لم يلزم منه الجواز هنا؛ لأنّ الإجازة على القول بالنقل أشبه بالشرط، ولو سلّم كونها جزءاً فهو جزءٌ للمؤثّر لا للعقد، فيكون جميع ما دلّ من النصّ و الإجماع على اعتبار الشروط في البيع ظاهره في اعتبارها في إنشاء النقل و الانتقال بالعقد.

نعم، لو دلّ دليل على اعتبار شرطٍ في ترتّب الأثر الشرعي على العقد من غير ظهور في اعتباره في أصل الإنشاء، أمكن القول بكفايه وجوده حين الإجازة، ولعلّ من هذا القبيل: القدره على التسليم، و إسلام مشتري المصحّف و العبد (٢) المسلم.

ثم هل يشترط بقاء الشرائط المعتبرة حين العقد إلى زمان الإجازة، أم لا؟ لا ينبغي الإشكال في عدم اشتراط بقاء المتعاقدين

[شماره صفحه واقعی : ٤٦٧]

ص: ١١٣٨

١- لم ترد «حينئذٍ» في «ف» و«ش».

٢- كلمه «العبد» من «ش» فقط.

على شروطهما (١) حتى على القول بالنقل. نعم، على القول بكونها بيعاً مستأنفاً يقوى الاشتراط.

و أما شروط العوضين، فالظاهر اعتبارها بناءً على النقل، و أمّا بناءً على الكشف فوجهان، و اعتبارها عليه أيضاً غير بعيد.

الثاني: هل يشترط في المجاز كونه معلوماً للمجيز بالتفصيل

-من تعيين العوضين، و تعيين نوع العقد من كونه بيعاً أو صلحاً، فضلاً عن جنسه من كونه نكاحاً لجاريته أو بيعاً لها- أم يكفي العلم الإجمالي بوقوع عقد قابل للإجازة؟ ووجهان: من كون الإجازة كالإذن السابق فيجوز تعلقه بغير المعين إلّا إذا بلغ حدّاً لا يجوز معه التوكيل، و من أنّ الإجازة بحسب الحقيقة أحد ركني العقد؛ لأنّ المعاهدة الحقيقية إنّما تحصل بين المالكين (٢) بعد الإجازة، فيشبهه القبول مع عدم تعيين الإيجاب عند القابل.

و من هنا يظهر قوّه احتمال اعتبار العلم بوقوع العقد، و لا يكفي مجرد احتمال فيجيزه على تقدير وقوعه إذا انكشف وقوعه؛ لأنّ الإجازة و إن لم تكن من العقود حتى يشملها معاهد إجماعهم (٣) على عدم جواز التعليق فيها (٤)، إلّا أنّها في معناها (٥)؛ و لذا يخاطب المجيز بعدها بالوفاء

[شماره صفحه واقعی : ٤٦٨]

ص: ١١٣٩

١- كذا في «ف» و مصحّحه «ن»، و في سائر النسخ: شروطها.

٢- في «ش»: من المالكين.

٣- كذا، و المناسب: إجماعاتهم، كما استظهره مصحّح «ص».

٤- كذا في «ش» و مصحّحه «ن»، و في سائر النسخ: فيه.

٥- كذا في «ش» و مصحّحه «ن»، و في سائر النسخ: معناه.

بالعقد السابق، مع أنّ الوفاء بالعقد السابق (١) لا يكون إلّا في حقّ العاقد، فتأمل.

الثالث: المجاز، إمّا العقد الواقع على نفس مال الغير، وإمّا العقد الواقع على عوضه،

و على كلّ منهما إمّا أن يكون المجاز أوّل عقد وقع على المال أو عوضه، أو آخره، أو عقداً بين سابق و لاحق واقعين على مورده، أو بدله، أو بالاختلاف.

و يجمع (٢) الكلّ: فيما إذا باع عبداً لمالكٍ بفرس، ثمّ باعه المشتري بكتاب، ثمّ باعه الثالث بدينار، و باع البائع الفرس بدرهم، و باع الثالث الدينار بجاريه، و باع بائع الفرس الدرهم برغيف، ثمّ بيع الدرهم بحمار، و بيع الرغيف بعسل.

أمّا إجازة العقد الواقع على مال المالك - أعني العبد بالكتاب - فهي ملزمة له و لما بعده ممّا وقع على مورده - أعني العبد بالدينار - بناءً على الكشف، و أمّا بناءً على النقل، فيبنى على ما تقدّم من اعتبار ملك المجيز حين العقد و عدمه، و هي فسخ بالنسبة إلى ما قبله ممّا ورد على مورده، أعني بيع العبد بفرس بالنسبة إلى المجيز.

أمّا بالنسبة إلى من ملك بالإجازة - هو المشتري بالكتاب - فقابليته للإجازة مبنيّة على مسأله اشتراط ملك المجيز حين العقد.

هذا حال العقود السابقه و اللاحقه على مورده، أعني مال المجيز.

[شماره صفحه واقعي : ٤٦٩]

ص : ١١٤٠

١- لم ترد «السابق» في «ف».

٢- كذا، و الأنسب: يجتمع، كما استظهره مصحح «ص».

و أما العقود الواقعة على عوض مال المجيز: فالسابقه على هذا العقد- و هو بيع الفرس بالدرهم- يتوقف لزومها على إجازة المالك الأصلي للعوض و هو الفرس (١)، و اللاحقه له- أعنى بيع الدينار بجاريه- تلزم بلزوم هذا العقد.

و أما إجازة العقد الواقع على العوض (٢)- أعنى بيع الدرهم برغيف- فهي ملزمه للعقود السابقه عليه، سواء وقعت على نفس مال المالك- أعنى بيع العبد بالفرس- أو على (٣) عوضه و هو بيع الفرس بالدرهم، و للعقود اللاحقه له إذا وقعت على المعوض (٤)، و هو بيع الدرهم بالحمار.

أما الواقعة على هذا البديل المجاز- أعنى بيع الرغيف بالعلس- فحكمها حكم العقود الواقعة على المعوض ابتداءً.

و ملخص ما ذكرنا: أنه لو ترتبت عقود متعدده (٥) مترتبه (٦) على مال المجيز، فإن وقعت من أشخاص متعدده كان إجازة وسط منها فسخاً لما قبله و إجازة لما بعده على الكشف، و إن وقعت من شخص واحد انعكس الأمر.

[شماره صفحه واقعى : ٤٧٠]

ص: ١١٤١

- ١- عبارته «يتوقف لزومها- إلى- و هو الفرس» ساقطه من «ف».
- ٢- فى «ف» و «ع» و نسخه بدل «ن» و فيما يلوح من «ص»: المعوض.
- ٣- لم ترد «على» فى «ف».
- ٤- فى «م» و «ن»: «العوض»، و فى نسخه بدل الأخير: المعوض.
- ٥- لم ترد «متعدده» فى «خ».
- ٦- لم ترد «مترتبه» فى «ف».

و لعلّ هذا هو المراد من المحكى عن الإيضاح (١) و الدروس (٢) في حكم ترتب العقود: من أنّه إذا أجاز عقداً على المبيع صحّ و ما بعده، و في الثمن ينعكس؛ فإنّ العقود المترتبة على المبيع لا- يكون إلّا من أشخاص متعدّده، و أمّا العقود المترتبة على الثمن، فليس مرادهما أن يعقد على الثمن الشخصى مراراً؛ لأنّ حكم ذلك حكم العقود المترتبة على المبيع، على ما سمعت سابقاً من (٣) قولنا: أمّا الواقعه على هذا البديل المجاز... إلخ، بل مرادهما ترمى الأثمان في العقود المتعدّده، كما صرّح بذلك المحقّق و الشهيد الثانيان (٤).

و قد علم من ذلك أنّ مرادنا بما ذكرنا في المقسم من العقد المجاز على عوض مال الغير، ليس العوض الشخصى الأوّل له، بل العوض و لو بواسطة.

ثمّ إنّ هنا (٥) إشكالاً في شمول الحكم بجواز تتبع العقود لصوره علم المشتري بالغصب، أشار إليه العلّامة رحمه الله في القواعد (٦)، و أوضحه قطب الدين و الشهيد في الحواشى المنسوبه إليه.

[شماره صفحه واقعى : ٤٧١]

ص: ١١٤٢

-
- ١- الإيضاح ١:٤١٨.
 - ٢- الدروس ٣:١٩٣، و حكى ذلك عنهما المحقّق الثانى فى جامع المقاصد ٤:٧٠، و السيّد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤:١٩١، و غيرهما.
 - ٣- فى غير «ش» زياده «أنّ»، و لكن شطب عليها فى «ن».
 - ٤- انظر جامع المقاصد ٤:٧٠، و المسالك ٣:١٥٩، و الروضه البهيه ٣:٢٣٣.
 - ٥- فى «ف»: ها هنا.
 - ٦- القواعد ١:١٢٤.

فقال الأول فيما حكى عنه: إن وجه الإشكال أن المشتري مع العلم يكون مسلطاً للبائع الغاصب على الثمن؛ و لذا لو تلف لم يكن له الرجوع، و لو بقي ففيه الوجهان، فلا- ينفذ فيه إجازة الغير بعد تلفه بفعل المسلط بدفعه ثمناً عن مبيع اشتراه، و من أن الثمن عوض عن العين المملوكة و لم يمنع من نفوذ الملك فيه إلما عدم صدوره عن المالك، فإذا أجاز جرى مجرى الصادر عنه (١)، انتهى.

و قال في محكي الحواشي: إن المشتري مع علمه بالغصب يكون مسلطاً للبائع الغاصب على الثمن، فلا- يدخل في ملك رب العين، فحينئذ إذا اشترى به البائع متاعاً فقد اشتراه لنفسه و أتلفه عند الدفع إلى البائع فيتحقق ملكيته للمبيع، فلا يتصور نفوذ الإجازة هنا (٢) لصيرورته ملكاً للبائع و إن أمكن إجازة البيع (٣)، مع احتمال عدم نفوذها أيضاً؛ لأن ما دفعه إلى الغاصب كالمأذون له في إتلافه فلا يكون ثمناً، فلا تؤثر الإجازة في جعله ثمناً، فصار الإشكال في صحه البيع و في التسبغ، ثم قال: إنه يلزم من القول ببطلان التسبغ (٤) بطلان إجازة البيع في المبيع؛ لاستحاله كون المبيع بلا ثمن، فإذا قيل: إن الإشكال في صحه

[شماره صفحه واقعي : ٤٧٢]

ص: ١١٤٣

- ١- لا يوجد لدينا كتابه، و حكاه عنه السيد العاملي في مفتاح الكرامه ١٩٢:٤.
- ٢- كذا في «ش» و نسخه بدل «ن»، و في «ف»: بها، و في سائر النسخ: فيها.
- ٣- كذا في «م» و نسخه بدل «خ» و «ع»؛ وفاقاً للمحكي عن المصدر، و في سائر النسخ: المبيع.
- ٤- كذا في «ش» و نسخه بدل «ص»، و في سائر النسخ: المبيع؛ وفاقاً للمحكي عن المصدر.

العقد كان صحيحاً أيضاً (١)، انتهى.

و اقتصر في جامع المقاصد (٢) على ما ذكره الشهيد أخيراً في وجه سرايه هذا الإشكال إلى صحه عقد الفضولي مع علم المشتري بالغصب.

و المحكى عن الإيضاح: ابتناء وجه بطلان جواز تتبع العقود للمالك مع علم المشتري على كون الإجازة ناقلة، فيكون منشأ الإشكال في الجواز و العدم: الإشكال في الكشف و النقل.

قال في محكى الإيضاح: إذا كان المشتري جاهلاً فللمالك تتبع العقود و رعايه مصلحته و الربح في سلسلتى الثمن و المثلث، و أما إذا كان عالماً بالغصب فعلى قول الأصحاب من أن المشتري إذا رجع عليه بالسلعة لا- يرجع على الغاصب بالثمن مع وجود عينه، فيكون قد ملك الغاصب مجاناً؛ لأنه بالتسليم إلى الغاصب ليس للمشتري استعادته من الغاصب بنص الأصحاب، و المالك قبل الإجازة لم يملك الثمن؛ لأن الحق أن الإجازة شرط أو سبب، فلو لم يكن للغاصب فيكون (٣) الملك بغير مالك، و هو محال، فيكون قد سبق ملك الغاصب للثمن على سبب ملك المالك له- أى الإجازة- فإذا نقل الغاصب الثمن عن ملكه لم يكن للمالك إبطاله، و يكون ما يشتري الغاصب بالثمن و ربحه له، و ليس للمالك أخذه لأنه ملك الغاصب. و على القول بأن إجازة المالك كاشفه، فإذا أجاز العقد كان له، و يحتمل أن يقال: للمالك العين حق تعلق بالثمن، فإن

[شماره صفحه واقعى : ٤٧٣]

ص: ١١٤٤

١- حكى عنه السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ١٩٢:٤.

٢- جامع المقاصد ٧١:٤.

٣- كذا، و المناسب: «لكان» كما فى المصدر، و استظهر مصحح «ص»: يكون.

له إجازة البيع و أخذ الثمن، و حقّه مقدّم على حقّ الغاصب، لأنّ الغاصب يؤخذ بأخسّ أحواله و أشقّها عليه (1)، و المالك بأجود (2) الأحوال، ثمّ قال: و الأصحّ عندي [أنّه (3)] مع وجود عين الثمن، للمشتري العالم أخذه، و مع التلف ليس له الرجوع به (4). انتهى كلامه رحمه الله.

و ظاهر كلامه رحمه الله: أنّه لا وقع للإشكال على تقدير الكشف، و هذا هو المتّجه؛ إذ حينئذٍ يندفع ما استشكله القطب و الشهيد رحمهما الله:

بأنّ تسليط المشتري للبائع على الثمن على تقدير الكشف تسليطاً على ما ملكه (5) الغير بالعقد السابق على التسليط الحاصل بالإقباض، فإذا انكشف ذلك بالإجازة عمل مقتضاه (6)، و إذا تحقّق الردّ انكشف كون ذلك تسليطاً من المشتري على ماله، فليس له أن يسترده؛ بناءً على ما نقل من الأصحاب.

نعم، على القول بالنقل يقع الإشكال في جواز إجازة العقد الواقع على الثمن؛ لأنّ إجازة مالك (7) المبيع له موقفه على تملكه للثمن؛ لأنّه

[شماره صفحه واقعی : ۴۷۴]

ص: ۱۱۴۵

۱- عبارته «و أشقّها عليه» وردت في «ش» و هامش «ن» فقط.

۲- كذا في «ش» و «ن» و المصدر، و في سائر النسخ: «مأخوذ»- و لعله مصحّف «بأجود»- و صحّح في «ص» هكذا: «مأخوذ بأحسن».

۳- أثبتناه من المصدر.

۴- الإيضاح ۴۱۷: ۱- ۴۱۸.

۵- في «م» و «ص»: «على ملك»، و في «ع»: «على ملكه».

۶- في «ص» و مصحّحه «ن»: «بمقتضاه».

۷- كذا في «ف» و «ش» و مصحّحه «خ»، و في سائر النسخ: «المالك».

قبلها أجنبي عنه، والمفروض أنّ تملكه الثمن موقوف على الإجازة على القول بالنقل. وكذا الإشكال في إجازة العقد الواقع على المبيع بعد قبض البائع الثمن أو بعد إتلافه إياه على الخلاف في اختصاص عدم رجوع المشتري على (١) الثمن بصوره التلف و عدمه؛ لأنّ تسليط المشتري للبائع على الثمن قبل انتقاله إلى (٢) مالك المبيع بالإجازة، فلا يبقى مورد للإجازة.

و ما ذكره في الإيضاح: من احتمال تقديم حقّ المجيز لأنّه أسبق و أنّه أولى من الغاصب المأخوذ بأشقّ الأحوال (٣)، فلم يعلم له (٤) وجه بناءً على النقل؛ لأنّ العقد جزء سبب لتملك المجيز، و التسليط (٥) المتأخّر عنه علّه تامّه لتملك الغاصب، فكيف يكون حقّ المجيز أسبق؟ نعم، يمكن أن يقال: إنّ حكم الأصحاب بعدم استرداد الثمن، لعلّه لأجل التسليط (٦) المراعى بعدم إجازة مالك المبيع، لا- لأنّ نفس التسليط (٧) علمه تامّه لاستحقاق الغاصب على تقديري الردّ و الإجازة، و حيث إنّ حكمهم هذا مخالف للقواعد الدالّة على عدم حصول الانتقال

[شماره صفحه واقعي : ٤٧٥]

ص: ١١٤٦

- ١- في مصحّحه «م»: إلى.
- ٢- كذا في «ص» و «ش» و مصحّحه «ن»، و في سائر النسخ: على.
- ٣- تقدّم نصّ عبارته في الصفحة السابقه.
- ٤- لم ترد «له» في غير «ش»، لكنّها استدركت في «م» و «خ»، و في «ن» صحّحت العبارة بتبديل «وجه» ب «وجهه».
- ٥- في غير «ف» و «ش»: «التسلّط»، لكنّه صحّح في «م» و «ن» بما أثبتناه.
- ٦- في غير «ش»: «التسلّط»، لكن صحّح في «م» و «ن» بما أثبتناه.
- ٧- في غير «ش»: «التسلّط»، لكن صحّح في «م» و «ن» بما أثبتناه.

بمجرد التسليط المتفرع على عقد فاسد، ووجب الاقتصار فيه على المتيقن، وهو التسليط على تقدير عدم الاجازه، فافهم.

[شماره صفحه واقعى : ٤٧٦]

ص: ١١٤٧

[ما يتحقق به الردّ]

لا يتحقّق الردّ قولاً إلّا بقوله: «فسخت» و«رددت» و شبه ذلك ممّا هو صريح في الردّ؛ لأصالة بقاء اللزوم من طرف الأصيل و قابليته من طرف المجيز، وكذا يحصل بكلّ فعل مخرج (١) له عن ملكه بالنقل أو بالإتلاف و شبههما، كالعق و البيع و الهبه و التزويج و نحو ذلك، و الوجه في ذلك: أنّ تصرّفه بعد فرض صحّته مفوّت لمحلّ الإجازة؛ لفرض خروجه عن ملكه.

[هل يتحقق الرد بالتصرف غير المخرج عن الملك؟]

و أمّا التصرف الغير المخرج عن الملك - كاستيلاء الجاريه و إجاره الدار (٢) و تزويج الأمه - فهو و إن لم يخرج الملك عن قابليته وقوع الإجازة عليه، إلّا أنّه مخرج له عن قابليته وقوع الإجازة من زمان العقد؛ لأنّ صحّحه الإجازة على هذا النحو توجب وقوعها باطله، و إذا فرض وقوعها صحيحه منعت عن وقوع الإجازة.

و الحاصل: أنّ وقوع هذه الأمور صحيحه، مناقض (٣) لوقوع

[شماره صفحه واقعى : ٤٧٧]

ص: ١١٤٨

١- في غير «ن» و«ش»: «يخرج»، و صحّح في «ص» بما أثبتناه.

٢- في «ع» و«ص»: «الدائنه»، و في نسخه بدل «ص»: الدار.

٣- كذا في «ش»، و في «ف»: «متناقض»، و في سائر النسخ: «مناقضه»، إلّا أنّها صحّحت في «ن» بما أثبتناه.

الإجازة لأصل العقد، فإذا وقع أحد المتنافيين صحيحاً فلا بدّ من امتناع وقوع الآخر (١)، أو إبطال صاحبه، أو إيقاعه على غير وجهه (٢)، وحيث لا سبيل إلى الأخيرين تعين الأول.

و بالجمله، كلّ ما يكون باطلاً على تقدير لحوق الإجازة المؤثر (٣) من حين العقد، فوقوعه صحيحاً مانع من لحوق الإجازة؛ لامتناع اجتماع المتنافيين.

نعم، لو انتفع المالك بها قبل الإجازة بالسكنى و اللبس، كان عليه اجره المثل إذا أجاز، فتأمل.

و منه يعلم: أنّه لا فرق بين وقوع هذه مع الاطلاع على وقوع العقد، و وقوعها (٤) بدونه؛ لأنّ التنافى بينهما واقعى (٥).

و دعوى: أنّه لا- دليل على اشتراط قابليته التأثير من حين العقد فى (٦) الإجازة؛ و لذا صحّح جماعه كما تقدّم (٧) إجازة المالك الجديد فى من باع شيئاً ثم ملكه.

مدفوعه: بإجماع أهل الكشف على كون إجازة المالك حين العقد

[شماره صفحه واقعى : ٤٧٨]

ص: ١١٤٩

- ١- فى غير «ش»: «الأخير»، لكن صحّح فى «ن» بما أثبتناه.
- ٢- كذا فى «ص» و «ش» و مصحّحه «ن»، و فى سائر النسخ: وجه.
- ٣- فى «ن»: «المؤثره»، و الظاهر أنّها مصحّحه.
- ٤- فى غير «ش»: «وقوعه»، لكن صحّح فى «ن» و «ص» بما أثبتناه.
- ٥- كذا فى «ش»، و فى سائر النسخ: «واقع»، إلّا أنّ فى هامش «ن»: واقعى-خ.
- ٦- فى غير «ش» و مصحّحه «ن» بدل «فى»: و.
- ٧- تقدّم فى الصفحه ٤٣٥-٤٣٦.

مؤثره من حينه.

نعم، لو قلنا بأن الإجازة كاشفه بالكشف الحقيقي-الراجع إلى كون المؤثر التام هو العقد الملحق بالإجازة- كانت التصرفات مبنيته على الظاهر، وبالإجازة ينكشف عدم مصادفتها للملك، فتبطل هي و تصح الإجازة.

[التصرفات الغير المنافيه لملك المشتري]

بقى الكلام فى التصرفات الغير المنافيه لملك المشتري من حين العقد، كتعريض المبيع للبيع، و البيع الفاسد (١)، و هذا أيضاً على قسمين:

لأنه إما أن يقع حال التفتات المالك إلى وقوع العقد من الفضولى على ماله (٢)، و إما أن يقع فى حال عدم الالتفات.

أمّا الأول، فهو ردّ فعلى للعقد، و الدليل على إلحاقه بالردّ القولى مضافاً إلى صدق الردّ عليه، فيعمّه ما دلّ على أنّ للمالك الردّ، مثل:

ما وقع فى نكاح العبد و الأمه بغير إذن مولاه (٣)، و ما ورد فى من زوجته امه و هو غائب، من قوله عليه السلام: «إن شاء قبل (٤) و إن شاء ترك» (٥)، إلّا أن يقال: إنّ الإطلاق مسوق لبيان أنّ له الترك، فلا

[شماره صفحه واقعى : ٤٧٩]

ص: ١١٥٠

١- كذا فى «ف» و «ص»، و فى «ش»: «كتعريض المبيع و البيع الفاسد»، و فى سائر النسخ: «كتعريض المبيع للبيع الفاسد»، لكن صحّ فى هامش «م» و «ن» بما أثبتناه.

٢- فى «ف» و «خ» و نسخه بدل «ع»: فى ماله.

٣- راجع الوسائل ١٤: ٥٢٣، الباب ٢٤ من أبواب نكاح العبيد و الإماء.

٤- كذا فى «ش» و المصدر، و فى سائر النسخ: فعل.

٥- الوسائل ١٤: ٢١١، الباب ٧ من أبواب عقد النكاح و أولياء العقد، الحديث ٣.

تعرّض فيه لكيفيته (١)-: أنّ المانع من صحّته الإجازة بعد الردّ القولى موجود فى الردّ الفعلى، و هو خروج المجيز بعد الردّ عن كونه بمنزله أحد طرفى العقد، مضافاً إلى فحوى الإجماع المدعى (٢) على حصول فسخ ذى الخيار بالفعل، كالوطء و البيع و العتق؛ فإنّ الوجه فى حصول الفسخ هى دلالتها على قصد فسخ البيع، و إلّا فتوقّفها (٣) على الملك لا يوجب حصول الفسخ بها، بل يوجب بطلانها؛ لعدم حصول الملك المتوقّف على الفسخ قبلها (٤) حتّى تصادف الملك.

و كيف كان، فإذا صلح الفسخ الفعلى لرفع أثر العقد الثابت المؤثر فعلاً، صلح لرفع أثر العقد المتزلزل من حيث الحدوث القابل للتأثير، بطريق أولى.

و أمّا الثانى -و هو ما يقع فى حال عدم الالتفات - فالظاهر عدم تحقّق الفسخ به؛ لعدم دلالة على إنشاء الردّ، و المفروض عدم منافاته أيضاً للإجازة اللاحقه، و لا يكفى مجرد رفع اليد عن الفعل (٥) بإنشاء ضده مع عدم صدق عنوان الردّ (٦) الموقوف على القصد و الالتفات إلى

[شماره صفحه واقعى : ٤٨٠]

ص: ١١٥١

- ١- فى غير «ش»: «لكيفيه»، لكن صحّحت فى «م»، «ن» و «ص» بما أثبتناه.
- ٢- ادّعاه الشيخ فى المبسوط ٢: ٨٣، و الحلّى فى السرائر ٢: ٢٤٨.
- ٣- فى «ش»: فتوقّفهما.
- ٤- فى «ف» زياده: فيها -خ.
- ٥- فى نسخه بدل «ن»: عن العقد.
- ٦- العبارة فى «ف» هكذا: مع عدم اعتبار صدق الردّ.

وقوع المردود، نظير إنكار الطلاق (١) الذي جعلوه رجوعاً و لو مع عدم الالتفات إلى وقوع الطلاق، على ما يقتضيه إطلاق كلامهم.

نعم، لو ثبت كفايه ذلك في العقود الجائزه كفى هنا بطريق أولى، كما عرفت (٢)، لكن لم يثبت ذلك هناك (٣)، فالمسأله محل إشكال، بل الإشكال في كفايه سابقه أيضاً؛ فإنّ بعض المعاصرين يظهر منهم دعوى الاتّفاق على اعتبار اللفظ في الفسخ كالإجازة (٤)؛ ولذا استشكل في القواعد في بطلان الوكاله بإيقاع العقد الفاسد على متعلّقها جاهلاً بفساده (٥)، وقّرره في الإيضاح (٦) و جامع المقاصد (٧) على الإشكال.

و الحاصل: أنّ المتيقّن من الرّد هو الفسخ القولي، و في حكمه تفويت محلّ الإجازة بحيث لا- يصحّ وقوعها على وجه يؤثّر من حين العقد.

و أما الرّد الفعلي - و هو الفعل المنشأ به مفهوم (٨) الرّد - فقد عرفت نفي البعد عن حصول الفسخ به.

[شماره صفحه واقعى : ٤٨١]

ص: ١١٥٢

- ١- هذا مثال للمنفيّ، لا النفيّ.
- ٢- عرفت الأولويه في الصفحه السابقه.
- ٣- في «م» و «ش»: هنا.
- ٤- انظر مفتاح الكرامه ١٩٨: ٤.
- ٥- القواعد ٢٥٩: ١.
- ٦- إيضاح الفوائد ٣٥٤: ٢.
- ٧- جامع المقاصد ٢٨٢: ٨.
- ٨- كذا في «ش»، و في غيرها: المنشئ لمفهوم.

و أما مجرد إيقاع ما ينافي مفهومه قصد بقاء العقد من غير تحقق مفهوم الردّ- لعدم الالتفات إلى وقوع العقد-فالاكتفاء به مخالف للأصل.

و في حكم ما ذكرنا: الوكالة و الوصاية، و لكنّ الاكتفاء فيهما بالردّ الفعلى أوضح.

و أما الفسخ في العقود الجائزه بالذات أو الخيار، فهو منحصر باللفظ أو الردّ الفعلى.

و أمّا فعل ما لا يجمع صحّه العقد- كالوطء و العتق و البيع (1)- فالظاهر أنّ الفسخ بها من باب تحقّق القصد قبلها، لا لمنافاتها لبقاء العقد؛ لأنّ مقتضى المنافاه بطلانها، لا انفساخ العقد، عكس ما نحن فيه، و تمام الكلام في محلّه.

ثمّ إنّ الردّ إنّما يثمر في عدم صحّه الإجازة بعده، و أمّا انتزاع المال من المشتري لو أقبضه الفضولى فلا- يتوقّف على الردّ، بل يكفي فيه عدم الإجازة، و الظاهر أنّ الانتزاع بنفسه ردّ مع القرائن الدالّله على إرادته منه، لا مطلق الأخذ؛ لأنّه أعمّ، و لذا ذكروا أنّ الرجوع في الهبة لا يتحقّق به.

[شماره صفحه واقعى : ٤٨٢]

ص: ١١٥٣

١- «و البيع» من «ش» فقط.

مسأله لو لم يجر المالك، فإن كان المبيع في يده فهو، وإلا فله انتزاعه

ممن وجدته في يده مع بقاءه، و يرجع بمنافعه المستوفاه و غيرها-على الخلاف المتقدم (1) في البيع الفاسد (2)-و مع التلف يرجع إلى من تلف عنده بقيمته يوم التلف أو بأعلى القيم من زمان وقع في يده.

و لو كان قبل ذلك في ضمان آخر، و فرض زياده قيمه عنده، ثم نقصت عند الأخير، اختص السابق بالرجوع بالزياده عليه، كما صرح به جماعه في الأيدي المتعاقبه (3).

هذا كله حكم المالك مع المشتري، و أمّا حكم المشتري مع الفضولي، فيقع الكلام فيه (4) تاره في الثمن، و أخرى في ما يغرمه للمالك

[شماره صفحه واقعي : ٤٨٣]

ص: ١١٥٤

-
- ١- كذا في «ص» و مصححه «ن»، و في سائر النسخ: المقدم.
 - ٢- راجع الصفحه ٢٠١-٢٠٨ (الثالث من الأمور المتفرّعه على المقبوض بالعقد الفاسد).
 - ٣- منهم العلامه في القواعد ١:٢٠٢ و التذكره ٢:٣٧٧، و الشهيد الثاني في المسالك (الطبعه الحجرية) ٢:٢٠٥، و المحقق السبزواري في الكفايه: ٢٥٩.
 - ٤- لم ترد «فيه» في «ف».

فهنا مسألتان:

الأولى أنه يرجع عليه بالثمن إن كان جاهلاً بكونه فضولياً،

سواء كان باقياً أو تالفاً، ولا يقدر في ذلك اعترافه بكون البائع مالكا؛ لأن اعترافه مبنى على ظاهر يده، نعم لو اعترف به على وجه يعلم عدم استناده إلى اليد - كأن يكون اعترافه (١) بذلك بعد قيام البينة - لم يرجع بشيء. ولو لم يعلم استناد الاعتراف إلى اليد أو إلى غيره، ففي الأخذ بظاهر الحال من استناده إلى اليد أو بظاهر لفظ «الإقرار» من دلالة على الواقع وجهان.

و إن كان عالماً بالفضوليه، فإن كان الثمن باقياً استردّه وفاقاً للعلامة (٢) و ولده (٣) و الشهيد (٤) و المحقق الثاني (٥) رحمهم الله؛ إذ لم يحصل منه ما يوجب انتقاله عنه شرعاً، و مجرد تسليطه عليه لو كان موجباً لانتقاله لزم الانتقال في البيع الفاسد؛ لتسليط كل من المتبايعين صاحبه على ماله، و لأن الحكم بصحة البيع لو أجاز المالك - كما هو المشهور -

[شماره صفحه واقعى : ٤٨٤]

ص: ١١٥٥

-
- ١- في «ف»: كأن اعترف.
 - ٢- القواعد ١:١٢٤ و التذكرة ١:٤٦٣.
 - ٣- إيضاح الفوائد ١:٤١٨ و ٤٢١.
 - ٤- الدروس ٣:١٩٣، و اللمعة الدمشقيه: ١١٠، و الروضة البهيه ٣:٢٣٤ - ٢٣٥، و المسالك ٣:١٦٠ - ١٦١.
 - ٥- جامع المقاصد ٤:٧٧.

يستلزم تملك المالك للثمن، فإن تملكه البائع قبله يلزم فوات محل الإجازة؛ لأن الثمن إنما ملكه الغير، فيمتنع تحقق الإجازة، فتأمل.

و هل يجوز للبائع التصرف فيه؟ وجهان، بل قولان، أقواهما العدم؛ لأنه أكل مالٍ بالباطل.

هذا كله إذا كان باقياً، وأما لو كان تالفاً، فالمعروف عدم رجوع المشتري، بل المحكى (١) عن العلامة (٢) و ولده (٣) و المحقق (٤) و الشهيد (٥) الثانيين و غيرهم (٦) الاتفاق عليه، و وجهه - كما صرح به بعضهم كالحلى (٧) و العلامة (٨) و غيرهما (٩) و يظهر من آخرين (١٠) أيضاً (١١) - أنه سلطه على ماله

[شماره صفحه واقعى : ٤٨٥]

ص: ١١٥٦

- ١- لم نعثر على الحاكي بعينه، نعم حكى السيد العاملى فى مفتاح الكرامه (٤: ١٩٣-١٩٤) ما يظهر منه هذا، و راجع الجواهر ٣٠٥: ٢٢-٣٠٦.
- ٢- انظر التذكرة ١: ٤٦٣، و المختلف ٥: ٥٥٥.
- ٣- إيضاح الفوائد ١: ٤٢١.
- ٤- انظر جامع المقاصد ٤: ٧٧ و ٦: ٣٢٦.
- ٥- انظر المسالك ٣: ١٦٠، و الروضة البهية ٣: ٢٣٥.
- ٦- مثل المحدث البحرانى فى الحدائق ١٨: ٣٩٢، و كاشف الغطاء فى شرحه على القواعد (مخطوط): ٦٤ و غيرهما.
- ٧- راجع السرائر ٢: ٢٢٦ و ٣: ٢٢٥.
- ٨- انظر التذكرة ١: ٤٦٣ و نهايه الأحكام ٢: ٤٧٨.
- ٩- مثل الشهيد الثانى فى المسالك ٣: ١٦٠ و الروضة البهية ٣: ٢٣٥، و السيد الطباطبائى فى الرياض ١: ٥١٣، و انظر الجواهر ٢٢: ٣٠٥.
- ١٠- فى «ش»: من آخر.
- ١١- كلمه «أيضاً» من «ش» و مصححه «ن».

توضيح ذلك: أنّ الضمان إمّا لعموم «على اليد ما أخذت» (١)، وإمّا لقاعده الإقدام على الضمان الذي استدللّ به الشيخ (٢) وغيره (٣) على الضمان في فاسد ما يضمن بصحيحه.

و الأوّل مخصّص بفحوى ما دلّ على عدم ضمان من استأمنه المالك و دفعه إليه لحفظه كما في الوديعة (٤)، أو الانتفاع به كما في العارية (٥)(٦)، أو استيفاء المنفعة منه كما في العين المستأجره (٧)، فإنّ الدفع على هذا الوجه إذا لم يوجب الضمان، فالتسليط على التصرف فيه و إتلافه له ممّا لا يوجب ذلك بطريق أولى.

و دعوى: أنّه إنّما سلّطه في مقابل العوض، لا مجاناً حتّى يشبه الهبه الفاسده التي تقدّم عدم الضمان فيها.

مندفعه: بأنّه إنّما سلّطه في مقابل ملك غيره، فلم يُضمّنه في الحقيقه شيئاً من كيسه، فهو يشبه الهبه الفاسده و البيع بلا ثمن

[شماره صفحه واقعى : ٤٨٦]

ص: ١١٥٧

١- عوالى اللآلى ٣٨٩:١، الحديث ٢٢.

٢- راجع المبسوط ٣:٨٥ و ٨٩، و تقدّم في الصفحه ١٨٢ من هذا الكتاب.

٣- كالمحقّق الثانى في جامع المقاصد ٤:٦١ و ٦:٣٢٤، و الشهيد الثانى في المسالك ٣:١٥٤.

٤- انظر الوسائل ١٣:٢٢٧، الباب ٤ من أبواب كتاب الوديعة.

٥- في «ف»: كالعاريه.

٦- انظر الوسائل ١٣:٢٣٥ و ٢٣٩، الباب ١ و ٣ من أبواب كتاب العاريه.

٧- انظر الوسائل ١٣:٢٨١، الباب ٣٢ من أبواب الإجاره و غيره من الأبواب.

و الإجاره بلا أجره، التي قد حكم الشهيد و غير واحد (١) بعدم الضمان فيها.

و من ذلك يعلم عدم جريان الوجه الثاني للضمان- و هو الإقدام على الضمان- هنا؛ لأنّ البائع لم يُقدم على ضمان الثمن إلّا بما علم المشتري أنّه ليس ملكاً له.

فإن قلت: تسلّطه (٢) على الثمن بإزاء مال الغير لبنائه و لو عدواناً على كونه ملكاً له، و لو لا هذا البناء لم يتحقّق مفهوم المعاوضه (٣)- كما تقدّم في تصحيح بيع الغاصب لنفسه (٤)- فهو إنّما سلّطه على وجه يضمّنه بماله، إلّا أنّ كلّاً منهما لمّا قطع النظر عن حكم الشارع بعدم ملكيه البائع للمثمن (٥)، و تعاقدًا مُعرضين عن ذلك- كما هو الشأن في المعاوضات الواردة على أموال الناس بين السراق و الظلمه- بل بنى المشتري على كون المثمن ملكاً للبائع، فالتسليط ليس مجاناً، و تضمينه البائع بمقابل الثمن من ماله حقيقي، إلّا أنّ كون المثمن مالاً له ادّعائي،

[شماره صفحه واقعي : ٤٨٧]

ص: ١١٥٨

- ١- لم نعثر في الهبه الفاسده على شيء من الشهيد و لا- من غيره، و أمّا في البيع بلا- ثمن و في الإجاره بلا اجره فقد تقدّم في مبحث المقبوض بالعقد الفاسد عن الشهيد و العلامه عدم الضمان، راجع الصفحه ١٨٦.
- ٢- في مصحّحه «م»: تسليطه.
- ٣- في «ف» زياده: «و المبادله»، و في هامش «ن»: «و المبادله-خ».
- ٤- تقدّم في الصفحه ٣٨١ و ما بعدها.
- ٥- في غير «ص» و «ش»: «للمثمن»، لكن صحّح في «ن» بما أثبتناه، و اختلفت النسخ في هذه الكلمه في السطور الآتيه أيضاً، أعرضنا عن الإشاره إليها اعتماداً على صحّحه ما أثبتناه.

فهو كما لو ظهر المثلث المعين ملكاً للغير، فإن المشتري يرجع إلى البائع بالثلث مع التلف اتفاقاً، مع أنه إنما ضمّنه الثلث بإزاء هذا الشيء الذي هو مال الغير، فكما أن التضمين هنا حقيقي، وكون المثلث مالاً له اعتقاداً لا يقدر تخلفه في التضمين، فكذلك بناء المشتري في ما نحن فيه على ملك المثلث عدواناً لا يقدر في التضمين الحقيقي بماله.

قلت: الضمان كون الشيء في عهده الضامن و خسارته عليه، وإذا كان المضمون به ملكاً لغير الضامن واقعاً فلا يتحقق الضمان الحقيقي مع علمهما بذلك.

و ما ذكر: من بناء المتعاقدين في هذا العقد على كون المثلث ملكاً للبائع الغاصب مع كونه مال الغير، فهو إنما يُصحح وقوع عقد التمليك و التملك منهما ادعاءً مع عدم كون البائع أهلاً لذلك في الواقع، وإلا فأصل المعاوضة حقيقه بين المالكين و الضمان و التضمين الحقيقي بالنسبة إليهما؛ ولذا ينتقل الثلث إلى مالك المبيع و يدخل في ضمانه بمجرد الإجازة.

و الحاصل: أنه لا تضمين حقيقه في تسليط المشتري البائع على الثلث، و أما رجوع المشتري مع اعتقاد المتبايعين لمالكيه (1) البائع للمثلث عند انكشاف الخطأ- مع أنه إنما ضمّنه بمال الغير- فلعدم طيب نفسه على تصرف البائع فيه من دون ضمان، وإن كان ما ضمّنه به غير ملك له و لا يتحقق به التضمين؛ لأنه إنما طاب نفسه بتصرف البائع لاعتقاد كون المثلث ملكاً له و صيرورته مباحاً له بتسليطه عليه، و هذا مفقود فيما

[شماره صفحه واقعي : ٤٨٨]

ص: ١١٥٩

١- كذا في «ش» و نسخه بدل «ن»، و في سائر النسخ: لملكيه.

نحن فيه؛ لأنّ طيب النفس بالتصرّف و الإلتلاف من دون ضمان له بماله حاصل.

و ممّا ذكرنا يظهر- أيضاً- فساد نقض ما ذكرنا بالبيع مع علم المشتري بالفساد، حيث إنّ ضمّن البائع بما يعلم أنّه لا يضمن الثمن به، و كذا البائع مع علمه بالفساد ضمّن المشتري بما يعلم أنّ (١) المشتري لا يضمن به، فكأنه لم يضمنه بشيء.

وجه الفساد: أنّ التضمين الحقيقي حاصل هنا؛ لأنّ المضمون به مال الضامن، غايه الأمر أنّ فساد العقد مانع عن مضيّ هذا الضمان و التضمين في نظر الشارع؛ لأنّ المفروض فساده، فإذا لم يمضِ الشارع الضمان الخاصّ صار أصل إقدام الشخص على الضمان الحقيقي، أو قاعده إثبات اليد على مال من دون تسليط مجاني أو استئمان عن مالكة، موجباً لضمّانه- على الخلاف في مدرّك الضمان في فاسد ما يضمن بصحيحه (٢)- و شيء منهما غير موجود فيما نحن فيه، كما أوضحناه بما لا- مزيد عليه (٣)، و حاصله: أنّ دفع المال إلى الغاصب ليس إلّا كدفعه إلى [] ثالث يعلم عدم كونه مالكا للمبيع و تسليطه على إلتلافه، في أنّ ردّ المالك لا يوجب الرجوع إلى هذا الثالث (٤).

نعم، لو كان فساد العقد لعدم قبول العوض للملك- كالخمر

[شماره صفحه واقعي : ٤٨٩]

ص: ١١٦٠

١- في «ع» و ظاهر «ن» بدل «أن»: «إذ»، و في مصحّحتي «م» و «ن»: «أنّ».

٢- راجع الصفحه ١٨٨-١٩١.

٣- راجع الصفحه ٤٨٦-٤٨٧.

٤- في «ف» زياده: أو السلطنه على إلتلافه.

و الخنزير و الحرّ قوى اطراد ما ذكرنا فيه: من عدم ضمان عوضها المملوك مع علم المالك بالحال، كما صرح به شيخ مشايخنا في شرحه على القواعد (١).

هذا، و لكن (٢) إطلاق قولهم: «إنّ كلّ عقد يضمن بصحيحه يضمن بفساده» يقتضى الضمان فيما نحن فيه و شبهه؛ نظراً إلى أنّ البيع الصحيح يقتضى الضمان بفساده كذلك، إلّا أن يفسر بما أبطلناه سابقاً: من أنّ كلّ عقد يضمن على فرض صحته يضمن على فرض فساد (٣)، و لا- ريب أنّ العقد فيما نحن فيه- و فى مثل المبيع (٤) بلا ثمن و الإجاره بلا اجره- إذا فرض صحيحاً لا يكون فيه (٥) ضمان، فكذلك مع الحكم بالفساد، لكنك عرفت ضعف هذا المعنى فيما ذكرناه سابقاً فى توضيح هذه القضية؛ فإنّ معناها: أنّ كلّ عقد تحقّق الضمان فى الفرد الصحيح منه يثبت الضمان فى الفرد الفاسد منه، فيختصّ موردها بما إذا كان للعقد فردان فعليّان، لا الفرد الواحد المفروض تاره صحيحاً و أخرى فاسداً.

نعم، يمكن تطبيق المعنى المختار فيما نحن فيه و شبهه، بأن لا يكون المراد من العقد فى موضوع القضية خصوص النوع المتعارف من أنواع العقود- كالبيع و الصلح- بل يراد مطلق المعامله المائيه التى يوجد لها

[شماره صفحه واقعى : ٤٩٠]

ص: ١١٦١

١- شرح القواعد (مخطوط): ٦٨.

٢- فى «ف» زياده: مقتضى.

٣- سبق إبطاله فى مسأله المقبوض بالعقد الفاسد، راجع الصفحه ١٨٦.

٤- فى مصححه «م»: البيع.

٥- كذا فى «ش» و مصححه «ن»، و فى سائر النسخ: فيها.

فردان صحيح و فاسد، فيقال: إن ما نحن فيه و البيع بلا ثمن و الإجاره بلا اجره، تمليك بلا عوض من مال الآخر، و الفرد الصحيح من هذه المعامله- و هى الهبه الغير المعوضه- لا ضمان فيها، ففاسدها كذلك، فتأمل.

و بالجمله، فمستند المشهور فى مسألتنا لا يخلو من غموض؛ و لذا لم يصرّح أحد بعدم الضمان فى «بعتك بلا ثمن» مع اتفاقهم عليه هنا (١)، و صرّح بعضهم (٢) بضمان المرتشى مع تلف الرشوه التى هى من قبيل الثمن فيما نحن فيه. نعم، ذكر الشهيد رحمه الله و غيره عدم الضمان فى الإجاره بلا اجره (٣).

و يؤيد ما ذكرنا: ما دلّ من الأخبار على كون ثمن الكلب أو الخمر سحتاً (٤)، و إن أمكن الذبّ عنه بأن المراد التشبيه فى التحريم، فلا ينافى عدم الضمان مع التلف كأصل السحت.

ثم إن مقتضى ما ذكرناه فى وجه عدم الرجوع بالثمن: ثبوت

[شماره صفحه واقعى : ٤٩١]

ص: ١١٦٢

١- لم ترد «هنا» فى غير «ف» و «ش»، و استدركت فى «ن».

٢- صرّح به المحقق فى الشرائع ٤:٧٨، و العلّامه فى القواعد ٢:٢٠٥، و فى المستند (٢:٥٢٧) هكذا: على المصرّح به فى كلام الأصحاب بل نفى الخلاف بيننا عليه.

٣- تقدّم عن الشهيدين فى مبحث المقبوض بالعقد الفاسد (راجع الصفحه ١٨٦)، و استحسّنه السيّد الطباطبائى فى الرياض ٢:٨ فيما لو اشترط عدم الأجره.

٤- انظر الوسائل ١٢:٦١ و ٨٣، الباب ٥ و ١٤ من أبواب ما يكتسب به، و غيرهما من الأبواب.

الرجوع إذا باع البائع الفضولي غير بائع لنفسه، بل باع عن المالك و دفع المشتري الثمن إليه لكونه واسطه في إيصاله إلى المالك فتلف في يده؛ إذ لم يسأطه عليه و لا أذن له في التصرف فيه، فضلاً عن إتلافه، و لعلّ كلماتهم و معاهد اتّفاقهم تختصّ بالغاصب البائع لنفسه، و إن كان ظاهر بعضهم ثبوت الحكم في مطلق الفضولي مع علم المشتري بالفضوليّيه.

و كذا يقوى الرجوع لو أخذ البائع الثمن من دون إذن المشتري، بل أخذه بناءً على العقد الواقع بينهما؛ فإنّه لم يحصل هنا من المشتري تسليط (١) إلّا بالعقد، و التسليط العقدي مع فساده غير مؤثّر في دفع (٢) الضمان، و يكشف عن ذلك تصريح غير واحد منهم (٣) بإباحه تصرف البائع الغاصب (٤) فيه مع اتّفاقهم ظاهراً على عدم تأثير العقد الفاسد في الإباحه.

و كذا يقوى الضمان لو اشترط على البائع الرجوع بالثمن لو أخذ العين صاحبها.

و لو كان الثمن كلياً فدفع إليه المشتري بعض أفراده، فالظاهر عدم الرجوع؛ لأنّه كالثمن المعين في تسليطه عليه مجاناً.

[شماره صفحه واقعى : ٤٩٢]

ص: ١١٦٣

١- في غير «ص» و «ش»: «تسلط»، لكن صحّح في «ن» و «م» بما أثبتناه.

٢- في «ص»: رفع.

٣- لم نقف على المصرّح بهذا، نعم نسبه في جامع المقاصد ٤:٧١ إلى الأصحاب، و في الجواهر ٢٢:٣٠٧ نسبه جواز التصرف إلى ظاهر المحقق الكركي و غيره.

٤- كلمه «الغاصب» من «ش» و مصحّحه «ن».

المسأله الثانيه أن المشتري إذا اغترم للمالك غير الثمن:

فإمّا أن يكون في (١)مقابل العين، كزياده قيمه على الثمن إذا رجع المالك بها على المشتري، كأن كانت قيمه المأخوذه منه عشرين و الثمن عشره.

و إمّا أن يكون في مقابل ما استوفاه المشتري، كسكنى الدار و وطء الجاريه و اللبن و الصوف و الثمره.و إمّا أن يكون غرامه لم يحصل له في مقابلها نفع، كالنفقه و ما صرفه في العماره، و ما تلف منه أو ضاع من الغرس و الحفر، أو إعطائه قيمه للولد المنعقد حرًا و نحو ذلك، أو نقص من الصفات و الأجزاء.

ثم المشتري، إن كان عالماً فلا رجوع في شيء من هذه الموارد؛ لعدم الدليل عليه.

و إن كان جاهلاً، فأما الثالث فالمعروف من مذهب الأصحاب - كما في الرياض (٢) و عن الكفايه (٣) -: رجوع المشتري الجاهل بها على البائع، بل في كلام بعض (٤) - تبعاً للمحكي عن فخر الإسلام في

[شماره صفحه واقعى : ٤٩٣]

ص: ١١٦٤

١- كذا في «ف» و «ص» و مصححه «ن»، و في سائر النسخ: من.

٢- الرياض ٣٠٧:٢.

٣- الكفايه: ٢٦٠، و فيه: «و ذكر الأصحاب... إلخ»، كما نقله عنه السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ١٩٩:٤.

٤- مفتاح الكرامه ١٩٩:٤.

شرح الإرشاد (١)-دعوى الإجماع على الرجوع بما (٢)لم يحصل في مقابله نفع.

و في السرائر (٣):أنه يرجع قولاً واحداً (٤)،و (٥)في كلام المحقق (٦)و الشهيد (٧)الثانين-في كتاب الضمان:-نفى الإشكال عن ضمان البائع لدرك ما يُحدثه المشتري إذا قلعه (٨)المالك.

و بالجمله،فالظاهر عدم الخلاف في المسألة؛لغرور-فإن البائع مغرّر للمشتري و موقع إياه في خطرات الضمان و متلف عليه ما يغرمه، فهو كشاهد الزور الذي يُرجع إليه إذا رجع عن (٩)شهادته-و لقاعده نفى الضرر،مضافاً إلى ظاهر روايه جميل أو فحواها:«عن الرجل يشتري الجاربه من السوق فيولدها،ثم يجيء مستحقّ الجاربه،قال:

يأخذ الجاربه المستحقّ،و يدفع إليه المبتاع قيمه الولد و يرجع على من باعه بثمن الجاربه و قيمه الولد التي أخذت منه» (١٠)فإنّ حرّيه ولد

[شماره صفحه واقعي : ٤٩٤]

ص: ١١٦٥

١- لا يوجد لدينا،لكن حكاه عنه السيد العاملي في مفتاح الكرامه ٤:١٩٩.

٢- في غير «ف» و«ش» بدل «بما»:ما.

٣- في «ش»:ير(رمز التحرير)،و انظر التحرير ٢:١٤٢.

٤- السرائر ٢:٤٩٣.

٥- الواو«من «ف» و«ش».

٦- جامع المقاصد ٥:٣٤٠.

٧- المسالك ٤:٢٠٥.

٨- في «خ» و«ع» كتب على «قلعه»:تلفه-خ،و في «ص»:أتلفه-خ.

٩- كذا في «م»،و في سائر النسخ:من.

١٠- الوسائل ٥٩٢:١٤،الباب ٨٨ من أبواب نكاح العبيد و الإمام،الحديث ٥.

المشترى إما أن يعدّ نفعاً عائداً إليه أو لا، وعلى التقديرين يثبت المطلوب، مع أنّ في توصيف قيمه الولد بأنها «أخذت منه» نوع إشعار بعليه (١) الحكم، فيطرد في سائر ما أخذت (٢) منه.

و أما السكوت عن رجوع المشتري إلى البائع في بعض الأخبار، فهو لعدم كونه مسوقاً لذلك.

كروايه زراره: «في رجل اشترى من سوق المسلمين جاريه فخرج بها إلى أرضه فولدت منه (٣) أولاداً، ثم أتاها من يزعم أنّها له و أقام على ذلك البئنه، قال: يقبض ولده و يدفع إليه الجاريه، و يعوّضه من قيمه ما أصاب من لبنها و خدمتها» (٤).

□
و روايه زريق، قال: «كنت عند أبي عبد الله عليه السلام يوماً إذ دخل عليه رجلان، فقال أحدهما: إنّه كان عليّ مالٌ لرجل من بنى عمّار، و له بذلك ذكر حقّ (٥) و شهود، فأخذ المال و لم أسترجع عنه (٦) الذكر بالحقّ، و لا كتبت عليه كتاباً، و لا أخذت منه براءه بذلك؛ و ذلك لأنّي وثقت به، و قلت له: مزقّ الذكر بالحقّ الذي عندك، فمات و تهاون

[شماره صفحه واقعى : ٤٩٥]

ص: ١١٦٦

١- كذا في «ن»، و استظهر في «ص»، و في سائر النسخ: لعليه.

٢- كذا، و المناسب: ما أخذ.

٣- في «ف»: فولد منها.

٤- الوسائل ٥٩٢: ١٤، الباب ٨٨ من أبواب نكاح العبيد و الإماء، الحديث ٤.

٥- ذكر الحقّ: الوثيقه التي يُذكر فيها الدين، انظر لسان العرب ٣٧٩: ٧، و الإفصاح: ١٢٠٨.

٦- في الوسائل: منه.

بذلك و لم يمزقه، و عقيب هذا طالبني بالمال ورأته و حاكموني و أخرجوا بذلك ذكر الحق (١)، و أقاموا العدول فشهدوا عند الحاكم، فأخذت بالمال، و كان المال كثيراً، فتواريت عن الحاكم، فباع علي قاضي الكوفه معيشه لي و قبض القوم المال، و هذا رجل من إخواننا ابتلى بشراء معيشتي من القاضي.

ثم إن ورثه الميت أقروا أنّ أباهم قد قبض المال، و قد سألوه أن يردّ عليّ معيشتي و يعطونه الثمن في أنجم معلومه، فقال: إني أحبّ أن أسأل أبا عبد الله عليه السلام عن هذا.

فقال الرجل -يعني المشتري-: كيف أصنع جعلت فداك؟ قال:

تصنع أن ترجع بمالك على الورثه، و تردّ المعيشه إلى صاحبها و تخرج يدك عنها.

قال: فإذا فعلت ذلك، له أن يطالبني بغير هذا؟ قال: نعم، له أن يأخذ منك ما أخذت من الغله من ثمن الثمار، و كلّ ما كان مرسوماً في المعيشه يوم اشتريتها يجب أن تردّ ذلك، إلّا ما كان من زرع زرعته أنت، فإنّ للزارع إمّا قيمه الزرع، و إمّا أن يصبر عليك إلى وقت حصاد الزرع، فإن لم يفعل ذلك (٢) كان ذلك له، و ردّ عليك قيمه و كان الزرع له.

قلت: جعلت فداك! فإن كان هذا قد أحدث فيها بناءً أو غرساً (٣)؟

[شماره صفحه واقعي : ٤٩٦]

ص: ١١٦٧

١- في الوسائل: الذكر بالحقّ.

٢- لم ترد «ذلك» في الوسائل، و شطب عليها في «ص».

٣- في الوسائل: قد أحدث فيها بناء و غرس.

قال: له قيمه ذلك، أو يكون ذلك المحدث بعينه (١) يقلعه و يأخذه.

قلت: أ رأيت إن كان فيها غرس أو بناء فقلع الغرس و هُدم البناء؟ فقال: يردّ (٢) ذلك إلى ما كان أو يغرم قيمه لصاحب الأرض، فإذا ردّ جميع ما أخذ من غلاتها على (٣) صاحبها و ردّ البناء و الغرس و كلّ محدث إلى ما كان، أو ردّ قيمه كذلك، يجب على صاحب الأرض أن يردّ عليه (٤) كلّ ما خرج عنه (٥) في إصلاح المعيشه، من قيمه غرسٍ أو بناءٍ أو نفقهٍ في مصلحه المعيشه، و دفع النوائب عنها (٦)، كلّ ذلك فهو (٧) مردود إليه (٨).

و فيه- مع أنّا نمنع وروودها (٩) إلّا في مقام حكم المشتري مع المالك-: أنّ السكوت في مقام البيان لا يعارض الدليل، مع أنّ (١٠)

[شماره صفحه واقعی : ٤٩٧]

ص: ١١٦٨

١- في «ف» و «خ» و نسخه بدل «ن»، «م»، «ع» و «ش»: نفسه.

٢- في «ف»، «م» و «ع»: ترد.

٣- في الوسائل و مصحّحه «م» و «ص»: إلى.

٤- عبارته «أن يردّ عليه» من الوسائل، و قد استدركت في هامش «خ»، «م»، «ص» و «ش».

٥- كذا في الوسائل و مصحّحه «ص»، و في النسخ: منه.

٦- كلمه «عنها» من الوسائل، و استدركت في «م» و «ص».

٧- كلمه «فهو» من الوسائل، و استدركت في «م» و «ص».

٨- في النسخ زياده: «إلخ»، و الظاهر أنّه لا وجه له، لأنّ الحديث مذکور بتمامه، انظر الوسائل ٢٥٣: ١٢، الباب ٣ من أبواب عقد البيع و شروطه.

٩- كذا في النسخ، و الظاهر أنّ الصواب: «ورودهما» كما في مصحّحه «ن».

١٠- في «ش»: أنّه.

روايه زرارہ ظاہرہا عدم التمكن من الرجوع إلى البائع، مع أن البائع في قضيه زريق هو القاضى، فإن كان قضاؤه صحيحاً لم يتوجه إليه غرم؛ لأنّ الحاكم من قبل الشارع ليس غاراً (١) من جهة حكمه على طبق البينه المأمور بالعمل بها، وإن كان قضاؤه باطلاً - كما هو الظاهر - فالظاهر علم المشتري ببطان قضاء المخالف و تصرفه في أمور المسلمين، فهو عالم بفساد البيع فلا رجوع له.

و أمّا الثانى، و هو ما غرمه فى مقابل النفع الواصل إليه من المنافع و النماء، ففى الرجوع بها خلاف، أقواها (٢) الرجوع؛ وفاقاً للمحكى عن المبسوط (٣) و المحقق (٤) و العلامه فى التجاره (٥) و الشهيدين (٦) و المحقق

[شماره صفحه واقعى : ٤٩٨]

ص: ١١٦٩

- ١- فى «ع» و «ص»: غارماً.
- ٢- كذا، و لعلّ الأولى: أقواهما.
- ٣- حكاہ السید العاملی فى مفتاح الكرامه ٤:١٩٩ و ٦:٣٠١ عن موضع من المبسوط، و لم نعثر عليه فيه، و فى الإيضاح (٢:١٩١) و التنقيح (٤:٧٥) أنّ للشيخ قولين، و لكنّ الشهيد الثانى فى المسالك (٢:٢١٣) الطبعه الحجرية حكى عن الشيخ فى المبسوط: العدم، و مثله المحقق السبزواری فى الكفايه: ٢٦٠ و السید الطباطبائى فى الرياض ٢:٣٠٧.
- ٤- حكاہ الشهيد الثانى فى المسالك (الطبعه الحجرية) ٢:٢١٣، و السید الطباطبائى فى الرياض ٢:٣٠٧ و غيرهما عن متاجر الشرائع، انظر الشرائع ٢:١٤.
- ٥- حكاہ السید العاملی فى مفتاح الكرامه ٦:٣٠١، عن ظاهر القواعد فى المتاجر، و انظر القواعد ١:١٢٤.
- ٦- الدروس ٣:١١٥، و الروضه البهيه ٣:٢٣٨، و المسالك ٣:١٦٠.

الثانى (١) وغيرهم (٢)، و عن التنقيح: أن عليه الفتوى (٣)؛ لقاعده الغرور المتفق عليها ظاهراً فى من قدّم مال الغير إلى غيره الجاهل فأكله.

و يؤيده: قاعده نفي الضرر؛ فإنّ تغريم من أقدم على إتلاف شيء من دون عوض مغوراً من آخر بأنّ له ذلك مجاناً، من دون الحكم برجوعه إلى من غرّه، فى ذلك ضرر عظيم، و مجرد رجوع عوضه إليه لا يدفع الضرر.

و كيف كان، فصدق الضرر و إضرار الغارّ به ممّا لا يخفى، خصوصاً فى بعض الموارد.

فما فى الرياض: من أنّه لا- دليل على قاعده الغرور إذا لم ينطبق مع قاعده نفي الضرر المفقود فى المقام؛ لوصول العوض إلى المشتري (٤)، لا يخلو عن شيء.

مضافاً إلى ما قيل عليه: من منع مدخلية الضرر فى قاعده الغرور، بل هى مبته على قوّه السبب على المباشر (٥).

لكنّه لا يخلو من نظر؛ لأنّه إنّما يدعى اختصاص دليل الغرور من النصوص الخاصّه و الإجماع بصوره الضرر.

[شماره صفحه واقعى : ٤٩٩]

ص: ١١٧٠

١- جامع المقاصد ٣٢٦:٦.

٢- كفخر المحققين فى إيضاح الفوائد ١٩١:٢، و المحقق الأردبيلي فى مجمع الفائده ١٦٤:٨، و غيرهما.

٣- التنقيح ٧٥:٤.

٤- الرياض ٣٠٧:٢.

٥- قاله صاحب الجواهر فى الجواهر ١٨٣:٣٧.

و أما قوّه السبب على المباشر، فليست بنفسها دليلاً على رجوع المغرور، إلا إذا كان السبب بحيث استند التلف عرفاً إليه، كما في المُكْرَه و كما في الريح العاصف الموجب للإحراق، و الشمس الموجبه لإذابه الدهن و إراقتها.

و المتّجه في مثل ذلك عدم الرجوع إلى المباشر أصلاً، كما نُسب إلى ظاهر الأصحاب في المكروه (1)؛ لكون المباشر بمنزله الآله، و أما في غير ذلك فالضمان أو قرار الضمان فيه يحتاج إلى دليل مفقود، فلا بدّ من الرجوع بالأخره إلى قاعده الضرر، أو الإجماع المدّعى في الإيضاح على تقديم السبب إذا كان أقوى (2)، أو بالأخبار الوارده في الموارد المتفرّقه (3)، أو كون الغاز سبباً في تغريم المغرور، فكان كشاهد الزور في ضمان ما يؤخذ بشهادته (4).

و لا ريب في ثبوت هذه الوجوه فيما نحن فيه، أما الأخير فواضح، و أما الأوّل فقد (5) عرفته، و أما الإجماع و الأخبار فهما و إن لم يردا في خصوص المسأله، إلا أنّ تحقّقهما (6) في نظائر المسأله كافٍ، فإنّ

[شماره صفحه واقعی : ۵۰۰]

ص: ۱۱۷۱

-
- ۱- نسبه صاحب الجواهر في الجواهر ۳۷:۵۷.
 - ۲- الإيضاح ۲:۱۹۱.
 - ۳- منها ما تقدّم في الصفحه ۴۹۴ و ما بعدها.
 - ۴- في غير «ف» و «ن»: «لشهادته»، راجع الوسائل ۱۸:۲۳۸ و ۲۴۲، الباب ۱۱ و ۱۴ من أبواب الشهادات.
 - ۵- في «ف»، «ن» و «خ»: قد.
 - ۶- كذا في «ف» و «ن» في سائر النسخ: «تحققها»، لكن صحّحت في «ن»، «م» و «ص» بما أثبتناه.

رجوع آكل طعام الغير إلى من غرّه بدعوى تملكه وإباحته له مورد الإجماع ظاهراً، و رجوع المحكوم عليه إلى شاهدى الزور مورد الأخبار، و لا يوجد فرق بينهما و بين ما نحن فيه أصلاً.

و قد ظهر ممّا ذكرنا فساد منع الغرور فيما نحن فيه، كما فى كلام بعض (1)، حيث عدل فى ردّ مستند المشهور عمّا فى الرياض (2) من منع الكبرى، إلى منع الصغرى، فإنّ الإنصاف أنّ مفهوم الغرور الموجب للرجوع فى باب الإلتلاف و إن كان غير منقّح، إلّا أنّ المتيقّن منه ما كان إلتلاف المغرور لمال الغير و إثبات يده عليه لا بعنوان أنّه مال الغير، بل قصده إلى إلتافه (3) مال نفسه أو مال من أباح له الإلتلاف، فيكون غير قاصد لإلتلاف مال الغير، فيشبهه المُكره فى عدم القصد.

هذا كلّه، مضافاً إلى ما قد يقال: من دلاله روايه جميل -المتقدّمه (4)- بناءً على أنّ حرّيه الولد منفعه راجعه إلى المشتري، و هو الذى ذكره المحقّق احتمالاً فى الشرائع فى باب الغصب (5)، بناءً على تفسير المسالك (6)، و فيه تأمّل.

[شماره صفحه واقعى : ٥٠١]

ص: ١١٧٢

١- و هو صاحب الجواهر فى الجواهر ١٨٣:٣٧.

٢- الرياض ٣٠٧:٢.

٣- فى «م»: إلتلاف.

٤- تقدّمت فى الصفحه ٤٩٤.

٥- الشرائع ٢٤٦:٣.

٦- المسالك (الطبعه الحجرية) ٢١٣:٢.

ثم إنَّ ممَّا ذكرنا في حكم هذا القسم يظهر حكم ما يغرمه في مقابل العين من زياده قيمه على الثمن الحاصله وقت العقد، كما لو باع ما يسوى (١) عشرين بعشره، فتلف فأخذ منه المالك عشرين (٢)، فإنَّه لا يرجع بعشره الثمن، وإلَّا لزم تلفه من كيس البائع من دون أن يغزّه (٣) في ذلك؛ لأنَّه لو فرض صدق البائع في دعوى الملكيه لم يزل غرامه المشتري (٤) للثمن بإزاء المبيع التالف، فهذه الغرامه للثمن (٥) لم تنشأ عن كذب البائع، وأمَّا العشره الزائده فإنَّما جاء غرامتها من كذب البائع في دعواه، فحصل الغرور فوجب الرجوع.

و ممَّا ذكرنا يظهر اندفاع ما ذكر (٦) في وجه عدم الرجوع: من أنَّ المشتري إنَّما أقدم على ضمان العين و كون تلفه منه، كما هو شأن فاسد كلِّ عقد يُضمن بصحيحه، و مع الإقدام لا غرور؛ و لذا لم يقل به في العشره المقابله للثمن.

توضيح (٧) الاندفاع: أنَّ الإقدام إنَّما كان على ضمانه بالثمن، إلَّا أنَّ

[شماره صفحه واقعى : ٥٠٢]

ص: ١١٧٣

١- في «خ»، «م»، «ع» و «ص»: «سوى»، و في الأخيره مكتوب فوقها: ساوى-ظ.

٢- كذا في «ش» و مصححه «ن»، و في غيرهما: بعشرين.

٣- في «ع»: يغرمه.

٤- في غير «ش» بدل المشتري: «البائع»، لكن صححت في «خ»، «م»، «ن» و «ص» بما أثبتناه.

٥- لم ترد «للثمن» في «ف».

٦- انظر المسالك (الطبعه الحجرية) ٢: ٢١٣، و الجواهر ٣٧: ١٧٩.

٧- في «ف»: و توضيح.

الشارع جعل القبض على هذا النحو من الإقدام-مع فساد العقد و عدم إمضاء الشارع له-سبباً لضمان المبيع بقيمته الواقعيه،فالمانع من تحقّق الغرور-هو الإقدام-لم يكن إلماً في مقابل الثمن،و الضمان المسبّب عن هذا الإقدام لَمّا كان لأجل فساد العقد المسبّب عن تغرير البائع كان المرتبّ عليه من ضمان العشره الزائده مستقرّاً على الغارّ، فغرامه العشره الزائده و إن كانت مسببه عن الإقدام،إلّا أنّها ليست مقدماً عليها.

هذا كلّه،مع أنّ التحقيق-على ما تقدّم سابقاً (١)-: أنّ سبب الضمان في العقد الفاسد هو القبض الواقع لا على وجه الائتمان،و أن ليس الإقدام على الضمان علّه له مع عدم إمضاء الشارع لذلك الضمان و إن استدلّ به الشيخ (٢)و أكثر من تأخّر عنه (٣)،و قد ذكرنا في محلّه توجيه ذلك بما يرجع إلى الاستدلال باليد،فراجع (٤).و كيف كان، فجريان قاعده الغرور فيما نحن فيه أولى منه فيما حصل في مقابلته نفع.

هذا إذا كانت الزيادة موجوده وقت العقد،و لو تجددت بعده فالحكم بالرجوع فيه أولى.

هذا كلّه فيما يغرمه المشتري بإزاء نفس العين التالفه،و أمّا ما يغرمه بإزاء أجزائه التالفه،فالظاهر أنّ حكمه حكم المجموع في

[شماره صفحه واقعي : ٥٠٣]

ص: ١١٧٤

١- تقدّم في الصفحه ١٩٠-١٩١ و ٤٨٩.

٢- كما تقدّم في الصفحه ٤٨٦،و راجع الصفحه ١٨٢ و ١٨٨،أيضاً،في مبحث المقبوض بالعقد الفاسد.

٣- كما تقدّم في الصفحه ٤٨٦،و راجع الصفحه ١٨٢ و ١٨٨،أيضاً،في مبحث المقبوض بالعقد الفاسد.

٤- راجع الصفحه ١٩٠-١٩١.

أنه يرجع في الزائد على ما يقابل ذلك الجزء لا فيما يقابله -على ما اخترناه-و يجيء على القول الآخر عدم الرجوع في تمام ما يغرمه.

و أما ما يغرمه بإزاء أوصافه، فإن كان ممّا لا يقسّط عليه الثمن -كماعدا وصف الصّحّه من الأوصاف التي يتفاوت بها قيمه، كما لو كان عبداً كاتباً فنسى الكتابه عند المشتري فرجع المالك عليه بالتفاوت- فالظاهر رجوع المشتري على البائع؛ لأنه لم يُقدم على ضمان ذلك.

ثم إن ما ذكرنا كلّه -من رجوع المشتري على البائع بما يغرمه- إنّما هو إذا كان البيع المذكور صحيحاً من غير جهه كون البائع غير مالك، أمّا لو كان فاسداً من جهه أخرى فلا رجوع على البائع؛ لأنّ الغرامه لم تجيء من تغيير البائع في دعوى المملكه، وإنّما جاءت من جهه فساد البيع، فلو فرضنا البائع صادقاً في دعواه لم تزل الغرامه، غايه الأمر كون المغروم له هو البائع على تقدير الصدق، والمالك على تقدير كذبه، فحكمه حكم نفس الثمن في التزام المشتري به على تقديرى صدق البائع و كذبه.

ثمّ إنه قد ظهر (1) ممّا ذكرنا: أنّ كلّ ما يرجع المشتري به على البائع إذا رُجع عليه (2)، فلا يرجع البائع به على المشتري إذا رُجع عليه؛ لأنّ المفروض قرار الضمان على البائع، و أمّا ما لا يرجع المشتري

[شماره صفحه واقعى : ٥٠٤]

ص: ١١٧٥

١- في «ف»: قد تلخص.

٢- كذا في «ف» و نسخه بدل «ن»، و في سائر النسخ: إليه.

به على البائع - كمساوى الثمن من قيمه - فيرجع البائع به على المشتري إذا غرمه للمالك، و الوجه في ذلك حصول التلف في يده.

فإن قلت: إن كلاً من البائع و المشتري يتساويان في حصول العين في يدهما العاديه التي هي سبب للضمان (١)، و حصول التلف في يد المشتري (٢) لا دليل على كونه سبباً لرجوع البائع عليه. نعم، لو أُلّف بفعله رجوع؛ لكونه سبباً لتنجّز الضمان على السابق.

قلت: توضيح ذلك يحتاج إلى الكشف عن كيفيته اشتغال ذمّه كلٌّ من اليدين ببدل التالف و صيرورته في عهده كلٌّ منهما، مع أنّ الشىء الواحد لا يقبل الاستقرار (٣) إلّا في ذمّه واحده، و أنّ الموصول في قوله عليه السلام: «على اليد ما أخذت» (٤) شىء واحد، كيف يكون على كل واحد من الأيدى المتعدّده؟ فنقول: معنى كون العين المأخوذه على اليد: كون عهدها و دركها بعد التلف عليه، فإذا فرض أيدٍ متعدّده يكون العين الواحده في عهده كلٌّ من الأيدى، لكن ثبوت الشىء الواحد في العهدهات المتعدّده معناه:

لزوم خروج كل منها عن العهده عند تلفه، و حيث إنّ الواجب هو

[شماره صفحه واقعى : ٥٠٥]

ص: ١١٧٦

١- في «ف»: الضمان.

٢- في غير «ف» و «ش» زياده: «لا وجه له، و»، و قد شطب عليها في «ن».

٣- كذا في «ش»، و في سائر النسخ: «لا يعقل الاستقرار»، لكن صحّح في «خ» و «ص» ب «لا يعقل استقراره».

٤- عوالى اللآلى ١: ٢٢٤، الحديث ١٠٦ و ٣٨٩، الحديث ٢٢.

تدارك التالف الذى يحصل ببدل واحد لا أزيد، كان معناه: تسلط المالك على مطالبه كل منهم بالخروج (١) عن العهده عند تلفه (٢)، فهو يملك ما فى ذمه كل منهم على البديل، بمعنى أنه إذا استوفى أحدها (٣) سقط (٤) الباقي؛ لخروج الباقي عن كونه (٥) تداركاً، لأن المتدارك لا يتدارك.

و الوجه فى سقوط حقه بدفع بعضهم عن الباقي: أن مطالبته ما دام لم يصل إليه المبدل ولا بدله، فأيتها (٦) حصل فى يده لم يبق له استحقاق بدله (٧)، فلو بقى شيء له فى ذمه واحده (٨) لم يكن بعنوان

[شماره صفحه واقعى : ٥٠٦]

ص: ١١٧٧

- ١- فى غير «ف» و «ن»: الخروج.
- ٢- عند تلفه «ساقطه من «ف».
- ٣- كذا فى «ش» و «مصححتى «ن» و «م»، و فى مصححتى «خ» و «ص»: أحدهم، و فى نسختى «ف» و «ع»: «أحدهما»، و الظاهر أنها كانت فى أصل النسخ مثناه، ثم أضيف إليها فى بعض النسخ كلمه «من» قبلها تصحيحاً أو استظهاراً.
- ٤- فى «ص» زياده: من -خ.
- ٥- كذا فى «ع» و «ص» و مصححه «خ»، و فى سائر النسخ: «كونها»، قال الشهيدى: ضمير «كونها» على تقدير صحه النسخه راجع إلى «الباقي» بلحاظ المعنى، فإن المراد منه الأبدال، و الصواب «كونه» بدل «كونها». (هدايه الطالب: ٣١١).
- ٦- كذا فى «ف»، و فى «ن» و «خ» قبل التصحيح، و فى سائر النسخ: «فأيهما»، و الصواب ما أثبتناه، و الضمير راجع إلى «الأبدال» المستفاد من الكلام.
- ٧- فى «خ» شطب على «بدله».
- ٨- فى «ف» و «ن»: واحد.

البديئيه، و المفروض عدم ثبوته بعنوان آخر.

و يتحقق ممّا ذكرنا: أنّ المالك إنّما يملك البدل على سبيل البديئيه، و (١) يستحيل اتّصاف شيء منها بالبديئيه بعد صيروره أحدها بدلاً عن التالف واصلًا إلى المالك.

و يمكن أن يكون نظير ذلك: ضمان المال على طريقه الجمهور؛ حيث إنّهُ ضَمَّ ذمّه إلى ذمّه أُخرى (٢)، و ضمان عهده العوضين لكلّ من البائع و المشتري عندنا- كما في الإيضاح (٣)- و ضمان الأعيان المضمونه على ما استقر به في التذكرة (٤) و قوّاه في الإيضاح (٥)، و ضمان الاثني لواحد كما اختاره ابن حمزه (٦).

و قد حكى فخر الدين (٧) و الشهيد (٨) عن العلامة رحمه الله في درسه (٩):

أنّه نفى المنع عن (١٠) ضمان الاثني على وجه الاستقلال، قال: و نظيره في

[شماره صفحه واقعى : ٥٠٧]

ص: ١١٧٨

١- في غير «ش» بدل «و»: «إذ»، لكن صحّح في «ن» بما أثبتناه.

٢- انظر المغنى؛ لابن قدامه ٤: ٥٩٠.

٣- لم نقف عليه.

٤- التذكرة ٢: ٩٢، و فيه: و في ضمان الأعيان المضمونه و العهده إشكال، أقرب به عندى جواز مطالبه كلّ من الضامن و المضمون عنه بالعين المغصوبه.

٥- لم نقف عليه.

٦- راجع الوسيله: ٢٨١.

٧- الإيضاح ٢: ٨٩.

٨- لم نقف عليه في كتبه و لا على من حكى عنه.

٩- في «ش»: دروسه.

١٠- في غير «ف»: من.

العبادات: الواجب الكفائي، و في الأموال: الغاصب من الغاصب.

هذا حال المالك بالنسبة إلى ذوى الأيدي.

و أمّا حال بعضهم بالنسبة إلى بعض، فلا ريب في أنّ اللاحق إذا رُجع عليه لا يرجع إلى السابق ما لم يكن السابق موجباً لإيقاعه في خطر الضمان، كما لا ريب في أنّ السابق إذا رُجع عليه و كان غاراً للاحقه لم يرجع إليه، إذ لا معنى لرجوعه عليه بما لو دفعه اللاحق ضمنه له؛ فالمقصود بالكلام ما إذا لم يكن غاراً له.

فنقول: إنّ الوجه في رجوعه هو أنّ السابق اشتغلت ذمته (١) بالبدل قبل اللاحق، فإذا حصل المال في يد اللاحق فقد ضمن شيئاً له بدل، فهذا الضمان يرجع إلى ضمان واحد من البدل و المبدل على سبيل البدل؛ إذ لا يُعقل ضمان المبدل معيّناً من دون البدل، و إلّا خرج بدله عن كونه بدلاً، فما يدفعه الثاني فإنّما هو تدارك لما استقرّ تداركه في ذمّه الأوّل، بخلاف ما يدفعه الأوّل؛ فإنّ تدارك نفس العين معيّناً؛ إذ (٢) لم يحدث له تدارك آخر بعد؛ فإنّ أداءه إلى المالك سقط تدارك الأوّل له. و لا يجوز دفعه إلى الأوّل قبل دفع الأوّل إلى المالك؛ لأنّه من باب الغرامه و التدارك، فلا اشتغال للذمّه قبل حصول التدارك (٣)، و ليس من قبيل العوض لما في ذمّه الأوّل.

فحال الأوّل مع الثاني كحال الضامن مع المضمون عنه في أنّه

[شماره صفحه واقعى : ٥٠٨]

ص : ١١٧٩

١- في غير «ف» و «ش» زياده: «له»، لكن شطب عليها في «ن».

٢- في «خ» و «ع»: إذا.

٣- كذا في «ش» و مصحّحه «ص»، و في سائر النسخ: قبل فوات المتدارك.

لا يستحقّ الدفع إليه إلّا بعد الأداء.

و الحاصل: أنّ من تلف المال في يده ضامن لأحد الشخصين على البديل من المالك و من سبقه في اليد، فيشتغل (١) ذمّته إمّا بتدارك العين، و إمّا بتدارك ما تداركها (٢)، و هذا اشتغال شخص واحد بشيئين لشخصين على البديل، كما كان في الأيدي المتعاقبه اشتغال ذمّه أشخاص على البديل بشيء (٣) واحد لشخص واحد.

و ربما يقال (٤) في وجه رجوع غير من تلف المال في يده إلى من تلف في يده (٥) لو رجع عليه: إنّ ذمّه من تلف بيده مشغوله للمالك بالبديل و إن جاز له إلزام غيره باعتبار الغصب بأداء ما اشتغل ذمّته به، فيملك حينئذٍ من أدّى بأدائه ما للمالك في ذمّته بالمعاوضه الشرعيّه القهريّه، قال: و بذلك اتّضح الفرق بين من تلف المال في يده، و بين غيره الذي خطابه بالأداء شرعيّ لا ذمّي؛ إذ لا دليل على شغل ذمّم متعدّد به مال واحد، فحينئذٍ يُرجع عليه و لا يرجع هو (٦)، انتهى.

و أنت خير بأنّه لا وجه للفرق بين خطاب من تلف بيده و خطاب غيره بأنّ خطابه ذمّي و خطاب غيره شرعيّ؛ مع كون دلاله

[شماره صفحه واقعي : ٥٠٩]

ص: ١١٨٠

١- في «ف»: «فيستقل»، و في «ش»: «و يشتغل».

٢- في «ف»: «تداركه».

٣- في غير «ن» و «ش»: «لشيء».

٤- قاله صاحب الجواهر في الجواهر ٣٧:٣٤.

٥- عبارته «إلى من تلف في يده» ساقطه من «ش».

٦- انتهى ما قاله صاحب الجواهر.

«على اليد ما أخذت» بالنسبة إليهما على السواء، والمفروض أنه (١) لا خطاب بالنسبة إليهما غيره، مع أنه لا يكاد يفهم الفرق بين ما ذكره من الخطاب بالأداء و الخطاب الذمى.

مع أنه لا يكاد يعرف خلاف من أحد في كون كل من ذوى الأيدي مشغول الذمه بالمال فعلاً ما لم يسقط بأداء أحدهم أو إبراء المالك، نظير الاشتغال بغيره من الديون في إجباره على الدفع أو الدفع عنه من ماله، وتقديمه على الوصايا والضرب فيه مع الغرماء، ومصالحه المالك عنه مع آخر، إلى غير ذلك من أحكام ما فى الذمه.

مع أن تملكك غير من تلف المال بيده لما فى ذمه (٢) من تلف المال بيده بمجرد دفع البدل، لا- يعلم له سبب اختيارى و لا قهرى، بل المتجه على ما ذكرنا سقوط حق المالك عمّن تلف فى يده بمجرد أداء غيره؛ لعدم تحقق موضوع التدارك بعد تحقق التدارك.

مع أن اللازم ممّا ذكره أن لا يرجع الغارم فيمن (٣) لحقه فى اليد (٤) العاديه إلّا إلى (٥) من تلف فى يده، مع أن الظاهر خلافه؛ فإنّه يجوز له أن يرجع إلى كل واحد ممّن بعده.

نعم، لو كان غير من تلف بيده فهو يرجع إلى أحد لواحقه إلى

[شماره صفحه واقعى : ٥١٠]

ص: ١١٨١

- ١- فى «ف»: أن.
- ٢- فى غير «ش»: ذمته، لكن صححت فى «ص» و ظاهر «ن» بما أثبتناه.
- ٣- فى «ش»: بمن.
- ٤- فى مصححه «ص»: الأيدى.
- ٥- كلمه «إلى» من «ش» و مصححه «ن»، و العبارة فى «ص»: إلّا بمن.

أن يستقرّ على من تلف في يده.

هذا كلّه إذا تلف المبيع في يد المشتري. وقد عرفت الحكم أيضاً في صورته بقاء العين (١) و أنّه يرجع المالك بها على من في يده أو (٢) من جرت يده عليها، فإن لم يمكن انتزاعها ممّن هي في يده غرم للمالك بدل الحيلولة، و للمالك استرداده (٣) فيردّ بدل الحيلولة.

و لا- يرتفع سلطنه المالك على مطالبه الأوّل بمجرد تمكّنه من الاسترداد من الثاني، لأنّ عهدها (٤) على الأوّل فيجب عليه (٥) تحصيلها و إن بذل ما بذل. نعم، ليس للمالك أخذ مثونه الاسترداد، لياشتر (٦) بنفسه.

و لو لم يقدر على استردادها إلّا المالك، و طلب من الأوّل عوضاً عن الاسترداد، فهل يجب عليه بذل العوض، أو ينزل منزله التعذّر فيغرم بدل الحيلولة، أو يفرّق بين الأجره المتعارفه للاسترداد و بين الزائد عليها ممّا يعدّ إجحافاً على الغاصب الأوّل؟ و جوه.

هذا كلّه مع عدم تغيير العين، و أمّا إذا تغيّرت فيجىء صور كثيره

[شماره صفحه واقعى : ٥١١]

ص: ١١٨٢

-
- ١- في الصفحه ٤٨٣.
 - ٢- في «ف» زياده: على.
 - ٣- في «ش»: «استرداده»؛ قال الشهيدى قدّس سرّه: و ضمير «استرداده» راجع إلى «من» فى قوله: ممّن هي فى يده. (هدايه الطالب: ٣١١).
 - ٤- فى غير «ش»: عهده.
 - ٥- فى غير «ش»: «عليها»، لكن صحّحت فى «ن» و «ص» بما أثبتناه.
 - ٦- فى «ف»: لياشتره.

لا- يناسب المقام التعرّض لها و إن كان كثير ممّا ذكرنا أيضاً ممّا لا يناسب ذكره إلّا في باب الغضب، إلّا أنّ الاهتمام بها دعانى إلى ذكرها في هذا المقام بأدنى مناسبة؛ اغتناماً للفرصة.

وفّقنا الله لما يرضيه عنّا من العلم و العمل، إنّه غفّار الزلل.

[شماره صفحه واقعى : ٥١٢]

ص: ١١٨٣

مسأله لو باع الفضولى مال غيره مع مال نفسه:

فعلى القول ببطلان الفضولى فالظاهر أنّ حكمه حكم بيع (١) ما يقبل الملك مع ما لا يقبله، والحكم فيه: الصحه؛ لظهور الإجماع، بل دعواه عن غير واحد (٢)، مضافاً إلى صحیحه الصفار المتقدمه فى أدله بطلان الفضولى من قوله عليه السلام: «لا يجوز بيع ما لا يملك، وقد وجب الشراء فى ما يملك» (٣).

و لما ذكرنا قال به من قال ببطلان الفضولى كالشيخ (٤) وابن

[شماره صفحه واقعى : ٥١٣]

ص: ١١٨٤

-
- ١- كلمه «بيع» لم ترد فى «ص»، و وردت فى «ن»، «خ»، «م» و «ع» استدراكاً أو كنسخه بدل.
 - ٢- منهم السيد ابن زهره فى الغنيه: ٢٠٩، و كاشف الغطاء فى شرحه على القواعد (مخطوط): ٦٥، و فى الرياض (١: ٥١٣)، و الجواهر (٢٢: ٣٠٩): بل ظاهرهم الإجماع عليه.
 - ٣- الوسائل ١٢: ٢٥٢، الباب ٢ من أبواب عقد البيع و شروطه، و قد تقدمت فى الصفحه ٣٦٥.
 - ٤- راجع المبسوط ٢: ١٤٥، و الخلاف ٣: ١٤٤، كتاب البيوع، المسأله ٢٣٢.

زهره (١) و الحلبي (٢) وغيرهم (٣). نعم، لولا النصّ و الإجماع أمكن الخدشه فيه بما سيجيء في بيع ما يملك و ما لا يملك (٤).

و أمّا على القول بصحة الفضولي، فلا- ينبغي الريب في الصحة مع الإجازة، بل و كذا مع الرد؛ فإنّه كما لو تبين بعض المبيع غير مملوك، غايه الأمر ثبوت الخيار حينئذٍ للمشتري مع جهله بالحال عند علمائنا كما عن التذكرة (٥)، و سيجيء في أقسام الخيار بل عن الشيخ في الخلاف تقويه ثبوت الخيار للبائع (٦)، لكن عن الغنيه الجزم بعدمه (٧)، و يؤيده صحيحه الصفار (٨).

و ربما حُمل كلام الشيخ على ما إذا ادّعى البائع الجهل أو الإذن، و كلام الغنيه على العالم (٩).

[شماره صفحه واقعى : ٥١٤]

ص: ١١٨٥

- ١- الغنيه: ٢٠٩ و ٢٣٠.
- ٢- السرائر ٢: ٢٧٥.
- ٣- لم نقف على من صرح بهذا من القائلين بالبطالان في الفضولي، نعم يظهر من المحدّث البحراني في الحدائق ٣٩٩: ١٨- ٤٠٠ و ٣١٥: ١٩.
- ٤- يجيء في الصفحه ٥٣١.
- ٥- التذكرة ١: ٥٦٦.
- ٦- لم نعثر عليه في الخلاف و لا- على من حكاه عنه، بل أنكره الشيخ في الخلاف، راجع الخلاف ٣: ١٤٦، المسأله ٢٣٥، نعم قوّاه في المبسوط كما هو المحكى في الجواهر، راجع المبسوط ٢: ١٤٥، و الجواهر ٢٢: ٣١٦.
- ٧- الغنيه: ٢٣٠.
- ٨- المشار إليها آنفاً.
- ٩- راجع مفتاح الكرامه ٤: ٢٠٧، و الجواهر ٢٢: ٣١٦.

ثم إن صحَّ البيع فيما يملكه مع الردِّ مقيداً في بعض الكلمات بما إذا لم يتولَّد من عدم الإجازة مانع شرعي، كلزوم ربا، وبيع آبقٍ من دون ضميمه (١)، وسيجيء الكلام في محلها (٢).

ثم إنَّ البيع المذكور صحيح بالنسبة إلى المملوك بحصَّته من الثمن، و موقوف في غيره بحصَّته.

و طريق معرفه حصَّه كلُّ منهما من الثمن في غير المثلى: أن يقوم كلُّ منهما منفرداً، فيؤخذ لكلِّ واحدٍ جزءٌ من الثمن نسبته إليه كنسبه قيمته إلى مجموع القيمتين، مثاله - كما عن السرائر (٣) - ما إذا كان ثمنهما (٤) ثلاثة (٥) دنانير، وقيل: «إنَّ قيمه المملوك قيراط و قيمه غيره قيراطان» فيرجع المشتري بثالثي الثمن.

و ما ذكرنا من الطريق هو المصرَّح به في الإرشاد، حيث قال:

و يقسِّط المسمَّى (٦) على القيمتين (٧). و لعله أيضاً مرجع (٨) ما في الشرائع (٩)

[شماره صفحه واقعي : ٥١٥]

ص: ١١٨٦

١- قيده صاحب الجواهر في الجواهر ٣٠٩:٢٢.

٢- كذا في النسخ، و الظاهر أنَّ الصحيح: «في محله» كما استُظهر في «ص».

٣- السرائر ٢٧٦:٢.

٤- كذا في «ص» و مصحَّحه «ن»، و في سائر النسخ: ثمنها.

٥- كذا في «ف» و مصحَّحه «ص»، و في سائر النسخ: ثلاث.

٦- في «ف»: «الثمن»، و في هامش «م» زياده: الثمن - خ ل.

٧- الإرشاد ٣٦٠:١.

٨- في «ف»: يرجع إلى.

٩- الشرائع ١٥:٢.

و القواعد (١) و اللعه (٢): من أنهما يقومان جميعاً ثم يقوم أحدهما؛ و لهذا (٣) فسير بهذه العبارة المحقق الثاني عبارته الإرشاد، حيث قال:

طريق تقسيط المسمى (٤) على القيمتين... إلخ (٥).

لكنّ الإنصاف: أنّ هذه العبارة الموجوده في هذه الكتب لا تنطبق بظاهرها على عبارته الإرشاد التي اخترناها في طريق التقسيط و استظهرناه من السرائر؛ إذ لو كان المراد من «تقويمهما معاً»: تقويم كلّ منهما- لا تقويم المجموع- لم يحتج إلى قولهم: «ثمّ يقوم أحدهما، ثمّ تنسب قيمته» إذ ليس هنا إلماً أمران: تقويم كلّ منهما، و نسبه قيمته إلى مجموع القيمتين؛ فالظاهر إرادته قيمتهما مجتمعين، ثمّ تقويم أحدهما بنفسه، ثمّ ملاحظه نسبه قيمه أحدهما إلى قيمه المجموع.

و من هنا أنكر عليهم جماعه (٦)- تبعاً لجامع المقاصد (٧)- إطلاق القول بذلك؛ إذ لا- يستقيم ذلك فيما إذا كان لاجتماع الملكين دخل في زياده القيمه، كما في مصراعى باب و زوج خفّ إذا فرض تقويم

[شماره صفحه واقعى : ٥١٦]

ص: ١١٨٧

- ١- القواعد ١:٢٥.
- ٢- اللعه دمشقيه: ١١٠.
- ٣- كذا في «ف»، «ع»، «ص»، و في سائر النسخ: و لذا.
- ٤- في «ف»: «الثلث»، و في هامش «م» زياده: الثلث- خ ل.
- ٥- حاشيه الإرشاد (مخطوط): ٢١٩.
- ٦- مثل الشهيد الثاني في المسالك ٣:١٦٢ و الروضه ٣:٢٣٩، و المحدث البحراني في الحدائق ١٨:٤٠٢، و السيد الطباطبائي في الرياض ١:٥١٤، و انظر مفتاح الكرامه ٤:٢٠٤.
- ٧- جامع المقاصد ٤:٧٨.

المجموع بعشره و تقويم أحدهما بدرهمين و كان الثمن خمسه، فإنه إذا رجع المشتري بجزء من الثمن نسبه إليه كنسبه الاثنين إلى العشره استحق من البائع واحداً من الخمسه فيبقى للبائع أربعة في مقابل المصراع الواحد، مع أنه لم يستحق من الثمن إلا مقداراً من الثمن مساوياً لما يقابل المصراع الآخر أعني درهمين و نصفاً (١).

و الحاصل: أن البيع إنما يبطل في ملك الغير بحصه من الثمن يستحقها الغير مع الإجازة، و يصح في نصيب المالك بحصه كان يأخذها مع إجازة مالك (٢) الجزء الآخر.

هذا، و لكن الظاهر أن كلام الجماعه إما محمول على الغالب:

من عدم زياده قيمه و لا- نقصانها بالاجتماع، أو مرادهم من «تقويمهما» تقويم كل منهما منفرداً، و يراد (٣) من «تقويم أحدهما ثانياً» ملاحظه قيمته مع مجموع القيمتين، و إلا ففساد الضابط المذكور في كلامهم لا يحتاج إلى النقض بصوره مدخليه الاجتماع في الزيادة التي يمكن القول فيها- و إن كان ضعيفاً- بأخذ النسبه للمشتري بين قيمه أحدهما المنفرد و بين قيمه المجموع، بل ينتقض بصوره مدخليه الاجتماع في نقصان قيمه بحيث يكون قيمه أحدهما منفرداً مثل قيمه المجموع أو أزيد، فإن هذا فرض ممكن كما صرح به في رهن جامع المقاصد (٤).

[شماره صفحه واقعي : ٥١٧]

ص: ١١٨٨

١- في غير «ش» و مصححه «ص»: نصف.

٢- في «ش»: المالك.

٣- شطب في «ن» على «يراد».

٤- جامع المقاصد ٥٦: ٥.

و غيره (١)- فإن الالتزام هنا بالنسبه المذكوره يوجب الجمع بين الثمن و المثلن، كما لو باع جاريه مع أمها قيمتهما مجتمعتين عشره، و قيمه كل واحد منهما منفرده عشره، بثمانيه؛ فإن نسبه قيمه إحداهما المنفرده إلى مجموع القيمتين (٢) نسبه الشيء إلى مماثله، فرجع (٣) بكل الثمانيه (٤). و كأن من أورد عليهم ذلك غفل عن هذا، أو كان عنده غير ممكن.

فالتحقيق في جميع الموارد: ما ذكرنا، من ملاحظه قيمه كل منهما منفرداً، و نسبه قيمه أحدهما إلى مجموع القيمتين.

فإن قلت: إن المشتري إنما (٥) بذل الثمن في مقابل كل منهما مقيداً باجتماعه مع الآخر، و هذا الوصف لم يبق له مع رد مالك أحدهما، فالبائع إنما يستحق من الثمن ما يوزع على ماله منفرداً، فله من الثمن جزءً نسبتته إليه كنسبه الدرهمين إلى العشره، و هو درهم واحد، فالزياده ظلم على المشتري، و إن كان ما أوهمه عباره الشرائع و شبهها (٦)- من أخذ البائع أربعه، و المشتري واحداً- أشد ظلماً، كما تبّه عليه في

[شماره صفحه واقعى : ٥١٨]

ص: ١١٨٩

١- انظر الجواهر ١٤٠: ٢٥.

٢- الأصح في عباره أن يقال: «إلى قيمتهما مجتمعتين» كما تبّه عليه بعض المحشّين، انظر هدايه الطالب: ٣١٣.

٣- كذا في النسخ، و الظاهر: «فيرجع» كما في مصححه «ن» و «ص».

٤- كذا في «ص» و «ش» و نسخه بدل «ن»، و في سائر النسخ: العشره.

٥- في «ش»: إذا.

٦- تقدّمت عباره في الصفحه: ٥١٥-٥١٦.

بعض حواشى الروضه (١)، فاللازم أن يقسّم الثمن على قيمه كلّ من المِلِكين منفرداً و على الهيئه (٢) الاجتماعيه، و يُعطى البائع من الثمن بنسبه قيمه ملكه منفرداً، و يبقى للمشتري بنسبه قيمه ملك (٣) الآخر منفرداً و قيمه هيئه الاجتماع (٤).

قلت: فوات وصف الانضمام- كسائر الأوصاف الموجهه لزياده القيمه- ليس مضموناً فى باب المعاوضات و إن كان مضموناً فى باب العدوان، غايه الأمر ثبوت الخيار مع اشتراط تلك الصفه.

و لا فرق فيما ذكرنا بين كون ملك البائع و ملك غيره متعدّدين (٥) فى الوجود كعبد و جاريه، أو متّحداً كعبد ثلثه للبائع و ثلثاه لغيره، فإنّه لا يوزّع الثمن على قيمه المجموع أثلاثاً؛ لأنّ الثلث لا يباع بنصف ما يباع به الثلثان؛ لكونه أقلّ رغبه منه، بل يلاحظ قيمه الثلث و قيمه الثلثين و يؤخذ النسبه منهما (٦) ليؤخذ (٧) من الثمن بتلك النسبه.

[شماره صفحه واقعى : ٥١٩]

ص: ١١٩٠

- ١- تبه عليه سلطان العلماء فى حاشيته على الروضه البهيه ذيل قول الشارح: «و إنّما يعتبر قيمتهما»، و حكاه عنه المحقّق الخوانسارى فى حواشيه على الروضه، انظر حاشيه سلطان العلماء على الروضه: ٦٥، و حاشيه الروضه: ٣٥٩.
- ٢- فى غير «ف»: هيئته.
- ٣- فى «ص» كتب فوق ملك: ملكه-ظ.
- ٤- فى غير «ف»: هيئته الاجتماعيه.
- ٥- فى مصحّحه «ص»: متعدّداً.
- ٦- كذا فى «ش»، و استظهره مصحّح «ص»، و فى «ف»: «بينها»، و فى سائر النسخ: منها.
- ٧- فى «ف»: و يؤخذ.

هذا كله في القيمي. أمّا المبيع المثلي: فإن كانت الحصّة مشاعه قُسيط الثمن على نفس المبيع، فيقابل كلّ من حصّتي البائع و الأجنبيّ بما يخصّه، وإن كانت حصّه كلّ منهما معيّنه كان الحكم كما في القيمي: من ملاحظه قيمتي الحصّتين و تقسيط الثمن على المجموع، فافهم.

[شماره صفحه واقعي : ٥٢٠]

ص: ١١٩١

مسألة لو باع من له نصف الدار نصف ملك (١)الدار،

فإن علم أنه أراد نصفه أو نصف الغير عمل به، وإلا فإن علم أنه لم يقصد بقوله: «بعتك نصف الدار» إلا مفهوم هذا اللفظ، ففيه احتمالان: حملة على نصفه المملوك له، وحملة على النصف المشاع بينه وبين الأجنبي.

و منشأ الاحتمالين: إمّا تعارض ظاهر النصف-أعنى الحصّة المشاعه في مجموع النصفين-مع ظهور انصرافه في مثل المقام من مقامات التصرف إلى نصفه المختصّ وإن لم يكن له هذا الظهور في غير (٢)المقام، ولذا يحمل الإقرار على الإشاعه-كما سيجيء (٣)-أو مع ظهور إنشاء البيع في البيع لنفسه؛ لأنّ بيع مال الغير لا بدّ فيه: إمّا من تبه الغير، أو اعتقاد كون المال لنفسه، وإمّا من بناءه على تملكه للمال

[شماره صفحه واقعى : ٥٢١]

ص: ١١٩٢

١- في «ش»: «تلك». قال الشهيدى قدّس سرّه: إضافة «الملك» إلى «الدار» بيانيه، ولو ترك المضاف لكان أولى. (هدايه الطالب: ٣١٣).

٢- لم ترد «غير» في «ف».

٣- يجيء في الصفحه ٥٢٥.

عدواناً- كما فى بيع الغاصب- و الكلّ خلاف المفروض هنا.

و ممّا ذكرنا يظهر الفرق بين ما نحن فيه، و بين قول البائع:

«بعث غانماً» مع كون الاسم مشتركاً بين عبده و عبده غيره، حيث ادّعى فخر الدين قدّس سرّه الإجماع على انصرافه إلى عبده، فقاس عليه ما نحن فيه (١)؛ إذ ليس للفظ المبيع هنا ظهور فى عبد الغير فيبقى (٢) ظهور البيع فى وقوعه لنفس البائع، و انصراف لفظ المبيع فى مقام التصرف إلى مال المتصرف، سليمين عن المعارض، فيفسّر بهما (٣) إجمال لفظ المبيع.

ثمّ إنّه لو كان البائع وكيلاً فى بيع النصف أو ولياً عن مالكة، فهل هو كالأجنبى؟ وجهان، مبتيان على أنّ المعارض لظهور النصف فى المشاع هو انصراف لفظ «المبيع» إلى مال البائع فى مقام التصرف، أو ظهور التملك فى الأصله. الأقوى هو الأوّل؛ لأنّ ظهور التملك فى الأصله من باب الإطلاق، و ظهور النصف فى المشاع و إن كان كذلك أيضاً، إلّا أنّ ظهور المقيّد وارد على ظهور المطلق.

و ما ذكره الشهيد الثانى: من عدم قصد الفضولى إلى مدلول اللفظ (٤)، و إن كان مرجعه إلى ظهور وارد على ظهور المقيّد، إلّا أنّه مختصّ بالفضولى؛ لأنّ القصد الحقيقى موجود فى الوكيل و الوليّ، فالأقوى

[شماره صفحه واقعى : ٥٢٢]

ص: ١١٩٣

١- الإيضاح ١:٤٢١.

٢- كذا فى «ف» و «ص»، و فى سائر النسخ: فبقى.

٣- كذا فى «ش» و مصحّحه «ن» و «ص»، و فى غيرها: بها.

٤- المسالك ٣:١٥٦.

فيهما (١) الاشتراك في البيع (٢)؛ تحكيماً لظاهر النصف، إلّا أن يمنع ظهور «النصف» إلّا في النصف المشاع في المجموع، و أمّا ملاحظه حقّي المالكيين و إرادته الإشاعه في الكلّ من حيث إنّه مجموعهما فغير معلومه، بل معلوم (٣) العدم بالفرض.

و من المعلوم: أنّ النصف المشاع بالمعنى المذكور يصدق على نصفه المختصّ، فقد ملك كلياً يملك مصداقه، فهو كما لو باع كلياً سلفاً، مع كونه مأذوناً في بيع ذلك من (٤) غيره أيضاً، لكنّه لم يقصد إلّا مدلول اللفظ من غير ملاحظه وقوعه عنه أو عن غيره، فإنّ الظاهر وقوعه لنفسه؛ لأنّه عقد على ما يملكه، فصرفه إلى الغير من دون صارف لا وجه له.

و لعلّه لما ذكرنا ذكر جماعه - كالفاضلين (٥) و الشهيدين (٦) و غيرهم (٧) -:

أنّه لو أصدق المرأه عيناً، فوهبت نصفها المشاع قبل الطلاق، استحقّ الزوج بالطلاق النصف الباقي، لا نصف الباقي و قيمه نصف الموهوب و إن

[شماره صفحه واقعي : ٥٢٣]

ص: ١١٩٤

- ١- في «ف»: فيها.
- ٢- في «ف»: «المنع»، و في «ش»: المبيع، و استظهره مصحّح «ص» أيضاً.
- ٣- كذا في النسخ، و المناسب: معلومه، كما في مصحّحه «ص».
- ٤- في سوي «م» و «ش»: عن.
- ٥- الشرائع ٢: ٣٣٠، المسأله العاشره، و لم نعثر عليه في كتب العلّامه، نعم ذكره في القواعد ٢: ٤٣ على أحد الاحتمالين.
- ٦- اللعهه دمشقيه: ١٩٧، و الروضه البهيه ٥: ٣٦٧، و المسالك ٨: ٢٥٥.
- ٧- مثل فخر المحقّقين في الإيضاح ٣: ٢٣٣، و المحقّق السبزواري في الكفايه: ١٨٢. و السيّد الطباطبائي في الرياض ٢: ١٤٦.

ذكروا ذلك احتمالاً (١)(٢)، وليس إلّا من جهة صدق «النصف» على الباقي، فيدخل في قوله تعالى: **فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ (٣)** وإن كان يمكن توجيه هذا الحكم منهم: بأنه لما كان الربع الباقي للمرأة من الموجود مثلاً للربع التالف من الزوج، و مساوياً (٤) له من جميع الجهات، بل لا-تغاير بينهما إلّا بالاعتبار، فلا وجه لاعتبار القيمة، نظير ما لو دفع المقرض نفس العين المقرضه مع كونها قيمته.

لكنّ الظاهر أنّهم لم يريدوا هذا الوجه، وإنما (٥) علّلوا استحقاقه للنصف الباقي ببقاء مقدار حقّه، فلا يخلو عن منافاه لهذا المقام.

و نظيره في ظهور المنافاه لما هنا: ما ذكره (٦) في باب الصلح: من أنّه إذا أقرّ من بيده المال لأحد المدّعين للمال بسبب موجب للشركه - كالإرث- فصالحه المقرّ له على ذلك النصف كان النصف مشاعاً في نصبيهما، فإن أجاز شريكه نفذ في المجموع و إلّا نفذ في الربع؛ فإنّ مقتضى ما ذكره هنا اختصاص المصالح (٧) بنصف المقرّ له؛ لأنّه إن أوقع

[شماره صفحه واقعى : ٥٢٤]

ص: ١١٩٥

١- في «ن»، «م» و«ع»: إجمالاً.

٢- ذكره العلّامه في القواعد ٢:٤٣، و الشهيد الثاني في المسالك ٨:٢٥٥، و الروضه البهيّه ٥:٣٦٨.

٣- البقره: ٢٣٧.

٤- في غير «ش»: متساوياً.

٥- في «ش»: و إنّهم.

٦- ذكره المحقّق في الشرائع ٢:١٢٢، و العلّامه في القواعد ١:١٨٦، و راجع لتفصيل الأقوال مفتاح الكرامه ٥:٤٩٢.

٧- في «ص»: «المصالحه»، و كتب فوقه: المصالح-خ ل.

الصلح على نصفه الذى أقر له به فهو كما لو صالح نصفه قبل الإقرار مع غير المقرّ أو معه، وإن أوقعه على مطلق النصف المشاع انصرف أيضاً إلى حصّته، فلا وجه لاشتراكه بينه وبين شريكه؛ ولذا اختار سيّد مشايخنا قدّس الله أسرارهم اختصاصه بالمقرّ له (١).

و فضل في المسالك بين ما لو وقع الصلح على نصفه أو مطلق النصف، وبين ما إذا وقع على النصف الذى أقر به ذو اليد، فاختر مذهب المشهور في الثالث؛ لأنّ الإقرار منزّل على الإشاعه، وحكم بالاختصاص في الأولين؛ لاختصاص النصف وضعاً في الأوّل و انصرافاً في الثانى إلى النصف المختصّ (٢).

و اعترضه في مجمع الفائده: بأنّ هذا ليس تفصيلاً، بل مورد كلام المشهور هو الثالث؛ لفرضهم المصالحة على ذلك النصف المقرّ به (٣)، و تمام الكلام في محلّه.

و على كلّ حال، فلا إشكال في أنّ لفظ «النصف» المقرّ به إذا وقع في كلام المالك للنصف المشاع مجرداً عن حالٍ أو مقالٍ يقتضى صرفه إلى نصفه، يحمل على المشاع في نصيبه و نصيب شريكه؛ و لهذا أفتوا ظاهراً على أنّه لو أقرّ أحد الرجلين الشريكين الثابت يد كلّ منهما على نصف العين، بأنّ ثلث العين لفلان، حمل على الثلث المشاع في النصيبين، فلو كذّب به الشريك الآخر، دفع المقرّ إلى المقرّ له نصف ما في يده؛ لأنّ

[شماره صفحه واقعى : ٥٢٥]

ص: ١١٩٦

١- اختاره السيّد المجاهد في المناهل: ٣٥٨.

٢- المسالك ٢٧٢: ٤.

٣- راجع مجمع الفائده ٣٤٩: ٩.

المنكر بزعم المقرّ ظالم للسدس بتصرفه في النصف؛ لأنه باعتقاده إنّما يستحقّ الثلث، فالسدس الفاضل في يد المنكر نسبته إلى المقرّ و المقرّ له على حدّ سواء؛ فإنّه قدر تالف من العين المشتركة، فيوزع (١) على الاستحقاق.

و دعوى: أنّ مقتضى الإشاعه تنزيل المقرّ به على ما في يد كلّ منهما، فيكون في يد المقرّ سدس، و في يد المنكر سدس، كما لو صرّح بذلك، و قال: «إنّ له في يد كلّ منهما (٢) سدساً»، و إقراره بالنسبه إلى ما في يد الغير غير مسموع، فلا يجب إلّا أن يدفع إليه ثلث ما في يده، و هو السدس المقرّ به، و قد تلف السدس الآخر بزعم المقرّ على المقرّ له بتكذيب المنكر.

مدفوعه: بأنّ ما في يد الغير ليس عين ماله، فيكون كما لو أقرّ شخص بنصف كلّ من داره و دار غيره، بل هو (٣) مقدار حصّته المشاعه، كحصّته المقرّ و حصّته المقرّ له بزعم المقرّ، إلّا أنّه لمّا لم يجبر المكذب على دفع شيء ممّا في يده فقد تلف سدس مشاع يوزع على المقرّ و المقرّ له، فلا معنى لحسابه على المقرّ له وحده، إلّا على احتمالٍ ضعيف، و هو تعلق الغصب بالمشاع و صحّحه تقسيم الغاصب مع الشريك، فيتمخض ما يأخذه الغاصب للمغصوب منه و ما يأخذه

[شماره صفحه واقعى : ٥٢٦]

ص: ١١٩٧

١- في «ن»، «خ»، «م» و «ع»: «فوزع»، لكن صحّح في «خ» و «ع» بما أثبتناه.

٢- في هامش «ن»: الظاهر: ممّا، بدل منهما.

٣- في «ش»: و هو.

الشريك لنفسه، لكنه احتمال مضعف في محله و إن قال به أو مال إليه بعض على ما حكى (١) -للحرج أو السيره.

نعم، يمكن أن يقال (٢): بأن التلف في هذا المقام حاصل بإذن الشارع للمنكر الغاصب لحق المقر له باعتقاد المقر، و الشارع إنما أذن له في أخذ ما يأخذه على أنه من مال المقر له، فالشارع إنما حسب السدس في يد المنكر على المقر له، فلا يحسب منه على المقر شيء، و ليس هذا كأخذ الغاصب جزءاً معيناً من المال عدواناً بدون إذن الشارع حتى يحسب على كلا الشريكين.

و الحاصل: أن أخذ الجزء لما (٣) كان بإذن الشارع و إنما (٤) أذن له على أن يكون من مال المقر له؛ و لعله لذا ذكر الأ-كثر بل نسبه في الإيضاح إلى الأصحاب في مسأله الإقرار بالنسب: أن أحد الأخوين إذا أقر بثالث، دفع إليه الزائد عما يستحقه باعتقاده، و هو الثلث، و لا- يدفع إليه نصف ما في يده؛ نظراً إلى أنه أقر بتساويهما في مال المورث، فكل ما حصل كان لهما، و كل ما توى (٥) كان كذلك (٦).

[شماره صفحه واقعى : ٥٢٧]

ص: ١١٩٨

- ١- لم نعر عليه.
- ٢- في غير «ش» زياده: في هذا المقام.
- ٣- لم ترد «لما» في «ش»، و شطب عليها في «ص»، و الظاهر زيادتها؛ لعدم وجود جواب لها في العبارة.
- ٤- في مصححه «ن»: فإئنا.
- ٥- أى: هلك و تلف.
- ٦- إيضاح الفوائد ٢:٤٦٨.

هذا، و لكن لا يخفى ضعف هذا الاحتمال؛ من جهة أنّ الشارع ألزم -بمقتضى الإقرار- معامله المقرّ مع المقرّ له بما يقتضيه الواقع الذى أقرّ به، و من المعلوم: أنّ مقتضى الواقع -لو فرض العلم بصدق المقرّ- هو كون ما فى يده على حسب إقراره بالمنصفه، و أمّا المنكر (١) عالمًا، فيكون ما فى يده مألًا مشتركًا لا يحلّ له منه إلّا ما قابل حقه (٢) ممّا (٣) فى يدهما، و الزائد حقّ لهما عليه.

و أمّا مسأله الإقرار بالنسب، فالمشهور و إن صاروا إلى ما ذكر، و حكاه الكلينى عن الفضل بن شاذان (٤) على وجه الاعتماد، بل ظاهره جعل فتواه كروايته (٥)، إلّا أنّه صرح جماعه ممّن تأخر عنهم (٦) بمخالفته للقاعده حتّى قوى فى المسالك الحمل على الإشاعه (٧)، و تبعه سبطه (٨) و سيد الرياض (٩) فى شرحى (١٠) النافع.

[شماره صفحه واقعى : ٥٢٨]

ص : ١١٩٩

- ١- فى مصححه «ص» زياده: فإن كان.
- ٢- فى «ش» و مصححه «ن»: حصّته.
- ٣- كذا فى «ف» و مصححه «ن»، و فى سائر النسخ: عمّا.
- ٤- حكاه الشيخ الكلينى فى الكافى ٧: ١٦٦، فى باب الإقرار بوارث آخر.
- ٥- فى غير «ش»: كروايه، لكن صححت فى أكثرها بما أثبتناه.
- ٦- منهم المحقّق الثانى فى جامع المقاصد ٩: ٣٥٦، و المحقّق الخراسانى فى الكفايه: ٢٣٢.
- ٧- المسالك (الطبعه الحجرية) ٢: ١٤٥.
- ٨- لا يوجد لدينا ما يتعلّق بهذا المبحث من نهايه المرام.
- ٩- الرياض ٢: ٢٤٦.
- ١٠- فى «ف»: شرح.

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

فروى الصدوق مرسلًا و الشيخ مسنداً عن أبي البختری و هب ابن و هب (1)، عن جعفر بن محمد عن أبيه عليهما السلام: «قال: قضى أمير المؤمنين عليه السلام - في رجل مات و ترك ورثه فأقر أحد الورثه بدين علي أبيه - : أنه يلزم ذلك في حصته (2) بقدر ما ورث، و لا يكون ذلك في ماله كله، و (3) إن أقر اثنان من الورثه و كانا عدلين أُجيز ذلك على الورثه (4)، و إن لم يكونا عدلين أُلزما في حصتيهما (5) بقدر ما ورثا (6)، و كذلك إن أقر أحد الورثه بأخ أو أخت فإثما (7) يلزمه ذلك في حصته.

و بالإسناد، قال: «قال علي عليه السلام: من أقر لأخيه فهو شريك في المال، و لا يثبت نسبه، فإن أقر اثنان فكذلك، إلا أن يكونا عدلين، فيثبت نسبه و يضرب في الميراث معهم» (8).

[شماره صفحه واقعي : ٥٢٩]

ص: ١٢٠٠

- ١- كذا في «ش» و المصدر، و في سائر النسخ: عن و هب بن و هب أبي البختری.
- ٢- كذا في «ش» و المصدر، و في سائر النسخ: حقه.
- ٣- في غير «ف» و «ش» زياده: كذلك، و شطب عليها في «ن».
- ٤- عبارته «أجيز ذلك على الورثه» لم ترد في غير «ش»، لكنّها استدركت في هامش «ن»، «خ» و «ص».
- ٥- في «ف»، «ن»، «خ»، «م»، «ع» و «ص»: حقهما.
- ٦- عبارته «بقدر ما ورثا» وردت في «ش» فقط.
- ٧- كلمه «فإثما» من «ش» و مصححه «ن».
- ٨- الفقيه ١: ١٨٩، الحديث ٣٧١٤، و التهذيب ٦: ١٩٨-١٩٩، الحديث ٤٤٢، و عنهما الوسائل ١٣: ٤٠٢، الباب ٢٦ من أبواب الوصايا، الحديث ٥ و ٦.

و عن قرب الإسناد روايه الخبرين عن السندي بن محمد (١)، و تمام الكلام في محلّه من كتاب الإقرار أو الميراث (٢) إن شاء الله.

[شماره صفحه واقعی : ٥٣٠]

ص: ١٢٠١

١- قرب الإسناد: ٥٢، الحديث ١٧١.

٢- في «ش»: و الميراث.

مسأله لو باع ما يقبل التملك و ما لا يقبله كالخمر و الخنزير - صفة بئمن واحد، صح في المملوك عندنا،

كما في جامع المقاصد (١)، و إجماعاً، كما عن الغنيه (٢)، و يدل عليه إطلاق مكاتبه الصفار المتقدمه (٣).

و دعوى: انصرافه إلى صورته كون بعض القرية المذكوره فيها مال الغير، ممنوعه، بل لا مانع من جريان قاعده الصّحّه، بل اللزوم في العقود، عدا ما يقال: من أنّ التراضي و التعاقد إنّما وقع على المجموع الذي لم يمضه الشارع قطعاً، فالحكم بالإمضاء في البعض مع عدم كونه مقصوداً إلّا في ضمن المركّب يحتاج إلى دليل آخر غير ما دلّ على حكم العقود و الشروط و التجاره عن تراضٍ؛ و لذا حكموا بفساد العقد

[شماره صفحه واقعي : ٥٣١]

ص: ١٢٠٢

١- لم نقف عليه صريحاً، و لعلّه يستفاد ممّا قاله في مسأله ما لو باع المملوك و غير المملوك، حيث قال: فلا سبيل إلى القول بالبطلان في الأخير عندنا. أنظر جامع المقاصد ٤:٤٣٢.

٢- الغنيه: ٢٠٩.

٣- تقدّمت في الصفحه ٣٦٥ و ٥١٣.

بفساد شرطه، وقد تبه عليه في جامع المقاصد في باب فساد الشرط، و ذكر: أن في الفرق بين فساد الشرط و الجزء عسراً (١)، و تمام الكلام في باب الشروط، و يكفي هنا الفرق بالنص (٢) و الإجماع.

نعم، ربما يقيّد الحكم بصورة جهل المشتري، لما ذكره في المسالك -وفاً للمحكّي في التذكرة عن الشافعي-: من جهه إفضائه إلى الجهل بثمن المبيع (٣)، قال في التذكرة بعد ذلك: و ليس عندي بعيداً من (٤) الصواب الحكم بالبطلان فيما إذا علم المشتري حرّيه (٥) الآخر، أو كونه ممّا لا ينقل إليه (٦)، انتهى.

و يمكن دفعه بأنّ اللازم هو العلم بثمن المجموع الذي قصد إلى نقله عرفاً و إن علم الناقل بعدم إمضاء الشارع له، فإنّ هذا العلم غير منافٍ لقصد النقل (٧) حقيقة، فيبع الغرر المتعلّق لنهي الشارع و حكمه عليه بالفساد، هو ما كان غرراً في نفسه مع قطع النظر عمّا يحكم عليه من (٨) الشارع، مع أنّه لو تمّ ما ذكر لاقتضى صرف مجموع الثمن إلى

[شماره صفحه واقعي : ٥٣٢]

ص: ١٢٠٣

- ١- جامع المقاصد ٤:٤٣٢.
- ٢- المراد به -ظاهراً- مكاتبه الصّفار المشار إليها آنفاً.
- ٣- المسالك ٣:١٦٣.
- ٤- في «ف»: عن.
- ٥- في «ش»: حرّمه.
- ٦- التذكرة ١:٥٦٥، و راجع قول الشافعي في المجموع ٩:٤٦٩ و ٩:٤٧٣.
- ٧- في «ف» و نسختي بدل «ن» و «ش»: البيع.
- ٨- في «م» و «ش»: عن.

المملوك، لا البطلان؛ لأنَّ المشتري القادم على ضمان المجموع بالثمن مع علمه بعدم سلامه البعض له قادم على ضمان المملوك وحده بالثمن، كما صرَّح به الشهيد في محكَّتَي الحواشي المنسوبة إليه، حيث قال: إنَّ هذا الحكم مقتيد بجهل المشتري بعين المبيع أو حكمه (١) وإلَّا لكان البذل بإزاء المملوك؛ ضروره أنَّ القصد إلى الممتنع كلاقصد (٢)، انتهى.

لكن ما ذكره قدس سرّه مخالف لظاهر المشهور، حيث حكموا بالتقسيط و إن كان مناسباً لما ذكروه في بيع مال الغير من العالم: من عدم رجوعه بالثمن إلى البائع؛ لأنَّه سلَّطه عليه مجاناً، فإنَّ مقتضى ذلك عدم رجوع المشتري بقسط غير المملوك، إمَّا لوقوع المجموع في مقابل المملوك - كما عرفت من الحواشي - وإمَّا لبقاء ذلك القسط له مجاناً - كما قد يلوح من جامع المقاصد (٣) والمسالك (٤) - إلَّا أنَّك قد عرفت أنَّ الحكم هناك (٥) لا يكاد ينطبق على القواعد.

ثمَّ إنَّ طريق تقسيط الثمن على المملوك و غيره يعرف ممَّا تقدّم في بيع ماله مع (٦) مال الغير (٧): من أنَّ العبره بتقويم كلِّ منهما منفرداً،

[شماره صفحه واقعى : ٥٣٣]

ص: ١٢٠٤

١- لم ترد «أو حكمه» في «ف» و «ش»، و شطب عليها في «ن».

٢- حكاها عنه السيّد العاملى في مفتاح الكرامه ٢٠٩: ٤-٢١٠.

٣- انظر جامع المقاصد ٨٢: ٤-٨٣.

٤- انظر المسالك ١٦٤: ٣.

٥- في «ف»: هنا.

٦- في «ن»، «خ»، «م» و «ع» بدل «مع»: من.

٧- في «ف» بدل «الغير»: غيره.

و نسبه قيمه المملوك إلى مجموع القيمتين.

لكنّ الكلام هنا في طريق معرفه قيمه غير المملوك، وقد ذكروا (١): أنّ الحرّ يُفرض عبداً بصفاته و يقوّم، و الخمر و الخنزير (٢) يقوّمان بقيمتهم عند من يراهما مالاً، و يعرف تلك القيمه بشهاده عدلين مطلعين على ذلك؛ لكونهما مسبوقين بالكفر أو مجاورين للكفار.

و يشكل تقويم الخمر و الخنزير بقيمتهم إذا باع الخنزير بعنوان أنّها (٣) شاه. و الخمر بعنوان أنّها خلّ فبان الخلاف، بل جزم بعض هنا بوجوب تقويمهما قيمه الخلّ و الشاه، كالحرّ (٤).

[شماره صفحه واقعى : ٥٣٤]

ص: ١٢٠٥

-
- ١- راجع جامع المقاصد ٤:٨٣، و المسالك ٣:١٦٣، و مجمع الفائده ٨:١٦٣، و مفتاح الكرامه ٤:٢١٠، و الجواهر ٢٢:٣٢١.
 - ٢- فى «ف»: أو الخنزير.
 - ٣- فى مصححه «ص»: أنّه.
 - ٤- لم ترد «كالحرّ» فى «ف» و «ش».

(١)

يجوز للأب و الجدّ أن يتصرّفا فى مال الطفل بالبيع و الشراء.

و يدلّ عليه-قبل الإجماع-:الأخبار المستفيضه المصرّحه فى موارد كثيره (٢)،و فحوى سلطنتهما على بُضع البنت فى باب النكاح (٣).

و المشهور عدم اعتبار العدالة؛للأصل،و الإطلاقات،و فحوى الإجماع المحكى عن التذكرة على ولايه الفاسق فى الترويج (٤).
خلافاً للمحكى عن الوسيله (٥)و الإيضاح (٦)فاعتبراها فيهما؛

[شماره صفحه واقعى : ٥٣٥]

ص: ١٢٠٦

-
- ١-العنوان منّا.
 - ٢-منها ما فى الوسائل ١٢:١٩٤ و ١٩٨،الباب ٧٨ و ٧٩ من أبواب ما يكتسب به.
 - ٣-راجع الوسائل ١٤:٢٠٧ و ٢١٧،الباب ٦ و ١١ من أبواب عقد النكاح و أولياء العقد.
 - ٤-التذكرة ٢:٥٩٩،و حكاه عنه السيّد العاملى فى مفتاح الكرامه ٥:٢٥٧.
 - ٥-لم نعثر عليه فى الوسيله،و لا-على من حكى عنه،نعم اشترط فى تصرّف الوليّ كونه ثقّه و فى الوصى أن يكون عادلاً.راجع الوسيله:٣٧٣،٢٧٩.
 - ٦-إيضاح الفوائد ٢:٦٢٨.

مستدلاً في الأخير: بأنّها ولاية على من لا يدفع عن نفسه ولا يصرف عن ماله، ويستحيل من حكمه الصانع أن يجعل الفاسق أميناً يقبل إقراراته (١) وإخباراته عن (٢) غيره مع نصّ القرآن على خلافه، انتهى (٣).

و لعلّه أراد بنصّ القرآن آية الركون إلى الظالم (٤) التي أشار إليها في جامع المقاصد (٥)، وفي دلالة الآية نظر.

و أضعف منها ما ذكره في الإيضاح من الاستحالة؛ إذ المحذور يندفع - كما في جامع المقاصد -: بأنّ الحاكم متى ظهر عنده بقرائن الأحوال اختلال (٦) حال (٧) الطفل عزله و منعه من التصرف في ماله و إثبات اليد عليه، و إن لم يظهر خلافه فولايته ثابتة، و إن لم يعلم استعلم حاله بالاجتهاد و تتبع سلوكه و شواهد أحواله (٨)، انتهى.

و هل يشترط في تصرفه (٩) المصلحه، أو يكفي عدم المفسده،

[شماره صفحه واقعى : ٥٣٦]

ص: ١٢٠٧

-
- ١- في «ن»، «م»، «ع» و «ص» زياده: «عن غيره»، لكن شطب عليها في «ن».
 - ٢- في المصدر: على.
 - ٣- لم ترد «انتهى» في «م»، «ن» و «ص».
 - ٤- هود: ١١٣.
 - ٥- جامع المقاصد ٢٧٥: ١١.
 - ٦- كذا في «ف» و «ص» و نسخه بدل «ن»، و في سائر النسخ و نسخه بدل «ص»: اختلاف.
 - ٧- في «ش» زياده: أبو.
 - ٨- جامع المقاصد ٢٧٦: ١١، مع تفاوت في بعض الكلمات.
 - ٩- في «ف»: «تصرفها»، و لعلّه مصحّف «تصرفهما» و هذا هو الأصحّ؛ لرجوع الضمير إلى الأب و الجدّ.

أم لا- يعتبر شىء؟ وجهه، يشهد للأخير: إطلاق ما دلّ على أنّ مال الولد للوالد، كما فى روايه سعد بن يسار (١)، و أنّه و ماله لأبيه، كما فى النبوى المشهور (٢)، و صحيحه ابن مسلم: «أنّ الوالد يأخذ من مال ولده ما شاء» (٣)، و ما فى العلل عن (٤) محمد بن سنان عن الرضا صلوات الله عليه:

من أنّ عله تحليل مال الولد لوالده؛ أنّ الولد موهوب للوالد فى قوله تعالى: يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنِاثًا وَ يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ (٥). و يؤيده أخبار (٦) جواز تقويم جاريه الابن على نفسه.

لكن الظاهر منها تقييدها بصوره حاجه الأب، كما يشهد له قوله عليه السلام فى روايه الحسين بن أبى العلاء، قال: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام: ما يحلّ للرجل من مال ولده؟ قال: قوته بغير سرف إذا اضطرّ إليه. قال: فقلت له: فقول (٧) رسول الله صلى الله عليه و آله للرجل الذى أتاه فقدّم أباه، فقال له: أنت و مالك لأبيك؟ فقال: إنّما جاء بأبيه

[شماره صفحه واقعى : ٥٣٧]

ص: ١٢٠٨

-
- ١- الوسائل ١٢:١٩٦، الباب ٧٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.
 - ٢- الوسائل ١٢:١٩٥، الباب ٧٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١ و ٢.
 - ٣- الوسائل ١٢:١٩٥، الباب ٧٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأوّل.
 - ٤- فى غير «ش»: و ما فى علل محمد بن سنان.
 - ٥- علل الشرائع: ٥٢٤، الباب ٣٠٢، و عنه الوسائل ١٢:١٩٧، الباب ٧٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٩، و الآيه من سوره الشورى: ٤٩.
 - ٦- راجع الوسائل ١٢:١٩٥، الباب ٧٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣، و ١٩٨، الباب ٧٩ من الأبواب، الحديث ١ و ٢، و ١٤:٥٤٣، الباب ٤٠ من أبواب نكاح العبيد و الإماماء، الأحاديث ٣، ١، و ٤.
 - ٧- كذا فى «ص» و المصدر، و فى سائر النسخ: قول.

إلى النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، فقال: يا رسول الله هذا أبي و قد (١) ظلمني ميراثي من أمي، فأخبره الأب أنه قد أنفق عليه و على نفسه، فقال (٢) صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ:

أنت و مالك لأبيك. و لم يكن عند الرجل شيء، أفكان (٣) رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ يحبس الأب للابن؟! (٤).

و نحوها صحيحه أبي حمزه الثمالي عن أبي جعفر عليه السلام: «قال:

قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لرجل (٥): أنت و مالك لأبيك، ثم قال:

لا نحب (٦) أن يأخذ من مال ابنه إلّا ما يحتاج إليه ممّا لا بدّ منه؛ إنّ الله لا يحبُّ الفساد» (٧).

فإنّ الاستشهاد بالآيه يدلّ على إرادته الحرمة من عدم الحبّ دون الكراهة، و أنّه لا يجوز له التصرف بما فيه مفسده للطفل.

هذا كلّه، مضافاً إلى عموم قوله تعالى: «و لا تقربوا مال اليتيم إلّا بالتي هي أحسن» (٨) فإنّ إطلاقه يشمل الجدّ، و يتمّ في الأب (٩) بعدم الفصل.

[شماره صفحه واقعي : ٥٣٨]

ص: ١٢٠٩

- ١- كلمه «و قد» من «ص» و المصدر.
- ٢- في غير «ف»: فقال النبيّ.
- ٣- كذا في «ص» و المصدر، و في سائر النسخ: أو كان.
- ٤- الوسائل ١٩٦: ١٢-١٩٧، الباب ٧٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٨.
- ٥- كلمه «الرجل» من «ص» و المصدر.
- ٦- في «ص»: «ما أحبّ»، و في نسخه بدلها: لا نحبّ.
- ٧- الوسائل ١٩٥: ١٢، الباب ٧٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢، و الآيه من سوره البقره: ٢٠٥.
- ٨- الأنعام: ١٥٢، و الإسراء: ٣٤.
- ٩- في «ف» و مصحّحه «ن»: و في الأب يتمّ.

و مضافاً إلى ظهور الإجماع على اعتبار عدم المفسده، بل في مفتاح الكرامه (١) استظهر الإجماع- تبعاً لشيخه في شرح القواعد (٢)- على إناطه جواز تصرف الولي بالمصلحه، و ليس ببعيد؛ فقد صرح به في محكي المبسوط، حيث قال: و من يلي أمر الصغير و المجنون خمسه:

الأب، و الجد (٣)، و وصي الأب و الجد، و الحاكم، و من يأمره، ثم قال:

و كل هؤلاء الخمسه لا يصح تصرفهم إلا على وجه الاحتياط و الحظ للصغير؛ لأنهم إنما نصبوا لذلك، فإذا تصرف فيه على وجه لا حظ فيه كان باطلاً؛ لأنه خلاف ما نصب له (٤)، انتهى.

و قال الحلبي في السرائر: لا يجوز للولي التصرف في مال الطفل إلا بما يكون فيه صلاح المال و يعود نفعه إلى الطفل، دون المتصرف فيه، و هذا الذي يقتضيه أصول المذهب (٥)، انتهى.

و قد صرح بذلك أيضاً المحقق (٦) و العلامة (٧) و الشهيدان (٨) و المحقق

[شماره صفحه واقعى : ٥٣٩]

ص: ١٢١٠

- ١- مفتاح الكرامه ٤:٢١٧، و فيه: و هذا الحكم إجماعى على الظاهر.
- ٢- حاشيه القواعد (مخطوط): الورقه ٧١- ذيل قول العلامة: مع المصلحه للمولى عليه- و فيه: و ظاهرهم الإجماع على ذلك.
- ٣- كذا في «ف» و المصدر، و في سائر النسخ زياده: للأب.
- ٤- المبسوط ٢:٢٠٠.
- ٥- السرائر ١:٤٤١.
- ٦- انظر الشرائع ٧٨:٢-٧٩ و ١٧١.
- ٧- القواعد ١:١٢٥، و الإرشاد ١:٣٦٠.
- ٨- انظر اللمعه دمشقيه: ١٣٨، و الدروس ٣:٣١٨ و ٤:٣ و المسالك ٣:١٦٦، و ٤:٣٣ و ٥:٣٥ و ٥:١٣٦.

الثانى (١) و غيرهم (٢)، بل فى شرح الروضه للفاضل الهندى: أنّ المتقدمين عمّموا الحكم باعتبار المصلحه من غير استثناء (٣). و استظهر فى مفتاح الكرامه (٤) من عبارته التذكره- فى باب الحجر- نفى الخلاف فى ذلك بين المسلمين (٥).

و قد حكى عن الشهيد فى حواشى القواعد: أنّ قطب الدين قدّس سرّه نقل عن العلامة قدّس سرّه: أنّه لو باع الوليّ بدون ثمن المثل، لم لا- يُنزّل منزله الإِتلاف بالاقتراض؟ لأننا قائلون بجواز اقتراض ماله و هو يستلزم جواز إِتلافه، قال: و توقّف زاعماً أنّه لا يقدر على مخالفة الأصحاب (٦).

هذا، و لكن الأقوى كفايه عدم المفسده، وفاقاً لغير واحد من الأساطين الذين عاصرناهم (٧)؛ لمنع دلاله الروايات (٨) على أكثر من

[شماره صفحه واقعى : ٥٤٠]

ص: ١٢١١

- ١- انظر جامع المقاصد ٤:٨٧، و ٥:٧٢.
- ٢- مثل المحقّق الأردبيلى فى مجمع الفائده ٤:١٤، و ٦:٧٧، و المحقّق السبزوارى فى الكفايه: ١٠٨، ٨٩، و ٢٢٠.
- ٣- المناهج السويّه (مخطوط): ٦، فى ذيل قول الشارح: و كذا لو اتجر الولى أو مأذونه للطفل.
- ٤- مفتاح الكرامه ٥:٢٦٠.
- ٥- انظر التذكره ٢:٨٠.
- ٦- حكاه السيّد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤:٢١٧.
- ٧- منهم كاشف الغطاء فى شرحه على القواعد (مخطوط): ٧١، و صاحب الجواهر فى الجواهر ٢٢:٣٣٢ و ٢٨:٢٩٧، و غيرهما.
- ٨- تقدّم تخريجها فى الصفحه ٥٣٥.

النهى عن الفساد، فلا تنهض لدفع دلاله المطلقات المتقدمه (١) الظاهره فى سلطنه الوالد على الولد و ماله.

و أما الآيه الشريفه (٢)، فلو سلم دلالتها، فهى مخصّصه بما دلّ على ولايه الجدّ و سلطنته، الظاهره فى أنّ له أن يتصرّف فى مال طفله (٣) بما ليس فيه (٤) مفسده له؛ فإنّ ما دلّ على ولايه الجدّ فى النكاح معللاً بأنّ البنت و أباهما للجدّ (٥)، و قوله صلّى الله عليه و آله: «أنت و مالك لأبيك» (٦)، خصوصاً مع استشهاد الإمام عليه السلام به فى مضى نكاح الجدّ بدون إذن الأب؛ ردّاً على من أنكرو ذلك و حكم ببطلان ذلك من العامّه فى مجلس بعض الأمراء (٧) -و غير ذلك (٨) -يدلّ على ذلك.

مع أنّه لو سلّمنا عدم التخصيص، ووجب الاقتصار عليه فى حكم الجدّ، دون الأب.

[شماره صفحه واقعى : ٥٤١]

ص: ١٢١٢

- ١- تقدّمت فى الصفحه ٥٣٧.
- ٢- و هى قوله تعالى: **وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ** الإسراء: ٣٤.
- ٣- فى «ن»، «م» و «ص»: «طفل»، و فى الأخير كتب فوقه: الطفل -ظ.
- ٤- فى «ف» بدل «فيه»: له.
- ٥- الوسائل ١٤: ٢١٩، الباب ١١ من أبواب عقد النكاح و أولياء العقد، الحديث ٨.
- ٦- الوسائل ١٢: ١٩٥-١٩٧، الباب ٧٨ من أبواب ما يكتسب به، الأحاديث ١، ٢، ٨، ٩ و ٩.
- ٧- الوسائل ١٤: ٢١٨، الباب ١١ من أبواب عقد النكاح و أولياء العقد، الحديث ٥.
- ٨- كما فى الأحاديث المتقدمه آنفاً.

و دعوى عدم القول بالفصل ممنوعه؛ فقد حكى عن بعض متأخري المتأخرين القول بالفصل بينهما فى الافتراض مع عدم اليسر (١).

ثم لا خلاف ظاهراً- كما ادعى (٢)- فى أنّ الجدّ وإن علا يشارك الأب فى الحكم، ويدلّ عليه ما دلّ على أنّ الشخص و ماله- الذى منه مال ابنه- لأبيه (٣)، و ما دلّ (٤) على أنّ الولد و والده لجدّه (٥).

و لو فقد الأب و بقى الجدّ، فهل أبوه أو (٦) جدّه يقوم مقامه فى المشاركة أو يخصّ هو بالولاية؟ قولان: من ظاهر أنّ الولد و والده لجدّه، و هو المحكى عن ظاهر جماعه (٧)، و من أنّ مقتضى قوله تعالى:

وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ

(٨)

كون القريب أولى بقريبه من البعيد، فنفى (٩) ولاية البعيد خرج (١٠) منه الجدّ مع الأب و بقى الباقي.

و ليس المراد من لفظ «الأولى» التفضيل مع الاشتراك فى المبدأ،

[شماره صفحه واقعى : ٥٤٢]

ص: ١٢١٣

- ١- لم نعثر عليه.
- ٢- انظر المناهل: ١٠٥، و الجواهر ١٠٢: ٢٦.
- ٣- كما تقدّم آنفاً.
- ٤- لم ترد «و ما دلّ» فى غير «ف» و «ش»، لكنّه استدرك فى «ن» و «ص».
- ٥- مثل ما تقدّم فى الصفحة السابقه.
- ٦- فى «ع» و «ش» بدل «أو»: «و».
- ٧- حكاه السيّد المجاهد فى المناهل: ١٠٥، و فيه: و يظهر الأوّل من إطلاق الشرائع و النافع.
- ٨- الأنفال: ٧٥، و الأحزاب: ٦.
- ٩- فى «ص»: فينفى.
- ١٠- فى غير «ف»: و خرج.

بل هو نظير قولك: «هو أحقّ بالأمر (١) من فلان» ونحوه، وهذا محكيّ (٢) عن جامع المقاصد (٣) والمسالك (٤) والكفايه (٥)، و
للمسأله مواضع أُخر (٦) تأتي إن شاء الله.

[شماره صفحه واقعي : ٥٤٣]

ص: ١٢١٤

-
- ١- كذا في «ف» و«ش»، و في سائر النسخ: بالأجر.
 - ٢- حكاة السيد المجاهد في المناهل: ١٠٥.
 - ٣- لم نقف عليه بعينه، نعم في جامع المقاصد ٥:١٨٧ هكذا: و هل يكون للجدّ الأعلى مع وجود الأولى ولايه؟ فيه نظر.
 - ٤- المسالك ٧:١٧١.
 - ٥- لم نعثر عليه في الكفايه.
 - ٦- مثل كتاب النكاح و كتاب الحجر.

[شماره صفحه واقعی : ۵۴۴]

ص: ۱۲۱۵

(١)

من جمله أولياء التصرف في مال من لا يستقل بالتصرف في ماله: الحاكم، والمراد منه: الفقيه الجامع لشرائط الفتوى، وقد رأينا هنا (٢) ذكر مناصب الفقيه، امثالاً لأمر أكثر حضار مجلس المذاكرة، فنقول مستعيناً بالله

للفقيه الجامع لشرائط مناصب ثلاثة:

أحدها: الإفتاء فيما يحتاج إليها العامي في عمله،

و مورده المسائل الفرعية، والموضوعات الاستنباطية من حيث ترتب حكم فرعي عليها.
ولا إشكال ولا خلاف في ثبوت هذا المنصب للفقيه، إلا ممن لا يرى جواز التقليد للعامي.
و تفصيل الكلام في هذا المقام موكول إلى مباحث الاجتهاد والتقليد.

الثاني: الحكومه،

فله الحكم بما يراه حقاً في المرافعات وغيرها في الجملة. وهذا المنصب أيضاً ثابت له بلا خلاف فتوى و نصاً، و تفصيل الكلام فيه من حيث شرائط الحاكم و المحكوم به و المحكوم عليه موكول إلى كتاب القضاء.

[شماره صفحه واقعي : ٥٤٥]

ص: ١٢١٦

١- العنوان منّا.

٢- لم ترد «هنا» في «ف».

الثالث: ولايه التصرف في الأموال و الأنفس،

و هو المقصود بالتفصيل هنا،

فنقول:الولاية تتصور على وجهين:

الأول:استقلال الولي بالتصرف مع قطع النظر عن كون تصرف غيره منوطاً بإذنه أو غير منوطٍ به،

و مرجع هذا إلى كون نظره سبباً في جواز تصرفه.

الثاني:عدم استقلال غيره بالتصرف،و كون تصرف الغير منوطاً بإذنه و إن لم يكن هو مستقلاً بالتصرف،

و مرجع هذا إلى كون نظره شرطاً في جواز تصرف غيره.و بين موارد الوجهين عموم من وجه.

ثمّ إذنه المعتبر في تصرف الغير:

إمّا أن يكون على وجه الاستنابه، كوكيل الحاكم.

و إمّا أن يكون على وجه التفويض و التولية، كمتولّى الأوقاف من قبل الحاكم.

و إمّا أن يكون على وجه الرضا كإذن الحاكم لغيره في الصلاة على ميتٍ لا وليّ له.

[ثبوت الولاية بالمعنى الأول للنبي و الأئمة عليهم السلام]

إذا عرفت هذا،فنقول:مقتضى الأصل عدم ثبوت الولاية لأحد بشيء (١) من الوجوه (٢)المذكوره،خرجنا عن هذا الأصل في خصوص النبيّ و الأئمة صلوات الله عليهم أجمعين بالأدله الأربعة،قال الله تعالى:

[الاستدلال بالكتاب]

النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ

[شماره صفحه واقعی : ٥٤٦]

- ١- كذا في «ف» و«ش»، و في سائر النسخ: «لأخذ شيء»، لكن صححت العبارة في بعضها بما أثبتناه، و في بعضها الآخر ورد ما أثبتناه في الهامش، و صححها مصحح «ص» هكذا: لأحد على أحد في شيء.
- ٢- في «ش»: الأُمور.

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ (٢)، فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (٣)، وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ (٤)، وَإِنَّمَا وَثِقُكُمْ اللَّهُ وَرَسُولُهُ... الْآيَةَ (٥)، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ.

[الاستدلال بالروايات]

وقال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ - كما في روايه أيوب بن عطيه - «أنا أولى بكل مؤمن من نفسه» (٦)، وقال في يوم غدير خم: «أ لست أولى بكم من أنفسكم؟ قالوا: بلى. قال: من كنت مولاه فهذا عليّ مولاه» (٧).

والأخبار في افتراض طاعتهم وكون معصيتهم كمعصية الله كثيرة، يكفي في ذلك منها مقبوله عمر بن حنظله (٨)، ومشهوره أبي خديجه (٩)، والتوقيع الآتي (١٠)، حيث علل فيها حكمه الفقيه و تسلطه على الناس:

بأنى قد جعلته كذلك، وأنه حجتي عليكم.

[شماره صفحه واقعى : ٥٤٧]

ص: ١٢١٨

- ١- الأحزاب: ٦.
- ٢- الأحزاب: ٣٦.
- ٣- النور: ٦٣.
- ٤- النساء: ٥٩.
- ٥- المائدة: ٥٥.
- ٦- الوسائل ١٧: ٥٥١، الباب ٣ من أبواب ولاء ضمان الجريره و الإمامه، الحديث ١٤.
- ٧- الحديث من المتواترات بين الخاصه و العامه، انظر كتاب الغدير ١٤: ١٥٨-١٤.
- ٨- الوسائل ١٨: ٩٨-٩٩، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث الأول.
- ٩- الوسائل ١٨: ١٠٠، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٦.
- ١٠- الآتى فى الصفحه ٥٥٥.

و أمّا الإجماع فغير خفيّ.

و أمّا العقل القطعيّ، فالمستقلّ منه حكمه بوجوب شكر المنعم بعد معرفه أنّهم أولياء النعم، و الغير المستقلّ حكمه بأنّ الأبوه إذا اقتضت وجوب طاعه الأب على الابن في الجملة، كانت الإمامه مقتضيه لوجوب طاعه الإمام على الرعيه بطريق أولى؛ لأنّ الحقّ هنا أعظم بمراتب، فتأمل.

و المقصود من جميع ذلك: دفع ما يتوهم من أنّ وجوب طاعه الإمام مختصّ بالأوامر الشرعيّه، و أنّه لا دليل على وجوب إطاعته (١) في أوامره العرفيه أو سلطنته على الأموال و الأنفس.

و بالجملة، فالمستفاد من الأدلّه الأربعة بعد التتبع و التأمل: أنّ للإمام عليه السلام سلطنه مطلقه على الرعيه من قبل الله تعالى، و أنّ تصرفهم نافذ على الرعيه ماضٍ مطلقاً.

هذا كلّه في ولايتهم بالمعنى الأوّل.

[الاستدلال بالروايات بالمعنى الثاني و الاستدلال عليه]

و أمّا بالمعنى الثاني - أعنى اشتراط تصرف الغير بإذنه - فهو و إن كان مخالفاً للأصل، إلّا أنّه قد ورد أخبار خاصّه بوجوب الرجوع إليهم (٢)، و عدم جواز الاستقلال لغيرهم بالنسبه إلى المصالح المطلوبه للشارع الغير المأخوذه على شخص معيّن من الرعيه، كالحدود و التعزيرات، و التصرف في أموال القاصرين، و إلزام الناس بالخروج عن الحقوق، و نحو ذلك.

[شماره صفحه واقعي : ٥٤٨]

ص: ١٢١٩

١- في «ش»: طاعته.

٢- انظر الكافي ١: ١٨٥، باب فرض طاعه الأئمه، و ٢١٠، باب أنّ أهل الذكر الذين أمر الله الخلق بسؤالهم هم الأئمه، و البحار ١٧٢: ٢٣، الباب ٩ من كتاب الإمامه، و ٢٨٣، و كذا الباب ١٧ منه.

و يكفى فى ذلك ما دلّ على أنّهم أولو الأمر و ولاته (١)؛ فإنّ الظاهر من هذا العنوان عرفاً: من يجب الرجوع إليه فى الأمور العامّة التى لم تحمل فى الشرع على شخص خاصّ.

و كذا ما دلّ على وجوب الرجوع فى الوقائع الحادثه إلى رواه الحديث معلّلاً بـ «أنّهم حجّتى عليكم و أنا حجّجه الله» (٢)؛ فإنّه دلّ على أنّ الإمام هو المرجع الأصلى.

و ما عن العلل بسنده إلى الفضل بن شاذان عن مولانا أبى الحسن الرضا عليه السلام فى علل حاجه الناس إلى الإمام عليه السلام، حيث قال-بعد ذكر جملة من العلل-: «و منها: أنّا لا نجد فرقه من الفرق، و لا ملّه من الملل عاشوا و بقوا (٣) إلّا بقيّم و رئيس؛ لما لا بدّ لهم منه فى (٤) أمر الدين و الدنيا، فلم يجز فى حكمه الحكيم أن يترك الخلق بما يعلم (٥) أنّه (٦) لا بدّ لهم منه (٧) و لا قوام لهم إلّا به» (٨).

[شماره صفحه واقعى : ٥٤٩]

ص: ١٢٢٠

- ١- راجع الكافى ١: ٢٠٥، باب أنّ الأئمة عليهم السلام و لاه الأمر، و البحار ٢٣: ٢٨٣، الباب ١٧ من كتاب الإمامه.
- ٢- كما فى التوقيع الآتى فى الصفحة ٥٥٥.
- ٣- فى «ف»: «عاشوا و لا بقوا»، و فى «ش» و المصدر: بقوا و عاشوا.
- ٤- كذا فى «ش» و المصدر، و فى سائر النسخ: لما لا بدّ لهم من أمر.
- ٥- فى «ف» و «خ» و نسخه بدل «ع»: «و هو يعلم»، و فى المصدر: «مما يعلم»، و فى مصحّحه «ص»: بلا رئيس و هو يعلم.
- ٦- فى «ف»: أنّهم.
- ٧- لم ترد «منه» فى غير «ش».
- ٨- علل الشرائع: ٢٥٣، الباب ١٨٢، ذيل الحديث ٩.

هذا، مضافاً إلى ما ورد في خصوص الحدود و التعزيرات و الحكومات، و أنها لإمام المسلمين (١)، و في الصلاة على الجنائز من: أن سلطان الله أحق بها من كل أحد (٢)، و غير ذلك مما يعثر عليه المتتبع.

و كيف كان، فلا إشكال في عدم جواز التصرف في كثير من الأمور العامه بدون إذنه و رضاهم، لكن لا عموم يقتضى أصاله توقف كل تصرف على الإذن.

نعم، الأمور التي يرجع فيها كل قوم إلى رئيسهم، لا يبعد الأطراد فيها بمقتضى كونهم أولى الأمر و ولايته و المرجع الأصلي في الحوادث الواقعة، و المرجع في غير ذلك من موارد الشك إلى إطلاقات أدله تلك التصرفات إن وجدت على الجواز أو المنع، و إنما في الأصول العمليه، لكن حيث كان الكلام في اعتبار إذن الإمام عليه السلام أو نائبه الخاص مع التمكّن منه لم يجز إجراء الأصول؛ لأنها لا تنفع مع التمكّن (٣) من الرجوع إلى الحجّه، و إنما تنفع (٤) مع عدم التمكّن من الرجوع إليها

[شماره صفحه واقعى : ٥٥٠]

ص: ١٢٢١

١- راجع الوسائل ١٨:٦، الباب ٣ من أبواب صفات القاضى، و ٢٢١، الباب ٣٢ من أبواب كيفية الحكم و الدعوى، الحديث ٣، و ٣٣٠، الباب ١٧ من أبواب مقدمات الحدود، الحديث ٣، و ٣٤٣، الباب ٣٢ من الأبواب، و ٥٣٢، الباب الأول من أبواب حدّ المحارب، و المستدرک ١٧:٢٤١، الباب ٣ من أبواب صفات القاضى، و ١٨:٢٩، الباب ٢٥ من أبواب مقدمات الحدود، و غيرها.

٢- الوسائل ٢:٨٠١، الباب ٢٣ من أبواب صلاه الجنازه، الحديث ٤.

٣- العبارة في «ف» هكذا: لأنها إنما تنفع مع عدم التمكّن...

٤- في غير «ش» زياده: «ذلك»، لكن شطب عليها في «ن».

[الكلام في ولاية الفقيه بالمعنى الأول]

و بالجمله، فلا يهْمنا التعرّض لذلك، إنّما المهمّ التعرّض لحكم ولاية الفقيه بأحد الوجهين المتقدّمين، فنقول:

[الاستدلال عليها بالروايات]

أمّا الولاية على الوجه الأوّل - أعنى استقلاله في التصرف - فلم يثبت بعموم عدا ما ربما يتخيّل من أخبار وارده في شأن العلماء مثل:

«أنّ العلماء ورثه الأنبياء، و[ذاك] (٢) أنّ الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً و لكن ورثوا أحاديث من أحاديثهم، فمن أخذ بشيءٍ منها أخذ بحظّ وافر» (٣).

و«أنّ العلماء أمناء الرسل» (٤).

و قوله عليه السلام: «مجارى الأمور بيد العلماء بالله، الأمناء على حلاله و حرامه» (٥).

و قوله صلّى الله عليه و آله و سلم: «علماء أمتى كأنبياء بنى إسرائيل» (٦).

[شماره صفحه واقعى : ٥٥١]

ص: ١٢٢٢

١- في «ف» و «خ»: «في بعض الموارد»، لكن صحّح في الأخير بما أثبتناه.

٢- من المصدر.

٣- الوسائل ٥٣: ١٨، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢.

٤- لم نقف عليه بهذا اللفظ في مجاميعنا الحديثية، بل ورد في الكافي (١: ٣٣)، الحديث (٥): «العلماء أمناء»، و في (٤٦)، الحديث

(٥): «الفقهاء أمناء الرسل»، نعم ورد بهذا اللفظ في كتر العمال ١٨٣: ١٠، و ٢٠٤، الحديث ٢٨٩٥٢ و ٢٩٠٨٣.

٥- تحف العقول: ٢٣٨، و عنه في البحار ٨٠: ١٠٠، الحديث ٣٧.

٦- عوالي اللآلى ٧٧: ٤، الحديث ٦٧، و عنه البحار ٢٢: ٢، الحديث ٦٧، و نقله في المستدرک ٣٢٠: ١٧، الحديث ٣٠ عن العلّامة في

التحرير.

و فى المرسله (١) المرؤيه فى الفقه الرضوى: «إِنَّ مَنْزِلَهُ الْفَقِيهَ فِى هَذَا الْوَقْتِ كَمَنْزِلِهِ الْأَنْبِيَاءِ فِى بَنِي إِسْرَائِيلَ» (٢).

و قوله عليه السلام (٣) فى نهج البلاغه: «أُولَى النَّاسِ بِالْأَنْبِيَاءِ: أَعْلَمُهُمْ بِمَا جَاؤُوا بِهِ إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لِلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ الْآيَةَ» (٤).

و قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ ثَلَاثًا: «اللَّهُمَّ ارْحَمْ خَلْفَائِي. قِيلَ: وَ مِنْ خَلْفَاؤِكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: الَّذِينَ يَأْتُونَ بَعْدِي، وَ يَرَوْنَ حَدِيثِي وَ سُنَّتِي» (٥).

و قوله عليه السلام فى مقبوله ابن حنظله: «قَدْ جَعَلْتَهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا» (٦).

و فى مشهوره أبى خديجه: «جَعَلْتَهُ عَلَيْكُمْ قَاضِيًا» (٧).

و قوله عَجَّلَ اللَّهُ فَرَجَهُ: «هُمْ حَبَّتِي عَلَيْكُمْ وَ أَنَا حَجَّهَ اللَّهُ» (٨).

[شماره صفحه واقعى : ٥٥٢]

ص: ١٢٢٣

- ١- لم ترد هذه الروايه فى «ف».
- ٢- الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام: ٣٣٨. و عنه فى البحار ٧٨: ٣٤٦، ذيل الحديث ٤.
- ٣- لم يرد هذا النص فى «ف».
- ٤- نهج البلاغه: ٤٨٤، باب المختار من حِكَم أمير المؤمنين عليه السلام، الحكمة ٩٦، و الآيه من سوره آل عمران: ٦٨.
- ٥- الوسائل ١٠٠: ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٧.
- ٦- الوسائل ٩٨: ١٨-٩٩، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث الأول.
- ٧- الوسائل ١٠٠: ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٦.
- ٨- ستأتى مصادره فى الصفحه ٥٥٥.

إلى غير ذلك مما يظفر به المتتبع.

[المناقشه فى الاستدلال]

لكنّ الإنصاف-بعد ملاحظه سياقها أو صدرها أو ذيلها-يقتضى الجزم بأنّها فى مقام بيان وظيفتهم من حيث الأحكام الشرعيه، لا كونهم كالنبيّ و الأئمه صلوات الله عليهم فى كونهم أولى بالناس (١) فى أموالهم، فلو طلب الفقيه الزكاه و الخمس من المكلف فلا- دليل على وجوب الدفع إليه شرعاً. نعم، لو ثبت شرعاً اشتراط صحّه أدائهما بدفعه إلى الفقيه مطلقاً أو بعد المطالبه، و أفتى بذلك الفقيه، ووجب اتّباعه إن كان ممّن يتعيّن تقليده ابتداءً أو بعد الاختيار، فيخرج عن محلّ الكلام.

هذا، مع أنّه لو فرض العموم فيما ذكر من الأخبار، ووجب حملها على إرادته الجهه (٢) المعهوده المتعارفه من وظيفته، من حيث كونه رسولاً- مبلّغاً، و إلّا لزم تخصيص أكثر أفراد العامّ؛ لعدم سلطنه الفقيه على أموال الناس و أنفسهم إلّا فى موارد قليله بالنسبه إلى موارد عدم سلطنته.

و بالجمله، فأقامه الدليل على وجوب طاعه الفقيه كالإمام عليه السلام -إلّا ما خرج بالدليل-دونه خرط القتاد!

بقى الكلام فى ولايته على الوجه الثانى -أعنى توقّف تصرّف الغير على إذنه،

فيما كان متوقّفاً على إذن الإمام عليه السلام-و حيث إنّ موارد التوقّف على إذن الإمام عليه السلام غير مضبوته فلا بدّ من ذكر ما يكون كالضابط لها، فنقول:

[الضابطه لما يجب استئذان الفقيه فيه]

كلّ معروف علم من الشارع إرادته وجوده فى الخارج، إن علم

[شماره صفحه واقعى : ٥٥٣]

ص: ١٢٢٤

١- فى «ع» و «ش»: أولى الناس.

٢- كذا فى «ف» و «ش»، و فى سائر النسخ: على إرادته العامّ من الجهه.

كونه وظيفه شخص خاص، كنظر الأب في مال ولده الصغير، أو صنفٍ خاص، كالإفتاء والقضاء، أو كل من يقدر على القيام به كالأمر بالمعروف، فلا- إشكال في شيء من ذلك. وإن لم يُعلم ذلك و احتمال كونه مشروطاً في وجوده أو وجوبه بنظر الفقيه، وجب الرجوع فيه إليه.

ثم إن علم الفقيه من الأدلة جواز توليه (١)؛ لعدم إناطته بنظر خصوص الإمام أو نائبه الخاص، تولاه مباشرة أو استتابه إن كان ممن يرى الاستتابه فيه، وإنما عطّله؛ فإنّ كونه معروفاً لا ينافي إناطته بنظر الإمام عليه السلام و الحرمان عنه عند فقده، كسائر البركات التي حُرمتها بفقده عجل الله فرجه.

و مرجع هذا إلى الشك في كون المطلوب مطلق وجوده، أو وجوده من موجد خاص.

[ما يدل على وجوب استئذان الفقيه في الأمور المذكوره]

أما وجوب الرجوع إلى الفقيه في الأمور المذكوره، فيدلّ عليه -مضافاً إلى ما يستفاد من جعله حاكماً، كما في مقبوله ابن حنظله، الظاهره في كونه كسائر الحكام المنصوبه في زمان النبي صلى الله عليه وآله وسلم و الصحابه في إلزام الناس بإرجاع الأمور المذكوره إليه، و الانتهاء فيها إلى نظره، بل المتبادر عرفاً من نصب السلطان حاكماً وجوب الرجوع في الأمور العامه المطلوبه للسلطان إليه، و إلى ما تقدّم من قوله عليه السلام:

«مجارى الأمور بيد العلماء بالله الأمانة على حلاله و حرامه» (٢)-:

[شماره صفحه واقعى : ٥٥٤]

ص: ١٢٢٥

١- في غير «ف» و «ش»: «توليته»، و لكن صحح في «ن» بما أثبتناه.

٢- تقدّم في الصفحه ٥٥١.

التوقيع (١) المروى فى إكمال الدين (٢) وكتاب الغيبه (٣) و احتجاج الطبرسى (٤) الواوڊ فى جواب مسائل إسحاق بن يعقوب، التى ذكر أنى (٥) سألت العمري رضى الله عنه أن يوصل لى (٦) إلى الصاحب عجل الله فرجه كتاباً (٧) فيه تلك المسائل التى قد أشكلت علىّ، فورد الجواب (٨) بخطه عليه آلاف الصلاه و السلام فى أجوبتها، و فيها: «و أمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا؛ فإنهم حجّتى عليكم و أنا حجّه الله».

فإنّ المراد ب«الحوادث» ظاهراً: مطلق الأمور التى لا- بدّ من الرجوع فيها عرفاً أو عقلاً أو شرعاً إلى الرئيس، مثل النظر فى أموال القاصرين لغيبه أو موتٍ أو صغرٍ أو سفهٍ.

و أمّا تخصيصها بخصوص المسائل الشرعيّه، فبعيد من وجوه:

منها: أنّ الظاهر و كول نفس الحادثه إليه لىباشر أمرها مباشرةً أو استنباهً، لا الرجوع فى حكمها إليه.

[شماره صفحه واقعى : ٥٥٥]

ص: ١٢٢٦

-
- ١- فى «خ»، «م»، «ع»، و«ص»: «و التوقيع»، و فى مصحّحه «خ» و«م» شطب على الواو.
 - ٢- إكمال الدين: ٤٨٤، الباب ٤٥، الحديث ٤.
 - ٣- كتاب الغيبه: ٢٩، الفصل ٤، الحديث ٢٤٧.
 - ٤- الاحتجاج ٢: ٢٨٣، و عن المصادر المتقدمه الوسائل ١٠١: ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٩.
 - ٥- فى «م» و«ش» بدل «أنى»: أبى.
 - ٦- لم ترد «لى» فى «ش».
 - ٧- فى «ف» و«ن» زياده: «يذكر»، و لكن شطب عليها فى «ن».
 - ٨- فى «ش»: فورد التوقيع.

و منها: التعليل بكونهم «حجّتي عليكم و أنا حجّج الله»؛ فإنّه إنّما يناسب الأمور التي يكون المرجع فيها هو الرأى و النظر، فكان هذا منصب و لاه الإمام عليه السلام من قبل نفسه، لا أنّه واجب من قبل الله سبحانه على الفقيه بعد غيبه الإمام عليه السلام، و إلّا كان المناسب أن يقول:

□ □
«إنّهم حجّج الله عليكم» كما وصفهم في مقام آخر ب«أنّهم أمناء الله على الحلال و الحرام» (١).

و منها: أنّ وجوب الرجوع في المسائل الشرعيه إلى العلماء-الذى هو من بديهيات الإسلام من السلف إلى الخلف- ممّا لم يكن يخفى على مثل إسحاق بن يعقوب، حتّى يكتبه في عداد مسائل أشكلت عليه، بخلاف وجوب الرجوع في المصالح العامه إلى رأى أحدٍ و نظره؛ فإنّه يحتمل أن يكون الإمام عليه السلام قد وّكله في غيبته إلى شخص أو أشخاص من ثقاته في ذلك الزمان.

و الحاصل: أنّ الظاهر أنّ لفظ «الحوادث» ليس مختصّاً بما اشتبه حكمه و لا بالمنازعات.

ثمّ إنّ النسبه بين مثل هذا التوقيع و بين العمومات الظاهره في إذن الشارع في كلّ معروف لكلّ أحد، مثل قوله عليه السلام: «كلّ معروف صدقه» (٢)، و قوله عليه السلام: «عون الضعيف من أفضل الصدقه» (٣) - و أمثال

[شماره صفحه واقعى : ٥٥٦]

ص: ١٢٢٧

١- راجع الصفحه ٥٥١.

٢- الوسائل ١١: ٥٢١، الباب الأوّل من أبواب فعل المعروف، الحديث ٥.

٣- الوسائل ١١: ١٠٨، الباب ٥٩ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٢، و فيه: عونك.

ذلك - وإن كانت عموماً من وجه، إلا أن الظاهر حكومه هذا التوقيع عليها و كونها بمنزلة المفسر الدال على وجوب الرجوع إلى الإمام عليه السلام أو نائبه في الأمور العامّة التي يفهم عرفاً دخولها تحت «الحوادث الواقعة»، و تحت عنوان «الأمر» في قوله: أولى الأمر (١).

و على تسليم التنزل عن ذلك، فالمرجع بعد تعارض العمومين إلى أصالة عدم مشروعيتّه ذلك المعروف مع عدم وقوعه عن رأى ولي الأمر (٢).

هذا، لكن المسألة لا تخلو عن إشكال، وإن كان الحكم به مشهورياً.

و على أى تقدير، فقد ظهر ممّا ذكرنا: أن ما دلّ عليه هذه الأدلّة هو ثبوت الولاية للفقير في الأمور التي يكون مشروعيتّه إيجادها في الخارج مفروغاً عنها، بحيث لو فرض عدم الفقيه كان على الناس القيام بها كفايه. و أمّا ما يُشكّك في مشروعيتّه كالحدود لغير الإمام، و تزويج الصغيره لغير الأب و الجدّ، و ولاية المعامله على مال الغائب بالعقد عليه و فسخ العقد الخيارى عنه، و غير ذلك، فلا يثبت من تلك الأدلّة مشروعيتها للفقير، بل لا بدّ للفقير من استنباط مشروعيتها من دليل آخر.

نعم، الولاية على هذه و غيرها ثابتة للإمام عليه السلام بالأدلّة المتقدّمة المختصّه به، مثل آيه أولى بالمؤمنين من أنفسهم (٣).

[شماره صفحه واقعى : ٥٥٧]

ص: ١٢٢٨

١- الوارد في قوله تعالى: أَطِيعُوا اللَّهَ، و تقدّم في الصفحه ٥٤٧.

٢- في «ف»: أولى الأمر.

٣- الأحزاب: ٦.

و قد تقدّم (١): أنّ إثبات عموم نيابه الفقيه (٢) عنه عليه السلام في هذا النحو من الولاية على الناس -ليقتصر في الخروج عنه على ما خرج بالدليل -دونه خرط القتاد.

و بالجمله،فها هنا مقامان:

أحدهما:وجوب إيكال المعروف المأذون فيه إليه؛ليقع خصوصياته عن نظره ورائه، كتجهيز الميت الذي لا ولي له،فإنه يجب أن يقع خصوصياته -من تعيين الغاسل و المغسل و تعيين شيء من تركته للكفن و تعيين المدفن -عن رأى الفقيه.

الثاني:مشروعته تصرف خاص في نفس أو مال أو عرض.

و الثابت بالتوقيع و شبهه هو الأوّل دون الثاني،و إن كان الإفتاء في المقام الثاني بالمشروعته و عدمها أيضاً من وظيفته،إلا أنّ المقصود عدم دلالة الأدلة السابقة على المشروعته.

نعم،لو ثبتت أدلته نيابه عموماً تمّ ما ذكر.

ثمّ إنّه قد اشتهر في الألسن و تداول في بعض الكتب (٣)روايه (٤) أنّ «السلطان وليّ من لا وليّ له» و هذا أيضاً بعد الانجبار سنداً أو

[شماره صفحه واقعي : ٥٥٨]

ص : ١٢٢٩

١- تقدّم في الصفحة ٥٥٣.

٢- في غير «ش»: «نيابته للفقيه»، و صححت في «ن» بما أثبتناه.

٣- كما في المسالك ٧: ١٤٧، و عوائد الأيام: ٥٦٣، ذيل العائده: ٥٤، و الجواهر ٢٩: ١٨٨، و راجع الحديث في كنز العمّال ١٦: ٣٠٩، الحديث ٤٤٦٤٣ و ٤٤٦٤٤.

٤- لم ترد «روايه» في «ف».

مضموناً (١)- يحتاج إلى أدلّه عموم النيايه، وقد عرفت ما يصلح أن يكون دليلاً عليه (٢)، وأنه لا- يخلو عن وهن في دلالته، مع قطع النظر عن السند، كما اعترف به جمال المحققين في باب الخمس بعد الاعتراف بأنّ المعروف بين الأصحاب كون الفقهاء نواب الإمام عليه السلام (٣)، ويظهر من المحقق الثاني أيضاً في رسالته الموسومه ب«قاطع اللجاج» (٤) في مسأله جواز أخذ الفقيه اجره أراضى الأنفال من المخالفين كما يكون ذلك للإمام عليه السلام إذا ظهر-الشك (٥) في عموم النيايه (٦)، وهو في محلّه.

ثم إنّ قوله (٧): «من ولا وليّ له»- في المرسله المذكوره- ليس مطلق من لا وليّ له، بل المراد عدم الملكه، يعنى: أنّه وليّ من من شأنه أن يكون له وليّ بحسب شخصه أو صنفه أو نوعه أو جنسه، فيشمل الصغير الذى مات أبوه، و المجنون بعد البلوغ، و الغائب، و الممتنع، و المريض، و المغمى عليه، و الميت الذى لا- وليّ له، و قاطبه المسلمين إذا كان لهم ملك، كالمفتوح عنوه، و الموقوف عليهم فى الأوقاف العامه، و نحو ذلك.

[شماره صفحه واقعى : ٥٥٩]

ص: ١٢٣٠

-
- ١- قال الشهيد قدّس سرّه: منشأ الترديد هو الشكّ فى أنّ المتداول فى الألسنه متن الروايه و نقلت باللفظ، أو مضمونها و نقلت بالمعنى (هدايه الطالب: ٣٣٢).
 - ٢- راجع الصفحه ٥٥١-٥٥٣.
 - ٣- حاشيه الروضه: ٣٢٠، ذيل عبارته: أو إلى نوابه و هم الفقهاء.
 - ٤- كذا فى النسخ، و المعروف تسميتها ب«قاطع اللجاج».
 - ٥- كذا فى «ف»، «خ» و «ص»، و فى سائر النسخ: للشكّ.
 - ٦- قاطعه اللجاج فى تحقيق حلّ الخراج (رسائل المحقق الكركى) ٢٥٧: ١.
 - ٧- فى «ف» زياده: عليه السلام.

لكن يستفاد منه ما لم يمكن (١) يستفاد من التوقيع المذكور، وهو الإذن في فعل كلّ مصلحه لهم، فثبت (٢) به مشروعيتّه ما لم يثبت مشروعيتّه بالتوقيع المتقدّم، فيجوز له القيام بجميع مصالح الطوائف المذكورين.

نعم، ليس له فعل شيء لا يعود مصلحته إليهم، وإن كان ظاهر «الولّي» يوهم ذلك؛ إذ بعد ما ذكرنا: من أنّ المراد ب«من لا وليّ له» من شأنه أن يكون له وليّ، يراد به كونه ممّن ينبغي أن يكون له من يقوم بمصالحه، لا بمعنى: أنّه ينبغي أن يكون عليه وليّ، له عليه (٣) ولا يه الإيجاب، بحيث يكون تصرّفه ماضياً عليه.

و الحاصل: أنّ الولّي المنفّي هو الولّي للشخص لا عليه، فيكون المراد بالولّي المثلث، ذلك أيضاً، فمحصله: إنّ الله جعل الولّي الذي (٤) يحتاج إليه الشخص و ينبغي أن يكون له، هو (٥) السلطان، فافهم.

[شماره صفحه واقعی : ٥٦٠]

ص: ١٢٣١

١- كذا في «ف»، و في سائر النسخ: يكن.

٢- في «ص»: فثبت.

٣- عبارته «وليّ له عليه» لم ترد في «م»، و استدركت في «ع» و «ص».

٤- كذا في «ش» و مصحّحه «ن»، و في سائر النسخ: للذي.

٥- الضمير في «ص» مشطوب عليه.

مسأله في ولاية عدول (١) المؤمنين

[حدود ولاية المؤمنين]

اعلم أنّ ما كان من قبيل ما ذكرنا فيه ولاية الفقيه-و هو ما كان تصرفاً مطلوباً للشارع-إذا كان الفقيه متعذراً الوصول، فالظاهر جواز تولّيه (٢) لأحد المؤمنين؛ لأنّ المفروض كونه مطلوباً للشارع غير مضاف إلى شخص، واعتبار نظاره الفقيه فيه ساقط (٣) بفرض التعذّر، و كونه شرطاً مطلقاً له لا شرطاً اختيارياً مخالف لفرض العلم بكونه مطلوب الوجود مع تعذّر الشرط؛ لكونه من المعروف الذي أمر بإقامته في الشريعة (٤).

نعم، لو احتمل كون مطلوبيته مختصّه بالفقيه أو (٥) الإمام، صحّ

[شماره صفحه واقعی : ٥٦١]

ص : ١٢٣٢

- ١- في غير «ش» و «ص»: العدول.
- ٢- كذا في «ش» و مصحّحه «ن»، و في سائر النسخ: توليته.
- ٣- في غير «ش» زياده: «له»، لكن شطب عليها في «ن».
- ٤- كما في الآيه: وَ لَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ آل عمران: ١٠٤، و غيرها من الآيات، و راجع الوسائل ١١: ٣٩٣، الباب الأول من أبواب الأمر و النهي.
- ٥- في «ف»: و الإمام.

الرجوع إلى أصله عدم المشروعيه، كبعض مراتب النهى عن المنكر؛ حيث إن إطلاقاته لا تعم ما إذا بلغ حد الجرح (١).

قال الشهيد قدس سره في قواعده: يجوز للأحاد مع تعدد الحكام توليه آحاد التصرفات الحكيمه على الأصح، كدفع ضروره اليتيم، لعموم:

وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى

(٢)

و قوله عليه (٣) السلام: «و الله تعالى في عون العبد ما كان العبد في عون أخيه» (٤)، و قوله صلى الله عليه و آله: «كل معروف صدقه» (٥). و هل يجوز أخذ الزكوات و الأحماس من الممتنع و تفريقها في أربابها، و كذا بقيه وظائف الحكام غير ما يتعلق بالدعاوى؟ فيه وجهان: وجه الجواز ما ذكرنا، و لأنه لو منع من ذلك لفاتت مصالح صرف تلك الأموال، و هى مطلوبه لله تعالى.

و قال بعض متأخري العامة: لا شك أن القيام بهذه المصالح أهم من ترك تلك الأموال بأيدي الظلمه يأكلونها بغير حقها و يصرفونها إلى غير مستحقها. فإن توقع إمام يصرف ذلك في وجهه، حفظ المتمكن تلك الأموال إلى حين تمكنه من صرفها إليه، و إن يش من ذلك - كما

[شماره صفحه واقعى : ٥٦٢]

ص: ١٢٣٣

١- في «خ»، «ع» و «ص»: الحرج.

٢- القواعد و الفوائد ١: ٤٠٦، القاعده ١٤٨، و الآيه من سوره المائده: ٢.

٣- في «ف»: عليه الصلاه و السلام.

٤- المستدرک ١٢: ٤٢٩، الباب ٣٤ من أبواب فعل المعروف، الحديث ١٠، و انظر الوسائل ١١: ٥٨٦، الباب ٢٩ من أبواب فعل المعروف، الحديث ٢، و فيه: عون المؤمن... عون أخيه.

٥- الوسائل ١١: ٥٢٢، الباب الأول من أبواب فعل المعروف، الحديث ٥.

فى هذا الزمان-تعين صرفه على الفور فى مصارفه؛لما فى إبقائه من التغيرير و حرمان مستحقه (١)من تعجيل أخذه مع مسيس حاجتهم إليه.

و لو ظفر بأموال مغصوبه حفظها لأربابها حتى يصل إليهم،و مع اليأس يتصدق بها عنهم (٢)،و عند العامه تصرف فى المصارف (٣)العامه (٤).انتهى.

و الظاهر أن قوله:«فإن توقع...إلى آخره»من كلام الشهيد قدس سره، و لقد أجاد فيما أفاد إلا أنه قدس سره لم يبين وجه عدم الجواز،و لعل وجهه:أن مجرد كون هذه الأمور من المعروف لا-ينافى اشتراطها بوجود الإمام أو نائبه كما فى قطع الدعاوى و إقامة الحدود،و كما فى التجاره بمال الصغير الذى له أب و جد؛فإن كونها من المعروف لا ينافى و كوله إلى شخص خاص.

نعم،لو فرض المعروف على وجه يستقل العقل بحسنه مطلقاً -كحفظ اليتيم من الهلاك الذى يعلم رجحانه على مفسده التصرف فى مال الغير بغير إذنه-صح المباشرة بمقدار يندفع به الضروره،أو فرض على وجه يفهم من دليله جواز تصديه لكل أحد إلا أنه خرج ما لو تمكن من الحاكم،حيث دلت الأدله على وجوب إرجاع الأمور إليه،و هذا كتجهيز الميت،و إلا فمجرد كون التصرف معروفاً لا ينهض فى تقييد ما دل على عدم ولايه أحد على مال أحد أو نفسه،

[شماره صفحه واقعى : ٥٦٣]

ص: ١٢٣٤

١- فى «ف»:مستحقه.

٢- فى المصدر زياده:«و يضمن»،و استدر كها مصحح «ص».

٣- فى المصدر و نسخه بدل «ص»:المصالح.

٤- القواعد و الفوائد ٤٠٦:١،القاعده ١٤٨.

ولهذا لا يلزم عقد الفضولي على المعقود له بمجرد كونه معروفاً و مصلحه، و لا يفهم من أدله المعروف ولايه للفضولي على المعقود عليه؛ لأن المعروف هو التصرف في المال أو النفس على الوجه المأذون فيه من المالك أو العقل أو الشارع من غير جهة نفس أدله المعروف.

و بالجمله، تصرف غير الحاكم يحتاج إلى نصّ عقلي، أو عموم شرعي، أو خصوص في مورد جزئي، فافهم.

بقي الكلام في اشتراط العدالة في المؤمن الذي يتولى المصلحه عند فقد الحاكم،

كما هو ظاهر أكثر الفتاوى؛ حيث يعبرون بعدول المؤمنين (١)، و هو مقتضى الأصل، و يمكن أن يستدلّ عليه ببعض الأخبار أيضاً: ففي صحيحه محمد بن إسماعيل: «رجل مات من أصحابنا بغير وصيه، فرفع أمره إلى قاضي الكوفه، فصير عبد الحميد القيم بماله، و كان الرجل خلف ورثه صغاراً و متاعاً و جوارى، فباع عبد الحميد المتاع، فلما أراد بيع الجوارى ضعف قلبه عن بيعهنّ، إذ لم يكن الميت صير إليه وصيه، و كان قيامه فيها (٢) بأمر القاضي؛ لأنهنّ فروج، قال:

فذكرت ذلك لأبي جعفر عليه السلام، و قلت له: يموت الرجل من أصحابنا، و لا يوصى إلى أحد، و يخلف جوارى (٣)، فيقيم القاضي رجلاً منّا لبيعهنّ

[شماره صفحه واقعي : ٥٦٤]

ص : ١٢٣٥

١- كما في المسالك ٦: ٢٥٩، و الحدائق ١٨: ٣٢٣ و ٤٠٣ و ٤٤٤، و الرياض ٢: ٣١ و ٥٩، و الجواهر ٢٢: ٢٧٢.

٢- في «ش» بدل «فيها»: بهذا.

٣- في «ش»: الجوارى.

-أو قال: يقوم بذلك رجلٌ منّا- فيضعف قلبه؛ لأنّهنَّ فروج (١)، فما ترى في ذلك؟ قال: إذا كان القيّم (٢) مثلك و (٣) مثل عبد الحميد فلا بأس (٤).

بناء على أنّ المراد من المماثلة: أمّا المماثلة في التشييع، أو في الوثاقه و ملاحظه مصلحه اليتيم و إن لم يكن شيعياً، أو في الفقاهه- بأن يكون من نواب الإمام عليه السلام عموماً في القضاء بين المسلمين- أو في العدالة.

و الاحتمال (٥) الثالث منافٍ لإطلاق المفهوم الدالّ على ثبوت البأس مع عدم الفقيه و لو مع تعدّره. و هذا بخلاف الاحتمالات الأخرى؛ فإنّ البأس ثابت للفاسق أو الخائن أو المخالف و إن تعدّر غيرهم، فتعيّن أحدها (٦) الدائر بينها، فيجب الأخذ في مخالفه الأصل بالأخصّ منها، و هو العدل.

لكن الظاهر من بعض الروايات كفايه الأمانه و ملاحظه مصلحه اليتيم، فيكون مفسراً للاحتمال الثاني في وجه المماثلة المذكوره في الصحيحه.

[شماره صفحه واقعى : ٥٦٥]

ص: ١٢٣٦

-
- ١- عبارته «قال فذكرت- إلى فروج» لم ترد في غير «ش»، و استدركت في هامش «ص».
 - ٢- في «ص» و «ش» زياده: به.
 - ٣- في «ص»: أو.
 - ٤- الوسائل ١٢: ٢٧٠، الباب ١٦ من أبواب عقد البيع و شروطه، الحديث ٢، و في غير «ش» زياده: الخبر.
 - ٥- كذا في «ش» و مصحّحه «ن»، و في سائر النسخ: و احتمال.
 - ٦- في «ف»: أحدهما.

ففى صحيحه على بن رثاب: «رجل مات و بينى و بينه قرابه و ترك أولاداً صغاراً و مماليك- غلماناً (١) و جوارى- و لم يوص، فما ترى فيمن يشتري منهم الجاربه فيتخذها (٢) أم ولد؟ و ما ترى فى بيعهم؟ قال (٣): إن كان لهم ولى يقوم بأمرهم، باع عليهم و نظر لهم و (٤) كان مأجوراً فيهم (٥). قلت: فما ترى فيمن يشتري منهم الجاربه و يتخذها (٦) أم ولد؟ فقال: لا بأس بذلك إذا باع عليهم القيم بأمرهم الناظر فيما يصلحهم، و ليس لهم أن يرجعوا فيما فعله القيم بأمرهم الناظر فيما يصلحهم» (٧).

و موثقه زرعه، عن سماعه: «فى رجل مات و له بنون و بنات صغار و كبار، من غير وصيه، و له خدم و مماليك و عقد (٨) كيف يصنع

[شماره صفحه واقعى : ٥٦٦]

ص: ١٢٣٧

- ١- لم ترد «غلماناً» فى غير «ش» و «ص».
- ٢- فى «ص» و مصححه «ن»: «و يتخذها»، و فى «ن»، «خ»، «م» و «ع»: «و يجدها»، و فى «ش»: يتخذها.
- ٣- فى «ص» و «ش» زياده: فقال.
- ٤- فى «ن» شطب على الواو.
- ٥- لم ترد «فيهم» فى غير «ش»، و استدركت فى «ص».
- ٦- فى غير «ص» و «ش»: «و يجدها»، و لكن صححت فى «ن» بما أثبتناه.
- ٧- فى غير «ش» زياده: الخبر، و شطب عليها فى «ص»، و لا وجه لها إذ الحديث مذکور بتمامه، راجع الوسائل ١٢: ٢٦٩، الباب ١٥ من أبواب عقد البيع و شروطه.
- ٨- كذا استدركت فى «ص» طبقاً للمصادر الحديثيه، و فى «ش»: «و عقر»، و لم ترد الكلمه فى سائر النسخ.

الورثه بقسمه ذلك (١)؟ قال: إن قام رجل ثقه قاسمهم ذلك كله فلا بأس (٢)؛ بناءً على أن المراد من يوثق به ويطمئن بفعله عرفاً و إن لم يكن فيه ملكه العداله.

لكن فى صحيحه إسماعيل بن سعد ما يدل على اشتراط تحقق عنوان العداله: «قال: سألت الرضا عليه السلام عن رجل يموت بغير وصيّه، و له ولد صغار و كبار، أ يحلّ شراء شىء من خدمه و متاعه (٣) من غير أن يتولّى القاضى بيع ذلك؟ فإن تولاه قاضٍ قد تراضوا به و لم يستخلفه (٤) الخليفه، أ يطيب الشراء منه أم لا؟ قال عليه السلام: إذا كان الأكبر من ولده معه فى البيع فلا بأس إذا رضى الورثه بالبيع و قام عدل فى ذلك» (٥).

هذا، و الذى ينبغى أن يقال: إنك قد عرفت أن ولايه غير الحاكم لا تثبت إلما فى مقام يكون عموم عقلى أو نقلى يدل على رجحان التصدى لذلك المعروف، أو يكون هناك دليل خاص يدل عليه، فما ورد فيه نصّ خاص على الولاية اتبع ذلك النصّ عموماً أو (٦) خصوصاً فقد يشمل الفاسق و قد لا يشمل.

[شماره صفحه واقعى : ٥٦٧]

ص: ١٢٣٨

-
- ١- فى المصادر الحديثيه زياده: «الميراث»، و استدركت فى مصححه «ص».
 - ٢- الوسائل ٤٧٤: ١٣، الباب ٨٨ من أبواب أحكام الوصايا، الحديث ٢.
 - ٣- فى نسخه بدل «ن» و «م» و «ع»: متاعهم، و فى نسخه بدل «ص»: خدمهم و متاعهم.
 - ٤- فى الكافى: «لم يستأمره»، و فى التهذيب و الوسائل: لم يستعمله.
 - ٥- الوسائل ٢٦٩: ١٢- ٢٧٠، الباب ١٦ من أبواب عقد البيع، الحديث الأول.
 - ٦- فى «ف» بدل «أو»: «و».

و أما ما ورد فيه العموم، فالكلام فيه قد يقع في جواز مباشره الفاسق و تكليفه بالنسبه إلى نفسه، و أنه هل يكون مأذوناً من الشرع في المباشره، أم لا؟ و قد يكون بالنسبه إلى ما يتعلّق من فعله بفعل غيره إذا لم يعلم وقوعه على وجه المصلحه، كالشراء منه مثلاً.

[الظاهر عدم اعتبار العدالة في المباشره]

أمّا الأول: فالظاهر جوازه، و أنّ العدالة ليست معتبره في منصب المباشره؛ لعموم أدلّه فعّل ذلك المعروف، و لو مثل قوله عليه السلام: «عون الضعيف من أفضل الصدقه» (١)، و عموم قوله تعالى: «و لا تقربوا مال اليتيم إلاّ بالتي هي أحسن» (٢) و نحو ذلك.

و صحيحه محمد بن إسماعيل -السابقه-، قد عرفت أنّها محموله على صحيحه على بن رئاب -المتقدمه-، بل و موثقه زرعه (٣) و غير ذلك ممّا سيأتي. و لو ترتّب حكم الغير على الفعل الصحيح منه، كما إذا صلّى فاسق على ميت لا ولي له، فالظاهر سقوطها عن غيره إذا علم صدور الفعل منه و شكّ في صحته، و لو شكّ في حدوث الفعل منه و أخبر به، ففي قبوله إشكال.

[الظاهر اشتراط العدالة فيما يتعلّق بفعل الغير]

و أمّا الثاني: فالظاهر اشتراط العدالة فيه، فلا يجوز الشراء منه و إن ادّعى كون البيع مصلحه، بل يجب أخذ المال من يده.

و يدلّ عليه -بعد صحيحه إسماعيل بن سعد المتقدمه، بل و موثقه زرعه، بناء على إرادته العدالة من الوثاقه-: أنّ عموم أدلّه القيام بذلك

[شماره صفحه واقعي : ٥٦٨]

ص: ١٢٣٩

١- الوسائل ١٠٨: ١١، الباب ٥٩ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٢، و فيه: «عونك للضعيف...».

٢- الأنعام: ١٥٢، و الإسراء: ٣٤.

٣- راجع الصفحه ٥٦٤-٥٦٦.

المعروف لا- يرفع اليد عنها بمجرد تصرّف الفاسق؛ فإنّ وجوب إصلاح مال اليتيم و مراعاة غبطته، لا يرتفع (١) عن الغير بمجرد تصرّف الفاسق.

و لا يجدى هنا حمل فعل المسلم على الصحيح، كما فى مثال الصلاه المتقدم؛ لأنّ الواجب هناك هى صلاه صحيحه، و قد علم صدور أصل الصلاه من الفاسق، و إذا شكّ فى صحّتها أحرزت بأصله الصحّه. و أمّا الحكم فيما نحن فيه، فلم يحمل على التصرّف الصحيح، و إنّما حُمِل على موضوع هو «إصلاح المال و مراعاة الحال» و الشكّ فى أصل تحقّق ذلك، فهو كما لو أخبر فاسق بأصل الصلاه مع الشكّ فيها.

و إن شئت قلت: إنّ شراء مال اليتيم لا بدّ أن يكون مصلحه له، و لا يحرز (٢) ذلك بأصله صحّه البيع من البائع، كما لو شكّ المشتري فى بلوغ البائع، فتأمل.

نعم، لو وجد فى يد الفاسق ثمن من (٣) مال الصغير لم يلزم الفسخ مع المشتري و أخذ الثمن من الفاسق؛ لأنّ مال اليتيم الذى يجب إصلاحه و حفظه من التلف لا يعلم أنّه الثمن أو المثل، و أصله صحّه معامله من الطرفين يحكم بالأوّل، فتدبّر.

[هل يجوز مزاحمه من تصدى من المؤمنين]

ثمّ إنّ حيث ثبت جواز تصرّف المؤمنين، فالظاهر أنّه على وجه التكليف الوجوبى أو الندبى، لا على وجه النيابة من حاكم الشرع، فضلاً عن كونه على وجه النصب من الإمام عليه السلام، فمجرد وضع العدل

[شماره صفحه واقعى : ٥٦٩]

ص: ١٢٤٠

١- فى غير «ص»: لا ترتفع.

٢- كذا فى «ف» و نسخه بدل «خ»، و استظهره مصحح «ص» أيضاً، و فى سائر النسخ: و لا يجوز.

٣- لم ترد «من» فى «ف».

يده على مال يتيم لا يوجب منع الآخر و مزاحمته بالبيع و نحوه.

و لو نقله بعقد جائز، فوجد الآخر المصلحة في استرداده، جاز الفسخ إذا كان الخيار ثابتاً بأصل الشرع أو بجعلها مع جعله للصغير (١) أو مطلق وليه من غير تخصيص بالعاقد. و أمّا لو (٢) أراد بيعه من شخص (٣) و عرضة لذلك جاز لغيره بيعه من آخر مع المصلحة و إن كان في يد الأول.

و بالجمله، فالظاهر أنّ حكم عدول (٤) المؤمنين لا يزيد عن (٥) حكم الألب و الجدد من حيث جواز التصرف لكل منهما ما لم يتصرف الآخر.

[مزاحمه فقيه لفقهاء آخر]

و أمّا حكّام الشرع، فهل هم كذلك؟ فلو عيّن فقيه من يصلّى على الميت الذي لا وليّ له، أو من يلي أمواله، أو وضع اليد على مال يتيم، فهل يجوز للآخر مزاحمته، أم لا؟ الذي ينبغي أن يقال: إنّه إن استندنا في ولايته الفقيه إلى مثل التوقيع المتقدم (٦)، جاز المزاحمه قبل وقوع التصرف اللازم؛ لأنّ المخاطب بوجوب إرجاع الأمور إلى الحكّام هم العوامّ، فالنهي عن المزاحمه

[شماره صفحه واقعى : ٥٧٠]

ص: ١٢٤١

- ١- في «ن»، «م»، «ع» و «ص» و نسخه بدل «خ»: لليتيم، و في نسخه بدل «ع»: للصغير.
- ٢- لم ترد «و أمّا» في «ش»، و في «ف»: «أمّا»، و شطب على «أمّا» في «ن».
- ٣- في غير «ف» و «ش»: شخصه، و صحّحت في «ن» و «ص» بما أثبتناه.
- ٤- في غير «ش»: «العدول»، و صحّحت في «ص» بما أثبتناه.
- ٥- كذا، و المناسب «على»، كما في مصحّحه «ن».
- ٦- تقدّم في الصفحة ٥٥٥.

يختصّ بهم، و أمّا الحكام فكلّ منهم حجّيه من الإمام عليه السلام، فلا- يجب على واحد منهم إرجاع الأمر الحادث إلى الآخر، فيجوز له مباشرته و إن كان الآخر دخل فيه و وضع يده عليه، فحال كلّ منهم حال كلّ من الأب و الجدّ في أنّ النافذ تصرّف السابق، و لا عبره بدخول الآخر في مقدّمات ذلك و بناءه على ما يغيّر تصرّف الآخر، كما يجوز لأحد الحاكمين تصدّي المرافعه قبل حكم الآخر و إن حضر المترافعان عنده و أحضر الشهود و بنى على الحكم.

و أمّا لو استندنا في ذلك إلى (١) عمومات النيابة (٢)، و أنّ فعل الفقيه كفعل الإمام، و نظره كنظره الذي لا يجوز التعدي عنه- لا من حيث ثبوت الولاية له على الأنفس و الأموال حتّى يقال: إنّه قد تقدّم عدم ثبوت عموم يدلّ على النيابة في ذلك (٣)، بل من حيث وجوب إرجاع الأمور الحادّته إليه؛ المستفاد من تعليل الرجوع فيها إلى الفقيه بكونه حجّيه منه عليه السلام على الناس- فالظاهر عدم جواز مزاحمه الفقيه الذي دخل في أمر و وضع يده عليه و بنى فيه بحسب نظره على تصرّف و إن لم يفعل نفس ذلك التصرّف؛ لأنّ دخوله فيه كدخول الإمام، فدخول الثاني فيه و بناؤه على تصرّف آخر مزاحمه (٤) له، فهو (٥) كمزاحمه

[شماره صفحه واقعي : ٥٧١]

ص : ١٢٤٢

١- كذا في «ف»، «ن» و «خ» و نسخه بدل «ص»، و في سائر النسخ: على.

٢- المتقدّمه في الصفحه ٥٥١-٥٥٢.

٣- راجع الصفحه ٥٥٣.

٤- في «ف»، «خ»، «م» و «ع»: يزاحمه.

٥- لم ترد «فهو» في «ف».

الإمام عليه السلام، فأدله النيابة عن الإمام عليه السلام لا تشمل ما كان فيه مزاحمه الإمام (١) عليه السلام.

فقد ظهر ممّا ذكرنا: الفرق بين الحكّام، وبين الأب و الجدّ؛ لأجل الفرق بين كون كلّ واحد منهم حجّه و بين كون كلّ واحد منهم نائباً.

و ربما يتوهم: كونهم حينئذٍ كالوكلاء المتعدّدين، في أنّ بناء واحد منهم على (٢) أمر مأذون فيه لا يمنع الآخر عن تصرّف مغايرٍ لما بنى عليه الأوّل.

و يندفع بأنّ الوكلاء إذا فرضوا وكلاء في نفس التصرّف لا في مقدّماته، فما لم يتحقّق التصرّف من أحدهم كان الآخر مأذوناً في تصرّف مغايرٍ و إن بنى عليه الأوّل و دخل فيه، أمّا إذا فرضوا وكلاء عن الشخص الواحد بحيث يكون إلزامهم كإلزامه و دخولهم في الأمر كدخوله، و فرضنا أيضاً عدم دلالة دليل و كالتهم على الإذن في مخالفه نفس الموكل، و التعدّي عمّا بنى هو عليه مباشرةً أو استنباهً، كان حكمه حكم ما نحن فيه من غير زياده و لا نقيصه.

و الوهم إنّما نشأ من ملاحظه التوكيلات المتعارفه للوكلاء المتعدّدين المتعلّقه بنفس ذى المقدّمه، فتأمل.

هذا كلّّه مضافاً إلى لزوم اختلال نظام المصالح المنوطه إلى الحكّام سيّما في مثل هذا الزمان (٣) الذى شاع فيه القيام بوظائف الحكّام ممّن

[شماره صفحه واقعى : ٥٧٢]

ص: ١٢٤٣

١- فى «ف»: للإمام.

٢- فى «ف» بدل «على»: فى.

٣- كذا فى «ش»، و فى «خ» و «ص»: «هذه الأزمان»، و فى سائر النسخ: هذا الأزمان.

يَدْعَى الْحُكُومَةَ.

و كيف كان، فقد تبين ممّا ذكرنا عدم جواز مزاحمه فقيهٍ لمثله في كلّ إلزام قوليّ أو فعليّ يجب الرجوع فيه إلى الحاكم، فإذا قبض (١) مال اليتيم من شخص أو عتّن شخصاً لقبضه أو جعله ناظراً عليه، فليس لغيره من الحكّام مخالفة نظره؛ لأنّ نظره كنظر الإمام.

و أمّا جواز (٢) تصدّي مجتهدٍ لمرافعه تصدّاتها مجتهد آخر قبل الحكم فيها إذا لم يعرض عنها بل بنى على الحكم فيها؛ فلأنّ وجوب الحكم فرع سؤال من له الحكم.

[هل يشترط في ولاية غير الأب و الجد ملاحظه الغبطه لليتيم؟]

ثمّ إنّه هل يشترط في ولاية (٣) غير الأب و الجدّ ملاحظه الغبطه لليتيم، أم لا؟.

ذكر الشهيد في قواعده: أنّ فيه وجهين (٤)، و لكن ظاهر (٥) كثير (٦) من كلماتهم: أنّه لا- يصحّ إلّا مع المصلحه، بل في مفتاح الكرامه: أنّه إجماعي (٧)، و أنّ الظاهر من التذكرة في باب الحجر كونه اتّفاقياً بين

[شماره صفحه واقعي : ٥٧٣]

ص: ١٢٤٤

- ١- في غير «ف» و «ش»: أقبض.
- ٢- في «ف»: عدم جواز.
- ٣- كذا، و في التعبير ما لا يخفى.
- ٤- راجع القواعد و الفوائد ١: ٣٥٢، القاعده ١٣٣، و سيأتي نصّ كلامه في الصفحه ٥٧٩.
- ٥- في «خ» و «ص»: ظهر.
- ٦- كلمه «كثير» وردت في «ف» و «ش»، و استدركت في هامش «ن».
- ٧- مفتاح الكرامه ٢١٧: ٤.

المسلمين (١)، و عن شيخه في شرح القواعد: أنه ظاهر الأصحاب (٢)، وقد عرفت تصريح الشيخ و الحلّي بذلك حتّى في الأب و الجدّ (٣).

[الاستدلال بقوله تعالى: وَ لَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ]

و يدلّ عليه-بعد ما عرفت من أصاله عدم الولاية لأحد على أحد-:عموم قوله تعالى: وَ لَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ (٤)، و حيث إنّ توضيح معنى الآية على ما ينبغي لم أجده في كلام أحد من المتعرضين لبيان آيات الأحكام، فلا بأس بتوضيح ذلك في هذا المقام، فنقول: إنّ «القرب» في الآية يحتمل معاني (٥) أربعة:

الأول: مطلق التقلب (٦) و التحريك حتّى من مكان إلى آخر، فلا يشمل مثل إبقائه (٧) على حال أو عند (٨) أحد.

الثاني: وضع اليد عليه بعد أن كان بعيداً عنه و مجتنباً، فالمعنى:

تجنّبوا عنه، و لا تقربوه إلّا إذا كان القرب أحسن، فلا يشمل حكم ما بعد الوضع (٩).

الثالث: ما يعدّ تصرفاً عرفاً-كالاقتراض و البيع و الإجاره و ما أشبهه

[شماره صفحه واقعى : ٥٧٤]

ص: ١٢٤٥

١- استظهره السيّد العاملي في مفتاح الكرامه ٥:٢٦٠، و انظر التذكرة ٢:٨٠.

٢- شرح القواعد (مخطوط): الورقه ٧١.

٣- راجع الصفحه ٥٣٩.

٤- الأنعام: ١٥٢، و الإسراء: ٣٤.

٥- في «ف»: معان.

٦- كذا في «ش» و مصحّحه «ن»، و في سائر النسخ: التقلّب.

٧- في «ف»: البقاء.

٨- في مصحّحه «ص»: على حاله و عند.

٩- في «ف» و «خ» و نسخه بدل «ش»: بعد الارتكاب.

ذلك-فلا يدلّ على تحريم إبقائه بحاله تحت يده إذا كان التصرف فيه أحسن منه، إلّا بتنقيح المناط.

الرابع: مطلق الأمر الاختياري المتعلّق بمال اليتيم، أعمّ من الفعل و الترك، والمعنى: لا تختاروا في مال اليتيم فعلاً أو تركاً إلّا ما كان أحسن من غيره، فيدلّ على حرمة الإبقاء في الفرض المذكور؛ لأنّ إبقائه قربٌ له بما ليس أحسن.

و أمّا لفظ «الأحسن» في الآيه، فيحتمل أن يراد به ظاهره من التفضيل، و يحتمل أن يراد به الحسن. و على الأوّل، فيحتمل التصرف الأحسن من تركه- كما يظهر من بعض- و يحتمل أن يراد به ظاهره و هو الأحسن مطلقاً من تركه و من غيره من التصرفات. و على الثاني، فيحتمل أن يراد ما فيه مصلحه، و يحتمل أن يراد به ما لا مفسده فيه، على ما قيل: من أنّ أحد معاني الحسن ما لا حرج في فعله (١).

ثم إنّ الظاهر من احتمالات «القرب» هو الثالث، و من احتمالات «الأحسن» هو الاحتمال الثاني، أعنى التفضيل المطلق.

و حينئذٍ فإذا فرضنا أنّ المصلحه اقتضت بيع مال اليتيم، فبعناه بعشره دراهم، ثم (٢) فرضنا أنّه لا يتفاوت لليتيم إبقاء الدراهم أو جعلها ديناراً، فأراد الوليّ جعلها ديناراً، فلا يجوز؛ لأنّ هذا التصرف ليس أصلح من تركه، و إن كان يجوز لنا من أوّل الأمر بيع المال بالدينار؛ لفرض عدم التفاوت بين الدراهم و الدينار بعد تعلّق المصلحه بجعل المال نقداً.

[شماره صفحه واقعي : ٥٧٥]

ص : ١٢٤٦

١- لم نعر على قائله.

٢- في «ف» زياده: لو.

أما لو جعلنا «الحسن» بمعنى ما لا مفسده فيه، فيجوز.

و كذا لو جعلنا «القرب» بالمعنى الرابع؛ لأننا إذا فرضنا أنّ القرب يعمّ إبقاء مال اليتيم على حاله - كما هو الاحتمال الرابع - فيجوز التصرف المذكور؛ إذ بعد كون الأحسن هو جعل مال اليتيم نقداً، فكما أنّه مخير في الابتداء بين جعله دراهم أو ديناراً - لأنّ القدر المشترك أحسن من غيره، و أحد الفردين فيه لا مزيه لأحدهما (1) على الآخر فيخير - فكذلك بعد جعله دراهم إذا كان كلٌّ من إبقاء الدراهم على حالها و جعلها ديناراً قريباً، و القدر المشترك أحسن من غيره، و أحد (2) الفردين لا - مزيه فيه على الآخر فهو مخير بينهما.

و الحاصل: أنّه كلما يفرض التخيير بين تصرفين في الابتداء - لكون القدر المشترك بينهما أحسن (3)، و عدم مزيه لأحد الفردين - تحقّق التخيير لأجل ذلك استدامه، فيجوز العدول من (4) أحدهما بعد فعله إلى الآخر إذا كان العدول مساوياً للبقاء بالنسبة إلى حال اليتيم و إن كان فيه نفع يعود إلى المتصرف.

لكن الإنصاف: أنّ المعنى الرابع لـ «القرب» مرجوح في نظر العرف بالنسبة إلى المعنى الثالث، و إن كان الذي يقتضيه التدبّر في

[شماره صفحه واقعى : ٥٧٦]

ص: ١٢٤٧

- ١- كذا في النسخ، و كان الأولى الإتيان بكلمه «له» مكان «لأحدهما»، كما أشار إليه مصحح «ص».
- ٢- في غير «ف»: فأحد.
- ٣- في غير «ف» و «ش»: «حسن»، و كتب في «ص» فوقه: حسناً.
- ٤- في «ص»: عن.

غرض الشارع و مقصوده من مثل هذا الكلام: أن لا يختاروا في أمر مال اليتيم إلّا ما كان أحسن من غيره.

[ظاهر بعض الروايات كفايه عدم المفسده]

نعم، ربما يظهر من بعض الروايات أنّ مناط حرمة التصرف هو الضرر، لا أنّ مناط الجواز هو النفع.

□
ففي حسنه (١) الكاهلي: «قيل (٢) لأبي عبد الله عليه السلام: إنّنا ندخل (٣) على أخ لنا في بيت أيتام و معهم (٤) خادم لهم، فنقعد على بساطهم و نشرب من مائهم، و يخدمنا خادمهم، و ربما طعمنا فيه الطعام من عند صاحبنا و فيه من طعامهم، فما ترى في ذلك؟ قال: إن كان في دخولكم عليهم منفعة لهم فلا بأس، و إن كان فيه ضرر فلا» (٥).

بناءً على أنّ المراد من منفعة الدخول ما يوازي عوض ما يتصرفون (٦) من مال اليتيم عند دخولهم، فيكون المراد بالضرر في الذيل: أن لا يصل إلى الأيتام ما يوازي ذلك، فلا تنافي بين الصدر و الذيل على ما زعمه بعض المعاصرين (٧): من أنّ الصدر دالّ على إناطه الجواز

[شماره صفحه واقعی : ٥٧٧]

ص: ١٢٤٨

- ١- في «ف» و «خ» و نسخه بدل «ع» و «ش»: روايه.
- ٢- في غير «ف» و «خ»: «قال»، و في مصححه «ص»: «قال: قيل».
- ٣- في غير «ف»: «لندخل».
- ٤- كذا في «ص» و «ش»، و في سائر النسخ: معه.
- ٥- الوسائل ١٨٣: ١٢-١٨٤، الباب ٧١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول.
- ٦- كذا، و الأولى: «يصرفون»، كما نبه عليه مصحح «ص».
- ٧- لم نعثر عليه.

بالنفع، والذليل دالٌّ على إناطه الحرمة بالضرر، فيتعارضان في مورد يكون التصرف غير نافع ولا مضر. وهذا منه مبنى على أنّ المراد بمنفعه الدخول النفع الملحوظ بعد وصول ما يازاء مال اليتيم إليه، بمعنى أن تكون المنفعة في معاوضه ما يتصرف (1) من مال اليتيم بما يتوصل (2) إليهم من ماله، كأن يشرب ماءً فيعطى (3) فلساً يازائه، وهكذا... وأنت خير بأنّه لا ظهور للرواية حتّى يحصل التنافي.

□
و في روايه ابن المغيره: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام: إنّ لى ابنه أخ يتيمة، فربما اهدى لها الشىء فأكل منه ثمّ أطعمها بعد ذلك الشىء من مالى، فأقول: يا ربّ هذا بهذا (4)؟ قال: لا بأس» (5).

فإنّ ترك الاستفصال عن (6) مساواه العوض و زيادته يدلّ على عدم اعتبار الزيادة، إلّا أن يحمل على الغالب: من كون التصرف فى الطعام المهدي إليها (7) و إعطاء العوض بعد ذلك أصلح؛ إذ الظاهر من (8) «الطعام المهدي إليها» (9) هو المطبوخ و شبهه.

[شماره صفحه واقعى : ٥٧٨]

ص: ١٢٤٩

- ١- كذا، و الأولى: «ما يصرف»، كما فى مصحّحه «ص».
- ٢- كذا، و الظاهر: «بما يوصل»، كما استظهره مصحّح «ص».
- ٣- فى «ف»: و يعطى.
- ٤- فى «ف» و «خ» و نسخه بدل «ن» و «م» و «ع» بدل «بهذا»: بندا.
- ٥- الوسائل ١٢: ١٨٤، الباب ٧١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.
- ٦- فى «ش»: من.
- ٧- فى «ف»: المهدي إليه.
- ٨- فى «ش» بدل «من»: أنّ.
- ٩- فى «ف»، «ن» و «م»: المهدي إليه.

□

وجهان (١). قال الشهيد رحمه الله في القواعد: هل يجب على الولي مراعاة المصلحه في مال المولى عليه، أو يكفي نفى المفسده؟ يحتمل الأول؛ لأنه منصوب لها، ولأصالة بقاء الملك على حاله، ولأن النقل والانتقال لا بدّ لهما من غايه، والعدميات لا تكاد تقع غايه. و على هذا، هل يتحرى الأصلح أم يكتفى بمطلق المصلحه؟ فيه وجهان: نعم، لمثل ما قلنا، لا؛ لأن ذلك لا يتناهى.

و على كلّ تقدير: لو ظهر في الحال الأصلح و المصلحه، لم يجز العدول عن الأصلح، و يترتب على ذلك: أخذ الولي بالشفعه للمولى عليه حيث لا مصلحه و لا مفسده، و تزويج المجنون حيث لا مفسده؛ و غير ذلك (٢)، انتهى.

الظاهر أنّ فعل الأصلح في مقابل ترك التصرف رأساً غير لازم؛ لعدم الدليل عليه، فلو كان مال اليتيم موضوعاً عنده و كان الاتجار به أصلح منه، لم (٣) يجب إلّا إذا قلنا بالمعنى الرابع من معانى القرب فى الآيه، بأن يراد: لا تختاروا فى مال اليتيم أمراً من الأفعال أو التروك إلّا أن يكون أحسن من غيره، و قد عرفت الإشكال فى استفاده هذا المعنى، بل الظاهر التصرفات الوجوديه فهى المنهيه عن جميعها، إلّا (٤)

[شماره صفحه واقعى : ٥٧٩]

ص: ١٢٥٠

١- عبارته: «و هل يجب مراعاة الأصلح، أم لا؟ وجهان»، لم ترد فى «ف».

٢- القواعد و الفوائد ٣٥٢: ١، القاعده ١٣٣.

٣- حرف النفى لم يرد فى غير «ش»، و فى نسخه بدل «ش» و مصححه «ن»، «خ» و «ص»: لا.

٤- فى «ش» بدل «إلّا»: لا.

ما كان أحسن من غيره و من الترك، فلا يشمل ما إذا كان (١) فعلاً أحسن من الترك.

نعم، ثبت بدليل خارج حرمه الترك إذا كان فيه مفسده، و أما إذا كان فى الترك مفسده و دار الأمر بين أفعالٍ بعضها أصلح من بعض، فظاهر الآيه عدم جواز العدول عنه، بل ربما يعدّ العدول فى بعض المقامات إفساداً، كما إذا اشترى فى موضع بعشره، و فى موضع آخر قريب منه بعشرين، فإنه يعدّ بيعه فى الأوّل إفساداً للمال، لو (٢) ارتكبه عاقل عدّ سفيهاً ليس فيه ملكه إصلاح المال، و هذا هو الذى أرادته الشهيد بقوله: و لو ظهر فى الحال... إلخ (٣).

نعم، قد لا يعدّ العدول من السفاهه، كما لو كان بيعه مصلحه، و كان بيعه فى بلد آخر أصلح (٤) مع إعطاء الأجره منه أن ينقله إليه و العلم بعدم الخساره (٥)؛ فإنه قد (٦) لا يعدّ ذلك سفاهه، لكن ظاهر الآيه وجوبه.

[شماره صفحه واقعى : ٥٨٠]

ص: ١٢٥١

- ١- فى «ف» و «ن» زياده: «الترك»، و لكن شطب عليها فى «ن».
- ٢- فى «ش» و مصحّحه «خ»: و لو.
- ٣- راجع الصفحه السابقه.
- ٤- كذا فى «ش» و مصحّحه «ن» و «خ»، و العبارة فى سائر النسخ هكذا: أو كان بيعه فى بلد آخر مع إعطاء...
- ٥- فى «ص» بعد كلمه «الخساره» زياده «أصلح» تصحيحاً.
- ٦- لم ترد «قد» فى «ص».

مسأله يشترط في من ينتقل إليه العبد المسلم—ثمناً أو مثنياً—أن يكون مسلماً،

فلا يصح نقله إلى الكافر عند أكثر علمائنا، كما في التذكرة (١)، بل

[المشهور عدم صحة نقل العبد المسلم إلى الكافر]

عن الغنيه: عليه الإجماع (٢)، خلافاً للمحكي في التذكرة عن بعض علمائنا (٣)، و سيأتي عبارته الإسكافي في المصحف (٤).

و استدلل (٥) للمشهور تارة: بأن الكافر يمنع من استدامته؛ لأنه لو ملكه قهراً يارث أو أسلم في ملكه بيع عليه، فيمنع من ابتدائه كالنكاح.

و أخرى: بأن الاسترقاق سبيل على المؤمن، فينتفى بقوله (٦) تعالى:

[شماره صفحه واقعى : ٥٨١]

ص: ١٢٥٢

- ١- التذكرة ١:٤٦٣.
- ٢- الغنيه: ٢١٠.
- ٣- التذكرة ١:٤٦٣.
- ٤- سيأتي في الصفحة ٦٠١.
- ٥- انظر التذكرة ١:٤٦٣، و مفتاح الكرامه ٤:١٧٥.
- ٦- في غير «ش» و مصححه «ن»: لقوله.

وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا

(١)

و، بالنبوي المرسل في كتب أصحابنا-المنجبر بعملهم و استدلالهم به (٢) في موارد متعدده (٣)، حتى في عدم جواز علو بناء الكافر على بناء المسلم، بل عدم جواز مساواته (٤) -و هو قوله صلى الله عليه وآله: «الإسلام يعلو ولا يُعلَى عليه» (٥)، و من المعلوم: أن ما نحن فيه أولى بالاستدلال عليه به.

لكن الإنصاف: أنه لو أغمض النظر عن دعوى الإجماع (٦) المعترض (٧) بالشهره و (٨) اشتهاار التمسك بالآيه-حتى أسند في كنز العرفان إلى الفقهاء (٩)، و في غيره إلى أصحابنا (١٠)-لم يكن ما ذكره من الأدله خالياً عن الإشكال في الدلاله.

أما حكاية قياس الابتداء على الاستداه (١١)، فغايه توجيهه: أن

[شماره صفحه واقعى : ٥٨٢]

ص: ١٢٥٣

- ١- النساء: ١٤١.
- ٢- كذا في «ش» و مصححه «ن»، و في سائر النسخ: عليه.
- ٣- منها عدم جواز إعاره العبد المسلم للكافر، و منها عدم ولايه الكافر على المسلم، و غيرهما مما يقف عليها المتتبع. أنظر جامع المقاصد ٤: ٥٦، و ١٠٧: ١٢.
- ٤- كما في المبسوط ٢: ٤٦، و جامع المقاصد ٣: ٤٦٣.
- ٥- الوسائل ١٧: ٣٧٦، الباب الأول من أبواب موانع الإرث، الحديث ١١.
- ٦- المتقدم عن الغنيه في الصفحه السابقه.
- ٧- في «ص»: المعترضه.
- ٨- كذا في «خ» و مصححه «ص»، و في سائر النسخ بدل «واو»: أو.
- ٩- كنز العرفان ٢: ٤٤.
- ١٠- كما في زبده البيان: ٤٣٩، و فيه: و احتج به أصحابنا.
- ١١- يعنى الدليل الأول مما استدلل به للمشهور.

المستفاد من منع الشارع عن استدامته عدم رضاه بأصل وجوده حدوثاً وبقاءً، من غير مدخلتيه لخصوص البقاء، كما لو أمر المولى بإخراج أحد من الدار أو بإزاله النجاسة عن المسجد؛ فإنه يفهم من ذلك عدم جواز الإدخال.

لكن يرد عليه: أنّ هذا إنّما يقتضى كون عدم (1) الرضا بالحدوث على نهج عدم الرضا بالبقاء، و من المعلوم: أنّ عدم رضاه بالبقاء مجرد تكليفٍ بعدم إبقائه و بإخراجه عن ملكه، و ليس معناه: عدم إمضاء الشارع بقاءه، حتّى يكون العبد المسلم خارجاً بنفسه شرعاً عن ملك الكافر، فيكون عدم رضاه بالإدخال على هذا الوجه، فلا يدلّ على عدم إمضائه لدخوله فى ملكه ليثبت بذلك الفساد.

و الحاصل: أنّ دلالة النهى عن الإدخال فى الملك، تابعه لدلاله النهى عن الإبقاء، فى الدلالة على إمضاء الشارع لآثار المنهى عنه و عدمه، و المفروض انتفاء الدلالة فى المتبوع.

و ممّا ذكرنا يندفع التمسك للمطلب بالنصّ الوارد فى عبد كافر أسلم، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: «أذهبوا فبيعوه من المسلمين و ادفعوا ثمنه إلى صاحبه و لا تقرّوه عنده» (2)؛ بناء على أنّ تخصيص البيع بالمسلمين - فى مقام البيان و الاحتراز - يدلّ على المنع من بيعه من الكافر، فيفسد.

توضيح الاندفاع: أنّ التخصيص بالمسلمين إنّما هو من جهة أنّ

[شماره صفحه واقعى : ٥٨٣]

ص: ١٢٥٤

-
- ١- كذا فى «ش» و مصحّحه «ن» و «خ»، و فى سائر النسخ: عدم كون.
 - ٢- الوسائل ١٢: ٢٨٢، الباب ٢٨ من أبواب عقد البيع، الحديث الأوّل.

الداعى على الأمر بالبيع هى إزالة ملك الكافر و النهى عن إبقائه عنده (١)، و هى لا تحصل بنقله إلى كافر آخر، فليس تخصيص المأمور به لاختصاص مورد الصحه به، بل لأن الغرض من الأمر لا يحصل إلّا به، فافهم.

و أما الآية: فباب الخدشه فيها واسع:

تارة: من جهه دلالتها فى نفسها و لو بقربنه سياقها الآبى عن التخصيص، فلا بدّ من حملها (٢) على معنى لا يتحقّق فيه تخصيص، أو بقربنه ما قبلها (٣) الدالّه على إرادته أنّ (٤) نفى الجعل فى الآخره.

و أخرى: من حيث تفسيرها فى بعض الأخبار بنفى الحجّه للكفار على المؤمنين، و هو ما روى فى العيون، عن أبى الحسن عليه السلام، ردّاً على من زعم أنّ المراد بها نفى تقدير الله سبحانه بمقتضى الأسباب العاديه (٥) تسلط الكفار على المؤمنين، حتّى أنكروا- لهذا المعنى الفاسد الذى لا يتوهّمه ذو مسكه- أنّ الحسين بن على عليهما السلام (٦) لم يقتل، بل

[شماره صفحه واقعى : ٥٨٤]

ص: ١٢٥٥

١- عبارته «و النهى عن إبقائه عنده» لم ترد فى «ف»، و الظاهر زيادتها، لأنّه لا- معنى لأن يكون النهى عن الإبقاء داعياً على الأمر بالبيع، قال الشهيدى: المناسب تقديم هذه الجملة على قوله «هى إزالة ملك الكافر»، و لعلّها مقدّمه فى أصل النسخه و الاشتباه من النسخ (هدايه الطالب: ٣٣٧).

٢- فى غير «ش»: «حملة»، و صححت فى «ن» بما أثبتناه.

٣- و هو قوله تعالى: فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، النساء: ١٤١.

٤- لم ترد «أنّ» فى «ش».

٥- عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ٢٠٣، الباب ٤٦، الحديث ٥، و عنه البحار ٤٤: ٢٧١، الحديث ٤.

٦- فى «ف»: صلوات الله على رسوله و عليهما و على أولادهما.

شبه لهم و رُفِع كعيسى - على نبينا و آله و عليه السلام -.

و تعميم الحجّه على معنى يشمل الملكيه، و (١) تعميم السبيل (٢) على وجه يشمل الاحتجاج و الاستيلاء لا يخلو عن تكلف.

و ثالثه: من حيث تعارض عموم الآيه مع عموم ما دلّ على صحّحه البيع (٣)، و وجوب الوفاء بالعقود (٤)، و حلّ أكل المال بالتجاره (٥)، و تسلّط الناس على أموالهم (٦)، و حكومه الآيه عليها غير معلومه.

و إباء سياق الآيه عن التخصيص مع وجوب الالتزام به فى طرف الاستدامه، و فى كثير من الفروع فى الابتداء (٧)، يقرب تفسير السبيل بما لا - يشمل الملكيه، بأن يراد من السبيل السلطنه، فيحكم بتحقيق الملك و عدم تحقّق السلطنه، بل يكون محجوراً عليه مجبوراً على بيعه.

و هذا و إن اقتضى (٨) التقييد فى إطلاق ما دلّ على استقلال الناس

[شماره صفحه واقعى : ٥٨٥]

ص: ١٢٥٦

- ١- فى «ش» بدل «واو»: أو.
- ٢- فى غير «ش»: «الجعل»، و لكن صحّحت فى «ن» و «خ» بما أثبتناه.
- ٣- مثل أحلّ الله البيع، البقره: ٢٧٥.
- ٤- المائده: ١.
- ٥- النساء: ٢٩.
- ٦- راجع عوالى اللآلى ٢٢٢: ١، الحديث ٩٩.
- ٧- قال المامقانى قدّس سرّه: الظاهر أنّه أشار بذلك إلى الملك القهرى كالإرث، و من غير القهرى مثل بيعه على من ينعق عليه، و مثل ما لو قال الكافر للمسلم: أعتق عبدك عتّى، و مثل ما لو اشترط عند بيعه على الكافر عتقه. (غايه الآمال: ٤٢٣).
- ٨- كذا فى «ش»، و فى غيرها: «اقتضت»، و صحّحت فى «ن» و «خ» بما أثبتناه.

فى أموالهم و عدم حجرهم بها، لكنّه مع ملاحظه وقوع مثله كثيراً فى موارد الحجر على المالك أهون من ارتكاب التخصيص فى الآيه المسوقه لبيان أنّ جعل شىء لم يكن و لن يكون، و أنّ نفى الجعل ناشٍ عن احترام المؤمن الذى لا يقيد بحال دون حال.

هذا، مضافاً إلى أنّ استصحاب الصحه فى بعض المقامات يقتضى الصحه، كما إذا كان الكافر مسبقاً بالإسلام-بناءً على شمول الحكم لمن كفر عن الإسلام-أو كان العبد مسبقاً بالكفر، فيثبت فى غيره بعدم الفصل، و لا يعارضه أصاله الفساد فى غير هذه الموارد؛ لأنّ استصحاب الصحه مقدّم عليها، فتأمل.

ثمّ إنّ الظاهر أنّه لا فرق بين البيع و أنواع التمليكات كالهبة و الوصيه.

[تمليك منافع المسلم من الكافر]

و أمّا تمليك المنافع، ففي الجواز مطلقاً كما يظهر من التذكرة (١)، و مقرب النهايه (٢)، بل ظاهر المحكى عن الخلاف (٣)، أو مع وقوع الإجاره على الذمه كما عن الحواشى (٤) و جامع المقاصد (٥) و المسالك (٦)، أو مع كون

[شماره صفحه واقعى : ٥٨٦]

ص: ١٢٥٧

١- راجع التذكرة ١:٤٦٣، الفرع الخامس.

٢- نهايه الأحكام ٢:٤٥٧.

٣- حكاة السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤:١٧٨، و راجع الخلاف ٣:١٩٠، كتاب البيوع، المسأله ٣١٩.

٤- لا يوجد لدينا، و لكن حكاة عنه السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤:١٧٨.

٥- جامع المقاصد ٤:٦٣.

٦- المسالك ٣:١٦٧.

المسلم الأجير حرًا كما عن ظاهر الدروس (١)، أو المنع مطلقاً كما هو ظاهر القواعد (٢) و محكيّ الإيضاح (٣)، أقوال:

أظهرها الثاني، فإنه كالدين ليس ذلك سبيلاً، فيجوز.

و لا فرق بين الحرّ و العبد، كما هو ظاهر إطلاق كثير: كالتذكرة (٤) و حواشى الشهيد (٥) و جامع المقاصد (٦)، بل ظاهر المحكيّ عن الخلاف: نفي الخلاف فيه، حيث قال فيه: إذا استأجر كافر مسلماً لعمل في الذمه صحّ بلا خلاف، و إذا استأجره مدّه من الزمان شهراً أو سنه ليعمل عملاً صحّ أيضاً عندنا (٧)، انتهى.

و ادعى في الإيضاح: أنه لم ينقل من الأئمة فرق بين الدين و بين الثابت في الذمه بالاستئجار (٨).

خلافاً للقواعد (٩) و ظاهر الإيضاح (١٠)، فالمنع مطلقاً؛ لكونه سبيلاً.

[شماره صفحه واقعى : ٥٨٧]

ص: ١٢٥٨

- ١- عبارہ «كما عن ظاهر الدروس» لم ترد في «ف»، و شطب عليها في «ن»، انظر الدروس ١٩٩:٣.
- ٢- القواعد ١:١٢٤.
- ٣- عبارہ «كما هو ظاهر القواعد و محكيّ الإيضاح» لم ترد في «ف»، و شطب عليها في «ن»، راجع إيضاح الفوائد ١:٤١٣.
- ٤- راجع الصفحة السابقه.
- ٥- تقدّم نقله عن مفتاح الكرامه في الصفحة السابقه.
- ٦- جامع المقاصد ٤:٦٣.
- ٧- تقدّم عنه في الصفحة السابقه.
- ٨- إيضاح الفوائد ١:٤١٣.
- ٩- القواعد ١:١٢٤.
- ١٠- إيضاح الفوائد ١:٤١٣.

و ظاهر الدروس:التفصيل (١)بين العبد و الحرّ،فيجوز في الثاني دون الأوّل،حيث ذكر بعد أن منع إجاره العبد المسلم الكافر مطلقاً،قال:و جَوّزها الفاضل،و الظاهر أنّه أراد إجاره الحرّ المسلم (٢)،انتهى.

و فيه نظر؛لأنّ ظاهر الفاضل في التذكرة:جواز إجاره العبد المسلم مطلقاً و لو كانت على العين.

نعم،يمكن توجيه الفرق بأنّ يد المستأجر على الملك الذي مَلِك منفعته،بخلاف الحرّ؛فإنّه لا يثبت للمستأجر يد عليه و لا على منفعته، خصوصاً لو قلنا بأنّ إجاره الحرّ تملك الانتفاع لا المنفعة،فتأمل.

[ارتهان العبد المسلم عند الكافر]

و أمّا الارتهان عند الكافر،ففي جوازه مطلقاً،كما عن ظاهر نهايه الأحكام (٣)،أو المنع،كما في القواعد (٤)و الإيضاح (٥)،أو التفصيل بين ما لم يكن تحت يد الكافر-كما إذا وضعه عند مسلم-كما عن ظاهر المبسوط (٦)و القواعد (٧)و الإيضاح في كتاب الرهن (٨)و الدروس (٩)و جامع

[شماره صفحه واقعی : ٥٨٨]

ص: ١٢٥٩

- ١- في غير «ش»:«تفصيل»،لكن صحّحت في «خ» بما أثبتناه.
- ٢- الدروس ١٩٩:٣.
- ٣- حكاة السيّد العاملي في مفتاح الكرامه ١٧٩:٤.
- ٤- القواعد ١٢٤:١.
- ٥- إيضاح الفوائد ٤١٣:١.
- ٦- المبسوط ٢٣٢:٢.
- ٧- القواعد ١٥٨-١:١٥٩.
- ٨- إيضاح الفوائد ١١:٢.
- ٩- الدروس ٣٩٠:٣.

المقاصد (١) و المسالك (٢)، أو التردّد كما عن (٣) التذكرة (٤)، وجوه:

أقواها الثالث؛ لأنّ استحقاق الكافر لكون المسلم في يده سبيل، بخلاف استحقاقه لأخذ حقه من ثمنه.

[إعارة العبد المسلم و إيداعه من الكافر]

و أمّا إعارته من كافر، فلا يبعد المنع، وفاقاً لعاريه القواعد (٥) و جامع المقاصد (٦) و المسالك (٧)، بل عن حواشى الشهيد رحمه الله: أنّ الإعاره و الإيداع أقوى منعاً من الارتهان (٨).

و هو حسن في العاريه؛ لأنّها تسليط على الانتفاع، فيكون سبيلاً- و علوّاً، و محلّ نظر في الوديعة؛ لأنّ التسليط على الحفظ و جعل نظره إليه مشترك بين الرهن و الوديعة، مع زياده في الرهن- التي قيل من أجلها بالمنع (٩)- و هي التسلّط على منع المالك عن التصرف فيه إلّا بإذنه و تسلّطه على إلزام المالك ببيعه.

[شماره صفحه واقعى : ٥٨٩]

ص: ١٢٦٠

- ١- جامع المقاصد ٤:٦٣، و ٥:٥١.
- ٢- المسالك ٤:٢٤.
- ٣- في «ش» بدل «عن»: في.
- ٤- لم نقف على من حكاه عن التذكرة، بل المحكى عنه في مفتاح الكرامه (٤:١٧٩) و (٥:٨٣) هو المنع، نعم جاء في مفتاح الكرامه (٤:١٧٩): في التذكرة: «فيه وجهان للشافعى»، انظر التذكرة ٢:١٩، الشرط الثالث.
- ٥- القواعد ١:١٩١.
- ٦- جامع المقاصد ٤:٦٥.
- ٧- المسالك ٣:١٦٧.
- ٨- حكاه السيّد العاملى في مفتاح الكرامه ٤:١٨٠.
- ٩- لم نقف على القائل.

و قد صرّح في التذكرة بالجواز في كليهما (١).

و ممّا ذكرنا يظهر عدم صحّحه وقف الكافر عبده المسلم على أهل ملّته.

[الظاهر من الكافر]

ثمّ إنّ الظاهر من الكافر: كلّ من حكم بنجاسته و لو انتحل الإسلام- كالنواصب و الغلاة و المرتدّ غايه الأمر عدم وجود هذه الأفراد في زمان نزول الآيه؛ و لذا استدللّ الحنفيّ (٢)- على ما حكى عنهم (٣)- على حصول (٤) البينونة بارتداد الزوج (٥).

و هل يلحق بذلك أطفال الكفار؟ فيه إشكال، و يعمّ «المسلم» المخالف؛ لأنّه مسلم فيعلو و لا يُعلى عليه.

و المؤمن في زمان نزول آيه «نفى السبيل» لم يُردّ به إلّا المقرّ بالشهادتين، و نفيه عن الأعراب الذين قالوا: «آمنّا» بقوله تعالى (٦):

وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ

(٧)

□
إنّما كان لعدم اعتقادهم بما أقروا، فالمراد بالإسلام هنا: أن يُسلم نفسه لله و رسوله في الظاهر لا الباطن،

[شماره صفحه واقعی : ٥٩٠]

ص: ١٢٤١

-
- ١- التذكرة ٤٦٣: ١.
 - ٢- في مصّححه «ص» زياده «بالآيه».
 - ٣- في هامش «ن» زياده: ب لن يجعل .
 - ٤- كذا في «ش» و مصّححه «خ»، و في سائر النسخ: «بحصول»، إلّا أنّها صحّحت في بعض النسخ بما أثبتناه، و في بعضها ب «لحصول».
 - ٥- انظر الفقه على المذاهب الأربعة ٢٢٣: ٤.
 - ٦- عبارته «بقوله تعالى» من «ش»، و استدركت في هامش «ن» أيضاً.
 - ٧- الحجرات: ١٤.

بل قوله تعالى: **وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ دَلٌّ عَلَىٰ أَنَّ مَا جَرَىٰ عَلَىٰ أَلْسِنَتِهِمْ مِنَ الْإِقْرَارِ بِالشَّهَادَتَيْنِ كَانَ إِيمَانًا فِي خَارِجِ الْقَلْبِ.**

و الحاصل: أنَّ الإسلام و الإيمان في زمان الآيه كانا بمعنى واحد، و أمّا ما دلّ على كفر المخالف بواسطه إنكار الولايه (١)، فهو لا- يقاوم بظاهره، لما دلّ على جريان جميع أحكام الإسلام عليهم: من التناكح و التوارث، و حقن الدماء، و عصمه الأموال، و أنَّ الإسلام ما عليه جمهور الناس (٢).

ففي روايه حمران بن أعين: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول:

«الإيمان ما استقرّ في القلب، و أفضى به إلى الله تعالى و صدّقه العمل بالطاعه لله و التسليم لأمر الله، و الإسلام ما ظهر من قول أو (٣) فعل، و هو الذي عليه جماعه الناس من الفرق كلّها، و به حقنت الدماء، و عليه جرت الموارث، و جاز (٤) النكاح، و اجتمعوا على الصلاه و الزكاه و الصوم و الحجّ فخرجوا بذلك من الكفر و أضيفوا إلى الإيمان... إلى أن

[شماره صفحه واقعى : ٥٩١]

ص: ١٢٦٢

١- يدلّ عليه ما في الوسائل ١:١٥٨، الباب ١١ من أبواب الماء المضاف، و ما ورد في كتاب الحجّه من الكافي، انظر الكافي ١:١٨٧، الحديث ١١، و ٤٢٦، الحديث ٧٤، و ٤٣٧، الحديث ٧.

٢- يدلّ عليه ما في الكافي ٢:٢٥-٢٦، الحديث ١ و ٣، و الوسائل ١٤:٤٣٣، الباب ١٢ من أبواب ما يحرم بالكفر و نحوه، الحديث الأوّل.

٣- كذا في «ص» و الكافي، و في سائر النسخ: «و».

٤- في النسخ: «جازت»، و الصواب ما أثبتناه من الكافي و مصحّحه «ص».

قال: فهل للمؤمن فضل على المسلم فى شىء من الفضائل و الأحكام و الحدود و غير ذلك؟ قال: لا، إنهما (١) يجريان فى ذلك مجرى واحد، و لكن للمؤمن فضل على المسلم فى إعمالهما، و ما يتقرّبان به إلى الله تعالى» (٢).

[بيع العبد المؤمن من المخالف]

و من جميع ما ذكرنا ظهر: أنه لا بأس ببيع المسلم من المخالف و لو كان جارياً، إلما إذا قلنا بحرمه تزويج المؤمنه من المخالف؛ لأخبار دلت على ذلك (٣)، فإن فحواها يدل على المنع من بيع الجارية المؤمنه، لكن الأقوى عدم التحريم.

[موارد جواز تملك الكافر للعبد المسلم]

ثم إنه قد استثنى من عدم جواز تملك الكافر للعبد المسلم مواضع:

[منها: ما إذا كان الشراء مستعقباً للانعتاق،

بأن يكون ممن يعتق على الكافر قهراً واقعاً كالأقارب، أو ظاهراً كمن أقرّ بحريه مسلم ثم اشتراه، أو بأن يقول الكافر للمسلم: أعتق عبدك عني بكذا، فأعتقه.

ذكر ذلك العلامة فى التذكرة (٤)، و تبعه (٥) جامع المقاصد (٦) و المسالك (٧).

[شماره صفحه واقعى : ٥٩٢]

ص: ١٢٦٣

- ١- كذا فى «ف»، و فى سائر النسخ: «لا، بل هما»، و فى الكافى: لا هما.
- ٢- الكافى ٢: ٢٦، الحديث ٥.
- ٣- راجع الوسائل ١٤: ٤٢٣، الباب ١٠ من أبواب ما يحرم بالكفر و نحوه.
- ٤- التذكرة ١: ٤٦٣.
- ٥- فى «ف» بدل «و تبعه»: و المحقق فى.
- ٦- جامع المقاصد ٤: ٦٢-٦٣.
- ٧- المسالك ٣: ١٦٧.

و الوجه فى الأوّل واضح، وفاقاً للمحكّي عن الفقيه (١) و النهاية (٢) و السرائر-مدّعياً عليه الإجماع (٣)- و المتأخرين كافّه (٤)؛ فإنّ مجرد الملكيه الغير المستقرّه لا يعدّ سبباً، بل لم يعتبر الملكيه إلّا مقدّمه للاعتاق.

خلافاً للمحكّي عن المبسوط (٥) و القاضى (٦)، فمنعاه؛ لأنّ الكافر لا يملك حتّى ينعتق؛ لأنّ التملك بمجرّده سبيل، و السيادة علوّ. إلّا أنّ الإنصاف: أنّ السلطنه غير متحقّقه فى الخارج، و مجرد الإقدام على شرائه لينعتق، منه من الكافر على المسلم، لكنّها غير منفيّه (٧).

و أمّا الثانى، فيشكل بالعلم بفساد البيع على تقديرى الصدق و الكذب؛ لثبوت الخلل: إمّا فى المبيع لكونه حرّاً، أو فى المشتري لكونه

[شماره صفحه واقعى : ٥٩٣]

ص: ١٢٦٤

- ١- لم نقف على من حكاه عن الفقيه، نعم حكى ذلك عن المقنعه صاحب الجواهر فى الجواهر ٢٢:٣٤٠، و السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤:١٧٧، و انظر المقنعه: ٥٩٩.
- ٢- حكى ذلك فى مفتاح الكرامه ٤:١٧٧، و الجواهر ٢٢:٣٤٠، و انظر النهاية: ٤٠٨ و ٥٤٠.
- ٣- حكى ذلك فى مفتاح الكرامه ٤:١٧٧، و الجواهر ٢٢:٣٤٠، و انظر السرائر ٢:٣٤٣، و ٣:٧.
- ٤- حكى ذلك فى مفتاح الكرامه ٤:١٧٧، و الجواهر ٢٢:٣٤٠.
- ٥- المبسوط ٢:١٦٨، و حكاه عنه و عن القاضى، العلّامه فى المختلف ٥:٥٩.
- ٦- راجع جواهر الفقه: ٦٠، المسأله ٢٢٢.
- ٧- عبارته «إلّا أنّ الإنصاف- إلى- غير منفيّه» لم ترد فى «ف».

كافراً، فلا يُتصوّر صورته صحيحه لشراء من أقرّ بانعتاقه، إلّا أن نمنع (١) اعتبار مثل هذا العلم الإجمالي، فتأمل.

و أما الثالث، فالمحكى عن المبسوط و الخلاف التصريح بالمنع (٢)؛ لما ذكر في الأوّل.

و منها: ما لو اشترط البائع عتقه،

فإنّ الجواز هنا محكى عن الدروس (٣) و الروضه (٤)، و فيه نظر؛ فإنّ ملكيته قبل الإعتاق سبيل و علوّ، بل التحقيق: أنّه لا فرق بين هذا، و بين إجباره على بيعه، في عدم انتفاء السبيل بمجرد ذلك.

و الحاصل: أنّ «السبيل» فيه ثلاثه احتمالات - كما عن حواشى الشهيد (٥) -:

مجرّد الملك (٦)، و يترتب عليه عدم استثناء ما عدا صورته الإقرار بالحرية.

و الملك المستقرّ و لو بالقابليه، كمشروط العتق، و يترتب عليه استثناء ما عدا صورته اشتراط العتق.

٩

[شماره صفحه واقعى : ٥٩٤]

ص: ١٢٦٥

-
- ١- فى «ش» و «خ»: يمنع.
 - ٢- المبسوط ١٦٨: ٢، و الخلاف ١٩٠: ٣، كتاب البيوع، المسأله ٣١٧، و حكى ذلك عنهما السيّد العاملى فى مفتاح الكرامه ١٧٧: ٤.
 - ٣- الدروس ١٩٩: ٣.
 - ٤- الروضه البهيّه ٢٤٤: ٣.
 - ٥- لا يوجد لدينا، نعم حكاه السيّد العاملى فى مفتاح الكرامه ١٧٨: ٤.
 - ٦- فى «ش»: الملكيه.

و المستقرّ فعلاً، و يترتب عليه استثناء الجميع.

و خير الأمور أوسطها.

[حكم تملك الكافر للمسلم قهراً]

ثم إن ما ذكرنا كلفه حكم ابتداء تملك الكافر للمسلم (١) اختياراً، أما التملك القهري فيجوز ابتداءً، كما لو ورثه الكافر (٢) من كافر اجبر على البيع، فمات قبله، فإنه لا ينعق عليه و لا على الكافر الميت؛ لأصاله بقاء رقيته، بعد تعارض دليل نفي السبيل و عموم أدله الإرث.

لكن لا يثبت بهذا الأصل (٣) تملك الكافر، فيحتمل أن ينتقل إلى الإمام عليه السلام، بل هو مقتضى الجمع بين الأدله؛ ضروره أنه إذا نفى إرث الكافر بآيه نفي السبيل، كان الميت بالنسبه إلى هذا المال ممن لا وارث له فيرثه الإمام عليه السلام.

و بهذا التقرير يندفع ما يقال: إن إرث الإمام عليه السلام منافٍ لعموم أدله ترتيب طبقات الإرث.

توضيح الاندفاع: أنه إذا كان مقتضى نفي السبيل عدم إرث الكافر، يتحقق نفي الوارث الذي هو مورد إرث الإمام عليه السلام، فإن الممنوع من الإرث كغير الوارث.

[شماره صفحه واقعى : ٥٩٥]

ص: ١٢٦٦

١- فى «ش»: المسلم.

٢- فى النسخ زياده: «أو»، و لكن شطب عليها فى «ن»، «خ» و «ص».

٣- كذا فى «ش»، و العبارة فى «ف» هكذا: «لكن لما ثبت فى الأصل»، و فى سائر النسخ: «لكن لا يثبت بها لأصل»، إلا أنها صححت فى «ن» و «خ» بما أثبتناه، و فى «ص»: «لا يثبت بها أصل».

فالعنده فى المسأله: ظهور الاتفاق المدعى صريحا فى جامع المقاصد (١).

ثم هل يلحق بالإرث كل ملك قهرى، أو لا يلحق، أو يفرق بين ما كان سببه اختيارياً و (٢) غيره؟ وجوه، خيرها: أوسطها، ثم أخيرها.

[عدم استقرار المسلم على ملك الكافر و وجوب بيعه عليه]

ثم إنه لا- إشكال و لا- خلاف فى أنه لا- يقَر المسلم على ملك الكافر، بل يجب بيعه عليه؛ لقوله عليه السلام فى عبد كافر أسلم: «أذهبوا فبيعوه من المسلمين و ادفعوا إليه ثمنه و لا تقروه عنده» (٣).

و منه يعلم: أنه لو لم يبعه باعه الحاكم، و يحتمل أن يكون و لا- يه البيع للحاكم مطلقاً؛ لكون المالك غير قابل للسلطنة على هذا المال -غايه الأمر أنه دل النص و الفتوى على تملكه له- و لذا ذكر فيها (٤):

أنه يباع عليه (٥)، بل صرح فخر الدين قدس سره فى الإيضاح بزوال ملك السيد عنه، و يبقى له حق استيفاء الثمن منه (٦). و هو مخالف لظاهر النص و الفتوى، كما عرفت.

[شماره صفحه واقعى : ٥٩٦]

ص: ١٢٦٧

١- جامع المقاصد ٤:٦٣.

٢- كذا فى «ف» و مصححه «ن»، و فى غيرهما: أو.

٣- الوسائل ١٢:٢٨٢، الباب ٢٨ من أبواب عقد البيع.

٤- كلمه «فيها» من «ف» و «ش» و مصححه «ن»، و لم ترد فى سائر النسخ، و الأنسب: فيهما.

٥- انظر المختلف ٥:٥٩، و الدروس ٣:١٩٩، و الروضه البهيّه ٣:٢٤٥، و غيرها.

٦- إيضاح الفوائد ١:٤١٤.

و كيف كان، فإذا تولاه المالك بنفسه (١)، فالظاهر أنه لا- خيار له ولا- عليه، وفاقاً للمحكى عن الحواشى فى خيار المجلس و الشرط (٢)؛ لأنه إحداث ملك فينتفى؛ لعموم (٣) نفى السبيل؛ لتقديمه على أدله الخيار كما يقدم على أدله البيع.

و يمكن أن يبتنى على أنّ الزائل العائد كالذى لم يزل، أو كالذى لم يعد؟ فإن قلنا بالأول، ثبت الخيار؛ لأنّ فسخ العقد يجعل الملكيه السابقه كأن لم تزل، وقد أمضاها الشارع و أمر بإزالتها، بخلاف ما لو كان الملكيه الحاصله غير (٤) السابقه، فإنّ الشارع لم يمضها. لكن هذا المبني ليس بشيء؛ لوجوب الاقتصار فى تخصيص نفى السبيل على المتيقن.

نعم، يحكم بالأرش لو كان العبد أو ثمنه معيباً.

و يشكل فى الخيارات الناشئه عن الضرر؛ من جهه قوه أدله نفى الضرر، فلا يبعد الحكم بثبوت الخيار للمسلم المتضرر من لزوم البيع، بخلاف ما لو تضرر الكافر، فإنّ هذا الضرر إنّما حصل من كفره الموجب لعدم قابليته تملك المسلم إلّا فيما خرج بالنص.

و يظهر ممّا ذكرنا، حكم الرجوع فى العقد الجائز، كالهبة.

[شماره صفحه واقعى : ٥٩٧]

ص: ١٢٤٨

١- عبارته «فإذا تولاه المالك بنفسه» لم ترد فى «ف».

٢- حواشى الشهيد (مخطوط) و لا يوجد لدينا، نعم حكاها عنه السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤:١٨٠.

٣- فى مصححه «ن»: بعموم.

٤- لم ترد «غير» فى «ش».

و خالف في ذلك كله جامع المقاصد، فحكم بثبوت الخيار و الردّ بالعيب - تبعاً للدروس (١) - قال: لأنّ العقد لا يخرج عن مقتضاه بكون المبيع عبداً مسلماً لكافر؛ لا انتفاء المقتضى؛ لأنّ نفي السبيل لو اقتضى ذلك لاقتضى خروجه عن ملكه، فعلى هذا، لو كان البيع معاطاه فهي على حكمها، و لو أخرجه عن ملكه بالهبة جرت فيه أحكامها.

نعم لا- يبعد أن يقال: للحاكم إلزامه بإسقاط نحو خيار المجلس أو مطالبته بسبب ناقلٍ يمنع الرجوع إذا (٢) لم يلزم منه تخسير للمال (٣)، انتهى.

و فيما ذكره (٤) نظر؛ لأنّ نفي السبيل لا- يخرج منه إلّا الملك الابتدائي، و خروجه لا يستلزم خروج عود الملك إليه بالفسخ، و استلزام البيع للخيارات ليس عقلياً، بل تابع لدليله الذي هو أضعف من دليل صحّحه العقد الذي خصّ بنفي السبيل، فهذا (٥) أولى بالتخصيص به، مع أنّه على تقدير مقاومه يرجع إلى أصله الملك و عدم زواله بالفسخ و الرجوع، فتأمل.

و أمّا ما ذكره أخيراً بقوله: «لا يبعد» ففيه: أنّ إلزامه بما ذكر ليس بأولى من الحكم بعدم جواز الرجوع، فيكون (٦) خروج المسلم من

[شماره صفحه واقعى : ٥٩٨]

ص : ١٢٦٩

١- الدروس ١٩٩:٣.

٢- كذا في «ش» و المصدر، و في سائر النسخ بدل «إذا»: «و».

٣- جامع المقاصد ٤:٦٥.

٤- في «ص»: ذكرها.

٥- في «ف»: فهو.

٦- في «ف»: ليكون.

ملك الكافر إلى ملك المسلم (١) بمنزله التصرف (٢) المانع من الفسخ و الرجوع.

و ممّا ذكرنا يظهر: أنّ ما ذكره في القواعد-من قوله قدّس سرّه: و لو باعه من مسلم (٣) بثوب ثمّ وجد في الثمن (٤) عيباً، جاز ردّ الثمن (٥)، و هل يستردّ العبد أو القيمة؟ فيه نظر ينشأ من كون الاسترداد تملكاً للمسلم اختياراً، و (٦) من كون الردّ بالعيب موضوعاً على القهر كالإيرث (٧)، انتهى-محلّ تأمّل، إلّا أن يقال: إنّ مقتضى الجمع بين أدلّه الخيار، و نفي السبيل: ثبوت الخيار و الحكم بالقيمة، فيكون نفي السبيل مانعاً شرعياً من استرداد المثلث (٨)، كنقل المبيع في زمن الخيار، و كالتلف الذي هو مانع عقليّ.

و هو حسن إن لم يحصل السبيل بمجرد استحقاق الكافر للمسلم

[شماره صفحه واقعی : ٥٩٩]

ص: ١٢٧٠

- ١- في «ف»: مسلم.
- ٢- في غير «ف» و مصحّحه «ن»، «م» و «ص» زياده: التصرف.
- ٣- كذا في «ش» و مصحّحه «ن» و المصدر، و في سائر النسخ: «و لو باعه المسلم»، و في مصحّحه «ص»: و لو باعه لمسلم.
- ٤- في نسخه بدل «ش»: الثوب.
- ٥- في نسخه بدل «ن» و «ش»: الثوب.
- ٦- عبارته «ينشأ من كون الاسترداد تملكاً للمسلم اختياراً و «ش» و المصدر، و لم ترد في سائر النسخ، و استدرکه مصحّح «ن» في الهامش، و قال: كذا في نسخه من القواعد.
- ٧- القواعد ١٢٤: ١.
- ٨- في غير «ش» و مصحّحه «ن»: الثمن.

المنكشف باستحقاق بدله؛ ولذا حكموا بسقوط الخيار في من ينعق على المشتري (١)، فتأمل.

[شماره صفحه واقعى : ٤٠٠]

ص: ١٢٧١

١- راجع مفتاح الكرامه ٤:٥٤٨، والجواهر ٢٣:١٨، ونسب في الحدائق ١٩:١٦ سقوط خيار المشتري إلى المشهور.

مسأله المشهور عدم جواز نقل المصحف إلى الكافر،

ذكره الشيخ (١) و المحقق (٢) في الجهاد، و العلامه في كتبه (٣) و جمهور من تأخر عنه (٤).

و عن الإسكافي أنه قال: و لا- أختار أن يرهن الكافر مصحفاً، و ما يجب (٥) على المسلم تعظيمه، و لا- صغيراً من الأطفال (٦)، انتهى.

و استدلوا (٧) عليه بوجوب احترام المصحف، و فحوى المنع من بيع

[شماره صفحه واقعی : ٦٠١]

ص : ١٢٧٢

-
- ١- المبسوط ٢:٦٢.
 - ٢- الشرائع ١:٣٣٤.
 - ٣- التذکره ١:٤٦٣، و القواعد ١:١٢٤، و نهایه الاحکام ٢:٤٥٦، و الإرشاد ١:٣٦٠.
 - ٤- منهم الشهيدان في الدروس ٣:١٩٩، و المسالك ٣:١٦٦، و اللمعه دمشقيه و شرحها (الروضه البهيّه) ٣:٢٤٣، و المحقق الأردبيلي في مجمع الفائده ٨:١٦١، و انظر مفتاح الكرامه ٤:٨٣ و ١٧٦.
 - ٥- في غير «ش»: أو ما يجب.
 - ٦- حكاه عنه العلامه في المختلف ٥:٤٢٢.
 - ٧- فقد استدلل بالأول الشيخ في المبسوط ٢:٦٢، و المحقق الأردبيلي في مجمع الفائده ٨:١٦١، و استدلل بالثاني صاحب الجواهر في الجواهر ٣٣٨:٢٢-٣٣٩.

العبد المسلم من الكافر.

و ما ذكروه حسن و إن كان وجهه لا يخلو عن تأمل أو منع.

و فى إلحاق الأحاديث النبويّه بالمصحف - كما صرّح به فى المبسوط (١) - و الكراهه كما هو صريح الشرائع (٢)، و نسبه الصيمرى إلى المشهور (٣)، قولان، تردّد بينهما العلامة فى التذكرة (٤).

و لا يبعد أن يكون الأحاديث المنسوبة إلى النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلم من طرق الآحاد، حكمها حكم ما علم صدوره منه صلّى الله عليه و آله و سلم، و إن كان ظاهر ما ألحقوه بالمصحف هو أقوال النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلم المعلوم صدورها عنه صلّى الله عليه و آله و سلم.

و كيف كان، فحكم أحاديث الأئمة صلوات الله عليهم حكم أحاديث النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلم.

[شماره صفحه واقعى : ٦٠٢]

ص: ١٢٧٣

١- المبسوط ٢:٦٢.

٢- الشرائع ١:٣٣٥.

٣- غايه المرام (مخطوط): ٢٦٨، و فيه - بعد نقل المنع عن الشيخ - و المشهور الكراهيه؛ لأصالة الجواز، و لأنّ حرمتها أقلّ من حرمة المصاحف فلا يتعدّى حكم المصاحف إليها.

٤- التذكرة ١:٤٦٣.

مشخصات کتاب

سرشناسه: طبرسی، فضل بن حسن ۴۶۸ - ۵۴۸ ق.

عنوان قرارداد: جوامع الجامع. فارسی

عنوان و نام پدیدآور: ترجمه تفسیر جوامع الجامع / ابوعلی فضل بن حسن طبرسی؛ ترجمه احمد امیری شادمهری؛

مشخصات نشر: مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۳۷۴.

مشخصات ظاهری: ۶ ج.

موضوع: تفاسیر شیعه -- قرن ۶ ق

رده بندی کنگره: BP۹۴/۵ ط ۲ ج ۹۰۴۱ ۱۳۷۴

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۱۷۲۶

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۵-۳۲۳۶

توضیح: تفسیر جوامع الجامع نوشته امین الاسلام، ابوعلی، فضل بن حسن طبرسی مفسر بزرگ شیعه است. این تفسیر، خلاصه دو تفسیر قبلی ایشان به نام مجمع البیان و الکافی الشافی است که به رشته تحریر درآمده و در عین ایجاز و اختصار، گویای مهمترین حقایق قرآنی و ارائه کننده جنبه های ادبی بدیع در قرآن است. این کتاب پس از مجمع البیان از معروف ترین آثار علامه طبرسی است که در مدت یک سال (از ماه صفر ۵۴۲ تا محرم ۵۴۳ ق.) و پس از اتمام دو تفسیر مجمع البیان و الکافی الشافی تألیف شده است.

ص: ۱

سوره یوسف علیه السلام

اشاره

این سوره مکی و تعداد آیاتش به اجماع یکصد و یازده آیه است.

[فضیلت قرائت این سوره]:

در فضیلت آن در حدیث نبوی از ابی نقل شده: به بردگانتان سوره یوسف علیه السّلام را بیاموزید زیرا هر مسلمانی که آن را بخواند و به خانواده و بردگانش یاد دهد، خداوند سختیهای مرگ را بر او آسان سازد، و به او نیرویی دهد که هیچ گونه حسدی نسبت به مسلمانی نداشته باشد. (۱) و از امام صادق علیه السّلام نقل شده است: هر کس این سوره را در هر شب بخواند خداوند در روز قیامت او را در حالی محشور کند که زیبایی چهره اش همانند زیبایی یوسف باشد و او را ترس و وحشتی نرسد، و از برگزیدگان بندگان صالح خدا باشد. (۲)

[سوره یوسف «۱۲»: آیات ۱ تا ۵]

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ «۱» إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ «۲» نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ «۳» إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ «۴»

قَالَ يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَى إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُبِينٌ «۵»

[شماره صفحه واقعی: ۱۸۳]

ص: ۱۲۷۴

۱- علموا ارقائكم سوره یوسف علیه السّلام فایما مسلم تلاها و علمها اهله و ما ملکت یمینه هون الله علیه سكرات الموت و اعطاه القوه ان لا يحسد مسلما.

۲- من قرأها فی کلّ ليله بعثه الله یوم القیامه و جماله مثل جمال یوسف علیه السّلام و لا یصیبه فزع و کان من خیار عباد الله الصالحین.

الف، لام، راء، اینها آیه های کتاب روشنگر است. «۱»

براستی که ما آن را قرآن عربی نازل کردیم به امید این که شما در آن بیندیشید. «۲»

ما از طریق وحی کردن این قرآن به تو، بهترین سرگذشتها را برایت بازگو می کنیم، هر چند، پیش از این از بی خبران بودی. «۳»

هنگامی که یوسف به پدرش گفت: من یازده ستاره و خورشید و ماه را در خواب دیدم که مرا سجده می کردند. «۴»
گفت:

پسر جان! خواب خودت را برای برادرانت نقل مکن، که برایت نقشه ای خطرناک می کشند، براستی که شیطان برای انسان دشمن آشکاری است. «۵»

تفسیر:

الْكِتَابِ الْمُبِينِ کتابی که امرش در معجزه آوردن، روشن است، یا این که خود بیان می کند که از نزد خداست نه از نزد بشر، یا این که روشن و آشکار است و معانی آن، بر عرب زبانها پوشیده نیست، چرا که به زبان آنها نازل شده است. (در جای دیگر می فرماید):

وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا «اگر این کتاب را قرآن نارسایی قرار می دادیم بر شما مشتبه و نامفهوم می شد». (فصیلت / ۴۴)
«قصص» مصدر و به معنای (اسم مفعول)

[شماره صفحه واقعی : ۱۸۴]

ص: ۱۲۷۵

مقصود است، مثل «نقض» و «حسب» (که به معنای منقوض و محسوب، می باشد) حال اگر معنای مصدری اراده شود، مفهوم آیه این می شود: ما با این سوره که به سوی تو وحی می کنیم بهترین داستانسرایی را برایت بیان می کنیم، و در این صورت «احسن» مفعول مطلق و منصوب به مصدر است، چون اضافه به مصدر شده است. مراد از بهترین داستانسرایی این است که با بدیعترین اسلوب و نیکوترین روش و زیباترین نظم، داستانسرایی شده است. اما اگر منظور از «قصص» مقصود یعنی اسم مفعول باشد معنای عبارت این می شود: ما برای تو از سرگذشتها بهترین احادیث را که در باب خود بیان می شود می سراییم که مشتمل بر نکته ها و حکمتها و عبرتهایی است که در غیر اینها وجود ندارد.

وَإِنْ كُنْتَ مَخْفَفَهُ از ثقیله است، و ضمیر در «قَبْلِهِ» بر می گردد، به «بِمَا أَوْحَيْنَا» و معنای جمله این است: سخنی است که پیش از وحی کردن ما، تو از آن غافل بودی، و هیچ آگاهی نسبت بدان نداشتی. «إِذْ قَالَ يُوسُفُ»: این عبارت بدل از «أَحْسَنَ الْقَصَصِ» و از نوع بدل اشمال است چون زمان بیان کردن قصه زمانی را که داستان در آن سروده می شود، در برمی گیرد.

یا أَبَتٍ به کسر و فتح «تاء» هر دو، خوانده شده، و این تاء علامت تأنیث است و عوض از «یاء» اضافه آمده زیرا تأنیث و اضافه، از این جهت که زایدند و به آخر اسم می چسبند، با هم تناسب دارند. فتح «تاء» به این سبب است که در اصل «یا ایتا» بوده، الف حذف شده و فتحه به عنوان دلیل بر آن باقی مانده است.

إِنِّي رَأَيْتُ از «رؤیا» به معنای خواب دیدن است. از ابن عباس نقل شده است «که یوسف علیه السلام شب قدر در خواب دید که یازده ستاره از آسمان فرود آمدند و برایش سجده کردند و نیز دید که خورشید و ماه از آسمان آمدند و بر او سجده کردند، خورشید و ماه کنایه از پدر و مادر او، و ستارگان اشاره به یازده برادرش بود».

بعضی گفته اند مراد از خورشید پدرش و مراد از ماه، خاله اش بود، زیرا مادرش

[شماره صفحه واقعی : ۱۸۵]

ص: ۱۲۷۶

راحیل از دنیا رفته بود و می توان گفت: «واو» به معنای «مع» است: ستارگان را با شمس و قمر در خواب دیدم.

رَأَيْتُهُمْ این جمله آغاز سخن است، بنا بر این که سؤالی در تقدیر و این جمله جواب آن باشد، مثل این که یعقوب به یوسف گفت: چگونه آنها را دیدی؟ یوسف گفت: آنها را دیدم که برای من سجده کردند. «قال یعقوب»: یعقوب گفت: خوابت را برای برادرانت نقل مکن، حضرت یعقوب از این ترسید که برادرانش بر او حسد برند و ستم روا دارند زیرا متوجه شد که خواب یوسف نشان دهنده آن است که خداوند برای او شرافت و بزرگواری دنیا و آخرت قرار داده است.

فَيَكِيدُوا فعل مضارع منصوب به «أن» است، یعنی اگر داستانت را به برادرانت بگویی با تو مکر خواهند کرد. «یکیدوا»: معنای «یحتالوا» را در بردارد. از این رو متعدی به «لام» شده تا معنای هر دو فعل را بدهد، سپس آن را به وسیله مصدر مؤکد ساخته و «کیدا» را ذکر کرده است. عدو مبین: دشمنی آشکار است.

[سوره یوسف «۱۲»: آیات ۶ تا ۹]

اشاره

وَ كَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَىٰ آلِ يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَىٰ أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلُ
إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْحَاقَ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ «۶» لَقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ آيَاتٌ لِلِّسَّائِلِينَ «۷» إِذْ قَالُوا لِيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيْنَا
أَيْنَا مِنَّا وَ نَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ «۸» اقْتُلُوا يُوسُفَ أَوْ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ وَ تَكُونُوا مِنْ بَعِيدِهِ قَوْمًا
صَالِحِينَ «۹»

ترجمه:

این چنین پروردگارت تو را برمی گزیند و از تعبیر خوابها آگاہت می سازد، و نعمتش را بر تو، و بر آل یعقوب تمام و کامل می کند همان گونه که پیش از این بر پدرانت: ابراهیم و اسحاق تمام کرد براستی که پروردگار تو بسیار دانا و حکیم است. «۶»

[شماره صفحه واقعی: ۱۸۶]

ص: ۱۲۷۷

به طور تحقیق در داستان یوسف و برادرانش نشانه هایی برای پرسش کننده بوده است. (۷)

موقعی که برادران گفتند: یوسف و برادرش نزد پدرمان از ما محبوبترند، با این که ما گروهی نیرومند هستیم، به طور مسلم پدر ما در گمراهی آشکاری است. (۸)

یوسف را بکشید یا او را به سرزمینی بیندازید تا توجه پدرتان، تنها مصروف شما باشد، و بعد از آن مردمی شایسته گردید. (۹)

تفسیر:

يَجْتَبِيكَ اجْتَبَاءً به معنای «اصطفاء» و برگزیدن است. احادیث به معنای «رؤی» است که جمع «رؤیا» می باشد: خواب و رؤیا، یا حدیث نفس است و یا سخن فرشته، و یا وسوسه شیطان. تأویل رؤیا: تفسیر آن و آنچه از آن فهمیده می شود، حضرت یوسف علیه السلام در تعبیر خواب و بیان کردن آن از تمام مردم آگاهتر بود. بعضی گفته اند:

«تأویل رؤیا» یعنی دانستن معانی کتابهای الهی و سنن پیامبران. وی آنچه از معانی آنها که بر مردم پوشیده بود برای مردم تفسیر می کرد و شرح می داد. «احادیث» اسم جمع است برای حدیث.

معنای اتمام نعمت، این است که خداوند برای یوسف و پدرانش نعمت دنیا را به نعمت آخرت متصل ساخت و آنها را پیامبران و پادشاهان قرار داد و بعد آنها را به سوی نعمتهای سرای دیگر و درجات بلند بهشت منتقل ساخت.

آلِ يَعْقُوبَ خانواده و فرزندان اوست. در اصل «اهل» بوده چون تصغیر آن «اهیل» است، ولی فقط در موردی از خانواده به کار می رود که دارای عظمتی باشند.

مثل «آل النبی» و «آل الملک». «ابراهیم»: عطف بیان برای «ابویک» است.

إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ پروردگارت می داند که چه کسانی را برگزیند، و حکیم است در

[شماره صفحه واقعی: ۱۸۷]

ص: ۱۲۷۸

این که نعمت را برای کسی که شایسته آن است به کمال برساند.

فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ فِي دَاوُدَ وَ سِرْكَذِشْتِ آنان، «آیات» نشانه ها و دلیلهایی بر حکمت خداوند وجود دارد، یا عبرتها و امور شگفت آوری برای سؤال کنندگان از این سرگذشتها و یا نشانه هایی بر نبوت حضرت محمد صلی الله علیه و آله وجود دارد.

لِلسَّائِلِينَ مراد یهودیانی است که از پیامبر درباره گذشتگان سؤال می کردند و او بدون این که از کسی شنیده یا در کتابی خوانده باشد بدرستی آنها را پاسخ می داد.

روایت شده است که یهودیان به بزرگان مشرکان گفتند: از محمد صلی الله علیه و آله پرسید: چرا آل یعقوب از شام به مصر منتقل شدند و نیز از داستان یوسف. «آیه» به نصب و رفع هر دو خوانده شده است.

لِيُوسُفَ «لام» ابتداء، برای تأکید و تحقیق مضمون جمله می آید. مقصود برادران یوسف این بود که زیادی محبت پدر نسبت به یوسف و برادرش: «بنیامین» امری است ثابت که هیچ شبهه ای در آن نیست. و این که تعبیر به «اخوه»: برادرش کردند به این دلیل بود که هر دو از یک مادر بودند.

و نَحْنُ عَصِيْبَةٌ جمله حالیه است، و مراد این است که پدر این دو برادر را در دوستی بر ما برتری می دهد با این که این دو تا کوچکند و کاری از آنها نمی آید اما، ما گروهی هستیم متشکل از ده نفر مرد که پشتیبان پدریم و او را حمایت می کنیم.

إِنَّ أَبَانَا لَفِي قِطْعَا پدیرمان از راه درست و حق منحرف شده است.

«العصبة و العصابة» ده نفر و بیشتر چنین گروهی را عصبه می گویند چون به وسیله آنها کارها حل و فصل می شود.

اَقْتُلُوا يُوسُفَ أَوْ اَطْرَحُوهُ أَرْضاً یوسف را بکشید یا در یک زمین نامشخصی دور از آبادی او را بیندازید. معنای نکره آوردن «ارض» همین است که هیچ مشخصه ای نداشته و از نظرها دور باشد، و نصب آن نیز به دلیل همین ابهام است، مثل ظروف مبهم.

[شماره صفحه واقعی : ۱۸۸]

ص: ۱۲۷۹

يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ تا پدرتان تنها به شما توجه کند: یکپارچه به شما بنگرد و دیگری را مورد توجه قرار ندهد، بعضی گفته اند: از توجه به یوسف فراغت یافته، رو به شما آورد.

وَ تَكُونُوا مِنْ بَعْدِهِ ... و بعد از کشتن یا دور کردن یوسف از ظلمی که نسبت به او مرتکب می شوید در پیشگاه خدا توبه خواهید کرد، یا این که دنیايتان خوب و کار و بارتان منظم می شود.

[سوره یوسف «۱۲»: آیات ۱۰ تا ۱۴]

اشاره

قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ لَا- تَقْتُلُوا يُوسُفَ وَ أَلْقُوهُ فِي غِيَابَتِ الْجُبِّ يَلْتَقِطُهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ «۱۰» قَالُوا يَا أَبَانَا مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا عَلَى يُوسُفَ وَ إِنَّا لَهُ لَنَاصِحُونَ «۱۱» أَرْسَلَهُ مَعَنَا غَدًا يَزْتَعِ وَ يَلْعَبُ وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ «۱۲» قَالَ إِنِّي لَيَحْزُنُنِي أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ وَ أَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذُّبُّ وَ أَنْتُمْ عَنْهُ غَافِلُونَ «۱۳» قَالُوا لَئِنْ أَكَلَهُ الذُّبُّ وَ نَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّا إِذًا لَخَاسِرُونَ «۱۴»

ترجمه:

یکی از آنها گفت: یوسف را نکشید، و اگر می خواهید کاری کنید، او را در نهانگاه چاه بیفکنید، تا برخی قافله ها او را بر گیرند. «۱۰»

برادران به یعقوب گفتند: پدرجان! چرا درباره یوسف به ما اعتماد نمی کنی، و حال آن که ما، خیرخواه او هستیم؟! «۱۱»

او را فردا با ما بفرست تا غذای کافی بخورد، بازی و تفریح کند، و ما از او نگهداری می کنیم. «۱۲»

یعقوب علیه السلام گفت: دوری او مرا اندوهگین می سازد، و می ترسم شما از او غفلت کنید، و گرگ او را بخورد. «۱۳»

گفتند اگر او را گرگ بخورد- با این که ما گروه نیرومندی هستیم- در این صورت ما حتما زیانکار خواهیم بود (ضررش به خود ما متوجه است). «۱۴»

[شماره صفحه واقعی : ۱۸۹]

ص: ۱۲۸۰

گوینده این حرف «یهودا» بود که درباره یوسف از همه برادرانش رای بهتری داد و همو بود که (در مصر بعد از گیر افتادن بنیامین برادر اصلی یوسف) گفت: من از این جا نمی آیم مگر پدرم اجازه دهد. (۱) او به برادرانش گفت: قتل کار بزرگی است، انجام ندهید، او را در نهانگاه چاهی بیندازید. غیابه الجب: گودی چاه، جایی از آن، که از دید بیننده پنهان باشد، و تاریکتر از ته آن باشد. بعضی این کلمه را در هر دو مورد به صورت جمع: «غیابات» خوانده اند. «الجَبَّ» چاهی که سنگ چین نشده باشد. تا بعضی راهگذرها او را برگیرند.

إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ اگر می خواهید کاری انجام دهید که به مقصودتان برسید، نظر من این است.

مَا لَكُمْ لَا تَأْمَنَّا با دو، نون، و «لا تأمنا» با ادغام به اشمام (۲) و غیر اشمام نیز خوانده شده، و معنایش این است: چرا از ما بر یوسف می ترسی، و حال آن که ما، خیر او را می خواهیم و او را دوست داریم، و درباره او، کاری را که دلالت کند بر خلاف خیر خواهی مان نسبت به او انجام نداده ایم.

يَزْتَع وَيَلْعَب در هر دو فعل، با نون، و با «ی» و با جزم، و نیز در اولی با نون، و در دومی با «ی» خوانده شده، و اصل «رتعه»، به معنای فراوانی و گستردگی است. مراد از عبارت این است: آنچه را نیاز داریم تناول کنیم و میوه ها و غیر آن را فراوان بخوریم.

[شماره صفحه واقعی: ۱۹۰]

ص: ۱۲۸۱

۱- آیه ۸۰- فَلَنْ أُبْرَحَ الْأَرْضَ حَتَّى يَأْذَنَ لِي أَبِي.

۲- اشمام در اصطلاح نحویان. با لب اشاره کردن به حرکت حرفی است بدون این که صوت شنیده شود، حرف ساکن را بوی ضمّه دادن بطوری که شنیده نشود، بهم آوردن لبها برای تلفظ ضمّه به طوری که ضمّه تلفظ نشود. فرهنگ عمید. اشمام.

قرائت دیگر: «یرتع» به کسر عین، و «یلعب» مجزوم، با «ی» و «نون»، در هر دو، ذکر شده است، از «ارتعی یرتعی». گفته می شود: «رعی» و «ارتعی» مثل «شوی و اشتوی»، و گاهی می گویند: «یرتع» مجزوم، و یا «نرتع» به کسر عین، در حالی که فقط شتر آنها می چرد. بنا بر این مضاف (ابل) حذف شده است.

منظور فرزندان یعقوب، از بازی کردن، بازی مباح بوده مثل تیراندازی و مسابقه دویدن.

لَيَحْزُنُنِي أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ حضرت یعقوب پیش فرزندان برای این که یوسف را با خود نبرند دو بهانه آورد: یکی این که دوری و جدایی او باعث غم و اندوهش می شود چون حتی یک ساعت طاقت تحمل دوری اش را نداشت، دوم این که می ترسید وقتی برادران به خوردن و بازی کردن مشغول و از یوسف غافل باشند، گرگ بر او حمله کند.

لَئِنْ أَكَلَهُ الذُّبُّ «لام» علامت قسم است، و إِنَّا إِذَا لَخَّاسِئِرُونَ جواب قسم، و نیز جانشین جواب شرط است، «واو» در «وَنَحْنُ عُصْبَةٌ» حالیه است: فرزندان یعقوب برای پدر سوگند یاد کردند: اگر چنان باشد که او تصور می کند، و می ترسد که در میان مردانی چنین نیرومند برادرشان را گرگ مورد حمله قرار دهد، در این صورت آنها مردمی خواهند بود که از ضعف و ناتوانی در شرف هلاکت و نابودی هستند، یا مردمی خواهند بود که سزاوار هلاکتند زیرا امیدی به آنها نیست، و یا جا دارد برای آنها آرزوی بدبختی شود، که آنها حضور داشته باشند و زنده باشند، و گرگ یکی از آنها را بخورد.

[سوره یوسف «۱۲»: آیات ۱۵ تا ۱۸]

اشاره

فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ وَ أَجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي غِيَابِ الْجُبِّ وَ أَوْحَيْنَا إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُمْ بِأَمْرِهِمْ هَذَا وَ هُمْ لَا يَشْعُرُونَ «۱۵» وَ جَاءُوا أَبَاهُمْ عِشَاءً يَبْكُونَ «۱۶» قَالُوا يَا أَبَانَا إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَ تَرَكْنَا يُوسُفَ عِنْدَ مَتَاعِنَا فَأَكَلَهُ الذُّبُّ وَ مَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَ لَوْ كُنَّا صَادِقِينَ «۱۷» وَ جَاءُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبِرْ جَمِيلًا وَ اللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ «۱۸»

[شماره صفحه واقعی : ۱۹۱]

ص: ۱۲۸۲

ترجمه:

وقتی که او را با خود بردند و تصمیم گرفتند که او را در مخفیگاه چاه قرار دهند، ما به او وحی فرستادیم که در آینده آنها را از این کارشان با خبر خواهی ساخت در حالی که آنان نمی دانند. «۱۵»

شب هنگام در حالی که می گریستند پیش پدرشان آمدند. «۱۶»

گفتند:

ای پدر، ما رفتیم به مسابقه و یوسف را نزد اثاثیه خود گذاشتیم، گرگ او را خورد، ولی تو حرف ما را نمی پذیری هر چند راستگو باشیم. «۱۷»

و پیراهن وی را با خونی دروغین نزد پدر آوردند، گفت:

هوسهای نفسانی شما این کار را برایتان آراسته است، من شکیبایی زیبا دارم و خداوند بر آنچه شما می گوید یار و یاور من است. «۱۸»

تفسیر:

أَنْ يَجْعَلُوهُ مَفْعُول «اجمعوا» می باشد، از باب «اجمع الامر و ازمعه» بر آن کار تصمیم گرفت. جواب «لَمَّا» محذوف و تقدیر این است: فعلوا به ما فعلوا من الأذى، روایت شده است که وقتی او را به بیابان بردند دشمنی خود را با وی آشکار ساختند، او را کتک زدند و آن گاه که خواستند در چاهش اندازند دستهایش را بستند و پیراهنش را از تنش کردند و او را به چاه فرستادند، و چون به نیمه راه رسیده بود، وی را انداختند، چاه آب داشت یوسف در میان آب افتاد پناه به سنگی برد و روی آن ایستاد.

روزی که حضرت ابراهیم را برهنه و عریان در آتش افکندند جبرئیل پیراهنی از حریر بهشتی برایش آورد و بر او پوشانید، بعدها ابراهیم آن را به اسحاق داد و از

[شماره صفحه واقعی : ۱۹۲]

ص: ۱۲۸۳

مبالغه مثل قول شاعر:

فهن به جود و انتم به بخل

(۱) (جواد و بخیل نگفته، تا افاده مبالغه کند)، روایت شده است که یعقوب پیراهن را گرفت و بر روی صورتش انداخت و بقدری گریست که صورتش با خون پیراهن رنگین شد و گفت: به خدا سوگند تا امروز گرگی را از این، بردبارتر ندیدم که پسر را خورده و پیراهنش را بر تنش ندیده است. (۲)

علی قَمِیصَه در محل نصب است بنا بر ظرفیت: جاءوا فوق قمیصه بدم کذب: و جایز نیست که حال مقدم باشد، زیرا حال از مجرور بر آن مقدم نمی شود.

قال: بَلْ سَوَّلَتْ: گفت هواهای نفسانی تان امر عظیمی را برایتان آسان نمود و آزار یوسف را در چشم شما بی اهمیت جلوه داد و این جنایت بزرگ را درباره او مرتکب شدید.

«سول» استرخاء: سهل و آسان شمردن.

فَصَبْرٌ جَمِيلٌ کار من صبر جمیل است، یا صبر جمیل بهتر است، «صبر جمیل»، شکیبایی است که در آن جز به خدا شکایتی نبرند چنان که فرمود: از پریشانی و اندوهم تنها به خدا شکوه می برم. (۳)

وَ اللَّهُ الْمُشْتَعَانُ عَلٰی و برای تحمّل دردی که شما بیان می کنید: یوسفم از بین رفته، فقط از خداوند کمک می خواهم.

[سوره یوسف «۱۲»: آیات ۱۹ تا ۲۰]

اشاره

وَ جَاءَتْ سَيَّارَةٌ فَأَرْسَلُوا وَارِدَهُمْ فَأَدْلَى دَلْوَهُ قَالَ يَا بُشْرٰى هٰذَا غُلَامٌ وَ أَسْرُوهُ بِضَاعَةً وَ اللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَعْمَلُونَ «۱۹» وَ شَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَ كَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ «۲۰»

[شماره صفحه واقعی: ۱۹۴]

ص: ۱۲۸۵

۱- زنان نسبت به او یکپارچه بخشندگی اند، و شما نسبت به او سراسر فرومایگی - م.

۲- تالله ما رأیت کالیوم ذنباً أحلم من هذا: اکل ابنی و لم یمزق علیه قمیصه.

۳- نَمَا أَشْكُوا بَثِّي وَ حُزْنِي إِلَى اللَّهِ. آیه ۸۶.

و کاروانی فرا رسید و آب آور خود را فرستادند، او، دلو خود را در چاه افکند، و صدا زد: مژده باد، این کودکی است، این مطلب را کاروانیان، به عنوان یک سرمایه از دیگران پنهان داشتند، و خداوند به آنچه که آنها انجام می دادند آگاه است. «۱۹»

او را به بهای کمی: چند درهم، فروختند و نسبت به او بی اعتنا بودند. «۲۰»

تفسیر:

«سَيَّارَةٌ» گروهی بودند رهگذر که از ناحیه مدین به طرف مصر می رفتند، و این امر سه روز بعد از آن بود که یوسف را در چاه انداخته بودند. اهل کاروان راه را گم کرده بودند و نزدیک این چاه فرود آمدند.

فَأَرْسَلُوا وَاِردَهُمْ وَاِرد کسی است که بر سر آب می آید تا برای گروهی آب ببرد:

آنها مردی را فرستادند تا برایشان آبی پیدا کند، نام او، مالک بن ذعر، بود.

فَأَذَلَّى دَلْوُهُ سَطَلَش را در چاه افکند، یوسف به ریسمان چسبید، وقتی که آن مرد دلو را بالا کشید ناگهان غلامی بسیار زیبا مشاهده کرد. «قال: یا بُشْرَى»: به خودش گفت: مژده باد مرا، خوشا به حالم، (این معنا در صورتی است که «بشرای» با فتح «ی» خوانده شود که گویا مرحوم مصنف همین قرائت را پذیرفته است) اَمَّا اِگر بر طبق معمول: «یا بُشْرَى» خوانده شود به این معناست: که آن شخص بشارت را مورد ندا قرار داد و گویا چنین گفت: ای بشارت ای خوشبختی بیا که به وقت آمدی.

وَ اَسْرُوهُ ضَمِير جمع برای تمام اهل کاروان است: از کاروانهای دیگر این امر را مخفی داشتند.

بعضی گفته اند: اهل کاروان امر یوسف و این که او را در چاه یافته اند از دیگران مخفی داشتند بلکه می گفتند صاحبان این آب این غلام را به ما سپرده اند که در مصر برایشان بفروشیم.

[شماره صفحه واقعی : ۱۹۵]

ابن عباس می گوید: ضمیر، به برادران یوسف برمی گردد یعنی آنها به دیگران گفتند: این غلام مال ماست و گریخته، پس از ما آن را بخرید، یوسف از ترس این که او را بکشند ساکت بود و هیچ نمی گفت.

«بِضَاعَهُ» منصوب است بنا بر حالت: او را همچون کالای تجارتي مخفی داشتند.

بضاعت به مالی گفته می شود که به منظور تجارت جدا می شود. «وَشَرَوْهُ»: او را فروختند، بَثْمَنٍ بَخْسٍ ای مبخوس، یعنی به قیمتی خیلی کمتر از معمول که این کمبود، ظاهر و آشکار بود «دَرَاهِمَ» درهمهای نقره بود نه دینارهای طلا، «مَعْيُدُودَهُ»: خیلی کم بود که شمرده می شد و قابل وزن نبود. از ابن عباس نقل شده است که بیست درهم بود.

وَ كَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ فروشندگان یوسف در این امر از زاهدان بودند، یعنی کسی که به آنچه در دست دارد تمایلی نشان نمی دهد و آن را به کمترین بها می فروشد. و دلیل عدم تمایل آنها این بود که او را پیدا کرده بودند و هر کس چیزی را پیدا کند به هر قیمت که آن را بفروشد باکی ندارد، و می توان گفت معنایش این است که کاروانیان او را از برادرانش خریدند و برادران درباره یوسف به قیمت او، از زاهدان بودند یعنی به یوسف دلبستگی نداشتند.

[سوره یوسف «۱۲»: آیات ۲۱ تا ۲۳]

اشاره

وَ قَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لَا مِرَاتِهِ أَكْرَمِي مَثْوَاهُ عَسَى أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا وَ كَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَ لِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَ اللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ «۲۱» وَ لَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَ عِلْمًا وَ كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ «۲۲» وَ رَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَ غَلَقَتِ الْأَبْوَابَ وَ قَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ «۲۳»

[شماره صفحه واقعی : ۱۹۶]

ص: ۱۲۸۷

کسی که او را در سرزمین مصر خرید، به همسر خود گفت:

وی را گرامی دار که امید است برای ما مفید باشد و یا او را فرزند خود بگیریم، و این چنین یوسف را در آن سرزمین متمکن ساختیم، و برای این که تعبیر خواب را یادش دهیم، و خداوند بر کار خود پیروز است اما اکثر مردم نمی دانند. «۲۱»

و هنگامی که به مرحله بلوغ و قوت رسید، به او، حکم، و علم دادیم، و این چنین نیکوکاران را پاداش می دهیم. «۲۲»

و آن زن که یوسف در خانه اش بود از او تمنای کامجویی کرد و درها را بست و گفت بشتاب بسوی آنچه برایت مهیاست، گفت پناه می برم به خدا او (۱) پروردگار من است مقام مرا گرامی داشته، مسلماً ستمکاران رستگار نمی شوند. «۲۳»

تفسیر:

الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ عَزِيزَ مِصْرَ، متصدی خزاین و ارزاق عمومی آن کشور بود. (۲) وی «قطفیر» یا «اطفیر» نام داشت و نام پادشاه مصر یا فرعون آن زمان، «ریان بن ولید» بود.

ابن عباس می گوید: عزیز، پادشاه مصر بوده است. وقتی که عزیز مصر یوسف را

[شماره صفحه واقعی: ۱۹۷]

ص: ۱۲۸۸

۱- معنای دیگر: عزیز مصر صاحب نعمت من است - م.

۲- سمت وزارت یا نخست وزیری فرعون را داشت، از تفسیر نمونه - م.

خرید، وی ده ساله بود و سیزده سال در خانه او اقامت داشت، و در سنّ سی سالگی ریّان بن ولید (عزیز مصر) او را به وزارت خود برگزید، و در سی و سه سالگی خداوند به او حکمت و علم آموخت و هنگامی که صد و بیست ساله بود از دنیا رحلت فرمود. گفته شده است: عزیز مصر او را به چهل دینار و یک جفت کفش و دو جامه سفید، خرید، و به همسرش گفت: «اکرمی مثنویه» مقام و منزلتش را گرامی دار چنان که خود یوسف بعدها گفت: «انه ربی احسن مثنوی». معنای قول عزیز، به همسرش این است که با یوسف رفتار نیکو داشته باش تا از مصاحبت با ما خوشحال باشد. «عسی ان ینفعنا»: شاید به سبب شایستگی و امانت داری اش سودی به ما برساند، و یا این که او را فرزند خود بگیریم و جای فرزند خود قرارش دهیم.

عزیز این حرفها را به این دلیل گفت که در یوسف احساس رشادت و شایستگی می کرد.

وَ كَذَلِكَ: هم چنان که یوسف را نجات دادیم، و توجه عزیز مصر را به او جلب کردیم، در سرزمین مصر به او قدرت بخشیدیم و او را پادشاه قرار دادیم تا در آن حکم براند.

وَ لِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ این رهایی و دادن قدرت، بدین منظور بود که به او تأویل احادیث بیاموزیم.

وَ اللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ خدا آنچه را بخواهد حکم کند کسی توان جلوگیری ندارد، یا این که خداوند که بر امور یوسف تسلط دارد او را حفظ می کند و به دیگران واگذارش نمی کند.

در مدت زمان «اشد» اقوالی گفته اند: سن دوازده، بیست، سی و سه، و چهل سالگی و بعضی گفته اند آخرین حدّش شصت و دو سال است.

حُكْمًا مراد حکمت یعنی نبوّت است، «وَ عِلْمًا» آگاهی به شریعت و دیانت، و بعضی گفته اند منظور حکومت بر مردم و آگاهی نسبت به راههای صلاح و مصلحت است.

[شماره صفحه واقعی: ۱۹۸]

وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ مقصود توجه دادن به این امر است که خداوند به حضرت یوسف به عنوان پاداش اعمال نیک و تقوا و پرهیزکاری اش علم و حکمت آموخت. از حسن نقل شده: من أحسن عباده ربه في شيبته آتاه الحكمة في اکتھاله:

«کسی که در جوانی عبادت پروردگارش را نیکو انجام دهد، در پیری به او حکمت آموزد.»

مراوده مفاعله از «راد یروود»: آمدن و رفتن، معنای عبارت این است که همسر عزیز مصر یوسف را با نیرنگ به خودش متوجه ساخت. یعنی کاری انجام داد که شخص فریبکار انجام می دهد تا طرف مقابلش را با کلک و نیرنگ گول بزند و چیزی را که او در اختیار دارد و نمی خواهد از دست بدهد، از وی برباید، و در این جا منظور نیرنگها و چاره اندیشیهایی است که زلیخا انجام داد تا یوسف را به کامجویی وادار سازد. «هَيْتَ لَكَ»: جلو بیا، روی بیاور: به وجوه مختلفی خوانده شده: «هیت لک»: بضم «تاء»، «هیت لک» به کسر «هَاء» و فتح «تاء» و «هت» با همزه، و ضم «تاء»: آماده شدم برای تو: از «هَاء یهی ء» و «لام» از متعلقات فعل، و در اصوات برای بیان است مثل این که گفته است: این را برای تو می گویم! مَعَاذَ اللَّهِ پناه به خدا می برم پناه بردنی. «آه» ضمیر، برای شأن و حدیث است.

رَبِّي، أَحْسَنَ مَثْوَايَ مبتدا و خبر، و منظور یوسف از این حرف، سخن عزیز مصر است که به همسرش گفت: «او را گرامی دار»، پاداش سفارشهای او این نیست که درباره همسر و خانواده اش بر وی خیانت کنم.

[سوره یوسف «۱۲»: آیات ۲۴ تا ۲۹]

اشاره

وَ لَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَ هَمَّ بِهَا لَوْ لَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَ الْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ «۲۴» وَ اسْتَبَقَا الْبَابَ وَ قَدَّتْ قَمِيصَهُ مِنْ دُبُرٍ وَ أَلْفَا سَيِّدَهَا لَدَى الْبَابِ قَالَتْ مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا إِلَّا أَنْ يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ «۲۵» قَالَ هِيَ رَاوَدْتَنِي عَنْ نَفْسِي وَ شَهِدَ شَاهِدٌ مِنْ أَهْلِهَا إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَ هُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ «۲۷» فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَائِدَاتِ الْكَاذِبِينَ «۲۶» وَ إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَ هُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ «۲۷» فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَائِدَاتِ الْكَاذِبِينَ «۲۸»

يُوسُفُ أَعْرَضَ عَنْ هَذَا وَ اسْتَغْفِرِي لِذَنْبِكِ إِنَّكِ كُنتِ مِنَ الْخَاطِئِينَ «۲۹»

[شماره صفحه واقعی : ۱۹۹]

ص: ۱۲۹۰

آن زن قصد یوسف را کرد، و او نیز اگر برهان پروردگارش را نمی دید، قصد وی می کرد، چنین کردیم، تا، بدی و فحشا را از او دور سازیم، چرا که او از بندگان با اخلاص ما بود. «۲۴»

و هر دو به طرف در دویند و آن زن پیراهن او را از پشت پاره کرد، و در این موقع، آقای آن زن را دم در، یافتند، زن گفت: کیفر کسی که نسبت به اهل تو اراده خیانت کند جز زندان و یا عذاب دردناک نیست. «۲۵»

یوسف گفت: او مرا با اصرار به سوی خود دعوت کرد، و در این هنگام، شاهی از خانواده زن گواهی داد که اگر پیراهن او از پیش رو پاره شده زن راست می گوید و یوسف از دروغگویان است. «۲۶»

و اگر پیراهنش از پشت سر پاره شده، زن دروغ می گوید و او از راستگویان است. «۲۷»

وقتی که عزیز مصر دید که پیراهن یوسف از پشت سرش پاره شده، گفت این از مکر و حيله شما زنان است آری نیرنگ شما بزرگ است. «۲۸»

ای یوسف از این موضوع صرف نظر کن، و تو ای زن نیز از گناهت استغفار کن که از خطاکاران بودی. «۲۹»

[شماره صفحه واقعی : ۲۰۰]

هم بالامر آن کار را قصد کرد و تصمیم بر انجام آن گرفت، یعنی آن زن تصمیم گرفت که با یوسف در آمیزد. او نیز تصمیم گرفت که با وی در آمیزد. «لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّي»: جواب شرط محذوف و تقدیر چنین است: لولا ان رأی برهان ربه لخالطها: اگر یوسف برهان پروردگارش را نمی دید با او درمی آمیخت، جواب به قرینه: «وَهُمْ بِهَا» حذف شده است. مثل: هممت بقتله لولا انی خفت الله که تقدیرش این است: لولا انی خفت الله لقتلته: اگر چنین نبود که از خدا می ترسم او را کشته بودم. مقصود از جمله «وَهُمْ بِهَا» این است که نفس یوسف میل به آمیزش کرد و به دلیل شهوت جوانی توجهی به زلیخا کرد مثل این که بخواهد قصد و تصمیمی بر آن بگیرد، و (اصولا) اگر چنین تمایلی که به سبب شدتش تصمیم نامیده می شود در آدمی وجود نداشته باشد خودداری کننده از آن در نزد خدا ممدوح و مأجور نخواهد بود، و نیز اگر تصمیم یوسف مانند تصمیم زلیخا می بود باز خدا او را چنین نمی ستود: که «او از بندگان با اخلاص ما بود». و نیز می توان گفت معنای «وَهُمْ بِهَا» این است: نزدیک بود که یوسف قصد آن زن کند چنان که می گویند: قتلته لو لم اخف الله: اگر خوف خدا نمی بود او را کشته بودم.

سزاوار است که قاری در جمله «وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ» وقف کند، و سپس قرائت جمله «وَهُمْ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّي» را آغاز نماید.

كَذَلِكَ «کاف» در محل نصب و به معنای: مثل ذلك التثیت ثبتناه و یا در محل رفع است (خبر برای مبتدای محذوف) و به معنای: الامر مثل ذلك است.

لِنَصْرِيفَ عَنْهُ السُّوءَ تا این که از او بدی را که خیانت به آقایش بود، و همچنین «فحشا» را که عبارت از زناست دور سازیم. «إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ» (با کسره لام): کسانی که برای خدا دینشان را خالص ساخته اند، و با فتحه، منظور کسانی است که خداوند با توفیق دادنشان آنها را بر اطاعت خودش خالص ساخته است.

[شماره صفحه واقعی: ۲۰۱]

وَاسْتَبَقَا الْبَابَ آن دو به طرف در دویدند: یوسف به منظور فرار از دست آن زن، شتابان به سوی در بیرونی رفت تا خارج گردد و آن زن هم به دنبالش می شتافت تا مانع بیرون رفتنش شود.

وَقَدَّتْ قَمِيصَهُ مِنْ دُبُرٍ پیراهن یوسف را از پشت گرفت و کشید تا پاره شد، وَالْفَيَا سَيِّدَهَا دم در به شوهر آن زن، قطفیر، برخوردند.

«ما» ممکن است نافیه باشد: کیفر کسی که به همسرت خیانت کند جز زندانی شدن نیست، و می تواند، سؤالی باشد: کیفر او چیست جز زندان؟ مثل: من فی الدار الا زید: چه کسی غیر از زید در خانه است؟

عَذَابٌ أَلِيمٌ بعضی گفته اند ضربات تازیانه است.

وقتی که یوسف دید در معرض زندان و عذاب دردناک قرار گرفته و زن، واقعه را معکوس کرد لازم دانست که از خودش رفع تهمت کند، این بود که گفت: «هِيَ رَاوَدْتَنِي عَنْ نَفْسِي»: او بود که پیوسته از من این تقاضا را می کرد، و اگر برای رفع تهمت نبود، این حرف را نمی گفت.

وَ شَهِدَ شَاهِدٌ مِنْ أَهْلِهَا بعضی گفته اند: شاهی از نزدیکان آن زن که بر ضد او گواهی داد پسر عمویش بود و با شوهر او دم در نشسته بود. دیگری گفته است این شاهد پسر خاله اش بود که کودکی در گهواره بود. و گفته او را بدان سبب، شهادت نامیده اند که باعث ثبوت قول یوسف و بطلان ادعای آن زن شد.

فَلَمَّا رَأَى وقتی که عزیز مصر (قطفیر) واقعه را دید، و فهمید که زنش دروغ و یوسف راست می گوید رو، به همسرش کرد و گفت: این سخنت از مکر و فریبهای شما زنان است، و خداوند کید زنان را عظیم شمرده است، زیرا آنها از مردها در فریبکاری دقیقتر و در نیرنگبازی مؤثرترند.

يُوسُفُ منادا و حرف ندا محذوف است، زیرا منادای قریب است: «اعرض عن هذا»: از این امر دوری کن و آن را پنهان دار و به هیچ کس مگو.

[شماره صفحه واقعی: ۲۰۲]

ص: ۱۲۹۳

دیدند از عظمت او حیران شدند و دستهای خودشان را بریدند و گفتند، پاک و منزّه است خدا! این بشر نیست، بلکه این یک فرشته ای بزرگوار است. «۳۱»

زن عزیز مصر گفت: این همان کسی است که شما مرا درباره او، سرزنش کردید و من او را به کامجوئیش دعوت کردم، اما او خودداری کرد، و اگر آنچه او را دستور می دهم انجام ندهد به زندان خواهد افتاد و به طور حتم خوار و ذلیل خواهد شد. «۳۲»

یوسف گفت: پروردگارا زندان نزد من محبوبتر از آن است که مرا به آن می خوانند و اگر نیرنگ آنها را از من بازنگردانی قلب من به آنها مایل می شود و از جاهلان خواهم بود. «۳۳»

پروردگارش دعای وی را مستجاب کرد، و مکر آنها را از او بگردانید، چرا که او شنوا و داناست. «۳۴»

بعد از آن که این نشانه های پاکی را از او دیدند در عین حال تصمیم گرفتند که وی را تا مدّتی زندانی کنند. «۳۵»

تفسیر:

وَ قَالَ جَمَعِي از زنان گفتند: «نسوه» مفرد، اسم جمع و به معنای گروه زنان است و تأنیث آن همانند تأنیث لَمَّة (۱) غیر حقیقی است. (۲)

در حرف اول کلمه «نسوه» دو وجه است: کسر نون، و ضم آن. «فِي الْمَدِينَةِ» مراد «مصر» است.

امْرَأْتُ الْعَزِيزِ زن قطفیر. عزیز در زبان عرب به پادشاه اطلاق می شود، «فتیها»:

غلامش.

[شماره صفحه واقعی: ۲۰۴]

ص: ۱۲۹۵

۱- لَمَّة به معنای همراه یا همراهان در مسافرت، برای مفرد و جمع. پاورقی استاد گرجی.

۲- به همین دلیل در آیه: قَالَ نِسْوَةٌ گفته شده، و دلیل این که غیر حقیقی است آن است که مراد از این تأنیث جمع بودن است: «کل جمع مؤنث» و تأنیث جمع، امری لفظی است، و چون در یک اسم، دو تأنیث جمع نمی شود، اینجا تأنیث لفظی، تأنیث معنوی (حقیقی) را باطل کرده، چنان که گاهی در جمعهای مذکر از قبیل «رجال» یا «اعراب» و غیره تأنیث لفظی مذکر بودن معنوی را باطل می کند، و حمل می شود بر لفظ یا بر معنا، گاهی مذکر و گاهی مؤنث آورده می شود. با تلخیص از مجمع البیان.

شَعَفَهَا دوستی غلام پرده دل او را پاره کرده و تا سویدای قلبش نفوذ کرده.

«شغاب»: حجاب قلب را گویند، و اما از اهل بیت علیهم السّلام قرائت: «شعفاها» با «عین» نقل شده، از فعل: «شعف البعیر»: بدن شتر را به وسیله مالیدن به صمغ مخصوص به سوزش و احتراق در آورد. و امرءو القیس چنین سروده است:

كما شعف المهنوء الرجل الطالی (۱)

(با عین بی نقطه است) «حبا» منصوب، تمیز است. «إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ»: ما او را در اشتباه و دور از صواب می بینیم.

فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ وَاقْتَىٰ مِنْهُنَّ أَهْلًا مُّسْتَكْبِرِينَ وَجِئَتْ بِرَبِّهَا فَنَدَىٰ لَأَكْفُرَنَّ وَلَئِن يَأْتِنِي بِهِمْ مُّجِرُونَ فَلَاحِدًا أَعْتَدْتُ لَّهُنَّ مَتَكًا «متکا» یا متکا، چیزی است که بر آن تکیه می کنند مثل پستی و بالش و غیر آن. هدف زن عزیز مصر، از این هیئت لمیده بر بالشهای قیمتی و کارد به دست، آن بود که وقتی او را ببینند مبهوت شوند و از خود فراموش کنند و دستهای خود را ببرند. بعضی گفته اند: منظور از «متکا» مجلس طعام است، زیرا آنها همان طور که عادت مترفین و مردم خوش گذران است لم داده بودند، غذا و شراب می خوردند و با هم به حرف و سخن مشغول بودند. دیگری گفته است: منظور از «متکا» طعامی است که قطعه قطعه می شود زیرا معمولاً کسی که چیزی را قطع می کند، به وسیله کارد بر آن چیز تکیه می کند.

أَكْبَرُ نَهْ أَيْنَ زِيَابِي جَامِعٍ وَجَمَالِ دَرُخْشَانَ رَا بَزْرُكَ دَانَسْتَنْدَ وَ مَبْهُوتَ شَدَنْدَ كَقْتَهَ اَنْدَ: حضرت یوسف وقتی که در میان کوچه های مصر راه می رفت، نور چهره او

[شماره صفحه واقعی: ۲۰۵]

ص: ۱۲۹۶

۱- مصراع اول: أَيْقَتَلْنِي أَنِّي شَعَفْتُ فَوَادَهَا كَمَا ... و مضمونش این است عوض این که او مرا بکشد، من به عشق و محبت خودم دل او را سوزاندم چنان که مرد صاحب شتر با مالیدن روغن مخصوص بر پشت شترش، آن را به سوزش در می آورد. در این شعر پریدن دل آن زن از لذت عشق، به سوزش توأم با لذتی که شتر از مالش قطران احساس می کند تشبیه شده است. مأخذ پانویشت استاد گرجی.

که بر دیوارها منعکس و دیده می شد چنان که نور منعکس شده خورشید در میان آب دیده می شود، بعضی گفته اند: یوسف، زیبایی را از جدّه اش ساره به ارث برده بود.

وَ قَطَعْنَ أَيْدِيَهُنَّ دَسْتَهُای خود را مجروح ساختند.

«حاشا» کلمه ای که در باب استثناء مفید معنای تنزیه می باشد: اساء القوم حاشا زید، پس معنای «حاشا لله» براءت خداوند و تنزیه او از صفات عجز و ناتوانی، و نیز شگفتی از قدرت او بر آفرینش انسانی زیبا مانند یوسف است. و اما این قول خداوند: «حاشا لله ما علمنا علیه من سوء» به معنای تعجب از قدرت خداوند بر آفرینش شخصی پاک دامن مثل اوست.

ما هذا بشرًا از کثرت زیبایی، از او بشریت را نفی کردند و به علت آنچه در اذهان مرکوز است که از فرشته زیباتر وجود ندارد، او را از فرشتگان ذکر کردند.

قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَنِي فِيهِ كَافَتْ: این همان کسی است که مرا درباره اش ملامت می کردید. علت این که برای اشاره به یوسف با این که حاضر است، با کلمه «فذلک» اسم اشاره به دور آورده و از «هذا» که اشاره به نزدیک است، دوری کرده، یکی آن است که رفعت مقام او را در نیکی و زیبایی بیان کند و بفهماند که چنین کسی سزاوار است که دوست داشته و به او عشق ورزیده شود وجه دیگر این که مقصود همان اشاره بدور است به این طریق: آن غلام کنعانی همان است که شما در ذهن خود تصوّر کردید و مرا به آن ملامت کردید و اگر چنان که اکنون می بینید وی را تصوّر می کردید مرا در این فریفتگی معذور می داشتید و سرزنش نمی کردید.

فَأَسِيَتْ عَصَمَ يَوْسُفَ بِأَسَدَاتٍ از این امر خودداری کرد چنان که گویا در اصل تحت حفاظت خدا بود و کوشش کرد که این عصمت و حفاظت را افزایش دهد، و از همین قبیل است معنای «استمسک». با بیاناتی که در اعمال یوسف گذشت معلوم

[شماره صفحه واقعی : ۲۰۶]

ص: ۱۲۹۷

می شود که وی از آنچه فرقه حشویه (۱) به او نسبت داده و گفته اند تصمیم به انجام دادن گناه گرفته بود، پاک و منزّه است.

وَ لَئِنْ لَمْ يَفْعَلْ مَا أَمُرُهُ فِي أَصْلِ، «ما آمر به» بوده: آنچه به او دستور می دهم، و حرف جرّ (ب) حذف شده، مثل: امرتك الخير (۲) تو را به کار خیر امر کردم.

«لَيْسَ جَنًّا» حتما در زندان حبس می شود. وَ لَيَكُونًا: مؤکد به نون خفیفه است که حذف و از همین جهت با الف نوشته شده است.

قال: رَبِّ السَّجْنِ أَحَبُّ إِلَيَّ زندان بر من آسانتر است مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ: از آنچه اینها مرا به آن دعوت می کنند: عمل زنا. به عبارت دیگر: زندان رفتن برای من از انجام دادن معصیت دوست داشتنی تر است. روایت شده است که وقتی زنان مصر از نزد زن عزیز بیرون رفتند، هر کدام از آنها بطور رمزی از یوسف تقاضای دیدار مجدد کرد (۳) بعضی می گویند: به یوسف گفتند از خانم اطاعت کن که مظلوم واقع شده این قدر به او ستم مکن. بعضی «سجن» به فتح گفته اند، بنا بر مصدریت.

وَ إِلَّا تَصْبِرْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ با این بیان یوسف، چنان که دأب انبیاء و اولیاء الهی است، به الطاف خداوندی پناه می برد تا بتواند [در این باره] صبر کند.

أَصْبُ إِلَيْهِنَّ به سوی آنها میل می کنم. «وَ أَكُنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ»: و از جاهلان

[شماره صفحه واقعی: ۲۰۷]

ص: ۱۲۹۸

۱- گروهی اند که به ظواهر آیات چنگ زده و معتقد به تجسم شده، و از فرق ضالّه اند، و سبکی در شرح اصول ابن حاجب می گوید: حشویه از راه راست منحرف شده اند و آیات الهی را بر ظاهرش حمل می کنند و می گویند: مراد همین است. وجه تسمیه این فرقه آن است که اول در حلقه درس حسن بصری بودند و بعد که جدا شدند و حرفهایی می گفتند که او نپسندید، به شاگردانش گفت: ردّوا هؤلاء الی حشاء الحلقه: اینها را از میان حلقه درس بیرون کنید، به این دلیل به «حشاء» نسبت داده شده و حشویه نامیده شدند، دکتر گرجی نقل از کشف، اصطلاحات الفنون، ۱/ ۳۹۶.

۲- در اصل امرتك بالخیر بوده است.

۳- ابو حمزه ثمالی از امام زین العابدین علیه السلام ترجمه مجمع البیان.

خواهم بود: آنهایی که به علم خود عمل نمی کنند و یا از سفیهان و ابلهان، زیرا عاقل و خردمند، کار زشت انجام نمی دهد.

ثُمَّ يَدَا لَهُمْ فاعل «بدا» ضمیری است که مفسر آن «لیسجنه» می باشد: برای آنها اندیشه ای ظاهر شد که حتما او زندانی می شود. مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوْا الْآيَاتِ: و این اندیشه پس از آن بود که نشانه هایی بر پاکدامنی و برائت یوسف از گناه دیدند. «حتی حین» تا زمانی نامعین، و ضمیر در «لهم» برای عزیز مصر، و خانواده اوست.

[سوره یوسف «۱۲»: آیات ۳۶ تا ۴۰]

اشاره

و دَخَلَ مَعَهُ السَّجْنَ فَتَيَانٍ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا وَقَالَ الْآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْرًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ نَبُنَّا بِنْتَاوِيلَهُ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ «۳۶» قَالَ لَا- يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا نَبَأْتُكُمَا بِنْتَاوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا ذَلِكَمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَا- يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ «۳۷» وَ اتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ مَا كَانَ لَنَا أَنْ نُشْرِكَ بِاللَّهِ مِنْ شَيْءٍ ذَلِكُمْ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ عَلَيْنَا وَ عَلَى النَّاسِ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ «۳۸» يَا صَاحِبِي السَّجْنِ أَرَأَيْتَ إِنْ مَتَّعَرَفُونَ خَيْرٌ أَمْ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ «۳۹» مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَ آبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ «۴۰»

[شماره صفحه واقعی : ۲۰۸]

ص: ۱۲۹۹

ترجمه:

با یوسف دو جوان دیگر هم داخل زندان شدند، و یکی از آن دو، به او گفت: من در خواب دیدم که از انگور خمر می گیرم، و دیگری گفت در خواب دیدم که روی سرم نان می برم و مرغان از آن می خورند، تعبیر آن را به ما بگو، چرا که ما تو را از نیکوکاران می بینیم. «۳۶»

یوسف گفت: پیش از آن که سهمیه غذایان بیاید تعبیر آن را برایتان خواهم گفت، این، علمی است که پروردگرم به من آموخته است. من آئین گروهی را که به خدا ایمان نمی آورند و نسبت به سرای دیگر کافرند، ترک کرده ام. «۳۷»

و آئین پدرانم: ابراهیم، و اسحاق و یعقوب را پیروی کرده ام، ما را نسزد که چیزی را شریک خدا بدانیم، این از فضل و رحمت خدا است بر ما و بر مردم، اما بیشتر مردم سپاسگزار نیستند. «۳۸»

ای دو رفیق زندانی آیا خدایان پراکنده بهترند یا خدای یکتای مقتدر؟ «۳۹»

آنچه شما غیر از خدا می پرستید، جز نامهایی نیست که شما خود و پدرانتان نام گذاری کرده اید، و خداوند دلیلی بر آن نفرستاده است. و فرمان جز برای خدا نیست که دستور داده: جز او را پرستش نکنید، آئین پایدار این است، اما بیشتر مردم نمی دانند. «۴۰»

تفسیر:

وَ دَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيَانِ این دو جوان از غلامان پادشاه یعنی عزیز مصر بودند «مع» دلالت بر مصاحبت می کند یعنی همراه یوسف داخل زندان شدند، این دو جوان یکی نان پز عزیز بود و دیگری شراب ساز او، که با یوسف در یک ساعت زندانی شدند، و علت زندانی شدن آنها این بود که بعضی خبر داده بودند که این دو نفر تصمیم دارند عزیز را مسموم سازند.

إِنِّي أَرَانِي فِي خُيُومٍ مِثْلِ خُيُومِ مَدْيَنَ وَ أَعْرِضُ خَمْرًا: انگور می فشارم، از انگور تعبیر به «خمر» کرده به اعتبار این که سرانجامش شراب می شود.

مِنَ الْمُحْسِنِينَ تو از کسانی هستی که خواب را خوب تعبیر می کنند، یا به اهل

[شماره صفحه واقعی: ۲۰۹]

زندان نیکی می کنند، پس به ما نیکی کن یعنی اگر دستی در تعبیر خواب داری با بیان آن اندوه را از دل ما بردار. روایت شده است که هر وقت یکی از اهل زندان بیمار می شد یوسف به حالش رسیدگی می کرد و هر گاه یکی، جایش تنگ بود جایی برایش باز می کرد و اگر نیازمند بود حاجتش را بر می آورد.

از شعبی روایت شده است که این دو جوان یوسف را آزمودند: شرابی گفت: من خواب دیدم در تاکستانی قرار دارم تاک انگوری را گرفتم سه خوشه انگور داشت آنها را کندم در جام شراب شاه فشردم و به او نوشاندم. نان پز شاه گفت: در خواب دیدم که بالای سرم سه سبد حمل کرده ام و در میان آن انواع گوناگون غذا وجود دارد و در این حال دیدم پرندهگان لاش خوار از آن می خورند. «نبثنا بتأویل ذلک»: ما را از تعبیر آن آگاه کن.

وقتی که این دو جوان از یوسف تعبیر خواب خواستند و او را به نیکی توصیف کردند، شروع به سخن کرد: در آغاز خود را به داشتن دانشی توصیف کرد که فوق علم تمام دانشمندان است، یعنی خبر دادن از غیب، و به آنها قول داد که وقتی بنا شد غذای آنها حاضر شود پیش از حاضر شدن، آنها را از تعبیر خوابشان خبر دهد، بعد گفت: امروز برای شما غذایی چنین و چنان می آید، مشخصات طعام آن روز را بیان کرد، وقتی که غذا آمد دیدند چنان است که او گفته (به او اطمینان بیشتری پیدا کردند) یوسف در این جا فرصت یافت که آنها را به یاد خدای یکتا اندازد و ایمان را بر آنها عرضه بدارد و از شرک به خدا بازشان دارد.

ذَلِكُمْ اِشَارَةٌ اِلَى اَنْتُمْ اَلَّذِيْنَ كُنْتُمْ تَكْفُرُوْنَ
ذَلِكُمْ اشاره است به تعبیر خواب: این تعبیر که گفتم و خبری که از آینده بیان کردم «مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي»: از علومی است که پروردگارم به من آموخته و به سوی من وحی کرده و آن را از راه کفالت و علم ستاره شناسی نگفته ام.

اِنِّي تَرَكْتُ اِيْنَ كَلَامٍ رَا مِي تَوَانِيْمٌ اَغَاظِ سَخْنٍ وَاَسْتِيْنَاْفِ بَدَانِيْمِ، و مِي تَوَانِيْمِ بَكُوْنِيْمِ عِلْتِ بَرَاي مَاقَبْلَشِ هَسْتِ: پروردگارم این علوم را به من آموخت، زیرا من از

[شماره صفحه واقعی : ۲۱۰]

ص: ۱۳۰۱

آیین شرک دوری کرده ام «اتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي»: و از آیین پدرانم پیروی کردم که دین حنیف است، نام آباء خود را ذکر کرد تا به آن دو جوان بفهماند که او از خانواده نبوت و معدن وحی است. یوسف، به آنها معرفی کرد که او پیامبری است که به سوی او وحی می شود، تا آنها را بیشتر در گوش دادن به سخنانش راغب کند.

ما كَانَ لَنَا برای ما گروه انبیا، درست نیست که به خداوند شرک بیاوریم.

«ذَلِكَ» این چنگ زدن به توحید و یکتاپرستی، مِنْ فَضْلِ اللَّهِ عَلَيْنَا وَ عَلَى النَّاسِ:

از فضل خداست بر ما پیامبران و پیروان آنها وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ: اما بیشتر مردم فضل خدا را سپاس نمی گذارند و به او شرک می ورزند.

یا صَاحِبِي السَّجْنِ منظور دو نفری است که در زندان همراه او بودند، «صاحبی» اضافه به «سجن» شده مثل:

یا سارق اللیله اهل الدار

، (۱) همان طور که در این شعر «لیل» مسروق فیه است در آیه قرآن نیز «سجن» مصحوب فیه است، نه مصحوب چون مصحوب یوسف است نه خود زندان، و ممکن است مراد از صاحب، ساکن باشد: ای ساکنان زندان، مثل: اصحاب النار و اصحاب الجنة یعنی ساکنان آتش و ساکنان بهشت.

أَرْبَابٌ مُتَّفِقُونَ مراد تشبث در عدد است: آیا این که برای شما خدایان متعددی باشد که هر کدام جداگانه شما را به پرستش خود دعوت کند، بهتر است یا این که پروردگاری یکتا و غالب که شریکی در ربوبیت نداشته باشد؟ این ضرب المثلی است که یوسف برای عبادت خدای یکتا و عبادت بتها آورده است.

ما تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءٌ اینها که غیر از خدای یکتا عبادت می کنید، چیزی نیست، مگر نامهایی خالی که آنها را نام گذاری کرده اید، سمیته بزید و سمیته زیدا: هر دو درست است.

ما أَنْزَلَ اللَّهُ خداوند برای نام گذاری بتها دلیل و برهانی نازل نفرموده است.

إِنَّ الْحُكْمَ در امر دین و عبادت هیچ فرمانی جز از خدا پذیرفته نیست، در آخر،

[شماره صفحه واقعی : ۲۱۱]

ص: ۱۳۰۲

۱- یا سارق اللیله اهل الدار یا آخذا مالی و مال جاری ای دزد شبانه و ای کسی که مال من و همسایه مرا می بری از اهل خانه بترس. تصحیح استاد گرجی.

حکم خدا را بیان کرده است: **أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ، ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ** خداوند امر کرده است که جز او را نپرستید، و این است دینی که با دلیل و برهان ثابت شده است.

[سوره یوسف «۱۲»: آیات ۴۱ تا ۴۲]

اشاره

يا صاحِبِ السِّجْنِ أَمَّا أَحَدُكُمَا فَيَسْقِي رَبَّهُ خَمْرًا وَ أَمَّا الْآخَرُ فَيُضِلُّ لَبَّ فَتَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْ رَأْسِهِ قُضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ «۴۱» وَ قَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِنْهُمَا اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ فَأَنْسَاهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ فَلَبِثَ فِي السِّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ «۴۲»

ترجمه:

ای دو رفیق زندانی من یکی از شما ساقی شراب برای صاحب خود خواهد بود، و امّا دیگری به دار آویخته می شود و پرندگان از سر او می خورند، و این امری که درباره آن از من نظر می خواهید، قطعی و حتمی است. «۴۱»

و به یکی از آن دو نفر که می دانست رهایی می یابد گفت: مرا نزد صاحبت یادآوری کن ولی شیطان یاد نزد صاحبش را از خاطر وی برد و در نتیجه یوسف چند سال در زندان باقی ماند. «۴۲»

تفسیر:

أَمَّا أَحَدُكُمَا مراد شخص شرابی است، «فَيَسْقِي رَبَّهُ خَمْرًا»: به آقای خود خمر می نوشاند.

قُضِيَ الْأَمْرُ امری قطعی و یقینی است، نقل شده که آنها بعد از بیان یوسف، پشیمان شده و گفتند: هیچ در خواب ندیده ایم، امّا یوسف گفت این امر واقع شدنی است خواه قبول کنید یا نکنید.

[شماره صفحه واقعی: ۲۱۲]

ص: ۱۳۰۳

وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِّنْهُمَا «ظَنَّ» اینجا به معنای «علم» است. مثل: إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيَّةٍ: (۱) به آن یکی از دو همراهش که می دانست از زندان آزاد می شوند گفت:

اَذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ پیش عزیز مصر ویژگیهای مرا بیان کن و او را از حال من با خبر ساز که: من بناحق زندانی شده ام. «فَأَنْسَاءَ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ» شیطان یاد یوسف را نزد عزیز از خاطر شرابی برد، بعضی گفته اند: شیطان ذکر خدا را در این هنگام از یاد یوسف برد، که کارش را به غیر خدا واگذار ساخت و به مخلوقی پناهنده شد.

بِضَعِّعِ از سه تا نه و درست ترین اقوال این است که هفت سال در زندان باقی ماند.

[سوره یوسف «۱۲»: آیات ۴۳ تا ۴۹]

اشاره

وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعُ عِجَافٍ وَسَبْعَ سُثُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُءْيَايَ إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّءْيَىٰ تَعْبِرُونَ ﴿٤٣﴾ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَالَمِينَ ﴿٤٤﴾ وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّهُ أَنَا أَتْبَتُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ ﴿٤٥﴾ يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ أَفْتِنَا فِي سَبْعِ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعُ عِجَافٍ وَسَبْعِ سُثُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ لَعَلِّي أَرْجِعُ إِلَى النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٤٦﴾ قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَبًا فَمَا حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِي سُنْبُلِهِ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تَأْكُلُونَ ﴿٤٧﴾

ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ سَبْعٌ شِدَادٌ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تَحْصِتُونَ ﴿٤٨﴾ ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَفِيهِ يَعْرِضُونَ ﴿٤٩﴾

[شماره صفحه واقعی: ۲۱۳]

ص: ۱۳۰۴

ترجمه:

عزیز مصر گفت: من در خواب دیدم هفت گاو چاق را که هفت گاو لاغر را می خورند. و هفت خوشه سبز و هفت خوشه دیگر، خشک را (که خشکیده ها را بر سبزهها پیچیدند و خشکشان کردند)، ای بزرگان اگر تعبیر خواب می دانید درباره خواب من نظر دهید. «۴۳»

گفتند اینها خوابهای آشفته است و ما از تعبیر این خوابها آگاه نیستیم. «۴۴»

و آن یکی از آن دو نفر که نجات یافته بود- و پس از مدتی متذکر شد- گفت: من درباره تعبیر این خواب شما را خبر می کنم، مرا به سوی این امر بفرستید. «۴۵»

ای یوسف: ای مرد بسیار راستگو! برای ما درباره این خواب که: هفت گاو فربه را هفت گاو لاغر می خوردند، و نیز هفت خوشه سبز و هفت خوشه خشک، نظر بده، تا بسوی مردم بازگردم و آنها را آگاه سازم. «۴۶»

یوسف گفت: هفت سال پیوسته کشت می کنید و هر چه که از آنها می چینید بجز اندکی که می خورید، بقیه را در خوشه اش بگذارید. «۴۷»

آن گاه از پی آن سالها، هفت سال سخت بیاید که هر چه را ذخیره کرده اید می خورند به جز اندکی را از آنچه که نگهداری می کنید. «۴۸»

سپس سالی فرا می رسد که باران فراوان نصیب مردم می شود و نجات می یابند. «۴۹»

تفسیر:

امام صادق علیه السلام چنین قرائت فرموده اند:

و سبع سنابل یا کلن ما قربتم لهن:

و هفت خوشه چین و چنان که می خورند آنچه برایشان حاضر کردید: وقتی که نجات یوسف از زندان نزدیک شد، عزیز مصر که به نام ریّان بن ولید بود، خواب وحشتناکی دید: هفت گاو چاق از میان نهری خشک بیرون آمدند و هفت گاو لاغر را دید که گاوهای چاق را خوردند، و نیز در خواب دید هفت خوشه سبز را که دانه هایشان بسته شده و هفت خوشه دیگر خشک را دید که هنگام درویدنش

[شماره صفحه واقعی: ۲۱۴]

رسیده، و این خوشه های خشک بر خوشه های سبز پیچید، تا آنها را نیز خشک کرد.

عزیز مصر، بزرگان و کاهنان را جمع کرد و داستان را برایشان نقل نمود، و بعد گفت:

آنچه در خواب دیدم برایم تعبیر کنید **إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ** اگر تعبیر خواب را می دانید. «عبرت الرؤيا» آخر و عاقبت آن را بیان کردم. «عبرت النهر» نهر را قطع کردم: از آن گذشتم تا به آخرش رسیدم، و «لام» در «الرؤيا» یا برای بیان است مثل: **وَ كَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ (۱)** و یا برای این است که هر گاه معمول بر عاملش مقدم و این عامل در عمل کردنش دچار ضعف شود، لام، برای تقویت آن آورده می شود، چنان که در اسم فاعل به دلیل انحطاط درجه اش از فعل، «لام» داخل می شود: هو عابر للرؤيا و می توان گفت: «الرؤيا» در جمله بالا، خبر کان است، مثل: کان فلان لهذا الامر» فلانی در این کار، ورزیده است، و «تعبرون» خبر بعد از خبر، یا حال.

«عجاف» جمع «عجفا» است، و علت این امر، با این که وزنه های افعال و فعلاء، بر فعال جمع بسته نمی شود، آن است که حمل بر «سمان» شده که نقیض آن است و دأب علمای ادب آن است که نظیر را بر نظیر و نقیض را بر نقیض حمل می کنند.

وَ أُخْرَ يَابَسَاتٍ وَ هَفَتَايَ دِيْكَرَ خَشْكَ بُوْد.

أَضْغَاثُ أَحْلَامِ خوابهای آشفته و بیهوده، و چیزهایی نظیر وسوسه های نفسانی و حدیث نفس، و اصل «اضغاث» عبارت است از آنچه انباشته شود از آشغالهای گیاهان، و مفردش «ضغث» و اضافه به معنای «من» است: مجموعه هایی از خوابهای آشفته، معنای آیه: اینها مجموعه هایی از خوابهای آشفته است.

وَ اَدَّكَرَ بَعْدَ اُمَّهٍ پَسَ از مدتی دراز بیادش افتاد. «أَنَا أُبْتُكُمْ»: من برای تعبیر این

[شماره صفحه واقعی: ۲۱۵]

ص: ۱۳۰۶

۱- آیه ۱۹، کشف در ذیل آیه می نویسد: «فیه» برای بیان است از این رو معلوم می شود مصنف در این جا «لام» را به «فیه» در آن آیه تشبیه کرده است.

خواب از کسی شما را آگاه می‌کنم که علمش نزد اوست.

فَأَرْسَلُونِي مَرَا بَسُوِي اَوْ بَفَرَسْتِيْد تَا اَز اَوْ بِيْرَسْم وَ دَسْتُوْر دِهِيْد، تَا اَز اَوْ تَعْبِيْر خَوَاب طَلْب كَنِم، اَوْ رَا بَه جَانِب يُوْسُف فَرَسْتَاْدنْد، اَمْد وَ كَفْت: «يُوْسُفُ اَيْهِيََا الصِّدِّيْقُ»: يُوْسُفُ اِي بَسِيَار رَاَسْتَكُو. فَرَسْتَاْدَه بَه اِيْن دَلِيْل بَه يُوْسُف بَه اِيْن عَنَوَان خَطَاب كَرْد، كَه صَدَاقْت وَ رَاَسْتَكُوِيِي اَوْ رَا دَر تَعْبِيْر خَوَاب خُوْد وَ رَفِيْقَش دِيْدَه بُوْد، وَ نِيْز بَه هَمِيْن جِهْت بَا اَحْتِيَاْط اَوْ رَا مُوْرْد خَطَاب قَرَار دَاْد وَ كَفْت: لَعَلِّيْ اَرْجِعُ اِلَيَّ النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَعْلَمُوْنَ چُوْن قَطْع نَدَاَشْت كَه پِيْش مُرْدَم بَر گَرْدَد، وَ مُمْكِن بُوْد بِيْن رَا ه بَمِيْرْد، وَ نِيْز يَقِيْن نَدَاَشْت كَه اَنُهَا عِلْم پِيْدَا كَنَنْد. «لَعَلَّهُمْ يَعْلَمُوْنَ»: بَه اَمِيْد اِيْن كَه بَه فَضْل وَ مَوْقَعِيْت عِلْمِي تُو آگَاْهِي تُو اَبَنْد، وَ بَه جَسْتَجُوِي تُو دَر اَيْنْد وَ تُو رَا اَز زَنْدَان رَهَاِيِي دَهَنْد، اَز اَبْن عَبَاْس نَقْل شُدَه اَسْت كَه زَنْدَان دَر شَهْر نَبُوْد. «تَزْرَعُوْنَ» خَبْر اَسْت دَر مَعْنَاِي اَمْر، مَثَل: تُوْمُنُوْنَ بِاللّٰهِ وَ رَسُوْلِهِ وَ تَجَاهِدُوْنَ: «بَه خُدا اِيْمَان بِيَاوَرِيْد وَ جِهَاد كَنِيْد» (صَف / ۱۱) شَاهِد بَر اِيْن مَعْنَا، اِيْن جَمْلَه اَز آيَه اَسْت: فَذَرُوْهُ فِیْ سُئْبِلِه: (اَن رَا دَر هَمَان خُوْشَه اَش بَكَاْرِيْد).

دَابَّأً بَا سَكُوْن وَ حَرَكْت هَمْزَه، هَر دُو قَرَاْئْت شُدَه، وَ هَر دُو مُصْدِر «دَاب فِی الْعَمَل» (۱) وَ حَال بَرَاِي مَأْمُوْرِيْن وَ بَه مَعْنَاِي «دَائِيْن» اَسْت وَ تَقْدِيْر اَن، يَا «تَدَأْبُوْن دَأْبَا» (۲) يَا بَه مَعْنَاِي: «ذُوِي دَأْب» (۳) مِي بَاشْد.

فَذَرُوْهُ فِیْ سُئْبِلِه دَر هَمَان خُوْشَه بَاقِي بَكَاْرِيْد تَا كَرْم زَدَه نَشُوْد.

يَأْكُلْنَ اسْنَاد مَجَاْزِي اَسْت: دَر حَقِيْقْت مُرْدَم اَنچَه رَا اَنْدُوْخْتَه اَنْد مِي خُوْرَنْد وَ لِي اِيْنجَا خُوْرْدَنْ بَه سَالِهَاِي هَفْتَكَاْه قَحْطِي نَسْبْت دَاْدَه شُد. «تَحْصِنُوْنَ» دَر حَفْظ وَ حِصَار قَرَار مِي دِهِيْد.

[شماره صفحه واقعی : ۲۱۶]

ص: ۱۳۰۷

۱- در آن کار جدیت و کوشش کرد.

۲- مفعول مطلق نوعی.

۳- مضاف حذف شده و کلمه «دأبا» منصوب به نزع خافض شده- م.

يُغَاثُ النَّاسُ از غوث یا از غیث، در مجهول گفته می شود: «غیث البلاد» موقعی که سرزمینها را باران فرا بگیرد، از همین قبیل است گفتار زن اعرابی: غثنا ما شئنا.

يَعْصِرُونَ انگور و کشمش را می فشارند و از آن شراب می سازند. «يعصرون»:

مجهول نیز خوانده شده، از عصره: (متعدی): آن را نجات داد، بعضی گفته اند:

معنایش «يمطرون» است: بر آنها باران می بارد.

حضرت یوسف در تعبیر خود از خوابهای عزیز مصر، ماده گاوهای چاق و خوشه های سبز را، به سالهای فراوانی، و گاوهای لاغر و خوشه های خشک را به سالهای قحطی تعبیر کرد، و پس از تعبیر خواب به آنها بشارت داد که سال هشتم با برکت و فراوانی و بسیاری نعمت، فرا می رسد، و آنچه یوسف بیان داشت علمی بود که از ناحیه خداوند به او وحی شده بود.

[سوره یوسف «۱۲»: آیات ۵۰ تا ۵۲]

اشاره

وَ قَالَ الْمَلَائِكَةُ اَنْتَوْنِي بِهِ فَلَمَّا جَاءَهُ الرَّسُولُ قَالَ ارْجِعْ اِلَى رَبِّكَ فَسَيُنَلُّهُ مَا بِالِالنِّسْوَةِ اللَّاتِي قَطَّعْنَ اَيْدِيَهُنَّ اِنَّ رَبِّي بِكَيْدِهِنَّ عَلِيمٌ
«۵۰» قَالَ مَا خَطْبُكَ اِذْ رَاوَدْتَنِّي يُوْسُفُ عَنْ نَفْسِهِ قُلْنَ حَاشَ لِلّٰهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوْءٍ قَالَتْ اِمْرَاةُ الْعَزِيْزِ الْاَنَّى حَصِيْحَصَ الْحَقُّ اَنَا رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَاِنَّهُ لَمِنَ الصّٰدِقِيْنَ «۵۱» ذٰلِكَ لِيَعْلَمَ اَنِّي لَمْ اُخْنِئْ بِالْعَيْبِ وَاَنَّ اللّٰهَ لَا يَهْدِي الْخٰئِنِيْنَ «۵۲»

ترجمه:

عزیز مصر گفت: او را نزد من بیاورید، اما وقتی که فرستاده او پیش یوسف آمد، گفت: بسوی اربابت برگرد و از او بپرس: ماجرای زنانی که دستهای خود را بریدند چه بود، زیرا پروردگار من به نیرنگ آنها آگاه است. «۵۰»

عزیز به زنها گفت: جریان کار شما وقتی که یوسف را به خویش دعوت کردید، چه بود؟ گفتند: منزّه است خدا، هیچ عیبی در او نیافتیم، همسر عزیز گفت: هم اکنون حقیقت آشکار شد: من بودم که او را بسوی خود خواندم، و او از راستگویان است. «۵۱»

[شماره صفحه واقعی: ۲۱۷]

این سخن را بخاطر آن گفتم که بدانند من در نهان به او خیانت نکردم، و خداوند نیرنگ خائنان را هدایت نمی کند.

«۵۲»

تفسیر:

یوسف علیه السلام در پاسخ پرسش عزیز، حوصله به خرج داد، و قبل از همه، خود سؤالی در مورد آن زنان مطرح کرد تا ثابت کند تهمتیه که به او زده و به سبب آن زندانی اش کرده اند، بناحق و نارواست، و از بزرگواری و ادب نیکوی وی بود که در خصوص زن عزیز که او را به مجازات و زندان گرفتار ساخته بود چیزی نگفت، بلکه به ذکر «زنانی که دستهایشان را بریده بودند» قناعت کرد.

ما حَطْبُكُنَّ چه شده بود شما را که یوسف را به خود دعوت کردید، آیا تصور کردید که او به شما علاقه دارد؟ «قُلْنَ: حَاشَ لِلَّهِ»: زنان این عبارت را به منظور تعجب از پاکدامنی یوسف و دوری او از هر گونه شایبه ناپاکی اظهار کردند.

الآن حَصَّصَ الْحَقُّ اکنون حق ثابت شد و استقرار یافت حصص البعیر: شتر محلّ ثفنه ها را بر زمین نهاد و مرتّب نشست.

در مقام اثبات پاکدامنی یوسف همین کافی است که زنان به پاکدامنی او، و علیه خودشان گواهی دهند و اعتراف کنند که او هیچ کدام از خلافهایی را که به او نسبت داده اند انجام نداده، زیرا آنها خصم او بودند و معمولاً همین که خصم اعتراف کند که طرف مقابلش بر حق و خود بر باطل است، جای سخن برای کسی نمی ماند.

ذَلِكَ این اقرار بدان سبب بود که عزیز بدانند من در نهان به حرم او خیانتی نکرده ام.

[شماره صفحه واقعی : ۲۱۸]

ص: ۱۳۰۹

بِالْغَيْبِ در محل نصب و حال است از فاعل یا از مفعول: در حالی که من از او غایب باشم، یا او از من غایب باشد، و نیز به این جهت بود که بدانند «خداوند، کید و مکر خیانتکاران را به هدف نمی‌رساند».

[شماره صفحه واقعی : ۲۱۹]

ص: ۱۳۱۰

[شماره صفحه واقعی : ۲۲۰]

ص: ۱۳۱۱

جزء سیزدهم از سوره یوسف آیه ۵۳ تا سوره ابراهیم آیه ۵۲

[شماره صفحه واقعی : ۲۲۱]

ص: ۱۳۱۲

اشاره

وَ مَا أُبْرِيئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ «۵۳» وَ قَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ أَسْتَخْلِصُهُ لِنَفْسِي فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَمَدِينَا مَكِينٌ أَمِينٌ «۵۴» قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ «۵۵» وَ كَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ يَتَّبِعُونَ أَيُّهَا حَيْثُ يَشَاءُ نُصِيبُ بِرَحْمَتِنَا مَنْ نَشَاءُ وَ لَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ «۵۶» وَ لَمَّا جُزِيَ الْمَآخِرَهُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا وَ كَانُوا يَتَّقُونَ «۵۷»

ترجمه:

من هرگز نفس خود را تبرئه نمی کنم که قوه نفسانی، بسیار دستور به بدیها می دهد، مگر آنچه را که پروردگارم رحم کند، چرا که پروردگارم بسیار بخشنده و مهربان است. «۵۳»

عزیز گفت: او را نزد من آورید تا وی را برای خود برگزینم، و چون با او تکلم کرد گفت امروز تو در پیش ما دارای منزلت و امین هستی. «۵۴»

یوسف گفت مرا به خزینه های این سرزمین منصوب کن که من نگهبان و دانایم. «۵۵»

و این چنین ما یوسف را در آن سرزمین قدرت دادیم تا به هر گونه خواهد در کارها تصرف کند، و ما هر که را بخواهیم به رحمت خویش مخصوص داریم و پاداش نیکوکاران را تباه نکنیم. «۵۶»

[شماره صفحه واقعی : ۲۲۲]

ص: ۱۳۱۳

و همانا که پاداش آخرت بهتر است برای آنها که ایمان آوردند و تقوی پیشه می کنند. (۵۷)

تفسیر:

وَمَا أُبْرِي نَفْسِي سرانجام یوسف فروتنی خود را در پیشگاه خدا اظهار می دارد و بیان می کند که آنچه از امانت داری در وجود اوست از توفیق و کمک خداوندی می باشد: من نفس خویش را از لغزش و خطا تبرئه نمی کنم زیرا اصولاً نفس بسیار به بدی امر می کند، مگر بعضی از نفوس را که خداوند به خاطر عصمتی که به او بخشیده او را مورد رحمت خود قرار می دهد. بنا بر این مراد از «نفس» جنس و مراد از «ما» بعض می باشد. می توان گفت: مراد از «ما» زمان است: مگر در موقع رحمت پروردگارم، بعضی گفته اند این سخن نیز از همسر عزیز است: آنچه گفتم برای این بود که یوسف بداند که من در پنهانی به او دروغ نگفتم و درباره آنچه از او سؤال شدم راست گفتم، اما در عین حال خودم را از خیانت به او تبرئه نمی کنم زیرا هنگامی که به او نسبت زنا دادم و زندانی اش کردم به او خیانت کردم، و منظورش معذرت خواهی از کارهایی است که انجام داده بود.

استخلصه و استخصه به یک معناست: این که او را مخصوص خود قرار دهد و در تدبیر امور خود به او مراجعه کند.

فَلَمَّا كَلَّمَهُ وقتی با او سخن گفت و به فضائل و امانت داری او پی برد، زیرا از سخنان او به دانایی اش و از پاکدامنی او به امانت داری اش پی برد. قَالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ گفت: تو ای کسی که بسیار راستگویی هم اکنون در نزد ما، صاحب قدرت و مقامی و تو را در تمام امور، امین می دانیم، و سپس گفت من دوست دارم که خوابم را از زبان تو بشنوم. یوسف گفت: بسیار خوب. تو در خواب هفت گاو ماده را با این اوصاف دیدی و اوصاف آنها و خوشه هایی را که دیده بود هم چنان بیان کرد، و سپس گفت: با این خوابی که دیده ای باید غلات فراوان جمع کنی و در این سالهای

[شماره صفحه واقعی: ۲۲۳]

ص: ۱۳۱۴

فراوانی کشت و زرع را گسترش دهی و انبارها بسازی تا مردم از اطراف به سوی تو آیند و از تو قوت و غذایشان را بگیرند، و از راه خریدن آذوقه، در نزد تو ثروتهایی گرد خواهد آمد که تا کنون برای هیچ پادشاهی جمع نشده است، عزیز گفت در این کار چه کسی به من کمک می کند؟ یوسف گفت: «اجْعَلْنِي»...: انبارها و تمام مخازن که در روی زمین داری به من واگذار کن، «إِنِّي حَفِيظٌ» زیرا هر چه را در اختیار من می گذاری- از دستبرد خیانت محافظت می کنم، و به جهات نگهداری آن کمال آگاهی را دارم. یوسف با بیانات خود، برای عزیز، خود را به دو صفت: امانت و کفایت که هر پادشاهی از والیان خود آنها را می خواهد، توصیف کرد.

یوسف از عزیز خواست که او را صاحب اختیار در این امور قرار دهد، تا از این طریق بتواند به اجرای احکام الهی و گسترش عدل دست یابد و حقوق را به اهلش برساند و دستوراتی را که خداوند به عنوان پیامبر و پیشوا به او محول فرموده به مرحله اجرا در آورد، و نیز می دانست که غیر او نمی تواند در این امر جای او را بگیرد.

این که یوسف پیامبر، مقام وزارت عزیز مصر را می پذیرد، نشان دهنده آن است که هر گاه انسان بداند که می تواند احکام دین را اجرا کند و حق را برقرار سازد، بدست گرفتن منصب قضاوت از سوی سلطان ستمگر جایز است، بعضی گفته اند:

پادشاه مصر در تمام احکام و فرمانهایش از یوسف تبعیت می کرد و هر گونه رأیی که وی می داد، هیچ اعتراضی بر او نمی کرد.

«وَ كَذَلِكَ» این چنین به یوسف در سرزمین مصر قدرت دادیم تا این که «يَتَّبِعُ مِنْهَا حَيْثُ يَشَاءُ» هر جایی را که می خواست منزل و مأوا بگیرد مانعی وجود نداشت زیرا بر تمام جهات تسلط و دسترسی داشت. «يَشَاءُ» نشاء با نون، نیز خوانده شده است.

نُصِّيبُ بِرَحْمَتِنَا ما هر که را بخواهیم با بخششهای دینی و دنیایی مورد ترحم قرار می دهیم و پاداش نیکوکاران را در دنیا ضایع نمی کنیم، همانا پاداش سرای دیگر برای آنها نیکوتر است.

[شماره صفحه واقعی : ۲۲۴]

اشاره

وَ جَاءَ إِخْوَهُ يُوسُفَ فَدَخَلُوا عَلَيْهِ فَعَرَفَهُمْ وَ هُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ «۵۸» وَ لَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهَّازِهِمْ قَالَ ائْتُونِي بِأَخٍ لَكُمْ مِنْ أَبِيكُمْ أَلَا تَرَوْنَ أَنِّي أُوفِي الْكَيْلَ وَ أَنَا خَيْرُ الْمُنْزِلِينَ «۵۹» فَإِنْ لَمْ تَأْتُونِي بِهِ فَلَا كَيْلَ لَكُمْ عِنْدِي وَ لَا تَقْرَبُونِ «۶۰» قَالُوا سَنُرَاوِدُ عَنْهُ أَبَاهُ وَ إِنَّا لَفَاعِلُونَ «۶۱» وَ قَالَ لِفَتْيَانِهِ اجْعَلُوا بِضَاعَتَهُمْ فِي رِحَالِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَعْرِفُونَهَا إِذَا انْقَلَبُوا إِلَى أَهْلِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ «۶۲»

ترجمه:

برادران یوسف آمدند، و بر او وارد شدند، یوسف آنها را شناخت ولی آنان وی را نشناختند. «۵۸»

موقعی که بار آنها را آماده ساخت به آنها گفت (بار دیگر که آمدید) برادر دیگران را که از پدر دارید، پیش من بیاورید، آیا نمی بینید که من حقّ پیمانہ را ادا می کنم و من بهترین میزبانانم. «۵۹»

و اگر او را نزد من نیاوردید، نه پیمانہ ای (از غلّه) پیش من دارید و نه به من نزدیک خواهید شد. «۶۰»

آنها گفتند با پدرش در این باره گفتگو خواهیم کرد، حتما این کار را انجام می دهیم. «۶۱»

یوسف به کارگزاران خود گفت: آنچه را به عنوان بها پرداخته اند در میان بارهایشان بگذارید شاید وقتی که به خانه خویش برگشتند آن را بشناسند، و شاید باز آیند. «۶۲»

تفسیر:

وقتی یوسف در مصر به قدرت رسید و مردم دچار قحطی شدند، جناب یعقوب فرزندان خود را جمع کرد و به آنها گفت: به من خبر رسیده است که در مصر، غلّه

[شماره صفحه واقعی : ۲۲۵]

وَقَالَ لِفِتْيَانِهِ «لَفْتِيَانَهُ» نيز خوانده شده، و هر دو، جمع «فتی» می باشد مثل «اخوه و إخوان» که هر دو جمع: «اخ» هستند، چیزی که هست، «فعله» جمع قَلَّتْ، و «فعالان» جمع کثرت است، یعنی لغلمانة الکیالین: به پیمانہ گران و ترازو دارانش گفت:

اجْعَلُوا بِضَاعَتَهُمْ فِي رِحَالِهِمْ آنچه به عنوان قیمت کالا و بهای خرید غلات آورده اند، در میان ظرفهایشان بگذارید، منظور از «رحال» ظرفهاست از قبیل جعبه و کیسه و جز، اینها، به ظرف، و نیز جای چیزی، «رحل» گفته می شود، و در اصل به معنای چیزی است که آماده جابجا شدن است.

لَعَلَّهُمْ يَعْرِفُونَهَا شاید بفهمند و پی به بزرگواری ما ببرند که هم به آنها کالا داده ایم و هم پولشان را به ایشان برگردانیم. «إِذَا انْقَلَبُوا إِلَى أَهْلِهِمْ»: این را وقتی متوجه خواهند شد که به شهر و دیار خود برسند و ظرفهایشان را خالی کنند.

لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ به امید این که وقتی قدر این بخشندگی را شناختند، حق شناسی و ادارشان کند که باز بسوی ما برگردند، بعضی گفته اند: یوسف از بزرگواری، صلاح نمی دانست که از پدر و برادرانش قیمت و بهای کالا و طعام بگیرد.

[سوره یوسف «۱۲»: آیات ۶۳ تا ۶۶]

اشاره

فَلَمَّا رَجَعُوا إِلَى أَبِيهِمْ قَالُوا يَا أَبَانَا مَنَعَ مِنَّا الْكَيْلُ فَأَرْسَلْنَا مَعَنَا أَخَانَا نَكْتَلُ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ «۶۳» قَالَ هَيْلُ آمَنُكُمْ عَلَيْهِ إِلَّا كَمَا أَمَنْتُكُمْ عَلَىٰ أَخِيهِ مِنْ قَبْلُ فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ «۶۴» وَ لَمَّا فَتَحُوا مَتَاعَهُمْ وَحَدُوا بِضَاعَتَهُمْ رُدَّتْ إِلَيْهِمْ قَالُوا يَا أَبَانَا مَا نَبْغِي هَذِهِ بِضَاعَتُنَا رُدَّتْ إِلَيْنَا وَنَمِيرُ أَهْلَنَا وَنَحْفَظُ أَخَانَا وَنَزِدَادُ كَيْلَ بَعِيرٍ ذَلِكِ كَيْلُ يَسْتِيرٍ «۶۵» قَالَ لَنْ أُرْسِلَهُ مَعَكُمْ حَتَّىٰ تُؤْتُونِ مَوْثِقًا مِنَ اللَّهِ لَتَأْتُنَّنِي بِهِ إِلَّا أَنْ يُحَاطَ بِكُمْ فَلَمَّا آتَوْهُ مَوْثِقَهُمْ قَالَ اللَّهُ عَلَىٰ مَا نَقُولُ وَكِيلٌ «۶۶»

[شماره صفحه واقعی: ۲۲۷]

ص: ۱۳۱۸

ترجمه:

وقتی که به سوی پدرشان برگشتند، گفتند: ای پدر به ما آذوقه ندادند، برادرمان را با ما بفرست تا پیمانۀ (غله) دریافت کنیم، و ما او را نگهداری می کنیم. «۶۳»

- گفت آیا امین قرار دادن من شما را بر «بنیامین» جز به همان مقدار است که قبلاً شما را بر برادرش امین قرار دادم؟ اما خداوند بهترین نگهدار، و او، رحم کننده ترین رحم کنندگان است. «۶۴»

موقعی که بارهای خود را گشودند دیدند سرمایه هاشان به خودشان بازگردانده شده، گفتند: پدر! ما دیگر، چه می خواهیم؟ این سرمایه ماست که به ما بازگردانده شده (و بار دیگر که آنجا برویم) برای خانواده خویش مواد غذایی می آوریم و برادرمان را حفظ می کنیم و پیمانۀ بزرگتری (بار شتر دیگری) دریافت خواهیم کرد، و این پیمانۀ اندکی است. «۶۵»

پدر گفت: هرگز او را با شما نمی فرستم، تا این که پیمان مؤکد الهی بدهید که به طور حتم او را پیش من بیاورید، مگر آن که قدرت از شما سلب گردد، هنگامی که پیمان موثق خود را در اختیار او گذاردند، گفت: خداوند بر آنچه ما می گوئیم وکیل است. «۶۶»

تفسیر:

مُنِعَ مِنْهُ الْكَيْلُ منظور از این که از پیمانۀ ممنوع شدیم، قول یوسف است که گفته بود: اگر برادران را نیاوردید، نزد من پیمانۀ ای ندارید، چون وقتی که منع کیل را به آنها خبر داد خود به خود آنها را از آن منع کرده است.

فَأَرْسَلْ مَعَنَا پس برادرمان «بنیامین» را با ما بفرست تا با رفع مانع، پیمانۀ طعامی که نیاز داریم بدست آوریم: «نکتل» به «یا» نیز قرائت شده: «یکتل»: تا این که بنیامین

[شماره صفحه واقعی: ۲۲۸]

ص: ۱۳۱۹

نیز پیمانۀ ای بگیرد و آن را با پیمانۀ های خودمان ضمیمه نماییم، یا این که او سبب پیمانۀ گرفتن مجدد ما باشد.

قَالَ هَلْ آمَنُكُمْ شَمَا رَا دَر بَرْدَن بِنِيَامِين، بر او امین نمی دانم، مگر چنان که شما را بر برادرش یوسف امین قرار دادم، یعنی همان طور که این جا، می گویند: ما او را نگهداریم آنجا هم همین حرف را گفتید و بعد به قول خود وفا نکردید.

فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا تَوَكَّلْ بِهِ خُدا كَرْد و بنیامین را به آنها داد. «حافظا» تمییز و منصوب است مثل «لله دره فارسا» و می تواند حال باشد، و «حفظا» نیز خوانده شده است. (۱)

وَ هُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ خُداوند ارحم الراحمین است به ناتوانی و پیری من ترحم می کند، و فرزندم را حفظ و به سوی من بر می گرداند، و مرا یک جا به دو مصیبت (۲) مبتلا نمی سازد.

وَ لَمَّا فَتَحُوا مَتَاعَهُمْ مراد از «متاع» ظرفهایی است که برای آذوقه برده بودند.

وَ حَرِّدُوا بِضَاعَتَهُمْ رُدَّتْ إِلَيْهِمْ یحیی بن وثاب «ردت» به کسر (راء) خوانده بنا بر این که کسره دال ادغام شده و به «راء» نقل یافته (زیرا در اصل «رددت» بوده است). «ما نَبَغِي»: «ما» برای نفی است: در گفتارمان ستم نمی کنیم، یا چیزی جز این همه احسان و اکرام که نسبت به ما شده نمی خواهیم، بعضی گفته اند معنایش این است: ما جز بنیامین سرمایه دیگری از تو نمی خواهیم.

هَذِهِ بِضَاعَتُنَا رُدَّتْ إِلَيْنَا جمله مستأنفه توضیح دهنده فعل: «ما نبغی» است، و جمله های بعد، عطف بر آن است: سرمایه ما به ما پس داده شده و به وسیله آن قدرت به دست می آوریم، و هنگامی که پیش عزیز مصر رفتیم برای خانواده مان

[شماره صفحه واقعی: ۲۲۹]

ص: ۱۳۲۰

۱- زجاج گفته است: حافظا، حال و حفظا تمییز است مجمع البیان.

۲- فراق دو فرزند: یوسف و بنیامین - م.

قوت و غذا تهیه می کنیم و برادرمان را از هر بلایی که تو تصوّر می کنی محافظت و با حاضر ساختن او در پیش عزیز، یک بار شتر (۱) اضافه بر بارهای خودمان دریافت می نماییم. دیگر پس از این همه دستاوردها که می توانیم تمام کارهایمان را اصلاح کنیم، چه می خواهیم؟

ذَلِكَ كَيْلٌ يَسِيرٌ این که اکنون به ما داده شده چیز اندکی است ما را کفایت نمی کند. منظورشان این بود که به واسطه برادرشان هم چیزی بگیرند. یا این که «ذلک»، اشاره به کیل بعیر است (۲) یعنی آن بار اضافی هم، برای پادشاه مصر چیز مهمی نیست، بر او آسان است و از ما مضایقه نخواهد کرد.

حَتَّى تُؤْتُونَ تَا این که چیزی از سوی خدا به من بدهید که به آن اطمینان کنم:

عهد شرعی کنید یا سوگند بخورید.

لَتَأْتَنِي بِهِ جواب قسم است: تا سوگند به خدا یاد کنید که حتما او را به من باز گردانید.

إِلَّا أَنْ يُحَاطَ بِكُمْ مگر این که گرفتار شوید و توان آوردن او را نداشته باشید و یا این که مرگ شما فرارسد.

فَلَمَّا آتَوْهُ مَوْتَهُمْ وقتی که با او پیمانهای مورد اطمینان بستند و سوگندها یاد کردند، یعقوب گفت خداوند بر آنچه می گوئیم ناظر و آگاه است: اگر بر خلاف پیمانتان رفتار کردید حق مرا از شما خواهد گرفت.

[سوره یوسف «۱۲»: آیات ۶۷ تا ۶۸]

اشاره

وَقَالَ يَا بَنِيَّ لَا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ وَ مَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ «۶۷» وَلَمَّا دَخَلُوا مِنْ حَيْثُ أَمَرَهُمْ أَبُوهُمْ مَا كَانَ يُغْنِي عَنْهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا حَاجَهُ فِي نَفْسِ يَعْقُوبَ قَضَاهَا وَإِنَّهُ لَدُوٌّ عَلِيمٌ لِمَا عَلَّمْنَاهُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ «۶۸»

[شماره صفحه واقعی : ۲۳۰]

ص: ۱۳۲۱

۱- وسق بعیر بار شتر (شصت صاع) پاورقیهای استاد گرجی نقل از صحاح.

۲- بر طبق اصل «ذلک»، اشاره به دور می باشد نه به تفسیر قبلی که اشاره به نزدیک بوده- م.

یعقوب: ای فرزندان من، همه تان از یک در وارد نشوید، بلکه از درهای متفرق داخل شوید و من نمی توانم در برابر خدا هیچ گونه کاری برای شما انجام دهم، فرمانی نیست جز از خداوند من بر او توکل کردم و همه متوکلان باید بر او توکل کنند. «۶۷»

و هنگامی که از همان طریق که پدرشان دستور داده بود، وارد شدند، این کار، هیچ حادثه حتمی الهی را دور نمی ساخت مگر حاجتی را که در دل یعقوب بود بر آورده کرد، و همانا یعقوب دارای علمی بود که ما به او آموخته بودیم، اما بیشتر مردم نمی دانند. «۶۸»

تفسیر:

علت این که یعقوب پیامبر خدا فرزندانش را دستور داد که از یک در داخل نشوند، این است که آنها دارای جمال زیبا و نورانیت و قیافه های خوبی بودند، و در مصر شایع شده بود که این چند نفر نزد عزیز دارای احترام و عظمت ویژه ای هستند که برای هیچ کس تا کنون نبوده است، لذا حضرت یعقوب از آن ترسید که آنها را چشم زنند.

وَ مَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ ۚ مَنْظُورٍ ۚ إِنَّكُمْ عَلَىٰ عُرُوقِكُمْ لَمُبِينُونَ ۚ
و ما از شما دفع نمی کند و سودی برایتان ندارد بلکه ناگزیر بر شما وارد خواهد شد، حکم، تنها حکم خداست.

وَلَمَّا دَخَلُوا مِنْ حَيْثُ أَمَرَهُمْ أَبُوهُمُ ۚ وَ بَايِنَ كَيْدِ الْكَافِرِينَ ۚ كَانُوا فِيهَا يَسْتَهْزِئُونَ ۚ

[شماره صفحه واقعی : ۲۳۱]

بود، بر عزیز وارد شدند، این کار، سودی برای آنها نداشت جز این که چیزی که در دل یعقوب بود که به گفته خود اظهار شفقت و محبت نسبت به فرزندانش کند آن را برآورده ساخت، عبارت: «إِلَّا حَاجَةً» استثنای منقطع است به معنای: «و لکن حاجه».

وَ إِنَّهُ لَذُو عِلْمٍ بِهِ يَعْقُوبُ دَارَى يَقِينٍ وَ مَعْرِفَتٍ بِهِ خَدَاسَتٍ. «لِمَا عَلَّمْنَاهُ»: زیرا ما به او این علم را آموخته ایم.

[سوره یوسف «۱۲»: آیات ۶۹ تا ۷۶]

اشاره

وَ لَمَّا دَخَلُوا عَلَى يُوسُفَ آوَى إِلَيْهِ أَخَاهُ قَالَ إِنِّي أَنَا أَخُوكَ فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ «۶۹» فَلَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهَازِهِمْ جَعَلَ السَّقَايَةَ فِي رَحِيلِ أَخِيهِ ثُمَّ أذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ «۷۰» قَالُوا وَ أَقْبَلُوا عَلَيْهِمْ مَاذَا تَفْقَهُونَ «۷۱» قَالُوا نَفَقْتُمْ صُوعَ الْمَلِكِ وَ لِمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَ أَنَا بِهِ زَعِيمٌ «۷۲» قَالُوا تَاللَّهِ لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا جِئْنَا لِنُفْسِدَ فِي الْأَرْضِ وَ مَا كُنَّا سَارِقِينَ «۷۳»

قَالُوا فَمَا جَزَاؤُهُ إِنْ كُنْتُمْ كَاذِبِينَ «۷۴» قَالُوا جَزَاؤُهُ مَنْ وَجَدَ فِي رَحْلِهِ فَهُوَ جَزَاؤُهُ كَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ «۷۵» فَبَدَأَ بِأَوْعِيَّتِهِمْ قَبْلَ وِعَاءِ أَخِيهِ ثُمَّ اسْتَخْرَجَهَا مِنْ وِعَاءِ أَخِيهِ كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ وَ فَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ «۷۶»

ترجمه:

هنگامی که بر یوسف وارد شد، برادرش را نزد خود خواند و گفت: من برادر تو هستم، از آنچه (در گذشته برادران) انجام می دادند ناراحت مباش. «۶۹»

[شماره صفحه واقعی: ۲۳۲]

ص: ۱۳۲۳

پس چون بارهای آنها را بست، ظرف آبخوری شاه را در میان بار برادرش قرار داد، و سپس کسی صدا زد: ای اهل قافله شما سارق هستید. «۷۰»

آنها، رو به او کردند و گفتند: چه چیز گم کرده اید؟ «۷۱»

گفتند: پیمانہ ملک را و هر کس آن را بیاورد یک شتر غله به او داده می شود و (منادی گفت: من ضامن هستم. «۷۲»

گفتند به خدا سوگند شما می دانید که ما نیامده ایم که در این سرزمین فساد کنیم و هرگز ما دزد نبوده ایم. «۷۳»

آنها گفتند: اگر دروغ گو باشید کیفر شما چیست؟ «۷۴»

برادران گفتند: هر کس پیمانہ در، بارش یافت شود خود جزای آن باشد، ما این گونه، ستمگران را کیفر می کنیم. «۷۵»

در این هنگام یوسف، پیش از بار برادرش به کاوش بارهای آنان پرداخت، سپس آن را از بار برادرش بیرون آورد، این چنین، ما راه چاره را به یوسف یاد دادیم، او هرگز نمی توانست برادرش را مطابق آئین پادشاهی مؤاخذه کند مگر آن که خدا بخواهد، ما درجات هر کس را بخواهیم بالا می بریم، و بالاتر از هر صاحب علمی عالمی است. «۷۶»

تفسیر:

آوی إِلْيَهِ برادرش «بنیامین» را به خود چسبانید، روایت شده است که برادران به یوسف گفتند این است برادرمان و او را آوردیم. یوسف گفت: خوب کاری کردید، آنها را فرود آورد احترامشان کرد و هر دو تا از آنها را بر سر یک سفره نشانید، بنیامین، تنها ماند، او را هم بر سر سفره و به همراه خودش نشانید و به وی گفت: آیا دوست داری که من عوض برادر از دست داده ات باشم؟ گفت: البته برادری مثل شما افتخار است، اما تو فرزند یعقوب و راحیل (۱) نیستی، یوسف را گریه فرا گرفته و بلند شد دست به گردن او افکند و گفت: من برادر تو هستم غم مخور و از آنچه

[شماره صفحه واقعی: ۲۳۳]

ص: ۱۳۲۴

۱- راحیل نام زن یعقوب مادر بنیامین و یوسف بود.

برادران در قبل در حق ما انجام داده اند اندوهناک مباش که خدای تعالی به ما نیکی کرد و اکنون ما را به هم دیگر رسانید، اما این مطلب را به آنها اظهار مکن.

«السَّقَايَةَ»، ظرفی است که به آن آب می نوشند، و به تعبیری «صواع» گفته می شود.

بعضی گفته اند: ظرفی بود که عزیز مصر از آن آب می خورد و بعد به عنوان پیمانانه طعام و غلات از آن استفاده می شد، جنس آن نقره بود که روکش طلا به آن داده بودند، و نیز گفته اند طلای مرصع به جواهرات بود.

ثُمَّ أَدَّنَ مُؤَذِّنٌ مُنَادِي نَدَا كَرْدَ «أَذْن»: اعلام کرد، «أَذْن»: بسیار اعلام کرد. «العير»:

شتری که بر آن، بار می نهند، به مناسبت این که «تعیر»: می آید و می رود. و بعضی گفته اند: در اصل به معنای قافله خران است، و به علت کثرت استعمال به هر قافله ای «عیر» گفته می شود «اصحاب العیر»: اهل قافله، اصطلاحی است، مثل: یا خیل الله ار کبی»: (ای لشکر خدا، سوار شوید).

وَ أَنَا بِهِ زَعِيمٌ مُنَادِي كَفْتُ: هر کس پیمانانه را بیاورد یک بار شتر از طعام به او می دهیم و من خود ضامنم، این جایزه را به او می دهم.

تَاللَّهِ: فرزندان یعقوب این قسم را به این سبب ذکر کردند که از آنچه به آنها نسبت داده شد در شگفت شده بودند، و با عبارت: «لَقَدْ عَلِمْتُمْ» از آگاهی اطرافیان عزیز نسبت به صداقت و امانت خودشان گواهی گرفتند، زیرا با داد و ستدهای مکرری که تا کنون داشتند دیانت و خوش رفتاری خویش را به دربار عزیز نشان داده بودند، علاوه بر آن، وقتی سرمایه های خود را در میان بارهایشان دیدند، به این حساب که شاید بدون اجازه عزیز در آن میان نهاده شده باشد، به سوی عزیز برگردانند و این، نشانه ای بود که بر نشانه های دیانت و حسن رفتار خود افزودند. «وَمَا كُنَّا سَارِقِينَ» و ما هرگز دزد نبوده ایم.

قَالُوا فَمَا جَزَاؤُهُ ضَمِير: «هاء» برای «صواع» است: اگر در ادعای برائت از دزدی پیمانانه عزیز دروغگو باشید، کیفر دزدی آن چیست؟ گفتند: در میان بار شتر هر کس

[شماره صفحه واقعی: ۲۳۴]

ص: ۱۳۲۵

یافت شود، خود او را باید بگیرند، توضیح این که در بنی اسرائیل قانونش این بود که دزد برای یک سال تمام به بردگی گرفته می شد، از این رو برادران یوسف چنین گفتند.

فَهُوَ جَزَاؤُهُ مَجَازَاتِهِ هَمِينَ اسْتِ نَهْ غَيْرِ اَنْ، مَثَل: حَقْ فَلَانِ اَنْ يَكْرَمُ وَ يَنْعَمُ عَلَيْهِ فَذَلِكُ حَقُّهُ: سَزَايِ اَوْ هَمِينَ اسْتِ. مِي تَوَانُ كَفْتُ: «جَزَاؤُهُ» مَبْتَدَاً، وَ جَمَلُهُ شَرْطِيَّةٌ خَبْرٌ، وَ اَصْلُهُشْ چنين بوده: جَزَاؤُهُ مِنْ وَجْدِ فِي رَحْلِهِ فَهُوَ هُوَ بِنَا بَرِ اَيْنِ «جَزَاؤُهُ» دَرِ جَايِ «هُوَ» قَرَارِ گِرْفْتِه، قَرَارِ گِرْفْتِنِ ظَاهِرٌ بَهْ جَايِ مَضْمَرِ.

«فَيَدَأُ» يَوْسُفُ بَرَايِ پيدا کردن پيمانه که خودش آن را در ميان بار برادرش بنيامين پنهان کرده بود به بازرسی پرداخت و به منظور رفع تهمت يا راه گم کردن اول از برادران ديگر آغاز کرد و چون در آن جاها پيدا نشد، آن را از ميان ظرف بنيامين در آورد.

کلمه «صواع» مذکر و مؤنث به کار می رود و هر دو وجه در آن، صحیح است.

«كَذَلِكَ» مَثَلِ اَيْنِ حَيْلُهُ وَ مَكْرُ بَزْرُگِ، مَا بَرَايِ يَوْسُفُ مَكْرُ كَرَدِيمِ يَعْنِي بَهْ سَوِي اَوْ، وَحِي كَرَدِيمِ وَ اَوْ رَا اَمْوَحْتِيمِ: مَا كَانُ لِيَاخُذَ اَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ اَيْنِ جَمَلُهُ، تَفْسِيرِ بَرَايِ «كَيْدٌ» وَ تَوْضِيحِ اَنْ اسْتِ، زِيْرَا قَانُونِ مَمْلَكَتِ مِصْرَ دَرْبَارَهْ دزد اين بود که حدِّ بَرِ اَوْ جَارِي شُودُ وَ دُو بَرَابَرِ اَنْچِه سَرَقْتِ كَرْدِه غَرَامَتِ بَدَهْدِ، نَهْ اَيْنِ كِه بَه بَرْدِگِي گِرْفْتِه شُود چنان که دين يعقوب بود.

إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ حَضْرَتِ يَوْسُفُ خَلَاْفَكَارِ رَا مَوْاْخِذَه نَمِي كَرْدِ مَكْرُ بَه اِذْنِ خُدَا وَ خَوَاسْتِه اَوْ.

نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ دَرَجَاتِ عِلْمِي هَر كَسِ رَا بَخَوَاهِيمِ بَالَا- مِي بَرِيمِ چنان که درباره يوسف چنین کردیم. «يرفع» با «ی» و «درجات» با تنوين نیز خوانده شده است.

وَ فَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ بِالْا- تَرَازِ هَر عَالَمِي عَالِمْتَرِي وَجُودِ دَارِدِ تَا بَرَسِدِ بَه خُدَايِ تَعَالِي كِه عِلْمَشْ ذَاتِي اسْتِ وَ بَه مَعْلُومِ خَاصِي مَنحَصَرِ نَمِي شُودِ.

[شماره صفحه واقعی : ۲۳۵]

ص: ۱۳۲۶

اشاره

قَالُوا إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرِقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ فَأَسْرَبَهَا يَوْسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ قَالَ أَنْتُمْ شَرُّ مَكَانًا وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَصِفُونَ «۷۷»
 قَالُوا يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ إِنَّ لَهُ أَبًا شَيْخًا كَبِيرًا فَخُذْ أَحَدَنَا مَكَانَهُ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ «۷۸» قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ أَنْ نَأْخُذَ إِلَّا مَنْ وَجَدْنَا مَتَاعَنَا
 عِنْدَهُ إِنَّا إِذًا لظَالِمُونَ «۷۹» فَلَمَّا اسْتِئْأَسُوا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِيًّا قَالَ كَبِيرُهُمْ أَلَمْ تَعْلَمُوا أَنَّ أَبَاكُمْ قَدْ أَخَذَ عَلَيْكُمْ مَوْثِقًا مِنَ اللَّهِ وَمِنْ قَبْلُ
 مَا فَرَطْتُمْ فِي يَوْسُفَ فَلَنْ أَبْرَحَ الْأَرْضَ حَتَّى يَأْذَنَ لِي أَبِي أَوْ يَحْكُمَ اللَّهُ لِي وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ «۸۰»

ترجمه:

برادران گفتند: اگر بنیامین دزدی کرده (تعجبی نیست) زیرا برادر او نیز، پیش از این دزدی کرده بود، یوسف، مطلب را در دل
 نهان داشت و برای آنها آشکار نساخت، و گفت: موقعیت شما، بدتر است، و خداوند به آنچه شما بیان می کنید آگاهتر است.
 «۷۷»

گفتند: ای عزیز، او پدر پیری دارد، یکی از ما را به جای بنیامین بگیر، که ما، تو را از نیکوکاران می بینیم. «۷۸»

یوسف گفت پناه بر خدا، که ما غیر از کسی که کالایمان را نزد او یافته ایم بگیریم که در آن صورت از ستمکاران خواهیم
 بود. «۷۹»

همین که از یوسف مأیوس شدند در خلوت با هم مشورت کردند، بزرگشان به آنها گفت: مگر نمی دانید که پدرتان از شما
 پیمانی الهی گرفته، و پیش از این هم درباره یوسف، کوتاهی کردید، بنا بر این من از این سرزمین حرکت نمی کنم، مگر این
 که پدرم به من اجازه دهد یا خدا درباره من فرمانی صادر کند، و او بهترین حاکمان است. «۸۰»

[شماره صفحه واقعی : ۲۳۶]

أَخُّ لَهُ مراد از برادر بنیامین، یوسف است. و در نوع سرقتی که برادران به یوسف نسبت داده و گفتند: او نیز قبلاً دزدی کرده بود، اختلاف شده است. درست ترین اقوال آن است که یوسف در دوران کودکی بعد از این که مادرش از دنیا رفت تحت حضانت عمّه اش قرار گرفت، عمّه اش او را بشدت دوست می داشت چنان که نمی خواست او را از خود جدا سازد، اما وقتی که یک مقدار رشد کرده بود یعقوب می خواست او را پیش خود ببرد، عمّه که از این امر ناراحت بود به بهانه ای متوسل شد: کمربندی را که از اسحاق به او ارث رسیده بود- زیرا او بزرگترین فرزند پدرش بود- به کمر یوسف در زیر لباسهایش محکم بست و بعد گفت: یوسف کمربند را دزدیده و باید اینجا زندانی شود، و او را پیش خود نگاه داشت. (۱)

فَأَسْرَهَا يُوسُفُ اضمار قبیل از ذکر است، و جمله بعد: أَنْتُمْ شَرُّ مَكَانًا آن را تفسیر می کند، و گویی چنین گفته است: فَأَسْرَ الْجَمَلِ او الکلمه، یوسف، کلمه یا جمله «أَنْتُمْ شَرُّ مَكَانًا» را در دل خود پنهان داشت، مراد این است که در دل خود گفت، زیرا این جمله بدل از فعل: «اسرها» می باشد یعنی: موضع شما در سرقت از او بدتر است، زیرا شما برادران را از پیش پدرتان ربودید.

وَ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَصِفُونَ خدا بهتر می داند که قضیه آن طور که شما می گوئید، نیست و نسبت سرقت نه به من صحیح است و نه، به برادرم.

وقتی که دیدند این حرف را یوسف نپذیرفت و رد کرد لحن سخن را عوض کرده، به التماس پرداختند و برای تحریک عواطف او، سخن از پدرشان یعقوب به

[شماره صفحه واقعی: ۲۳۷]

ص: ۱۳۲۸

۱- چند جهت دیگر نیز برای تهمت این دزدی ذکر کرده اند که می توان به تفاسیر دیگر از جمله مجمع البیان و نمونه و غیره رجوع کرد- م.

میان آوردند، بدین ترتیب که او مردی سالخورده و محترم است و این فرزندش:

بنیامین مورد علاقه اوست. «فَخُذْ أَحَدَنَا مَكَانَهُ» پس یکی از ما را بعنوان وثیقه یا بردگی به جای او بگیر. «إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ» تو که این همه به ما احسان کردی اکنون آن را به کمال برسان. معنای دیگر: تو که عادت و خویت نیکی است اکنون نیز به عادت خود نیکی را ادامه ده.

قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ این عبارت یک ظاهر و یک باطن دارد: معنای ظاهرش این است که:

بر طبق فتوای خود شما باید همان کسی گرفته شود که «صواع ملک» در میان رحلش یافت شده و اگر غیر او را بگیریم به عقیده شما ظلم است. پس شما چیزی که می دانید ظلم است، از من طلب نکنید، اما معنای باطنش این است که خدای تعالی بر طبق مصالحی که خود می داند مرا فرمان داده است که بنیامین را بگیرم و نزد خود نگهدارم، پس اگر غیر او را بگیرم ستمکار خواهم بود، زیرا در این صورت بر خلاف مأموریت خود عمل کرده ام، و معنای «مَعَاذَ اللَّهِ أَنْ نَأْخُذَ» این است: پناه می بریم به خدا پناه بردنی، از این که دیگری را بگیریم ... و «اِذَا» جواب آنها و جزای شرط است، زیرا معنایش این است: ان نأخذ بدله ظلمنا فَلَمَّا اسْتَيْسُّوا چون ناامید شدند، «خَلَّصُوا» کنار رفتند، از مردم جدا شدند، تنها خودشان بودند و هیچ بیگانه ای در میانشان نبود. «نَجِيًّا» در حالی که با هم به نجوا پرداختند، بنا بر این، نجی مصدر و به معنای «تَنَاجَى» (۱) است، مثل: «وَإِذْ هُمْ نَجْوَى» (۲):

مصدر نازل منزله صفت شده. ممکن است در تقدیر: «قوما نجيا» باشد: مناجی یعنی راز گوینده چون هر کدام با دیگری یواش حرف می زدند، مثل «عشیر و سمیر» که به

[شماره صفحه واقعی : ۲۳۸]

ص: ۱۳۲۹

۱- بر وزن تفاعل.

۲- اسراء / ۴۷.

معنای «معاشر و مسامر» (۱) می باشد و از همین قبیل است قول خداوند: «وَقَرَّبْنَا نَجِيًّا» (۲) رازگویی در کارشان این بود که برگردند یا بمانند و اگر برگردند، درباره برادر به پدرشان چه بگویند؟

قَالَ كَبِيرُهُمْ «بزرگ آنها گفت» در این که مراد از کبیر کدام یک از آنهاست اقوالی است به قرار ذیل ۱- مقصود بزرگ سنی آنهاست که روبیل نام داشت.

۲- منظور رئیس و سرپرست آنهاست و او شمعون بود.

۳- آن که عقل و درکش از بقیه بیشتر بود و او، یا یهودا، و یا، لاوی بود.

أَلَمْ تَعْلَمُوا أَنَّ آبَاكُمْ قَدْ أَخَذَ عَلَيْكُمْ مَوْتَقًا مِنَ اللَّهِ؟ برادر بزرگ آنها را به یاد پیمان محکمی انداخت که یعقوب از آنها گرفته بود.

وَمِنْ قَبْلُ مَا فَرَطْتُمْ فِي يُوسُفَ در تفسیر این فراز چند وجه زیرا را ذکر کرده اند.

۱- «ما» زایده است: «و من قبل هذا فرطتم» (پیش از این، در شان یوسف کوتاهی کردید، و پیمان پدر را رعایت نمودید).

۲- «ما» مصدریه، و با این وجه در اعراب آن، دو قول است:

الف: مبتدا و در محلّ رفع، و «مِنْ قَبْلُ» خبر آن باشد: وقع من قبل تفریطکم فی یوسف: کوتاهی شما درباره یوسف، پیش از این واقع شد.

ب: در محل نصب و عطف بر مفعول فعل: «أَلَمْ تَعْلَمُوا» باشد: الم تعلموا أخذ ابیکم موثقا ...

۳- «ما» موصوله باشد: «و من قبل هذا ما فرطتموه ...»، این جا نیز دو قولی که در اعراب وجه دوم ذکر کردیم محتمل است: رفع بنا بر ابتدائیت، و نصب بنا بر مفعولیت.

[شماره صفحه واقعی : ۲۳۹]

ص: ۱۳۳۰

۱- گروه ها، شب زنده دار.

۲- مریم / ۵۲.

فَلَنْ أُبْرَحَ الْأَرْضَ مِنْ مِصْرَ جَدَا نَمِي شَوْم، مگر پدرم به من اجازه دهد که به سوی او، بازگردم، «أَوْ يَحْكَمَ اللَّهُ لِي» یا خدا برای من حکمی صادر کند، که از مصر خارج شوم، یا حق مرا از کسی که برادرم را گرفته بستاند، و یا برادرم را از دست او، رهایی بخشد.

[سوره یوسف «۱۲»: آیات ۸۱ تا ۸۷]

اشاره

ارْجِعُوا إِلَىٰ آبَائِكُمْ فَقُولُوا يَا أَبَانَا إِنَّ ابْنَكَ سَرَقَ وَ مَا شَهَدْنَا إِلَّا بِمَا عَلَّمْنَا وَ مَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَافِظِينَ «۸۱» وَ سَأَلَ الْقَرِيْبَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَ الْعِيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَ إِنَّا لَصَادِقُونَ «۸۲» قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبِرْ جَمِيْلٌ عَسَىٰ اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيْعًا إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيْمُ الْحَكِيْمُ «۸۳» وَ تَوَلَّىٰ عَنْهُمْ وَقَالَ يَا أَسِيفِي عَلَىٰ يُوسُفَ وَ ابْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيْمٌ «۸۴» قَالُوا تَاللَّهِ تَفْتُنُوا تَذَكَّرُ يُوسُفَ حَتَّىٰ تَكُونَ حَرَضًا أَوْ تَكُونَ مِنَ الْهَالِكِينَ «۸۵»

قَالَ إِنَّمَا أَشْكُوا بَنِيَّ وَ حُزْنِي إِلَىٰ اللَّهِ وَ أَعْلَمَ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ «۸۶» يَا بَنِيَّ اذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ وَ أَخِيهِ وَ لَا تَيْأَسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَيْئَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ «۸۷»

ترجمه:

به نزد پدرتان باز گردید و بگوئید: ای پدر، پسر دزدی کرد، و ما، جز بر آنچه که دانستیم گواهی ندادیم، و ما از غیب خبر نداشتیم. «۸۱»

و از مردم شهری که، ما، در آن بودیم و از کاروانی که همراهشان آمدیم سؤال کنی و ما حتماً راست گوییم. «۸۲»

یعقوب گفت: بلکه هواهای نفسانی تان، چیزی را برای شما آراست، پس صبری نیکو، باید، امید است خدا همه شان را به من بازگرداند که او، بسیار دانا و با حکمت است. «۸۳»

و روی از آنها بگردانید و گفت: ای دریغا از یوسف! و دید گانش از اندوه سفید شد، و خشم خود را می خورد. «۸۴»

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۰]

ص: ۱۳۳۱

فرزندان گفتند: به خدا سوگند آن قدر به یاد یوسف هستی تا این که مشرف به مرگ شوی و یا از دنیا بروی. «۸۵»

گفت:

شکایت در دل و اندوهم را به خدا می گویم، و از خدا چیزهایی می دانم که شما نمی دانید. «۸۶»

ای پسران من! بروید و از یوسف و برادرش جستجو کنید، و از رحمت خدا ناامید نشوید که جز مردمان کافر هیچ کس از رحمت خدا نومید نمی شود. «۸۷»

تفسیر:

وَ مَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلَّمْنَا مَا فقط از ظاهر خبر داریم که پیمانۀ عزیز مصر از میان بار و بنه او بیرون آورده شد.

وَ مَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَافِظِينَ از باطن امر آگاه نیستیم که آیا [بنیامین] در واقع آن را دزدیده، یا این که کسی آن را در میان رحل او گذاشته بوده است.

وَ سَأَلَ الْقُرَيْهَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا مَنْظُورَ كُشُورِ مِصْرَ اسْت: کسی را بفرست به سوی اهل مصر، و از آنها درباره اصل داستان جو یا شو. «وَ الْعِيْرَ الَّتِي اَقْبَلْنَا فِيهَا» و نیز از اصحاب قافله، خلاصه این که فرزندان یعقوب به نزد پدر بازگشتند و این مطالب را از قول برادر بزرگ که همانجا باقی مانده بود پیش پدر گفتند، اما یعقوب در جواب آنها گفت: «بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ اَنْفُسُكُمْ اَمْرًا» این امر از اراده شما برخاسته و اگر شما چیزی به او [یعنی عزیز مصر] نمی گفتید وی از کجا می دانست که باید دزد را به بردگی بگیرد؟

عَسَى اللّٰهُ اَنْ يُّاْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعًا مراد، یوسف، برادرش: بنیامین، و روبین یا غیر اوست.

[شماره صفحه واقعی: ۲۴۱]

ص: ۱۳۳۲

إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ او از غم و اندوه و درد دل من آگاه است، «الْحَكِيمُ» آنچه بر سر من آورد از روی حکمت و مصلحت است. «وَتَوَلَّى» از ناراحتی درباره خبرهای تأسف آوری که آورده بودند، رو از آنها برگرداند، و گفت: «يَا أَسِيفِي»: «الف»، بدل از «یاء» متکلم است، و «اسف» را که عبارت از شدت اندوه و حسرت است به خودش نسبت داده، و اظهار تأسف برای یوسف و نه برای دیگران دلیل بر آن است که در نزد یعقوب چیزی جای او را نگرفته و غم او با گذشت زمان طولانی، تر و تازه است.

وَ ابْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ چشمانش از غم و گریه بر یوسف سفید شد و نزدیک بود که بکلی نابینا شود، خیلی ضعیف و کم سو می دید، بعضی گفته اند اصلاً بینایی را از دست داده بود. «فَهُوَ كَظِيمٌ» دلش از کافر فرزندانیش پر از خشم و غضب بود، ولی برای آنها آشکار نمی کرد. «تَفْتَوًا» در تقدیر: «لا تفتأ»، حرف نفی بدلیل عدم اشتباه حذف شده، زیرا اگر به معنای اثبات باشد باید با لام قسم و نون تأکید آورده می شد: (لتفتؤن).

از همین قبیل است قول شاعر:

فقلت يمين الله أبرح قاعدا

پس گفتم به خدا سوگند که پیوسته نشسته ام. (۱)

حَتَّى تَكُونَ حَرَضًا «حرض» (۲) نزدیک به هلاکت، «احرضه المرض» (بیماری او

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۲]

ص: ۱۳۳۳

۱- «ابرح» به معنای: «لا ابرح» می باشد، و مصراع بعدش این است: و لو قطعوا رأسي لديك و اوصالي (اگر چه نزد تو سر و تمام اعضايم را جدا کنند) م.

۲- حرض، بر وزن مرض: چیز فاسد و ناراحت کننده، و در این جا به معنای بیماری و لاغر، و مشرف به مرگ است، پاورقی تفسیر نمونه. حرض: مشرف بر هلاکت، «رجل حرض و حارض»: فاسدا الجسم و العقل، «احرضه»: او را فاسد کرد، ترجمه مجمع البيان- م.

را نزدیک به هلاکت ساخت) مصدر است و مفرد و جمع، مذکر و مؤنث آن یکسان است. و صفت آن، «حرص» می باشد مثل: دنف، و دنف. «بث» سخت ترین اندوه که صاحبش طاقت صبر بر آن ندارد، و آن را میان مردم پخش می کند.

مَا أَشْكُوا

به هیچ کس جز به خدا شکوه نمی کنم، و از کار خدا و رحمت او، چیزی می دانم که شما نمی دانید و خوب می دانم که او از جایی که هیچ گمان ندارم برایم گشایش می آورد، روایت شده است که حضرت یعقوب ملک الموت را دید و از او پرسید که آیا روح یوسف را قبض کرده ای؟ گفت: نه، و از این جا که فهمید یوسف از دنیا نرفته، به برادرانش گفت:

اذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ وَ أَخِيهِ «تحسس» باب تفعّل، از ماده «احساس». به معنای معرفت و شناسایی: بروید یوسف و برادرش را شناسایی کنید.

مِنْ رَوْحِ اللَّهِ فَرَجٌ وَ بِرِطْفِ اللَّهِ فَرَجٌ، یا به معنای حرمت خداست.

إِنَّهُ لَا يَنَالُ مِنَ رَحْمَتِ اللَّهِ كَافِرٌ هَيْجًا وَ حَمِيًّا، جز مردمان کافر هیچ کس ناامید نمی شود، زیرا شخص مؤمن پیوسته از خدا خیر و خوبی می بیند و هنگام گرفتاری و بلا امید فرج از او دارد و موقع گشایش و رفاه او را سپاس می گوید.

[سوره یوسف «۱۲»: آیات ۸۸ تا ۹۳]

اشاره

فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَيْهِ قَالُوا يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ مَسْنَا وَ أَهْلَنَا الضُّرُّ وَ جِئْنَا بِبِضَاعِهِ مُزْجَاهٍ فَأَوْفِ لَنَا الْكَيْلَ وَ تَصَدَّقْ عَلَيْنَا إِنَّ اللَّهَ يَجْزِي الْمُتَصَدِّقِينَ «۸۸» قَالَ هَيْلُ عِلْمُكُمْ مَا فَعَلْتُمْ بِيُوسُفَ وَ أَخِيهِ إِذْ أَنْتُمْ جَاهِلُونَ «۸۹» قَالُوا أَيْنَكَ لَأَنْتَ يُوسُفُ قَالَ أَنَا يُوسُفُ وَ هَذَا أَخِي قَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْنَا إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ وَ يُصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضَيِّعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ «۹۰» قَالُوا تَاللَّهِ لَقَدْ آتَرَكَ اللَّهُ عَلَيْنَا وَ إِنْ كُنَّا لَخَاطِئِينَ «۹۱» قَالَ لَا تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللَّهُ لَكُمْ وَ هُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ «۹۲»

اذْهَبُوا بِقَمِيصِي هَذَا فَالْقُوهُ عَلَى وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيرًا وَ اتُونِي بِأَهْلِكُمْ أَجْمَعِينَ «۹۳»

[شماره صفحه واقعی: ۲۴۳]

ص: ۱۳۳۴

ترجمه:

وقتی که بر یوسف وارد شدند، گفتند: ای عزیز، ما و خاندانمان را، ناراحتی فرا گرفته و سرمایه اندکی با خود آورده ایم، پیمان ما را به طور کامل وفا کن، و بر ما تصدق کن، که خداوند تصدق کنندگان را پاداش می دهد. «۸۸»

گفت: آیا به خاطرتان هست که با یوسف و برادرش چه کردید، وقتی که نادان بودید؟ «۸۹»

گفتند:

آیا تو یوسفی؟ گفت: آری من یوسفم و این برادر من است، خدا به ما منت گذاشته است، هر کس که تقوا و صبر پیشه کند، حتما خدا پاداش نیکوکاران را ضایع نمی کند. «۹۰»

گفتند به خدا سوگند، خدا تو را بر ما مقدم داشته، و ما خطا کار بودیم. «۹۱»

یوسف گفت: امروز بر شما سرزنشی نیست، خدا شما را می آمرزد، و او، ارحم الراحمین است. «۹۲»

این پیراهنم را ببرید و بر چهره پدرم بیندازید تا بینا شود و همه خانواده تان را نزد من آورید. «۹۳»

تفسیر:

الضُّرُّ ضعف و لاغری از اثر گرسنگی و سختی. برادران یوسف بر اثر سختی و قحطی و از بین رفتن حیوانات و مواشی خود به یوسف شکایت و از او طلب کمک کردند.

بِبِضَاعِهِ مُزْجَاهٍ مال التجاره یا کالای کم ارزشی که معمولاً فروشنده و بازرگان به دلیل بی اهمیّت بودنش آن را دور می ریزد و از «ازجیته» گرفته شده: آن را دور انداختم. بعضی گفته اند: متاع آنها پشم و روغن کالای معمول اعراب بود، و گفته

[شماره صفحه واقعی: ۲۴۴]

ص: ۱۳۳۵

شده: دراهم مغشوش و تقلبی بی ارزش بود که به عنوان بهای غلات و طعام پذیرفته نمی شد.

فَأَوْفِ لَنَا الْكَيْلَ پیمانہ ما را کافی بده هم چنان که در سالهای گذشته انجام دادی.

«وَتَصَدَّقْ عَلَيْنَا» ما را به کرم خود ببخش و سهم ما را افزون فرما.

إِنَّ اللَّهَ يَجْزِي الْمُتَصِدِّقِينَ خداوند به صدقه دهندگان مزدی بالاتر از صدقاتشان می دهد، یوسف دلش به حال آنها سوخت و بی اختیار خود را به آنها معرفی کرد و گفت:

قَالَ هَيْلٌ عَلِمْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ يُّوسُفَ وَ أَخِيهِ مطلبی را که هر دو طرف از آن خبر دارند به طور سؤال و پرسش با آنها در میان گذاشت تا آنان به زشتی عمل خود توجه کنند و به توبه پناه ببرند، یعنی آیا حال متوجه شدید که در هنگام نادانی چه خلافکارها درباره یوسف و برادرش انجام دادید، اکنون که متوجه شدید، توبه کنید. باید توجه کرد که این سخنان پرخاشگرایانه یوسف به برادرانش از روی دلسوزی و خیرخواهی بود، نه سرزنش و عتاب. او حق خدا را که توجه به توبه و دیانت است بر نفس خود مقدم داشت با این که وی در مقامی بود که می توانست آنچه در سینه دارد ابراز کند و از برادرانش انتقام بگیرد.

بعضی گفته اند معنای «إِذْ أَنْتُمْ جَاهِلُونَ» این است که شما در آن وقت کودک یا جوان بودید زیرا در این دوران است که جهل و نادانی بر انسان چیره می شود.

«أَإِنك» به صیغه استفهام، و بعضی به طور ایجاب «انک» خوانده اند. داستان این است که یوسف در حالی که با برادران سخن می گفت لبخند زد، دندانهایش که همانند رشته ای مروارید منظم بود نمایان شد، و آنها او را شناختند، و بعضی گفته اند: تاج شاهی از سر برداشت و او را شناختند.

إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ كَسَانِي که از کیفر الهی بیم و هراس داشته باشند، و بر ترک گناه و انجام عبادات صبر کنند خداوند پاداش آنان را که نیکوکارند تباه نمی سازد، در این

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۵]

ص: ۱۳۳۶

آیه، اسم ظاهر: «محسنین» به جای ضمیر: «هم» قرار گرفته تا فراگیر متقین و صابرین نیز باشد.

لَقَدْ أَتَرَكَ اللَّهُ عَلَيْنَا خَدَاوند تو را به سبب تقوا و صبر و داشتن روش نیکوکاران بر ما برتری داده، و اما وضع ما که عاصی و گنهکاریم آن است که ذلیل و خوار شدیم.

لا تَثْرِبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ يوسف به آنها گفت: حال دیگر، من شما را به آنچه در گذشته انجام داده اید سرزنش نمی کنم، خدای شما را بیامرزد.

اذْهَبُوا بِقَمِيصَتِي هذا این پیراهن مرا ببرید، برخی گفته اند: پیراهن بهشتی بود که به وراثت از پدرانش به یوسف رسیده و یعقوب در میان بازوبند او قرار داده بود.

«يَأْتِ بِصَبْرًا» بینایی اش برمی گردد، یا این که به سوی من خواهد آمد در حالی که بینا باشد، دلیل بر این معنای اخیر، دنباله سخن اوست که می گوید: «و اتونی باهلکم اجمعین»: تا پدرم و تمام خانواده اش بیایند.

[سوره یوسف «۱۲»: آیات ۹۴ تا ۹۸]

اشاره

وَلَمَّا فَصَلَتِ الْعِيرُ قَالَ أَبُوهُمْ إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْ لَا أَن تَفَنَّدُونَ «۹۴» قَالُوا تَاللَّهِ إِنَّكَ لَفِي ضَلَالِكَ الْقَدِيمِ «۹۵» فَلَمَّا أَنْ جَاءَ الْبَشِيرُ أَلْقَاهُ عَلَى وَجْهِهِ فَارْتَدَّ بَصِيرًا قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ «۹۶» قَالُوا يَا أَبَانَا اسْتَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا إِنَّا كُنَّا خَاطِئِينَ «۹۷» قَالَ سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّي إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ «۹۸»

ترجمه:

هنگامی که کاروان (از مصر) جدا شد، پدر آنها گفت: من بوی یوسف را درمی یابم، اگر مرا به نادانی و کم عقلی نسبت ندهید. «۹۴»

[شماره صفحه واقعی: ۲۴۶]

ص: ۱۳۳۷

گفتند: به خدا قسم که تو در همان گمراهی قدیمت هستی. «۹۵»

اما، وقتی که بشارت دهنده آمد آن پیراهن را به صورت او افکند، و بینا شد، و گفت: آیا به شما نگفتم: من از خدا چیزهایی می دانم که شما از آن بی خبرید. «۹۶»

فرزندان یعقوب گفتند: ای پدر از خدا آمرزش گناهان ما را بخواه که ما خطا کار بودیم. «۹۷»

پدر گفت: به زودی برای شما از پروردگارم طلب آمرزش می کنم که اوست بسیار آمرزنده و بخشنده. «۹۸»

تفسیر:

وقتی که کاروان از مصر بیرون رفت و دور شد، پدر اهل کاروان به اطرافیان و نوادگان خود گفت: من هم اکنون بوی یوسف را احساس می کنم: پیراهن که همراه کاروان بود به سوی کنعان می آمد، خدای تعالی بودی آن را از فاصله هشت یا ده فرسنگ به او رسانید. «لَوْ لَا أَنْ تُفَنِّدُونِ» «فند» به معنای خرافه، و کم خردی است:

اگر مرا نسبت به کم عقلی نمی دادید گفته مرا می پذیرفتید.

إِنَّكَ لَفِي ضَلَالِكَ الْقَدِيمِ هم چنان که در گذشته راجع به دوستی یوسف و امیدواری به دیدار او افراط می کردی هم اکنون نیز بیرون از حد اعتدال سخن می گویی، نظر اطرافیان یعقوب بر این بود که یوسف از دنیا رفته است.

فَلَمَّا أَنْ جَاءَ الْبَشِيرُ أَلْقَاهُ هَمِينَ که بشیر رسید، پیراهن را بر صورت یعقوب انداخت، یا خود یعقوب آن را بر صورت افکند، با حالت بینایی رو به اطرافیان کرد و گفت:

أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ آيَا به شما نگفتم، منظور سخنی است که قبلا گفته بود: «از رحمت خدا نومید نشوید» (۱) و «إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» ابتدای کلام است و مقول، قول نیست، گرچه این هم جایز است.

[شماره صفحه واقعی: ۲۴۷]

ص: ۱۳۳۸

۱- آیه ۸۷

سَوْفَ أَسْتِغْفِرُ لَكُمْ رَبِّيَ گویند طلب آمرزش را به تأخیر انداخت تا سحر فرا رسد که نزدیکتر به اجابت دعاست، و نیز گفته شده برای فرا رسیدن سحر شب جمعه تأخیر انداخت.

[سوره یوسف «۱۲»: آیات ۹۹ تا ۱۰۲]

اشاره

فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَى يُوسُفَ آوَى إِلَيْهِ أَبْوَيْهِ وَقَالَ ادْخُلُوا مِصْرَ إِن شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ «۹۹» وَرَفَعَ أَبْوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجْدًا وَقَالَ يَا أَبْتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُءْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ وَجَاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِمَا يَشَاءُ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ «۱۰۰» رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّي فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ «۱۰۱» ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَ مَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ وَ هُمْ يَمْكُرُونَ «۱۰۲»

ترجمه:

هنگامی که بر یوسف وارد شدند، او پدر و مادرش را در آغوش گرفت، و گفت: همگی داخل مصر شوید که اگر خدا بخواهد، در امن و امان خواهید بود. «۹۹»

و پدر و مادرش را بر تخت نشانند، و همگی برای او به سجده افتادند و یوسف گفت: ای پدر این است تأویل خوابی که قبلاً دیدم که پروردگرم آن را تحقق بخشید و به من نیکی کرد آن گاه که مرا از زندان خارج ساخت و شما را از آن بیابان آورد، پس از آن که شیطان میان من و برادرانم فساد پیا کرد، آری پروردگرم نسبت به آنچه می خواهد، لطف می کند، زیرا او بسیار دانا و با حکمت است. «۱۰۰»

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۸]

ص: ۱۳۳۹

پروردگارا تو به من حکومت بخشیده و مرا از علم تعبیر خواب آگاه ساخته ای، ای آفریننده آسمانها و زمین، تو در دنیا و آخرت سرپرست من هستی، مرا مسلمان بمیران و ملحق به صالحانم گردان. «۱۰۱»

این از خبرهای غیب است که ما به تو، وحی می کنیم، و تو، نزد آنها نبودی، وقتی که تصمیم گرفتند و نقشه فریبکارانه می کشیدند. «۱۰۲»

تفسیر:

این که قبل از دخول در مصر، خداوند می فرماید: (خانواده یعقوب) داخل بر یوسف شدند، معنایش این است که وقتی یوسف به استقبال آنها آمده بود گویا در میان خانه یا خیمه ای که آنجا زده بودند به انتظار آنها نشسته بود و آنها بر او، وارد شدند، برخاست پدر و مادرش را در بغل گرفت و سپس گفت: با حالت امن داخل مصر شوید، اگر خدا بخواهد.

در این آیه دخول با امانت را مقید به مشیت خدا فرموده و تقدیر آیه این است:

ادخلوا مصر آمین، ان شاء الله دخلتموه آمین و «دخلتموه آمین» که جزاست به علت معلوم بودنش حذف شده، و جمله شرط میان حال و ذو الحال فاصله شده است.

آوی إِلَيْهِ أَبَوَيْهِ پدر و مادرش را در بر گرفت و با آنها معانقه و روبوسی کرد، و همین که داخل مصر شد و در جایگاه خود بر تخت نشست و آنها که وارد شده بودند دورش را گرفتند والدینش را گرامی داشت و آنها را بر تخت نشانید، یازده برادرش پیش روی او به سجده در آمدند، در آن زمان سجده کردن به عنوان احترام برای بزرگان معمول بود.

بعضی گفته اند: پدر و مادر یوسف و برادرانش به خاطر او و به عنوان شکر خدا سجده کردند، این معنا را تأیید می کند آنچه از امام صادق علیه السلام نقل شده است که آیه

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۹]

ص: ۱۳۴۰

را چنین قرائت کرده اند: »

و خَرَّوْا لِلَّهِ سَاجِدِينَ

« برای خدا، به سجده افتادند. »

وَ قَدْ أَحْسَنَ بِيْ بِهٖ مِنْ نِيْكَى كَرْد، «احسن به» و الیه، به یک معناست. اساء به و الیه:

به او بدی کرد. شاعر گفته است:

اسیئی بنا او احسنی، لا ملومه لدینا و لا مقلیه ان تقلت (۱)

«الْبِدْوِ» به معنای بیابان است. خانواده یعقوب، بیابان نشین و دامدار بودند، برای به دست آوردن آب و چراگاهها از جایی به جای دیگر منتقل می شدند.

نَزَعَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَ بَيْنَ إِخْوَتِي شَيْطَانٌ مِیَانِ مَا، اختلاف و تباهی به وجود آورد.

إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ پُروردگارم در تدبیر و اداره امور بندگانش دارای لطف است: امور دشوار را بر آنان آسان می نماید، و ما به لطف و عنایت او امروز به هم پیوستیم.

روایت شده است که حضرت یعقوب مدّت بیست و چهار سال در مصر با یوسف زندگی کرد. و پس از آن که از دنیا رحلت کرد بر طبق وصیتش در شام مدفون شد، و بعضی گفته اند: دو سال زنده بود و یوسف بعد از پدرش بیست و سه سال زندگی کرد، و چون مأموریتش تمام شد و دانست که حکومتش باقی نمی ماند، از خدا برای خود درخواست حکومت جاودان و فنا ناپذیر کرد و آرزوی مرگ نمود، و حال آن که نه، پیش از او، و نه بعد از او هیچ پیامبری آرزوی مرگ نکرد، و سرانجام خداوند او را با پاکی و طهارت از دنیا برد.

حرف «من» در عبارات «مِنَ الْمَلِكِ» و «مِنَ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ» برای تبعیض است، زیرا به حضرت یوسف بخشی از حکومت دنیا، یا مصر، و قسمتی از علم تأویل و تعبیر خواب عطا شده بود.

[شماره صفحه واقعی : ۲۵۰]

ص: ۱۳۴۱

۱- با ما دوستی کنی یا دشمنی، ما را بر تو ملامتی نیست، و اگر دشمنی هم کنی، کسی دشمن تو نخواهد بود، شاهد مطلب این که «اساء»، و احسن، به «باء» متعدی شده است. در پاورقی استاد گرجی ذیل آیه «طَوْعاً أَوْ كَرْهاً» سوره توبه، و قول کثیر شاعر، تشریح شده است- م.

أَنْتَ وَوَلِيِّ تَوْبِي أَنْ كَه بَه نَعْمَتِ دُنْيَا بَه مِنْ كَمَكِ مِي كُنِي وَ حَكُومَتِ جِهَانِ فَانِي رَا بَه نَعْمَتِ جَاوِيدِ آخِرَتِ مُتَّصِلِ مِي سَازِي.

فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ اَيْنِ عِبَارَتِ صِفَتِ بَرَايِ «رَبِّ» يَا مَنْصُوبِ اسْتِ بَه عُنْوَانِ نَدَا.

«وَأَلْحَقْنِي بِالصَّالِحِينَ» مَرَا بَه نِيكُوكَارَانِ: پِدْرَانِم، يَا بَه طُورِ عَمُومِ، مَلْحَقِ فَرَمَا. «ذَلِكَ» اَيْنِ كَلِمَه اِشَارَه بَه خَبَرِ يُوْسُفِ اسْتِ كَه دَرِ قَبْلِ بِيَانِ شُدَه، ذَلِكَ مَبْتَدَاسْتِ، وَ دُو عِبَارَتِ: «مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ، نُوحِيهِ إِلَيْكَ» خَبَرِ بَعْدِ اَزِ خَبَرِ مِي بَاشَنْدِ، وَ مَعْنَايِ آيَه اَيْنِ اسْتِ: اَيْنِ خَبَرِ غَيْبِي اسْتِ كَه تَنَهَا اَزِ رَاهِ وَحِي، بَرَايِ تُو حَاصِلِ شُدِ زِيْرَا تُو خُودِ حَضُورِ نَدَاشْتِي كَه بِيْنِي فِرْزَنْدَانِ يَعْقُوبِ رَا اَنْ گَاهِ كَه دَرِ تَصْمِيْمِ خُودِ يِكْپَارْچَه شُدَنْدِ وَ دَرْبَارَه يُوْسُفِ بَه حِيْلَه وَ نِيْرَنْگِ مَتُوسُطِ شُدَنْدِ وَ دَاْمَهَايِ فَرِيْبِ بَرَايِ اُو گَسْتَرْدَنْدِ تَا سِرَانْجَامِ وِي رَا دَرِ مِيَانِ چَاهِ تَارِيْكِ اِنْدَاخْتَنْدِ.

[سوره يوسف «۱۲»: آيات ۱۰۳ تا ۱۰۹]

اشاره

وَ مَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَ لَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ «۱۰۳» وَ مَا تَسْتَلْتُهُمْ عَلَيْهِ مِنْ أُجْرٍ إِنْ هُوَ إِلَّا- ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ «۱۰۴» وَ كَذَّابُنَّ مِنْ آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَ هُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ «۱۰۵» وَ مَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَ هُمْ مُشْرِكُونَ «۱۰۶» أَ فَآمَنُوا أَنْ تُاتِيَهُمْ غَاشِيَةٌ مِنْ عَذَابِ اللَّهِ أَوْ تَأْتِيَهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً وَ هُمْ لَا يَشْعُرُونَ «۱۰۷»

قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَ مَنِ اتَّبَعَنِي وَ سُبْحَانَ اللَّهِ وَ مَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ «۱۰۸» وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا- نُوحِي إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى أَلَمْ يَسْأَلُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لَمَّا دَارَ الْآخِرَةَ خَيْرٌ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا أَمْ لَا تَعْقِلُونَ «۱۰۹»

[شماره صفحه واقعی : ۲۵۱]

ص: ۱۳۴۲

[شماره صفحه واقعی : ۲۵۲]

ص: ۱۳۴۳

أَنَّهُ شَرَكُ الطَّاعَةِ لَا شَرَكُ الْعِبَادَةِ، اطاعوا الشَّيْطَانَ فِي ارْتِكَابِ الْمَعَاصِي

[ادامه حدیث از مجمع البیان:

مِمَّا أَوْجِبَ اللَّهُ عَلَيْهَا النَّارَ، فَاشْرِكُوا بِاللَّهِ فِي طَاعَتِهِ، وَ لَمْ يَشْرِكُوا بِاللَّهِ شَرَكُ عِبَادَةِ فَيَعْبُدُونَ مَعَهُ غَيْرَهُ]

: منظور شرک در پیروی و اطاعت است نه شرک در عبادت زیرا آنها در انجام دادن گناہانی که موجب دخول در آتش است از شیطان پیروی کردند اما غیر خدا را نپرستیدند که شرک در عبادت داشته باشند.

أَفَأَمِنُوا أَنْ تَأْتِيَهُمْ غَاشِيَةٌ أَيْ فِي أَمَانَتِهِمْ وَ مَيِّ دَانْتُمْ كَمَا بَلَّيْتُمْ فِي الْأَيَّامِ الَّتِي كَفَرْتُمْ فِيهَا أَنْفُسَكُمْ فَذُكِّرْتُمْ بَلْ يَأْتِي الشُّرَكَاءَ مِنْكُمْ الْغَاشِيَةُ وَ كَذَّبْتُمْ بِهَا فَكَانُوا بِئْسَ الْعَابِدِينَ

قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَلَمْ أُحَدِّثْكُمْ أَنَّكُمْ كُفَرْتُمْ بِمَا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ فَالَّذِينَ كَفَرُوا يُعْبَدُونَ الشَّيْطَانَ الَّذِي أَوْحَىٰ إِلَىٰ آلِهِمْ أَنْ تَعْبُدُوا إِلَهُهُمُ الْكَافِرِينَ أَلَمْ يَكُن لَكُمْ آيَاتُ الْكُفْرِ الَّتِي كُنتُمْ تُعْبَدُونَ فَالَّذِينَ كَفَرُوا يُعْبَدُونَ الشَّيْطَانَ الَّذِي أَوْحَىٰ إِلَىٰ آلِهِمْ أَنْ تَعْبُدُوا إِلَهُهُمُ الْكَافِرِينَ أَلَمْ يَكُن لَكُمْ آيَاتُ الْكُفْرِ الَّتِي كُنتُمْ تُعْبَدُونَ فَالَّذِينَ كَفَرُوا يُعْبَدُونَ الشَّيْطَانَ الَّذِي أَوْحَىٰ إِلَىٰ آلِهِمْ أَنْ تَعْبُدُوا إِلَهُهُمُ الْكَافِرِينَ

پیامبران گذشته ما، فقط مردان بودند، نه فرشتگان.

«نُوحِي إِلَيْهِمْ» با «نون» متکلم مع الغير. «مِنْ أَهْلِ الْقُرَى»: اهالی شهرها، آبادیها، که داناتر و بردبارتراند، نه بیابان نشینان که جفاکار و سنگ دلند.

وَ لَدَارُ الْآخِرَةِ سَاعَتٌ أَوْ سَاعَتَانِ أَوْ نَحْوَهُمَا أَوْ كَثِيرٌ مِمَّا كُنتُمْ تُعْبَدُونَ الشَّيْطَانَ الَّذِي أَوْحَىٰ إِلَىٰ آلِهِمْ أَنْ تَعْبُدُوا إِلَهُهُمُ الْكَافِرِينَ

[شماره صفحه واقعی: ۲۵۳]

ص: ۱۳۴۴

اشاره

حَتَّىٰ إِذَا اسْتَيْأَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُوا جَاءَهُمْ نَصِيرُنَا فَنَجَّىٰ مَنْ نَشَاءُ وَلَا يُرَدُّ بَأْسُنَا عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ «۱۱۰» لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ «۱۱۱»

ترجمه:

تا وقتی که رسولان مأیوس شدند و گمان کردند که تکذیب شده اند، در این وقت یاری ما به سوی آنان آمد، پس هر کس را می خواستیم نجات می دادیم، و عذاب ما از قوم زیانکار باز گردانده نمی شود. «۱۱۰»

براستی که در سرگذشتهای آنها، درس عبرتی برای صاحبان اندیشه است، و این سخنی که درهم یافته باشند نیست بلکه تصدیقی است برای کتابهای جلو روی او، و میان هر چیزی است، و هدایت و رحمتی است برای مردمی که ایمان می آورند. «۱۱۱»

تفسیر:

در این آیه جمله ای مقدر است که به دلیل قرینه حذف شده و گویا چنین بوده است: ما پیش از تو هر پیامبری را که برای امتی می فرستادیم در یاری کردنشان تأخیر می کردیم مانند آنچه با تو و امت انجام می دهیم، تا آن جا که پیامبران از یاری ناامید می شدند و گمان می کردند که قومشان آنها را- در تهدید به عذاب و مژده یاری الهی- تکذیب می کنند.

بعضی «کذبوا» به تخفیف خوانده اند و این، قرائت ائمه هدی نیز هست، و معنایش این است: قومشان گمان می کردند که پیامبران در آنچه از یاری خداوند به آنها وعده داده اند دروغگویند.

[شماره صفحه واقعی : ۲۵۴]

جَاءَهُمْ نَصْرُنَا فِي آيَاتِنَا الْمُبِينَةِ وَبَدَّلْنَاهُم مِّنَ الْيَمِينِ إِلَى الْشِّمَالِ وَالشِّمَالُ أَسْفَلَ مِنْكُمْ إِن لَّيْسَ لَكُم بَأْسٌ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ بِالْكَافِرِينَ لَوْلَا إِذْ سَأَلْتَهُمْ لَاقْتُلُوا رَسُولَ اللَّهِ وَالْكَافِرِينَ لَشَدِيدَ الْعَذَابِ فَأَتَيْنَاهُم مِّنَ الْيَمِينِ وَبَدَّلْنَاهُم مِّنَ الْأَمَامِ إِلَى الْخِافِ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ

فَنَجَّى مَنْ نَشَاءُ مِنَّا وَكَرِهْنَا لِمَنْ كَرِهْنَا لَوْلَا إِذْ سَأَلْتَهُمْ لَاقْتُلُوا رَسُولَ اللَّهِ وَالْكَافِرِينَ لَشَدِيدَ الْعَذَابِ فَأَتَيْنَاهُم مِّنَ الْيَمِينِ وَبَدَّلْنَاهُم مِّنَ الْأَمَامِ إِلَى الْخِافِ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ

ضمیر در «قصصهم»: راجع به یوسف و برادران اوست.

«عبره»: درس عبرتی است برای خردمندان، زیرا پیامبر ما صلی الله علیه و آله، نه کتابی خوانده و نه حدیثی شنیده، و نه با اهل کتاب و حدیث معاشرت داشته بود، امّا در عین حال، با مردم چنان سخن می گفت که هیچ کس از اهل کتاب و حدیث نتوانستند از جهت نظام لفظی و معنوی بر آن خرده بگیرد. و این روشنترین و محکمترین برهان بر درستی نبوت و پیامبری اوست.

ما كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ قَرَأَ الْقُرْآنَ فَذُكِرْتُمْ بِهِ بَدِيلًا وَأَنزَلْنَا لَهُ الْفُرْقَانَ لِيُدْعِيَ إِلَى الْإِسْلَامِ الَّذِي هُوَ لَدِينِهِ قُلْ إِنَّمَا أَدْعِي إِلَىٰ بَيْتِ اللَّهِ حَتَّىٰ يُخْرِجَ الْكُفْرَ أَفْجَىٰ ۚ وَهُوَ لَذِي الْفُتُورِ

[شماره صفحه واقعی : ۲۵۵]

ص: ۱۳۴۶

در شماره آیات این سوره اختلاف است: به عقیده بصریان چهل و پنج و به نظر کوفیان چهل و سه آیه است، زیرا غیر کوفیان هر یک از دو عبارت «لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ» و «الظُّلُمَاتُ وَ النُّورُ» را پایان آیه ای دانسته اند.

[فضیلت قرائت این سوره]:

ابی (۱) از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل کرده است: هر کس سوره رعد را بخواند به عدد هر ابری که در گذشته پدیدار شده و تا قیامت ظاهر خواهد شد، ده حسنه به او عطا می شود و در روز قیامت از وفا کنندگان به عهد الهی به حساب می آید. (۲)

از امام صادق علیه السلام روایت شده است که هر کس این سوره را زیاد بخواند، هرگز

[شماره صفحه واقعی: ۲۵۶]

ص: ۱۳۴۷

۱- این مرد از انصار است و کنیه اش ابو منذر، از نویسندگان دوران جاهلیت است و در زمان پیامبر، جزء کتّاب وحی بوده، او دارای قامتی کوتاه و شکمی بزرگ و سر و ریشی سفید بود و هرگز محاسنش را به خضاب رنگ نمی کرد و در تاریخ فوتش اختلاف است، بعضی گفته اند در خلافت عمر، سال بیست و دو، و برخی گفته اند در خلافت عثمان سال سی ام فوت شده است، از تصحیح استاد گرجی به نقل از المعارف، ص ۲۶۱ ط دار الکتب.

۲- من قرأ سورة الرعد أعطى من الأجر، عشر حسنات بعدد كل سحاب مضى و كلّ سحاب یكون الی یوم القیامه و كان یوم القیامه من الموفین بعهد الله.

خداوند او را به بلای صاعقه دچار نخواهد کرد و بدون حساب وارد بهشت می شود. (۱)

[سوره الرعد «۱۳»: آیات ۱ تا ۳]

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المر تَلَمَّكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ «۱» اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ «۲» وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشَى اللَّيْلَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ «۳»

ترجمه:

الف، لام، میم، راء، این آیه های کتاب آسمانی است و آنچه از جانب پروردگارت بر تو نازل شده، حق است، اما بیشتر مردم ایمان نمی آورند. «۱»

خدا همان کسی است که آسمانها را بدون ستونی که آن را ببینند آفرید، سپس بر عرش استیلا یافت (و زمام تدبیر جهان را به دست گرفت) و خورشید و ماه را مسخر ساخت که هر کدام تا زمان معینی در حرکتند، او کارها را تدبیر می کند، آیات را روشن می سازد، باشد که شما به لقای پروردگارتان یقین حاصل کنید. «۲»

او کسی است که زمین را گسترده و در آن کوه ها و نهلهایی قرار داد و از تمام میوه ها در آن دو جفت آفرید، (پرده سیاه) شب را بر روز می پوشاند، در اینها نشانه هایی است برای آنان که عقل خویش را به کار برند. «۳»

[شماره صفحه واقعی: ۲۵۷]

ص: ۱۳۴۸

۱- من اکثر قراءه الرعد لم يصبه الله بصاعقه ابدا و ادخل الجنة بغير حساب.

«تلك» اسم اشاره، مبتدا و آیات الكتاب خبر آن است.

وَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكَ وَ تمام آنچه از قرآن که بر تو، نازل شده، حقی است که بالاتر از آن وجود ندارد.

«اللَّهُ» مبتدا، و «الَّذِي رَفَعَ» خبر آن است چنان که در آیه بعد: وَ هُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ نیز مبتدا و خبر است و جایز است که صفت برای «اللَّهُ» باشد.

یدبر الامر يفصل الآيات: این جمله می تواند خبر بعد از خبر باشد (بنا بر این که الَّذِي رفع نیز خبر باشد) در فعل «تَرَوْنَهَا» دو وجه ذکر شده است:

۱- جمله استینافیه است، یعنی شما آسمانها را چنان می بینید که نه در پایین ستونی دارد و نه از بالا به جایی متصل است.

۲- بعضی گفته اند: صفت برای «عمد» است که به صورت «عمد» با دو ضمّه (به صیغه جمع) نیز خوانده شده، و به معنای به غیر عمد مرثیه می باشد یعنی بدون ستونهایی که دیده شود، و تنها قدرت خداست که آنها را نگهداری می کند.

يُدَبِّرُ الْأُمْرَ ... خداوند دستگاه ملکوتی و امور مخلوقات خود را آن گونه که حکمت اقتضا دارد اداره می کند و آیات خود را در کتابهایش که بر پیامبرانش نازل کرده به تفصیل بیان می دارد.

لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ تا شاید، شما به مسأله جزا و پاداش یقین پیدا کنید و بدانید که این اداره کننده تفصیل دهنده، قادر است که شما را پس از مرگ زنده کند و شما ناگزیر بسوی او بازگشت خواهید کرد. «مَدَّ الْأَرْضَ» زمین را از جهت طول و عرض گسترده و در آن کوه های استوار قرار داد.

وَ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ و از تمام میوه ها نیز در زمین، دو جفت (و دو نوع متقابل): سیاه و سفید، ترش و شیرین، تر و خشک (و نر و ماده) و نظیر اینها از انواع مختلف به وجود آورد.

[شماره صفحه واقعی : ۲۵۸]

يُغْشَى اللَّيْلَ النَّهَارَ خَدَاوَنَد پَرْدِه تَارِيكَ شَب رَا بَر چَهره رُوشن رُوز مِي اَفكَند و در نَتيجَه (جَهان) بَعَد از آن كِه رُوشن بُوَد، تَارِيكَ مِي شُود.

[سوره الرعد «۱۳»: آیات ۴ تا ۵]

اشاره

وَ فِي الْمَآرِضِ قِطَعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَ جَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَ زُرْعٌ وَ نَخِيلٌ صِهْنَوَانٌ وَ غَيْرُ صِهْنَوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَ نُفِضُ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأَكْلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ «۴» وَ إِنْ تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَ إِذَا كُنَّا تُرَابًا أَ إِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ وَ أُولَئِكَ الْأَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ «۵»

ترجمه:

در زمین قطعاتی کنار هم قرار دارد که با یکدیگر متفاوتند، و باغهایی از انگور و زراعت و نخلهایی که از یک ریشه یا ریشه های مختلف می رویند، همه آنها از یک آب سیراب می شوند، و ما بعضی از آنها را از حیث خوردنیهایش بر دیگری برتری می دهیم، در اینها نشانه هایی است برای آنان که خردهای خود را به کار می برند. «۴»

و اگر تو از این امر تعجب می کنی، شگفتی در گفتار آنها است که می گویند: آیا وقتی که ما خاک شدیم، به آفرینشی نو خواهیم رسید؟

آنها کسانی هستند که به پروردگار خود کفر ورزیدند، و همانهایی که غلها به گردن دارند و آنها اهل آتش و همانها در آن جاویدانند. «۵»

تفسیر:

قِطَعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ در زمین قطعه های گوناگونی است که به هم چسبیده و در مجاورت یکدیگر قرار دارند، قسمتی، زمین حاصلخیز و پاک و قسمت دیگر

[شماره صفحه واقعی : ۲۵۹]

ص: ۱۳۵۰

وَ أُولَئِكَ الْأَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ این جمله می تواند، بیان پافشاری کفار در کفرشان باشد. مثل: إِنَّا جَعَلْنَا فِي أَعْنَاقِهِمْ أَغْلَالًا «ما بر گردنهایشان زنجیرهایی قرار دادیم» (یس ۸) و مثل: این شعر:

ضلوا و ان سبيل الغي مقصدهم لهم عن الرشد اغلال و اقياد

(آنها گمراه شدند و راه ضلالت را در پیش گرفتند) و در مسیر هدایت زنجیر به گردن و بند به پا دارند. و نیز می تواند تهدیدی برای عقوبت آینده کافران باشد.

[سوره الرعد «۱۳»: آیات ۶ تا ۱۱]

اشاره

وَ يَشْتَعَجِلُونَكَ بِالسَّيِّئَةِ قَبْلَ الْحَسَنَةِ وَ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمُ الْمُثَلَاتُ وَ إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ وَ إِنَّ رَبَّكَ لَشَدِيدُ الْعِقَابِ «۶» وَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ لَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَ لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ «۷» اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَى وَ مَا تَغِيضُ الْأَرْحَامُ وَ مَا تَزْدَادُ وَ كُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ «۸» عَالِمُ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ الْكَبِيرِ الْمُتَعَالِ «۹» سِوَاءَ مَنْكُم مَنِ اسْرَّ الْقَوْلَ وَ مَنْ جَهَرَ بِهِ وَ مَنْ هُوَ مُسْتَخْفٍ بِاللَّيْلِ وَ سَارِبٌ بِالنَّهَارِ «۱۰»

لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَ إِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَ مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ «۱۱»

ترجمه:

آنها، پیش از نیکی، از تو تقاضای بدی و کیفر آن را می کنند، تا این که پیش از آنها، بلاهای عبرت انگیز نازل شده؟ و پروردگار تو، نسبت به مردم- با این که ظلم می کنند- صاحب مغفرت است و نیز پروردگار تو، دارای کیفری سخت است. «۶»

[شماره صفحه واقعی : ۲۶۱]

ص: ۱۳۵۲

و آنها که کافر شدند، می گویند: چرا نشانی از پروردگارش بر او نازل نشده؟ تو تنها بیم دهنده ای و برای هر گروهی هدایت کننده ای است. «۷»

خداوند از جنین هایی که هر انسان یا حیوانی حمل دارد آگاه است، و نیز از آنچه رحمها، ناقص و یا به کمال می زایند، و هر چیز نزد او مقدار معینی دارد. «۸»

او از غیب و شهود آگاه است و بزرگ و متعالی است. «۹»

برای او تفاوت نمی کند، کسانی که پنهانی سخنی بگویند، و یا آشکارا و آنها که شبانگاه مخفیانه و یا در روشنایی روز حرکت می کنند. «۱۰»

برای انسان مأمورانی است که پی در پی، از پیش رو، و از پشت سرش، او را از حوادث حفظ می کنند. البته، خداوند سرنوشت هیچ ملتی را تغییر نمی دهد مگر آن که آنها خود را تغییر دهند، و هنگامی که خدا برای قومی اراده بدی کند هیچ چیز مانع آن نخواهد شد، و جز خدا سرپرستی نخواهند داشت. «۱۱»

تفسیر:

وَيْسَىٰ تَعْجَلُونَكَ بِالسَّيِّئَةِ ... منظور از «سیئه پیش از حسنه» عقوبت پیش از رحمتی است که خداوند با تأخیر عذاب گناهکاران به آنها احسان کرده آنان را مشمول عافیت و رحمت خویش قرار می دهد. یعنی ای پیامبر، کافران از تو درخواست تعجیل در عذاب می کنند. منظور این که آنها از پیغمبر می خواستند که در همین عالم عذاب بر آنها فرود آید.

وَقَدْ خَلْتُمْ مِنْ قَبْلِهِمُ الْمُثَلَّاتُ و حال آن که تکذیب کنندگانی مانند اینها در گذشته (در همین دنیا) به کیفر گناهان خود، رسیدند.

در این آیه، از عقوبت به «مثله» تعبیر شده و علتش آن است که میان کیفر و گناه، نوعی همانندی وجود دارد «وَجَزَاءٌ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا»: مجازات بدی، بدی همانند آن است و «مثال» به معنای قصاص مثل: امثلت الرجل من صاحبه، یعنی قصاص آن مرد را، از طرفش گرفتم.

[شماره صفحه واقعی: ۲۶۲]

وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ، یعنی پروردگارت نسبت به مردم دارای مغفرت است با این که به وسیله گناهان بر خودشان ظلم می کند «عَلَى ظُلْمِهِمْ»، حال و در محلّ نصب است یعنی ظالمین لانفسهم.

از سعید بن مسیب نقل شده است که وقتی این آیه نازل شد، رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فرمود: اگر عفو و گذشت خداوند نمی بود زندگی بر هیچ کس گوارا نمی شد، و اگر وعده عقاب و کیفر الهی نبود هر کس تکیه به رحمت او می کرد و هر چه می خواست انجام می داد. (۱)

لَوْلَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ آيَةَ كَافِرَانِ (که گفتند) چرا بر این پیامبر آیه ای نازل نشده چون با پیامبر عناد داشتند نسبت به آیاتی که بر آن حضرت نازل شده بود بی اعتنا بودند، از این رو از وی آیاتی مثل معجزات حضرت موسی و عیسی از قبیل اژدها شدن عصا و زنده کردن مردگان، پیشنهاد می کردند. این بود که خداوند در برابر گفتار آنان به پیامبرش خطاب کرد که: ای محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ کار تو فقط انذار است که آنان را از بدی عاقبتشان بترسانی و چیزی بر تو نیست مگر آوردن دلایل صحیحی بر این که فرستاده ای بیم دهنده می باشی، و در اثبات صحت این ادعا همه آیات همصدا هستند.

وَ لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ اصولا برای هر جامعه ای راهنما و هدایت کننده ای است که آنان را به دینشان رهبری و به سوی خدا دعوت می کند و در این راه هر کسی را روشی و آیت و معجزه ای مخصوص می باشد و چنان نیست که همه پیامبران یک نوع معجزه و نشانه نبوت داشته باشند.

اللَّهُ يَغْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَى كَلِمَةً «ما» در جمله های: ما تحمل و ما تغيض و ما

[شماره صفحه واقعی: ۲۶۳]

ص: ۱۳۵۴

۱- لولا عفو الله و تجاوزه ما هنا أحدا العيش، و لولا وعيد الله و عقابه لا تكمل كل واحد.

تزداد، یا موصوله است و یا مصدریه. اگر موصوله باشد معنایش آن است که خداوند می داند بچه ای که در رحم مادر قرار دارد، در چه حالتی است: دختر است یا پسر، کامل است یا ناقص العضو، زیباست یا زشت، و خلاصه هر صفتی در او را می داند.

وَ مَا تَغِيضُ الْأَرْحَامُ وَ مَا تَزِدُّوهُ وَ مَا تَزِدُّوهُ وَ مَا تَزِدُّوهُ وَ مَا تَزِدُّوهُ
عضته انا: آب کم شد و من آن را کم کردم. از جمله مصادیق «زیاد و نقص» شماره اولاد می باشد، چرا که در رحم ممکن است یکی یا دو تا و یا سه فرزند و یا بیشتر پرورش یابد، و شامل کمال و نقص اعضا نیز می شود همچنین شامل کم و زیادی زمان ولادت هم می شود.

اما اگر کلمه «ما» مصدریه باشد مقصود آن است که خداوند نسبت به بارداری زن و نقصان و افزایش رحمها آگاهی دارد و هیچ یک از این امور بر او پوشیده نیست.

ممکن است نقصان و افزایش آنچه در رحمهاست اراده شود، و در این صورت فعلهای «تغیض و تزداد» که در حقیقت منسوب به «ما فی الارحام» است و (مجازاً) به خود ارحام نسبت داده شده لازم به کار رفته نه متعدی. این قول را گفتار حسن بصری تأیید می کند که می گوید: نقصان، این است که مادر، هشت ماهه یا کمتر وضع حمل کند، و «ازدیاد» آن است که مدت حملش از نه ماه بیشتر شود، و نیز از او نقل شده است که نقصان، سقط شدن بچه به طور غیر کامل «و ازدیاد» متولد شدن آن به طور کامل است.

وَ كُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ هَرِ شَيْءٍ فِي رِزْقِهِ حَدٌّ وَ اَنْدَازَهٗ مَعِيْنِي دَارِدٌ، وَ كَمْتَرٌ وَ يَا بِيْشْتَرُ نَمِي شُوْد.

«الْكَبِيْرُ»: عَظِيْمُ الشَّأْنِ وَ بَزْرُ الْوَاوِيْهِ كِه هَمِه چِيْزِ پَايِيْن تَر اَز اُو اَسْت.

«الْمُتَعَالِ»: اَنْ كِه بَا قَدْرَتِ كَامَلِه خُوْد بَر هَمِه چِيْزِ اسْتَعْلَا وَ بَرْتَرِي دَارِدٌ، يَا كَسِي كِه مَنَزَهٗ اَز صَفَاتِ اَفْرِيْدِه هَا اَسْت.

[شماره صفحه واقعی: ۲۶۴]

ص: ۱۳۵۵

«سارِبٌ»: به راه و روش خود می رود، گفته می شود: سرب فی الارض سروبا:

آشکارا در زمین گردش کرد.

معنای آیه این است: آن که در تاریکی شب مخفیگاهی را برگزیند و در آن جا پنهان شود، و کسی که به هنگام روز به هر طرف در حرکت و اضطراب چنان آشکارا بسر برد که همه کس او را ببیند. این هر دو در نزد خداوند متعال مساوی و یکسان می باشد.

لَهُ مُعَقَّبَاتٌ ضمیر «له» به «من» در آیه قبل بر می گردد و معنایش این است: برای هر کس چه آن که گفته های خود را پنهان دارد یا آشکار کند و چه آن که در تاریکی شب مخفی شود و یا در روشنایی روز آشکار شود گروه هایی از فرشتگان هستند که برای حفظ و حراست او پشت سر هم می آیند. «مُعَقَّبَاتٌ» در اصل معتقات بوده، و تا، در قاف ادغام شده است، و ممکن است آن را مشتق از «عقبه» گرفت که پشت سر او می آیند چنان که می گویند: «قَفَّاه»: او را تعقیب کرد، زیرا این فرشتگان به دنبال یکدیگر می آیند، یا به این جهت که آنچه این انسان می گوید دنبال می کنند و آن را می نویسند.

يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ این دو عبارت: «لَهُ مُعَقَّبَاتٌ» و «يَحْفَظُونَهُ»، دو صفت برای «من» هستند و در عبارت «مِنْ أَمْرِ اللَّهِ» هم دو احتمال وجود دارد، اول این که به دنبال معقات آورده و گفته شود: «له معقات من امر الله» یعنی: برای او فرشتگانی است که در تعقیب امر خداوند او را محافظت می کنند.

در این صورت من امر الله صله برای حفظ نیست (بلکه صفت «معقات» است) دوم این که اگر متعلق به «يَحْفَظُونَهُ» گرفته شود باید تقدیر من اجل امر الله باشد یعنی فرشتگان تعقیب کننده، او را حفاظت می کنند، چون خداوند آنها را به حفظ او امر کرده است. دلیل بر این معنا قرائت امام علی علیه السلام و ابن عباس و امام صادق علیه السلام می باشد که خوانده اند:

له رقيب من بين يديه و معقات من خلفه يحفظونه بامر الله.

[شماره صفحه واقعی: ۲۶۵]

ص: ۱۳۵۶

إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ خِطَابًا إِلَّا بِإِذْنِهِ وَنِعْمَ أُمَّتِي رَافِعَةً لِّمَا كُنْتُمْ لَهَا كَاذِبِينَ
زیاد، از حالت زیبای اطاعت به صورت زشت گناهکاری در آیند.

وَ مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ لِّأَنَّهُمْ كَانُوا يُكْفَرُونَ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ
و ما لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ برای آنها غیر از خداوند سرپرستی نیست که به امورشان رسیدگی و از آنها دفاع کند.

[سوره الرعد «۱۳»: آیات ۱۲ تا ۱۵]

اشاره

هُوَ الَّذِي يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَ طَمَعًا وَيُنزِلُ السَّحَابَ الثِّقَالَ «۱۲» وَيَسْبِغُ الرِّيحَ بِحَمْدِهِ وَ الْمَلَائِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِ وَ يُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَنْ يَشَاءُ وَ هُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللَّهِ وَ هُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ «۱۳» لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ وَ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ بِشَيْءٍ إِلَّا كِبَاسِطٍ كَفَّيْهِ إِلَى الْمَاءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ وَ مَا هُوَ بِبَالِغِهِ وَ مَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ «۱۴» وَ لِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ طَوْعًا وَ كَرْهًا وَ ظَلَالُهُمْ بِالْغُدُوِّ وَ الْأَصَالِ «۱۵»

ترجمه:

او کسی است که برق را به شما نشان می دهد که هم مایه ترس است و هم امید، و ابرهای سنگین بار، ایجاد می کند. «۱۲»

و رعد، تسیح و حمد او می گوید، و فرشتگان نیز، از خوف او، و او، صاعقه ها را می فرستد و هر کس را بخواهد گرفتار آن می سازد، در حالی که کافران درباره خدا به مجادله مشغولند و او، دارای قدرتی بی انتها می باشد. «۱۳»

دعوت حق، از اوست، و آنها که شریکانی بجز خدا می خوانند هیچ گونه درخواستشان را اجابت نمی کنند، جز این که آنان، به کسی مانند، که کفهای خود را بسوی آب می گشاید تا به دهانش برسد و هرگز نخواهد رسید، و دعای کافران غیر از گمراهی نیست. «۱۴»

[شماره صفحه واقعی : ۲۶۶]

ص: ۱۳۵۷

همه آنها که در آسمانها و زمین هستند، از روی میل و رغبت یا اکراه و عدم رضایت، و سایه های آنان، در هر صبح و عصر، برای خدا سجده می کنند. «۱۵»

تفسیر:

خَوْفًا وَ طَمَعًا نصب این دو کلمه بنا بر «مفعول له» نیست، زیرا اینها علت انجام فعل فاعل نیستند، مگر این که مضافی در تقدیر گرفته شود، یعنی «اراده خوف و طمع» و یا این که آنها را به معنای «اخافه» و «اطمعا»: ترساندن و به طمع انداختن بگیریم (که در این صورت علت و سبب فعل فاعل خواهند بود).

ممکن است نصب آنها را به این دلیل بگیریم که حال، از «برق» باشد گویا برق خود، خوف و طمع است یا به تقدیر «ذا خوف و طمع» باشد و نیز ممکن است حال برای ضمیر مخاطب «کم» و به معنای «خائفین و طامعین» باشند. معنای خوف و طمع این است که هنگام جستن برق، بیم وقوع صاعقه و طمع نزول باران وجود دارد. و بعضی گفته اند هنگام جهش برق، کسی که باران برایش ضرر دارد از نزول باران می ترسد از قبیل مسافر یا صاحب خانه ای که بیم خرابیش برود، اما کسی که باران برایش سود داشته باشد در انتظار و طمع آن است.

وَيُثِثِي السَّحَابَ الثَّقَالَ ابرهائی را که از آب تشکیل یافته و سنگین شده، از زمین بلند می کند و در هوا سیر می دهد.

وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ و بندگانی که صدای رعد را می شنوند، در حالی که خدا را می ستایند می گویند: سبحان الله، و الحمد لله. بعضی گفته اند: رعد، نام فرشته ای است موکل برابر که با صدایش ابر را بر می انگیزاند و ابر هم خدای را تسبیح و حمد می گوید.

و الْمَلَائِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِ فرشتگان از هیبت و شکوه و جلال حق تعالی او را تسبیح می کنند.

[شماره صفحه واقعی : ۲۶۷]

ص: ۱۳۵۸

وَهُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللَّهِ پس از آن که خداوند سبحان آنچه را دلیل بر دانش و توانایی او نسبت به همه چیز است متذکر شد، فرمود: کَفَّارِي که منکر آیات الهی هستند درباره خدا مجادله می کنند، زیرا که آنان، گفتار پیامبر را درباره توصیف خداوند، مبنی بر این که خداوند قادر است مردگان را برانگیزد و آنها را به زندگی برگرداند، مورد انکار قرار می دهند و برای خدا شریکهای متعدد و ماندها می گیرند، این است معنای جدال آنان درباره خدا.

وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ منظور از «محال» حيله به کار بردن و فریفتن می باشد و از این قبیل است «تَحْمِيلُ بَكْذَا» موقعی که به زحمت در کاری چاره اندیشی کرده و برای آن تلاش کند و «مَحَلُّ بَفْلَانٍ» یعنی از فلانی در پیش حاکم بدگویی کرد و از همین مورد است این حدیث: و لا تجعله لنا حلا مصدقا، خدایا قرآن را که مورد تصدیق تو است دشمن ما قرار مده. معنای آیه این است که خداوند نسبت به دشمنانش حيله شدید به کار می برد و از جایی که هیچ به فکرشان نمی رسد هلاکت را بر آنها فرود می آورد.

لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ در معنای دعوه الحق سه قول است:

۱- فرا خواننده می شود و ندای درخواست کننده را پاسخ می دهد. اضافه «دعوت» به «حق» به این دلیل است که مخصوص به حق و از باطل دور است.

۲- فراخوانی فراخوانده شده به حق که می شنود و پاسخ می دهد و او خدای سبحان است.

۳- از حسن بصری نقل شده است که مقصود از کلمه «حق» خدای تعالی است و هر دعایی به سوی او، دعوت حق است.

وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ خدایانی غیر از خدا، که کافران، می خوانند هیچ یک از خواسته های آنان را بر آورده نمی کنند.

[شماره صفحه واقعی : ۲۶۸]

إِلَّا كَبَاسِطٍ كَفَّيْهِ إِلَيَّ الْمَاءِ مِغْرًا مِثْلَ مَنْعَدٍ مِمَّنْ شَرَحَ لِحَصْنِ آلِ عِيسَىٰ إِنَّكَ لَمُبِينٌ
کند که خودش را به دهان او برساند با این که آب جمادی بیش نیست، نه آگاهی از آن دارد که شخصی دست خود را
بطرف او باز کرده و اظهار نیاز می کند، و نه توانایی دارد که درخواست او را پاسخ مثبت دهد و خود را به دهان وی برساند.

بعضی گفته اند معنای جمله آن است که کفار، در این درخواست از خدایان خود، مانند کسی می باشند که می خواهد با
دستهای خود، آب بیاشامد، اما در ضمن این که دستهایش را می گشاید، لای انگشتانش را هم، باز گذاشته است، بنا بر این
هیچ بهره ای از آن نمی برند.

إِلَّا فِي ضَلَالٍ مُّنظُورٍ (که میدان دعای کافران است) نابودی و فایده نداشتن است.

وَلِلَّهِ يَسْجُدُ أَهْلُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالسَّاجِدُونَ وَالْمُسَلِّمُونَ أَكْثَرُ
کرده است.

وَظِلَالُهُمْ وَسَايَهُمْ وَجُودُهَا نِزَاعٌ مُّذْخِرٌ لِّقُلُوبِ الْكَافِرِينَ
(هنگام عصر) و از میان رفتنش (در شب) همگی وابسته به مشیت الهی است.

[سوره الرعد «۱۳»: آیه ۱۶]

اشاره

قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ قُلْ أَفَاتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَ
الْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهُ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ
الْقَهَّارُ «۱۶»

[شماره صفحه واقعی : ۲۶۹]

ص: ۱۳۶۰

بگو: پروردگار آسمانها و زمین کیست؟ بگو: الله است، بگو:

پس آیا جز از او برای خود اولیائی گرفتید که برای خود مالک سود و زیانی نیستند؟ بگو: آیا، کور و بینا، یکسانند؟ و آیا تاریکیها و روشنی مساویند؟ یا برای خدا شریکانی قرار دادند که مانند او خلق می کنند و خلقتهای آنها بر ایشان مشتبه شده است؟ بگو: خداوند آفریننده همه چیز است و او یگانه و پیروز است. «۱۶»

تفسیر:

قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ اِی مُحَمَّدٌ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَآلِهِ بِه اَیْنِ کَافِرَانِ بَکُو: آفَرِیدْ گَارِ آسْمَانِهَا وَ زَمِینِ وَ اِدَارَه کُننْدَه اَنِهَا کِیْسْت؟ وَ اَن گَاه کِه اَز پَاسِخ گَفتن عَاجِز مَاندند وَ نَتوانستند بگویند: بَتهَا اِین عَمَل رَا اِنجَام دَادَه اَند، بَه اَنها تَلقِین کَن وَ بگو: خِداوند، زِیرا، او رَا نَمی تَوانند مَنکَر شَوند. «قُلْ اَفَاتَّخَذْتُمْ مِنْ...» بَه اَنها بگو: اَیا پَس اَز اَن کِه او رَا پَروردگارِ آسْمَانِهَا وَ زَمِینِ دَانستید، بَجز او، اَولیایی بَرای خُود گَرفتید وَ بَجای اَن کِه اِین عَلم وَ اقرارتان باعث تَوحیدتان شُود، اَن رَا سَبب شَرکِ قَرار دادید؟

لَا یَمْلِکُونَ لِانْفُسِهِمْ اِین شَرکاء، حَتی بَرای خُودشان قَدَرَت بَر نَفْع وَ ضَرر نَدارند، پَس چَگونه بَرای غَیر خُود چَنین تَوانی دَاشته باشِند، وَ شَما کِه دِیگران رَا بَر خِداِی خَالقِ رَازق، تَرجیح دَادَه اَید چَه بَسیار دَر گَمراهی اَشکَاری قَرار دَارید.

أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ تَقْدِیرِ اَن: بَل اِجْعَلُوا وَ هَمزَه، اِسْتفْهَام اِنکَاری اِست وَ جَمَلَه «خَلقُوا» صَفْت بَرای «شَرکاء» می باشِد وَ مَنظور اِین اِست کِه کَافِران شَرکایی بَرای خِدا نِیافتند کِه آفَریده هَایی مَاندند مَخْلوقاتِ خِدا دَاشته باشِند تا اَمر بَر اَنها مَشْتَبَه شُود وَ بگویند چَنان کِه خِداِی یَکتا قَادر بَر آفَرینش می باشِد اِینها نِیز تَوان آفَریدن رَا دَارند. بَنا بَر اِین سَزاوار پَرستش می باشِند، وَ بَه اِین دَلیل اَنها رَا شَرِیکِ خِدا می دَانیم وَ چَنان کِه خِدا رَا عِبادت می کَنیم اِینها رَا نِیز عِبادت می کَنیم. بَلکِه اِین مَشْرکانِ شَرکایِ عَاجِزی رَا بَرای خِدا گَرفته اند کِه بَر هِیچ چِیز قَدَرَت وَ تَوانی نَدارند. «قُلِ اللهُ خَالِقُ».

پس بگو، الله است که آفریدگار تمام چیزهاست و آفریننده ای سوای او نیست پس

[شماره صفحه واقعی : ۲۷۰]

برای او شریکی در عبادت هم نیست و تنها او یکتای در الوهیت، و غالبی است که هرگز مغلوب نمی شود و آنچه غیر از اوست همه مربوب و مغلوب اویند.

[سوره الرعد «۱۳»: آیات ۱۷ تا ۱۸]

اشاره

أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَهُ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلَهُ
كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ
«۱۷» لِلَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمُ الْحُسْنَى وَالَّذِينَ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَهُ لَوْ أَنَّ لَهُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَمِثْلَهُ مَعَهُ لَافْتَدَوْا بِهِ أُولَئِكَ لَهُمْ سُوءُ
الْحِسَابِ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمِهَادُ «۱۸»

ترجمه:

(خداوند) از آسمان، آبی فرو فرستاد و رودها به اندازه ظرفیت خود به جریان در آمد و سیلاب بر روی خود کفی ظاهر ساخت، و از آنچه به منظور بدست آوردن زینت یا وسایل زندگی، آتش روی آن، روشن می کنند نیز، کفی مثل کف آب ظاهر می شود، این چنین خداوند حق و باطل را مثل می زند، اما کف به بیرون پرتاب می شود، و لکن آنچه به مردم سود می رساند در روی زمین می ماند خداوند این طور مثالها را می آورد. «۱۷»

برای کسانی که دعوت خدا را اجابت کنند نیکی است، و آنان که دعوت او را اجابت نکنند، اگر برای آنها همه آنچه روی زمین و مثل آن باشد، همگی را برای رهایی از عذاب می دهند. برای آنها حسابی بد است و جایگاهشان دوزخ می باشد، و چه بد جایگاهی است. «۱۸»

[شماره صفحه واقعی : ۲۷۱]

ص: ۱۳۶۲

أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ خُذَايَ مُتَعَالٍ فِي رَيْنِ آيَهٗ حَقٌّ وَ بَاطِلٍ وَ اَهْلَ اَنْ مَثَلِي اُورده و حق و اهلش را به آبی تشبیه کرده است که از آسمان فرود می آورد، پس نهرها جاری می شود و به آن وسیله مردم به حیات خود ادامه می دهند و از آن بهره های گوناگونی می برند.

و نیز حق را به فلزی تشبیه کرده است که مردم از آن به عنوان زینت و ابزار مختلف استفاده می کنند و بعد می گوید: آنچه برای مردم مفید است آشکارا در زمین باقی می ماند، منافع آب ثابت است و آثارش در چشمه ها و چاهها پیداست و میوه جات و حبوباتی که از آن به دست می آید نیز باقی است همچنین زیور آلات که مدتهای طولانی باقی می مانند. و باطل را در سرعت اضمحلال و بی دوامی و سودمند نبودن تشبیه به کف روی سیلاب کرده که کنار زده می شود و نیز به لایه های نازک فلز که هنگام ذوب شدن بر روی آن ظاهر می گردد.

«بِقَدَرِهَا» (رودها) به اندازه ظرفیتشان که خدا می داند مفید و بی ضرر است، (آب می گیرند). عبارت: ابتغاء حلیه، همان فایده ای است که در کلمه «بقدرها» وجود دارد، زیرا خداوند در جمله «وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ» میان آب و فلز در سودمندی جمع کرده و سپس دلیل سودمندی فلز را که آتش بر آن افروخته و ذوب می شود این دانسته است که از آن زیور آلات و لوازم دیگر زندگی را به دست می آورند.

وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ اِن جملہ عبارتہی است جامع انواع فلزات کہ خداوند متعال به دلیل بی اعتنائی به فلزات (متاع دنیا) و ابراز عظمت و کبریائی خود از نام بردن آن خودداری کرده و فرموده: از چیزهایی کہ آتش بر آن می افروزند، ہم چنان کہ به جای نام بردن از اجر چنین آمده است: فَأَوْقِدْ لِي يَا هَامَانُ عَلَى الطِّينِ «ای هامان برای من آتشی بر گل بیفروز» (قصص / ۳۸).

[شماره صفحه واقعی : ۲۷۲]

حرف: «من» در جمله وَ مِمَّا يُوقَدُونَ، برای ابتدای غایت است یعنی از آتش افروختن بر فلز، مواد کدر سوخته، مانند کف بر روی آب به وجود می آید. و یا برای تبعیض می باشد، یعنی بعضی از آن مثل کف روی آب است.

«رابی»: از ربو به معنای بلندی، و منظور جابهایی است که بر روی آب قرار دارد.

«جفاء»: پراکنده، جفأه السَّيْل، یعنی سیلاب او را پرت کرد و جفأت القدر بزبدها:

وقتی است که ظرف آب در حال جوشش کف آب را به اطراف پرت می کند.

فعل «یوقدون» با «یا» و «تا» هر دو قرائت شده (مردم یا شما، آتش بر آن می افروزید).

لِّلَّذِينَ اسْتَجَابُوا... «لام» متعلق به «یضرب» است یعنی این چنین، خداوند مثالها می زند، هم برای کسانی که به ندای خدا پاسخ مثبت داده اند و آنها مؤمنانند، و هم برای کسانی که دعوت او را اجابت نکردند و آنها کافرانند و دو مثال برای دو گروه ذکر شده است و «حسنی» صفت برای مصدر استجابوا است و تقدیر آن استجابوا الاستجابة الحسنی است.

لَوْ أَنَّ لَهُمْ این جمله آغاز سخنی در مورد کیفی است که برای غیر اجابت کنندگان آماده کرده است، و برخی گفته اند: با جمله «كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ» سخن تمام است و قسمت بعد، جمله مستأنفه است به این طریق که «الحسنی» مبتدا، و «لِلَّذِينَ اسْتَجَابُوا» خبر آن و معنای آیه این است: برای آنان که امر پروردگارشان را اجابت می کنند پاداش نیکوست که همان بهشت می باشد، «وَالَّذِينَ لَمْ يَسْتَجِيبُوا» مبتدا، و خبر آن، «لو» و ما بعد آن می باشد. مراد از سوء الحساب، دقت و مناقشه در حساب است ولی نخعی می گوید: مراد آن است که تمام گناهان آنها به حساب می آید، به طوری که هیچ چیز از آن آمرزیده نشود. از امام صادق علیه السلام روایت شده که فرمود: منظور این است که کار نیکی از آنان پذیرفته نمی گردد و گناهی بخشوده نمی شود.

[شماره صفحه واقعی: ۲۷۳]

ص: ۱۳۶۴

اشاره

أَفَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ «۱۹» الَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَ لَا يَنْقُضُونَ الْمِيثَاقَ «۲۰» وَ الَّذِينَ يَصَلُّونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ «۲۱» وَ الَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَ أَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَ عَلَانِيَةً وَيَذَرُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ أُولَئِكَ لَهُمْ عُقْبَى الدَّارِ «۲۲» جَنَّاتٌ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا وَ مَنْ صَلَحَ مِنْ آبَائِهِمْ وَ أَزْوَاجِهِمْ وَ ذُرِّيَّاتِهِمْ وَ الْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ «۲۳»

سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ «۲۴»

ترجمه:

آیا کسی که می داند: آنچه از پروردگارت بر تو نازل شده، حق است، مانند شخص نایبناست؟ تنها، صاحبان اندیشه به یاد می افتند.

«۱۹»

آنها که به عهد الهی وفا دارند و پیمان شکنی نمی کنند. «۲۰»

و آنها که آنچه را خدا به پیوستن آن فرمان داده، پیوسته دارند، و از پروردگارشان بترسند و از سختی حساب بیم دارند. «۲۱»

و آنها که به خاطر رضای پروردگارشان صبر می کنند، و نماز را بپای می دارند، و از آنچه به آنان روزی داده ایم، در نهان و آشکار انفاق می کنند. و با انجام کارهای نیک بدیها را از میان می برند، اینها هستند که پایان نیک سرای دیگر از آن ایشان است. «۲۲»

باغهای جاودان بهشت که خودشان با هر که شایسته باشد، از پدران و فرزندان و همسرانشان وارد شوند، و فرشتگان از هر دری بر آنان داخل می شوند. «۲۳»

درود بر شما، به خاطر شکیبایی و پایداریتان، و چه نیکوست سرانجام آن سرای. «۲۴»

تفسیر:

أَفَمَنْ يَعْلَمُ ... همزه استفهام انکاری، بر فاء داخل شده است تا خاطر نشان کند که

[شماره صفحه واقعی: ۲۷۴]

پس از مثال ذکر شده، تردیدی باقی نمی ماند که حالت مردمی که می دانند آنچه از پروردگار بر تو نازل شده، حق است و آن را پذیرفته اند، بر خلاف شخص نادانی است که بصیرت پیدا نکرده، تا حق را اجابت کند، و تفاوت میان این دو گروه همانند اختلاف میان آب و کف، و زر ناب و غیر ناب است.

إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ تَنهَا خَرْمَنَدَان هَسْتَنَد كَه بَه مَقْتَضَاي عَقْلشَان عَمَل مِي كَنَنَد، مِي اَندِيشَنَد وَ بَصِيرَت پِيدَا مِي كَنَنَد.

الَّذِينَ يُؤْفُونَ مَبْتَدَا وَ خَبِرَ آن، اُولئِكَ لَهُم عَقَبِي الدَّار مِي بَاشَد وَ جَايزِ اسْت كَه صَفْتِ بَرَايِ اُولُو الْاَلْبَابِ بَاشَد اَمَّا وَجِهِ اُولِ بَهْتَرِ اسْت.

ما أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوَصَّلَ آنچه خدا دستور پیوند آن را داده: مراد خویشان و نزدیکان هستند و این امر شامل نزدیکان رسول خدا و خویشان هر مؤمنی می شود که قرابتشان به سبب ایمان ثابت شده است و پیوند خویشاوندی به این طریق است که انسان به اندازه وسع و طاقت خود به خویشاوندان احسان و آنها را یاری و از آنها دفاع و نسبت به ایشان نصیحت و خیر خواهی کند و از بیمارانشان عیادت کند و برای تشییع جنازه مردگان آنها حاضر شود. رعایت حق خدمتگزاران و همسایگان و رفیقان همسفر نیز از اموری است که مشمول این آیه می شود.

وَ يَحْشَوْنَ رَبَّهُمْ از تمام تهدیدهای خداوند می ترسند، بویژه از دقت محاسبه قیامت بیم دارند و به این دلیل پیش از آن که در معرض محاسبه قرار گیرند، به حساب خود می رسند.

وَ الَّذِينَ صَبَرُوا ... آنان که بر اجرای فرمانهای الهی صبر پیشه کنند و زحمت تکالیف را بر خود هموار سازند و در برابر ناگواریها که بر نفوس و اموالشان وارد می شود مقاوم باشند و از ارتکاب گناهان خودداری کنند.

اِبْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ در این امور و مراحل هدفشان، خواست رضای خدا باشد نه، اغراض دنیوی مثل این که مردم بگویند: چقدر فلانی صابر و بزرگوار است و یا

[شماره صفحه واقعی: ۲۷۵]

ص: ۱۳۶۶

برای این که مورد شماتت دشمنان قرار نگیرد، چنان که شاعر می گوید: صبر من برای شماتت کنندگان است که به آنها بنمایانم که در برابر حوادث روزگار متزلزل نمی شوم و از پا در نمی آیم. (۱)

وَ أَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ ... از آنچه آنها را روزی کرده ایم انفاق می کنند که منظور روزی حلال است، زیرا حرام، رزق به حساب نمی آید و به خدا هم نسبت داده نمی شود. «سَبْرًا وَ عَلَانِيَةً» نهان و آشکارا، تقدیم قید اوّل ناظر به انفاق مستحبّ است که فضیلت در پنهان بودن آن است اما انفاقهای واجب بهتر است که آشکار باشد تا گمان به ترک واجب منتفی شود.

وَ يَدْرُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةِ با انجام دادن کارهای نیک بدیها را می زدایند، چنان که در حدیث وارد شده است: بعد از هر گناه حسنه ای انجام ده تا آن را محو سازد. (۲) ابن عباس می گوید معنای آیه این است: با سخنان نیکو حرفهای بد دیگران را ردّ می کنند. از حسن بصری نقل شده است که وقتی دیگران آنان را محروم کنند آنها عطا کنند و اگر مورد ستم واقع شوند عفو و گذشت کنند و اگر با آنها قطع رابطه شود به پیوندند.

أُولَئِكَ لَهُمُ الدَّارُ الْوَعْدَىٰ فِيهَا يُدْخِلُكَ اللَّهُ الْجَنَّةَ كَمَا وَعَدَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ هُمْ فِيهَا مُقِيمُونَ. خداوند پاداش آنان بهشت است زیرا بهشت سرایی است که خدا اراده کرده تا فرجام دنیا و محل بازگشت اهلش باشد «جَنَاتُ عَدْنٍ» بدل از «عُقْبَى الدَّارِ» است. «آباء» جمع آب است و مقصود پدر و مادر هر یک از آنها، و گویا چنین گفته «من آبائهم و امهاتهم». خداوند سبحان بخشی از پاداش بنده مطیعش را، خوشحالی او، به دیدن بستگان و خانواده و ذریّه اش و ملحق ساختن آنها را به وی در بهشت قرار داده است.

[شماره صفحه واقعی : ۲۷۶]

ص: ۱۳۶۷

۱- و تجلدى للشّامتين أريهم أنّى لريب الدهر لا أتضعضع.

۲- أتبع السيئه الحسنه تمحها.

وَالْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ فرشتگان از هر یک از درهای قصورشان بر آنها وارد می شوند.

«سَلَامٌ عَلَيْكُمْ» در موضع حال است، یعنی قائلین سلام علیکم، یا مسلمین، در حالی که می گویند سلام بر شما. یا در حالی که سلام می کنند.

بِمَا صَبَرْتُمْ متعلق به محذوف است، و تقدیرش: «هذا بما صبرتم» یعنی این ثواب به سبب صبر شماست یا عوض سختیهای صبری است که تحمّل کرده اید.

مراد آن است که اگر در دنیا سختی کشیدید، اکنون در آسایش می باشید، و جایز است که متعلق به «سلام» باشد، یعنی به خاطر صبرتان بر شما سلام می کنیم و شما را گرامی می داریم.

[سوره الرعد «۱۳»: آیات ۲۵ تا ۳۰]

اشاره

وَالَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ «۲۵» اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ وَفَرِحُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا مَتَاعٌ «۲۶» وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أُنَابَ «۲۷» الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ «۲۸» الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ طُوبَى لَهُمْ وَحُسْنُ مَآبٍ «۲۹»

كَذَلِكَ أَرْسَلْنَاكَ فِي أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهَا أُمَمٌ لَتَتْلُوا عَلَيْهِمُ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ قُلْ هُوَ رَبِّي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ مَتَابٍ «۳۰»

[شماره صفحه واقعی: ۲۷۷]

ص: ۱۳۶۸

ترجمه:

و آنها که پیمان الهی را پس از محکم ساختن می شکنند، و آنچه را که خداوند به پیوستن آن امر کرده است می گسلند و در روی زمین فساد می کنند، بر ایشان لعنت و بدی سرای آخرت می باشد. «۲۵»

خداوند، روزی را برای هر کس که بخواهد گشایش می دهد، و برای هر که بخواهد تنگ می گیرد و کافران، به زندگی دنیا، شاد شدند، در حالی که زندگی دنیا، در برابر آخرت متاعی بیش نیست. «۲۶»

و آنها که کافر شدند، می گویند: چرا آیتی از پروردگارش بر وی نازل نشده است. بگو: خداوند هر کس را بخواهد گمراه و هر که را به سوی او بازگشت کند هدایت می نماید. «۲۷»

آنان کسانی هستند که ایمان آورده اند و دل‌هایشان به یاد خدا آرامش یافته است آگاه باشید که با یاد خدا، دل‌ها آرامش می یابد. «۲۸»

آنها که ایمان آورده و عمل نیک انجام داده اند، پاکیزه ترین بهره و بهترین سرانجام برای ایشان است. «۲۹»

همان گونه (که پیامبران قبل را فرستادیم) تو را نیز به میان امتی می فرستیم که پیش از آنها امت‌های دیگری بوده اند. تا آنچه به تو وحی کردیم بر ایشان بخوانی، در حالی که به «رحمان» کفر می ورزند، بگو:

او پروردگار من است، خدایی جز او نیست، بر او توکل کردم، و بازگشتم به سوی اوست. «۳۰»

تفسیر:

مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ پس از پیمان‌هایی که بسته اند و عبودیتی را که پذیرفته اند.

وَ يُفْسِدُونَ و با معصیت خدا و ستم کردن نسبت به بندگانش و خراب کردن سرزمین‌های او در زمین فساد پیا می کنند و مورد لعنت هستند «و لَهُمْ سُوءُ الدَّارِ»: و عذاب آتش برای آنهاست.

اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَ يَقْدِرُ تَنَاهَا خدا، نه غیر او، روزی را نسبت به هر کس بخواهد توسعه داده (و بر هر کس بخواهد) تنگ می گیرد و همان خداست که روزی قریش را توسعه داده است.

[شماره صفحه واقعی : ۲۷۸]

وَفَرِحُوا و از این که خداوند نعمتهای خود را بر ایشان توسعه داد شادمان شدند، اما نه چنان شادمانی و سروری که مناسب فضل و انعام الهی باشد، بلکه دچار سرمستی و غرور گردیدند. حال آن که این زندگانی دنیا در مقایسه با نعمتهای بی پایان سرای آخرت، جز متاعی اندک و امری زودگذر نیست که از آن رفع حاجت می شود، مانند غذای ساده و حاضری که شخص سوارکار در حالی که سوار بر مرکب است (با عجله) از آن استفاده می کند، اما چون این امر بر این مردم پوشیده مانده آن را بر نعیم بی پایان آخرت ترجیح داده اند.

وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ در این قسمت از آیه، گویی خداوند از گفتار کافران اظهار تعجب فرموده است، که با فراوانی نشانه های آشکار که به هیچ کدام از پیامبران پیشین داده نشده و تنها قرآن که یکی از آنهاست بعنوان معجزه کامل کافی است. پس اگر به این نشانه ها توجه نکنند جای بسی تعجب است. در نتیجه گویی به آنها چنین گفته شده: چه بسیار شدید است دشمنی شما، خدا، هر قومی را که مثل شما، تصمیم به کفر گرفته باشد، گمراه می کند، پس راهی برای هدایت یافتن آنان باقی نمی ماند، اگر چه آیات بسیاری نازل شود. و یهدی الیه ... و کسانی را که ویژگیهای شما را ندارند به سوی خود هدایت می کند. معنای «إنابت»، رو آوردن به حق و داخل شدن در طریق بازگشت به خیر است.

الَّذِينَ آمَنُوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ این جمله بدل (یا تفسیر) (۱) برای «مَنْ أَنَابَ» است یعنی رو آورندگان به حق، کسانی هستند که ایمان آورده و دلهایشان با یاد رحمت و مغفرت خداوند آرامش یابد. در آیه بعد، «الَّذِينَ آمَنُوا» مبتدا و «طُوبَى لَهُمْ» خبر آن است «طوبی» بر وزن بشری و زلفی مصدر «طاب» است «و طوبی لك» یعنی به خیر و نیکی بررسی و حرف لام برای بیان است، چنان که در عبارت «سقیا

[شماره صفحه واقعی : ۲۷۹]

ص: ۱۳۷۰

لک» (سیر آب شوی) آمده است و او در «طوبی» منقلب از «یاء» است که چون ما قبلش مضموم بوده تبدیل به واو شده است مثل واو موقن و موسر. پیامبر اکرم فرمود: طوبی درختی است در بهشت که اصلش در خانه من و شاخ و برگهایش بر روی سایر اهل بهشت قرار دارد در روایت دیگر فرمود اصل آن، در خانه علی است و چون علت را پرسیدند فرمود: خانه من و علی در بهشت در یک جاست.

«کذلک» چنان که پیامبران پیش را به سوی امتهایشان فرستادیم تو را نیز به سوی امت فرستادیم با یک نوع رسالتی که بر گذشتگان برتری و فضیلت دارد: رسالت تو در میان امتی است که پیش از آن امتهای بسیاری بوده اند، پس این امت آخرین امتها و تو آخرین پیامبر می باشی، لتلوا علیهم تو را فرستادیم تا بر آنها تلاوت کنی کتابی را که به سوی تو، وحی کرده ایم.

وَ هُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ و این مردم به خدایی که رحمتی گسترده دارد کفر می ورزند و از این رو نسبت به این نعمت بزرگ نیز که شخصی مانند تو را برای آنها فرستاده و معجزه ای چون قرآن نازل کرده کفر ورزیدند.

قُلْ هُوَ رَبِّي بگو او یعنی همان «رحمان» پروردگار و آفریننده من است خدایی جز او نیست، و او برتر از آن است که شریک و همانندی داشته باشد.

عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ در پیروزی بر شما، بر او توکل دارم و به او رجوع می کنم و بر صبر و تحمل و کوشش و جهاد در برابر شما، خدا به من ثواب و پاداش می دهد.

[سوره الرعد «۱۳»: آیات ۳۱ تا ۳۴]

اشاره

وَ لَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كَلَّمَ بِهِ الْمَوْتَى بَلْ لِلَّهِ الْأَمْرُ جَمِيعًا فَلَمْ يِنَاسِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعًا وَلَا يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا تُصِيبُهُمْ بِمَا صَنَعُوا قَارِعَةٌ أَوْ تَحُلُّ قَرِيبًا مِنْ دَارِهِمْ حَتَّى يَأْتِيَ وَعْدُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ «۳۱» وَ لَقَدْ اسْتَهْزَى بِرُسُلٍ مِنْ قَبْلِكَ فَاَمَلَيْتُ لِلَّذِينَ كَفَرُوا ثُمَّ أَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ «۳۲» أَ فَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ قُلْ سَمُّوهُمْ أَمْ تُنَبُّونَهُ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي الْمَآرِضِ أَمْ بظَاهِرٍ مِنَ الْقَوْلِ يَلُ زَيْنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مَكْرَهُمْ وَ صِيدُوا عَنِ السَّبِيلِ وَ مَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ «۳۳» لَهُمْ عَذَابٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ لَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَشَقُّ وَ مَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَاقٍ «۳۴»

[شماره صفحه واقعی: ۲۸۰]

ص: ۱۳۷۱

اگر به وسیله قرآن کوه ها به حرکت در آیند، یا زمین قطعه قطعه شود، یا با مردگان سخن گفته شود (باز هم ایمان نمی آورند) بلکه همه امور بدست خدا است، آیا آنها که ایمان آورده اند نمی دانند که اگر خدا بخواهد همه مردم را هدایت می کند، و پیوسته بر کافران، به دلیل کارهای زشتشان، مصائب کوبنده ای وارد می شود و یا به نزدیک خانه آنها فرود می آید، تا وعده الهی فرا رسد، آری خداوند وعده خلافی نمی کند. «۳۱»

پیامبران پیش از تو نیز استهزاء شدند، و من به کافران مهلت دادم و سپس آنها را مؤاخذه کردم، چه کیفری بود! «۳۲»

آیا کسی که بالای سر همه ایستاده و اعمال همه را می بیند (مثل کسی است که چنین نیست؟) آنان برای خدا شریکانی قرار دادند، بگو: آنها را نام ببرید آیا به او چیزی را خبر می دهید که از وجود آن در روی زمین بی خبر است یا سخن ظاهری می گویند؟ بلکه در نظر کافران، مکرشان زینت داده شده و از راه حق بازداشته شده اند و هر کس را خدا گمراه سازد، راهنمایی نخواهد داشت. «۳۳»

برای آنها در زندگانی دنیا کیفری سخت است و کیفر آخرت از آن، سختتر، و هیچ کس نمی تواند آنان را از کیفر الهی نگاهدارد. «۳۴»

[شماره صفحه واقعی : ۲۸۱]

ص: ۱۳۷۲

وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا ... جواب حرف «لو» محذوف است و معنای آیه این است اگر قرآنی باشد که کوه ها به وسیله آن از قرارگاههای خود به حرکت در آیند و از جایگاههای خود ریشه کن شوند (آن، همین قرآن است).

أَوْ قُطِعَتْ بِهِ الْأَرْضُ در معنای این جمله دو قول است:

۱- یا این که زمین به سبب آن شکافته و پاره پاره شود ۲- یا زمین شکافته شود و از آن، جویها و چشمه ها به وجود آید.

أَوْ كَلَّمَ بِهِ الْمَوْتَى و یا به وسیله آن، مردگان به سخن در آیند و بشنوند و پاسخ دهند، او همین قرآن است که بسی پر ارج و شکوهمند می باشد. بنا بر این، جواب شرط، لکان هذا القرآن می باشد که به قرینه حذف شده و بعضی گفته اند جوابی که حذف شده «لما آمنوا به» است، یعنی به آن ایمان نمی آورند، مثل آیه وَ لَوْ أَنَّنا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ ... «اگر فرشتگان را بر آنها نازل کنیم و مردگان را با آنها به سخن در آوریم و هر چیزی را (که می خواهند) روبرویشان قرار دهیم باز هم ایمان نخواهند آورد» (انعام / ۱۱۱).

فَرَأَى مِی گوید: «لو» به ما قبلش: وَ هُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ در آیه قبل، تعلق دارد و بقیه جمله ها معترضه است یعنی این مردم به خداوند رحمان کفر می ورزند، اگر چه قرآنی با این ویژگیها نازل شود. بَلْ لِلَّهِ الْأَمْرُ جَمِيعاً بلکه برای خدا توانایی بر هر چیز است و او بر آوردن تمام معجزاتی که منکران طلب می کنند، تواناست، امّا به دلیل مصلحتی که خود می داند، این کار را انجام نمی دهد.

أَفَلَمْ يَنبَأْ سِ این فعل در لغت جمعی از قبیله نخع به معنای «أفلم يعلم» به کار رفته و دلیلشان این است که ناامیدی معنای علم را در بر دارد، زیرا شخصی که از چیزی ناامید است، عالم است به این که آن شیء وجود ندارد، چنان که به همین دلیل گاهی

[شماره صفحه واقعی : ۲۸۲]

رجا (امیدواری) به معنای خوف، به کار می رود. (۱) دلیل بر این معنا این است که معصومین علیهم السّلام و نیز ابن عباس و گروهی از صحابه و تابعان «أفلم تبین» خوانده اند که تفسیر همان «أفلم یأس» می باشد، و ممکن است «یأس» (۲) را به همان معنای ناامیدی گرفته و آیه را چنین معنا کرد: آیا اشخاص با ایمان از ایمان آوردن این کافران ناامید نشده اند؟ با این که یقین دارند که اگر خدا می خواست همه مردم را (جبرا) هدایت می کرد و این کافران را هم به راه می آورد.

و لا یزال الذّین کفروا... آنان که کافر شده اند بسبب کفری که در خود به وجود آورده و اعمال زشتی که انجام داده اند پیوسته در معرض بلاها و مصائب قرار دارند.

«قارعه» به معنای داهیه است، یعنی مصیبت بزرگی از انواع مصائب که بر جانها و اموال کافران وارد می شود و آنها را در هم می کوبد.

«أَوْ تَحِلُّ» یا این مصیبت‌های کوبنده در نزدیکی خانه های آنان فرود می آید تا وعده الهی که مرگ آنها، یا قیامت است فرا رسد. برخی گفته اند منظور از (قارعه) سرّیه های پیامبر است که عده ای را به سوی کافران می فرستاد و آنها به اطراف مکه هجوم می بردند و افرادی از آنان را می ربودند.

معنای دیگر آیه این است: یا این که تو ای محمّد صلی الله علیه و آله با لشکر خودت در نزدیک خانه آنها فرود آیی، چنان که در حدیبیه بر آنها وارد شدی.

حَتَّى يَأْتِيَ وَعْدُ اللَّهِ تا وعده خدا که همان فتح مکه است فرا رسد چرا که خدا این وعده را به پیامبر داده بود.

[شماره صفحه واقعی : ۲۸۳]

ص: ۱۳۷۴

-
- ۱- چنان که یأس از چیزی نتیجه علم به عدم آن است، امید به آن نیز نتیجه عدم خوف از آن می باشد. - م.
 - ۲- اما بهتر همان معنای مشهور است که «یأس» را به معنای «علم» به کار برده اند و آیه را چنین معنا کرده اند: آیا کسانی که ایمان آورده اند نمی دانند که اگر خدا بخواهد همه مردم را اجبارا هدایت می کند. تفسیر نمونه، ج ۱۰، ص ۲۲۲.

«فَأَمَلَيْتُمْ» املاء مهلت دادن است و این که دوره ای از زمان در راحت و امن واگذار شود، مثل این که حیوانی را در چراگاه بدون هیچ مزاحمی رها کنند. این جمله تهدیدی برای کافران است.

أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ این جمله اعتراض بر کافران است که شرک به خدا آورده اند، یعنی آیا خدایی که مراقب است و هر کسی را که به سبب کارهایش خوب یا بد است می بیند و خیر و شر آنها را می داند و جزایشان را مهیا می کند، مانند کسی است که چنین نیست؟ و جایز است لفظی را در تقدیر گرفت که خبر برای مبتدا، و «جعلوا» عطف بر آن و تقدیر چنین باشد: أ فَمَنْ هُوَ بهذه الصفة (مبتدا)، لم يوحدوه (خبر) و جعلوا له شركاء ...

بنا بر این، معنای آیه چنین می شود: آیا کسی را که دارای این همه ویژگیها است، یگانه اش نمی دانند و برای او که تنها خدای سزاوار پرستش است شریکهایی قرار می دهند؟

قُلْ سَمُّوهُمْ به آنها بگو: شما که شریکهایی برای او قرار داده اید، نام آنها را بگویید و خدای یکتا را از آنها با خبر سازید.

أَمْ تُبْتَوْنَهُ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي الْأَرْضِ حرف «ام» منقطعه و معنای آیه این است: بلکه آیا از وجود شریکهایی برای او خبر می دهید، که خود او، با این که بر تمام موجودات آسمانها و زمین آگاه است، از وجود این شرکا خبر ندارد، زیرا اینها چیزی نیستند که علم خداوند به آن تعلق گیرد. مقصود، نفی شریک برای خداست و به همین معناست آیه: قُلْ أَتُنَبِّئُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ «بگو آیا خدا را از چیزی خبر می دهید که از وجود آن آگاهی ندارد، نه در آسمانها و نه در زمین» (یونس / ۱۸).

أَمْ بَظَاهِرٍ مِنَ الْقَوْلِ یا تنها با یک گفته ظاهری و بدون حقیقت آنها را شریک خدا می خوانید (و به گفته خود ایمان ندارید).

[شماره صفحه واقعی : ۲۸۴]

ص: ۱۳۷۵

این روشهای شکفت انگیز در احتجاج با کفار، با زبان فصیح اعلان می کند که قرآن سخن بشر نیست.

وَ صُدُّوا عَنِ السَّبِيلِ فَعَلَ «صَدُّوا»، با فتح و ضم صاد قرائت شده است.

«وَ مَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ» کسی را که خداوند، به دلیل این که می داند هدایت نمی شود، به خود واگذارش کند، هیچ کس برای او پیدا نمی شود که بتواند وی را هدایت کند.

لَهُمْ عَذَابٌ

برای آنها کیفر دنیاست: کشته می شوند و به اسارت و دربدری و بلاهای دیگر گرفتار می شوند و این چنین، عقوبت دنیوی کفر خود را می چشند. وَ مَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَاقٍ

و هیچ دفاع کننده ای برای آنها نیست که عذاب الهی را از آنها بردارد.

[سوره الرعد «۱۳»: آیات ۳۵ تا ۳۷]

اشاره

مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ أُكْلُهَا دَائِمٌ وَ ظِلُّهَا تِلْكَ عُقْبَى الَّذِينَ اتَّقَوْا وَ عُقْبَى الْكَافِرِينَ النَّارُ «۳۵» وَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَفْرَحُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَ مِنَ الْأَحْزَابِ مَنْ يُنْكِرُ بَعْضَهُ قُلْ إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ وَ لَا أُشْرِكَ بِهِ إِلَيْهِ أَدْعُوا وَ إِلَيْهِ مَابِ «۳۶» وَ كَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا وَ لَئِنْ أَتَبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعِيدَ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَ لَا وَاقٍ «۳۷»

ترجمه:

بهشتی که به پرهیزگاران وعده داده شده اند، نهرها از زیر درختانش روان است میوه های آن همیشگی و سایه هایش دائمی است، این سرانجام کسانی است که پرهیزگاری پیشه کردند و سرانجام کافران آتش است. «۳۵»

و آنان که کتاب را به آنها دادیم به آنچه بر تو نازل شده، شادمانند، و بعضی از گروه ها و احزاب قسمتی از آن را انکار می کنند، بگو- من مأمورم که خدای یکتا را بپرستم و برای او شریکی قرار ندهم بسوی او دعوت می کنم و به جانب وی باز می گردم. «۳۶»

[شماره صفحه واقعی : ۲۸۵]

ص: ۱۳۷۶

همانند پیامبران پیشین، بر تو نیز فرمان روشن و صریحی نازل کردیم و اگر، پس از آن که آگاهی برای تو آمده، از هوسهای آنها پیروی کنی، هیچکس از تو، در برابر خداوند جانبداری نخواهد کرد. «۳۷»

تفسیر:

مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ مَنظُورٌ مِنْ عِبَارَتِ، بیان صفت بهشت است به وصفی در نهایت شگفتی و بالاتر از تصوّر. (۱)

این کلمه، نزد سیبویه مبتدأست و خبرش محذوف، و تقدیر آن چنین است فیما نقص علیکم مثل الجنة ویژگی بهشت در اموری است که هم اکنون برای شما بازگو می‌کنم.

و به اعتقاد دیگران تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خبر است، چنان که می‌گویی «صفه زید أسمر» رنگ زید گندمگون است.

زجّاج عبارت را چنین معنا کرده است: «مثل الجنة جنة تجرى من تحتها الانهار» مثل این بهشت، بهشتی است که از زیر آن، نهرها جاری است موصوف که «جته» بوده حذف شده از باب تشبیه آنچه از دیده‌ها پنهان است به چیزی که آن را مشاهده می‌کنیم.

أَكُلْهَا دَائِمٌ خور دنیهایش همیشگی است، مثل آیه لا مَقْطُوعَةٍ وَ لا مَمْنُوعَةٍ «میوه‌های بهشتی قطع و منع نمی‌شود» (واقعه / ۳۳).

وَ ظِلُّهَا سایه اش همیشگی است و از بین نمی‌رود، مثل سایه‌های دنیا نیست که

[شماره صفحه واقعی: ۲۸۶]

ص: ۱۳۷۷

۱- چون حقیقت بهشت با این شگفتیهایش در وصف نمی‌گنجد، لذا از ویژگیهای آن در قرآن تعبیر به مثل فرموده است. خلاصه‌ای از تفسیر نمونه، ۱۰ / ۲۳۰.

به وسیله خورشید از بین می رود.

وَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ مِنْظُورٍ مِنْ أَهْلِ كِتَابِ عَبْدِ اللَّهِ سَلَامًا، كَعَبٍ وَ يَارَانِشَانِ وَ كَسَانِيٍّ مِنْ نَصَارِيٍّ هَسْتَنْدِ كِهْ مَسْلِمَانِ شَدَنْدِ وَ هَسْتَادِ نَفَرِ بُوْدَنْدِ، چهل نفر در نجران و سی و دو نفر در سرزمین حبشه و هشت نفرشان در یمن بودند، آنها به آنچه بر تو، نازل شده شادمان می شوند.

وَ مِنَ الْأَحْزَابِ مَنْ يُنْكِرُ... برخی از گروه های کفار که بر دشمنی پیامبر اجتماع کرده اند قسمتی از آیات قرآن را که مخالف احکام آنهاست منکر می شوند و غیر آن از احکامی را که تحریف کرده و تغییر داده اند.

قُلْ إِنَّمَا أُمِرْتُ بِكَو: در آنچه که بر من نازل شده مأموریت یافته ام که خدای را عبادت کنم و برای او شرک نیآورم. پس این که شما آنچه را بر من نازل شده انکار می کنید در حقیقت، عبادت خدا و توحید او را منکر شده اید.

إِلَيْهِ أَدْعُوا تَنْهَاهَا بِسُؤِيٍّ وَ دَعْوَتِي مِي كَنْمِ نَهْ بِهْ سُؤِيٍّ غَيْرِشِ وَ بَازْ كَشْتَمِ بِهْ جَانِبِ اَوْسْتِ نَهْ غَيْرِ اَوْ. پس معنایی برای انکار شما نیست، در صورتی که شما هم مانند این را می گوید.

وَ كَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ وَ مَانْدِ اَنْچِهْ كِهْ بَرِ اَنْبِيَايِ پيشين فرستادیم که در آن، امر به عبادت خدا و یکتایی او، و دعوت به سوی خدا و دین او بود، این کتاب را هم بر تو نازل کردیم.

حُكْمًا عَرَبِيًّا پَنْدِ وَ حَكْمَتِي كِهْ بَازْ بَانَ عَرَبِيٍّ تَرْجَمِهْ شَدِهْ. نصب «حکما» بنا بر حالت است.

وَ لَئِنْ أَتَبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ... اموری که کافران تو را دعوت می کنند که با آنها موافقت کنی، جز هوا و هوسها و شبهات چیزی نیست، یعنی پس از آن که با دلیلهای روشن برای علم و آگاهی پیدا شد اگر از خواسته های آنان پیروی کنی خدا تو را یاری نمی کند بلکه بخود واگذارت می کند و هیچ نگهدارنده ای برای تو نخواهد بود. این

[شماره صفحه واقعی: ۲۸۷]

ص: ۱۳۷۸

بیان به منظور آن است که شنونده را برانگیزد تا در امر دین پایدار باشد، و با وجود دلیل روشن بر حقانیت دین، منحرف نشود و پایش در امور مشتبه نلغزد و به باطل میل نکند.

[سوره الرعد «۱۳»: آیات ۳۸ تا ۴۰]

اشاره

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً وَ مَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ «۳۸» يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ «۳۹» وَ إِنْ مَا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ الَّذِي نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَفَّيَنَّكَ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَ عَلَيْنَا الْحِسَابُ «۴۰»

ترجمه:

و ما، پیش از تو، پیامبرانمان را فرستادیم و برای آنها همسران و فرزندان قرار دادیم، و هیچ رسولی را نسزد که آیتی بیاورد مگر به اذن خداوند، برای هر مدتی کتابی است. «۳۸»

خداوند هر چه را بخواهد محو، و هر چه را بخواهد اثبات می کند و نزد او است امّ الکتاب. «۳۹»

و اگر پاره ای از مجازاتها که به آنان وعده داده ایم به تو نشان دهیم، یا این که تو را بمیرانیم، همانا بر تو ابلاغ و بر ما، کیفر و حساب است. «۴۰»

تفسیر:

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ دَشْمَانًا، پیامبر اکرم را به داشتن همسران متعدد سرزنش می کردند. از این رو خداوند فرمود پیامبران پیشین هم مثل او، دارای همسران و فرزندان متعددی بوده اند و نیز هیچ یک حق آن را نداشتند که از طرف خود آیات و معجزاتی را که به آنها پیشنهاد می شد، بیاورند و احکام دینی دایر مدار مصلحتهاست که با اختلاف زمانها و احوال فرق می کند پس برای هر زمان دستوری

[شماره صفحه واقعی : ۲۸۸]

ص: ۱۳۷۹

است که به مقتضای آنچه صلح‌بندگان باشد بر آنان واجب می‌شود. (۱)

يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ خدایوند نسخ می‌کند آنچه را نسخش را درست می‌داند و به جای آن آنچه مصلحت در اثباتش می‌بیند برقرار می‌کند یا آن را بدون نسخ باقی می‌گذارد. برخی در معنای این آیه گفته‌اند خداوند از باب فضل و رحمتش آنچه را صلاح می‌داند از گناهان بندگان از نامه عملشان محو می‌کند و عذاب را از آنان برمی‌دارد و گناه کسی را که بخواهد از روی عدالت کیفر کند باقی می‌گذارد. قول دیگر در معنای آیه این است که خداوند برخی از موجودات را محو می‌کند و برخی را از قبیل انسانها و دیگر حیوانات و گیاهان و درختان و ویژگیها و حالات آنها را باقی می‌گذارد و در نتیجه بر روزی و عمر آنها می‌افزاید و یا از آنها می‌کاهد و محو و اثبات سعادت و شقاوت نیز به دست اوست.

وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ اصل هر کتاب، یعنی لوح محفوظ در نزد اوست، زیرا همه چیز در آن، نوشته شده است.

وَ إِنْ مَا نُرِيكَ به هر حال، یا چنان است که ما بعضی از آنچه را به کافران وعده داده بودیم، از قبیل غلبه مؤمنان بر کفار، و توانایی تو بر کشتن، اسیر کردن، و به غنیمت گرفتن دارائیهای آنان، به تو نشان داده ایم، و یا پیش از آن که این امور را نشان دهیم تو را به سوی خود می‌آوریم (می‌میرانیم) در هر صورت تکلیف تو فقط تبلیغ رسالت است و حساب آنان با ماست نه با تو. و ما، دیر یا زود آنها را مجازات و کیفر خواهیم کرد، و از آنان انتقام خواهیم گرفت.

[شماره صفحه واقعی : ۲۸۹]

ص: ۱۳۸۰

۱- اگر چه ظاهر بیان مرحوم طبرسی و دیگران از قبیل کشف‌النشان می‌دهد که این پاسخی به کسانی است که به تعدد همسران پیامبر ایراد می‌گرفتند، اما این شأن نزول درست به نظر نمی‌آید، چون سوره رعد ظاهراً مکی است و در مکه تعدد همسر مطرح نبوده است. تفسیر نمونه، ۱۰/ ۲۳۹.

اشاره

أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعْتَبَ لِحُكْمِهِ وَهُوَ سَرِيعُ الْحِسَابِ «۴۱» وَقَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلِلَّهِ الْمَكْرُ جَمِيعًا يَعْلَمُ مَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ وَسَيَعْلَمُ الْكُفَّارُ لِمَنْ عُقْبَى الدَّارِ «۴۲» وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ «۴۳»

ترجمه:

آیا ندیدند که ما از جوانب زمین می گاهیم؟ و خداوند حکم می کند و هیچ کس را نرسد که حکم او را رد کند و حسابرسی او سریع است. «۴۱»

کسانی که پیش از اینها بودند فریب و نیرنگ به کار بردند، ولی تمام طرحها و نقشه ها از آن خداست از کار هر کس آگاه است، و به زودی کفار خواهند دانست که سرانجام در سرای دیگر به سود کیست «۴۲»

آنها که کافر شدند می گویند: تو پیامبر نیستی. بگو: کافی است که خداوند و کسی که علم کتاب نزد او است میان من و شما گواه باشد. «۴۳»

تفسیر:

أَنَا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا ... مراد سرزمین کفر است که خداوند می فرماید: ما آن را بر روی مسلمانان می گشاییم و در نتیجه از سرزمینهای کفار می گاهیم و سرزمینهای اسلامی را افزایش می دهیم و این از نشانه های پیروزی است. حاصل معنا این که وظیفه تو ابلاغ رسالت است و به جهات دیگر کاری نداشته باش و اندوهی به خود راه مده زیرا ما تو را حفظ می کنیم و آنچه را از پیروزی و اعتلای کلمه اسلام که به تو وعده داده ایم به انجام می رسانیم. قول دیگر در تفسیر فعل «نقص» آن است که به سبب از بین بردن علما و برگزیدگان کفار، سرزمینشان را دچار نقص می کنیم.

[شماره صفحه واقعی : ۲۹۰]

لَا مُعَقَّبَ لِحُكْمِهِ رَدِّ كُنْدِهِ اِي بَرَاي حَكْم خَدَاوَنَد نِيَسْت، «مَعَقَّب» (تَعْقِيْب كُنْنَدِه) كَسِي اَسْت كِه بَر شِيئِي حَمَلِه مِي كُنْد تَا اَن رَا بَاطِل سَازَد وَا ز بِيْن بِيْرَد، و جَمَلِه دَر مَحَلِّ حَال اَسْت گُويَا عِبَارَت چِنِيْن اَسْت «وَاللّٰهُ يَحْكُمُ نَافِذًا حَكْمَهُ» خَدَا حَكْم مِي كُنْد دَر حَالِي كِه حَكْم و فَرْمَانِش نَافِذ و جَارِي اَسْت.

وَ قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ دَر اِيْن اَيِه خَدَاوَنَد كَافِرَان رَا مَتَّصِف بِه مَكْر و فَرِيْب كَرْدِه و سِيَس مَكْر اَنهَآ رَا دَر قِبَال طَرَحِهَآي خُود بِي اَثَر دَانِسْتِه و فَرْمُودِه اَسْت: طَرَح و نَقْشِه كَامِل اَز خَدَاسْت و بَا جَمَلِه بَعْد، اَن رَا تَفْسِيْر كَرْدِه اَسْت كِه هَر كَس اَنچِه اَنجَام مِي دِهَد خَدَا پِيَش اَز اَن مِي دَانَد و بَزُودِي كَافِرَان خُواَهَنَد دَانِسْت كِه عَاقِبَت نِيَك دَر سَرَاي اَخْرَت بَهْرِه چِه كَسِي اَسْت، زِيْرَا كَسِي كِه اَز اَعْمَال هَمِه (اَز پِيَش) آگَاَه اَسْت و بَرَاي اَن كِيْفَر يَا پَادَاش مَنَاسِب آمَادِه كَرْدِه، چِنِيْن عَمَلِي كَامَلْتَرِيْن چَارِه اَندِيْشِي اَسْت بِه اِيْن دَلِيْل كِه مَكْر خَدَاوَنَد اَز جَايِي كِه نَمِي دَانَنَد بَر اَنهَآ وَا رَد مِي شُود.

كَلِمِه «كَفَّار» كَافِر نِيَز قِرَائَت شُدِه و مَرَاد اَز اَن، جَنَس كَافِر اَسْت.

قُلْ كَفَى بِاللّٰهِ شَهِيدًا بَگُو شَهَادَت خَدَاوَنَد دَر بَارِه صَدَق اَدْعَاي نُبُوت مَن بِه و سِيْلِه اَنچِه اَز مَعْجَزَات اَشْكَار سَاخْتِه كَافِي اَسْت.

وَ مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ دَر تَفْسِيْر اِيْن جَمَلِه اِقْوَالِي اَسْت.

۱- مَقْصُود كَسِي اَسْت كِه اَز قُرْآن و نَظْم و هَمَاهَنُگِي اَعْجَاز گُونِه اَن آگَاَهِي دَارَد.

۲- مَرَاد عِلْمَاي اَهْل كِتَاب اَنَد كِه اِسْلَام آوْرَدِه اَنَد زِيْرَا اَنهَآ بِه وِيْژ گِيَهَآي پِيَاْمِبَر دَر كِتَابِهَآيْشان گُواَهِي مِي دِهَنَد.

۳- مَرَاد اَز «مَنْ عِنْدَهُ...» خَدَاي سَبْحَان و مَنظُور اَز «كِتَاب» لُوح مَحْفُوظ اَسْت.

۴- مَقْصُود اَمِيْر الْمُؤْمِنِيْن عَلِيِّ بِن اَبِي طَالِب عَلِيَه السَّلَام اَسْت.

[شماره صفحه واقعی : ۲۹۱]

ص: ۱۳۸۲

از امام صادق علیه السّلام نقل شده است که مقصود از کسی که علم کتاب نزد او است ما هستیم و علی علیه السّلام نخستین کسی و برگزیده ترین و بهترین ما بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله می باشد.

[شماره صفحه واقعی : ۲۹۲]

ص: ۱۳۸۳

محاضرات فى الالهيات (از الباب الخامس تا پايان)

الباب الخامس : فى النبوه العامه و فيه خمسہ فصول:

اشاره

١. أدله لزوم البعثه.
٢. أدله منكرى النبوه.
٣. طرق التعرف على صدق مدعى النبوه.
٤. حقيقه الوحي فى النبوه.
٥. عصمه انبياء الله تعالى.

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٥]

ص: ١٣٨٤

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۶]

ص: ۱۳۸۵

النبؤه سفاره بين الله و بين ذوى العقول من عباده، لتديير حياتهم فى أمر معاشهم و معادهم، و النبى هو الإنسان المخبر عن الله تعالى بطريق الوحي الإلهى.

و البحث فى النبؤه يقع على صورتين:

الأولى: البحث عن مطلق النبؤه و يسمى النبؤه العامه؛

الثانى: البحث عن نبؤه نبى خاص، كنبؤه سيدنا محمد صلى الله عليه و آله و يسمى النبؤه الخاصه.

و الأبحاث التى طرحها المتكلمون حول النبؤه العامه تتمحور فى أربعة أمور و هى:

١. حسن البعثه و لزومها، أو تحليل أدله مثبتى البعثه و منكريها؛

٢. الطريق الذى يعرف به النبى الصادق من المتنبى الكاذب؛

٣. الطريق أو الوسيله التى يتلقى بها النبى تعاليمه من الله سبحانه؛

٤. الصفات المميزه للنبى عن غيره.

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٧]

ص: ١٣٨٦

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۸]

ص: ۱۳۸۷

١. حاجه المجتمع إلى القانون الكامل

لا- يشكّ أحد من الفلاسفه و الباحثين فى الحياه الإنسانيه، فى أنّ للإنسان ميلاً إلى الاجتماع و التمدّن، كما أنّ حاجه المجتمع إلى القانون ممّا لا يرتاب فيه، و ذلك لأنّ الإنسان مجبول على حبّ الذات، و هذا يجرّه إلى تخصيص كلّ شىء بنفسه من دون أن يراعى لغيره حقّاً، و يؤدّى ذلك إلى التنافس و التشاجر بين أبناء المجتمع و بالتالى إلى عقم الحياه و تلاشى أركان المجتمع، فلا- يقوم للحياه الاجتماعيه أساس إلّا بوضع قانون جامع يقوم بتحديد وظائف كلّ فرد و حقوقه، فيمكن لكلّ فرد أن يعيش فى ظلّ العدالة الاجتماعيه و يسلك سبيل الفلاح و النجاح.

شرائط المقنّن

لا ريب فى أنّ جعل قانون جامع بالوصف المذكور يحتاج إلى توفر شروط أهمّها شرطان تاليان:

الأول: معرفه المقنّن بالإنسان؛ إنّ أول و أهمّ خطوه فى وضع القانون،

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٩]

ص: ١٣٨٨

أن يكون المقنن عارفاً بالإنسان: جسمه و روحه، غرائزه و فطريّاته، و ما يصلح لهذه الأمور أو يضرّ بها، و كلّما تكاملت هذه المعرفة بالإنسان كان القانون ناجحاً و ناجعاً في علاج مشاكله و إبلاغه إلى السعادة المتوخّاه من خلقه.

الثانى: عدم انتفاع المقنن بالقانون؛ و هذا الشرط بديهي، فإنّ المقنن إذا كان منتفعاً من القانون المذى يضعه، سواء كان النفع عائداً إليه أو إلى من يمت إليه بصله خاصّه، فهذا القانون سيتمّ لصالح المقنن لا- لصالح المجتمع، و نتيجه الحتميه الظلم و الإجحاف.

فالقانون الكامل لا يتحقّق إلّا إذا كان واضعه مجرداً عن حبّ الذات و هوى الانتفاع الشّخصى.

أمّا الشرط الأوّل: فإنّنا لن نجد في صفحه الوجود موجوداً أعرف بالإنسان من خالقه، فإنّ صانع المصنوع أعرف به من غيره، يقول سبحانه:

﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (١).

إنّ عظمه الإنسان في روحه و معنوياته، و غرائزه و فطريّاته، أشبه ببحر كبير لا يرى ساحله و لا يضاء محيطه، و قد خفيت كثير من جوانب حياته و رموز وجوده حتى لقّب ب«الموجود المجهول».

و أمّا الشرط الثانى: فلن نجد أيضاً موجوداً مجرداً عن أى فقر و حاجه و انتفاع سواه سبحانه.

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٠]

ص: ١٣٨٩

١- الملك: ١٤.

و مما يدل على عدم صلاحية البشر نفسه لوضع قانون كامل، ما نرى من التبدل الدائم فى القوانين و النقض المستمر الذى يورد عليها بحيث تحتاج فى كل يوم إلى استثناء بعض التشريعات و زياده أخرى، إضافة إلى تناقض القوانين المطروحة فى العالم من قبل البشر، و ما ذلك إلا لقصورهم عن معرفه الإنسان حقيقه المعرفه و انتفاء سائر الشروط فى واضعيها.

فإذا كان استقرار الحياه الاجتماعيه للبشر متوقفاً على التقنين الإلهى، فواجب فى حكمته تعالى إبلاغ تلك القوانين إليهم عبر واحد منهم يرسله إليهم، و الحامل لرساله الله سبحانه هو النبى المنبئ عنه و الرسول المبلّغ إلى الناس، فبعث الأنبياء واجب فى حكمته تعالى حفظاً للنظام المتوقف على التقنين الكامل. و إلى هذا الدليل يشير قوله تعالى:

«لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (١)

٢. حاجه الانسان إلى المعارف العالیه

إنّ أهم ما يحتاج الإنسان إلى التعرف عليه ليكون ناجحاً فى الوصول إلى السعاده المطلوبه من حياته أمران: المعرفه بالله سبحانه، و التعرف على مصالح الحياه و مفسدها، و المعرفه الكامله فى هذين المجالين لا تحصل للإنسان إلا فى ضوء الوحي و تعاليم الأنبياء، و أما العلوم الإنسانیه فهى غير كافیه فيهما.

[شماره صفحه واقعى : ٢٥١]

ص: ١٣٩٠

١- الحديد: ٢٥.

و ممّا يوضح قصور العلم البشرى فى العلوم الإلهيه أنّ هناك الملايين من البشر يقطنون بلدان جنوب شرق آسيا على مستوى راق فى الصناعات و العلوم الطبيعيه، و مع ذلك فهم فى الدرجه السّفلى فى المعارف الإلهيه، فجلبهم -إن لم يكن كلّهم -عبّاد للأصنام و الأوثان، و بيايكن بلاد الهند الشاسعه و ما يعتقدّه مئات الملايين من أهلها من قداسه فى «البقر».

نعم هناك نوابغ من البشر عرفوا الحقّ عن طريق التفكير و التعقّل كسقراط و أفلاطون و أرسطو، و لكنّهم أناس استثنائيون، لا يعدّون معياراً فى البحث، و كونهم عارفين بالتوحيد لا يكون دليلاً على مقدره الآخرين عليه.

على أنّه من المحتمل جدّاً أن يكون وقوفهم على هذه المعارف فى ظلّ ما وصل إليهم من التعاليم السماويه عن طريق رسله سبحانه و أنبيائه، قال صدر المتألّهين:

أساطين الحكمة المعتره عند اليونانيين خمسه: أنباذقلس و فيثاغورس و سقراط و أفلاطون و أرسطاطاليس قدس سره ، و قد لقي فيثاغورس تلاميذ سليمان بن داود عليهما السلام بمصر و استفاد منهم و تلمذ للحكيم المعظم الربّانى أنباذقلس و هو أخذ عن لقمان الآخذ عن داود عليه السلام ، ثمّ سقراط أخذ عن فيثاغورس و أفلاطون عن سقراط و الآخذ أرسطاطاليس عن أفلاطون و صحبه تيّفاً و عشرين سنه... (١).

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٢]

ص: ١٣٩١

١- الرسائل: ٦٨ - ٦٩.

و ممّا يدلّ على قصور العلم الإنساني عن تشخيص منافع البشر و المجتمعات و مضارّها، أنّ المجتمع الإنساني - مع ما بلغه من الغرور العلمي - لم يقف بعدّ على النظام الاقتصادي النافع له، فطائفه تزعم أنّ سعادته البشر في نظام الرأسمالية و الاقتصاد الحرّ المطلق، و الأخرى تدّعي أنّ سعادته البشر في النظام الاشتراكي و سلب المالكية عن أدوات الانتاج و تفويضها إلى الدوله الحاكمه.

كما أنّه لم يصل بعدّ إلى وفاق في مجال الأخلاق و قد تعدّدت المناهج الأخلاقيه في العصر الأخير إلى حدّ التضادّ فيها.

و أيضاً نرى أنّ الإنسان - مع ما يدّعيه من العلم و المعرفة - لم يدرك بعدّ عوامل السّعادة و الشّقاء له، بشهادته أنّه يشرب المسكرات، و يستعمل المخدّرات، و يتناول اللحوم الضارّه، كما يقيم اقتصاده على الرّبا المذى هو عامل إيجاد التفاوت الطبقي بين أبناء المجتمع.

و فيما روى عن أئمّه أهل البيت عليهم السلام إشارات إلى هذا البرهان نأتى بنموذجين منها: قال الإمام الكاظم عليه السلام :

«يا هشام: ما بعث الله أنبياءه و رسله إلى عباده إلّا ليعقلوا عن الله، فأحسنهم استجابته أحسنهم معرفه، و أعلمهم بأمر الله أحسنهم عقلاً، و أكملهم عقلاً أرفعهم درجه في الدنيا و الآخرة» (١).

و قال الإمام الرضا عليه السلام :

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٣]

ص: ١٣٩٢

١- الكافي: ج ١، كتاب العقل و الجهل، الحديث ١٢.

«لم يكن بدّ من رسول بينه وبينهم معصوم يؤدّي إليهم أمره ونهيّه وأدبه، و يوقفهم على ما يكون به إحرار منافعهم و دفع مضارهم إذ لم يكن في خلقهم ما يعرفون به ما يحتاجون إليه».^(١)

[شماره صفحه واقعی : ٢٥٤]

ص: ١٣٩٣

١- بحار الأنوار: ٤٠/١١.

إشاره

استدلّ المنكرون لبعثه الأنبياء على مدّعاهم بوجوه أهمّها ما يلي:

الدليل الأوّل

إنّ الرسول إمّا أن يأتي بما يوافق العقول أو بما يخالفها، فإن جاء بما يوافق العقول، لم يكن إليه حاجه، و لا فائده فيه، و إن جاء بما يخالف العقول، و جب ردّ قوله.

و الجواب عنه: أنّ ما يأتي به الرسول موافق للعقل في نفس الأمر، لكن لا يستلزم ذلك أن يكون العقل عارفاً بجميع ما يأتي به النبيّ.

فهاهنا فرض ثالث و هو إتيان الرسول بما لا- يصل إليه العقل بالطاقات الميسوره له، فإنّك قد عرفت فيما أقمنا من الأدله على لزوم البعته، أنّ عقل الإنسان و تفكره قاصر عن نيل الكثير من المسائل.

الدليل الثاني:

قد دلّت الدلائل العقلية على أنّ للعالم صانعاً عالماً قادراً حكيماً، و أنّه

[شماره صفحه واقعي : ٢٥٥]

ص: ١٣٩٤

أنعم على عباده نعماً توجب الشكر، فنظر في آيات خلقه بعقولنا، و نشكره بآلائه علينا، و إذا عرفناه و شكرنا له، استوجبنا ثوابه، و إذا أنكرناه و كفرنا به، استوجبنا عقابه، فما بالناس نفع بشراً مثلنا؟!

□
و الجواب عنه: أنّ كثيراً من الناس لا يعرفون كيفية الشكر، فربما يتصوّرون أنّ عباده المقربّين نوع شكر لله سبحانه، فلأجل ذلك ترى عبده الأصنام و الأوثان يعتقدون أنّ عبادتهم للمخلوق شيء موجب للتقرب. (١) أضف الى ذلك أنّ تخصيص برامج الأنبياء بالأمر بالشكر و النهي عن كفران النعمة، غفله عن أهدافهم السامية، فإنهم جاءوا لإسعاد البشر في حياتهم الفرديه و الاجتماعيه، و لا تختصّ رسالتهم بالأوراد و الأذكار الجافه، كتلك التي يرددها أصحاب بعض الديانات أيام السبت و الأحد في البيع و الكنائس، و إنّك لتقف على عظيم أهداف رساله النبي الأكرم صلى الله عليه و آله إذا وقفت على كلمته المأثوره: «إني قد جئتكم بخير الدنيا و الآخره». (٢)

الدليل الثالث:

إنّ أكبر الكبائر في رساله، اتّباع رجل هو مثلك في الصوره و النفس و العقل، يأكل ممّا تأكل، و يشرب ممّا تشرب...

فأى مزيه له عليك؟ و أى فضيله أوجبت استخدامك؟ و ما دليله على صدق دعواه؟ (٣)

[شماره صفحه واقعي : ٢٥٦]

ص: ١٣٩٥

١- قال تعالى حكاية عن المشركين: «وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى» (الزمر: ٣).

٢- تاريخ الطبري: ٢ / ٦٣، قاله النبي عند دعوه أقاربه إلى الإسلام.

٣- للوقوف على مدارك أدله البراهمه، أنظر: الملل و النحل للشهرستاني: ٢ / ٢٥٠ - ٢٥٢؛ كشف المراد: ٢١٧؛ شرح التجريد للفاضل القوشجي: ٣٥٨.

و الجواب عنه: أن هذه شبهه أشير إليها في القرآن الكريم مع الجواب عنها، فقد أشير الى الشبهه في قوله تعالى:

«.... وَ أَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا هَلْ هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ أَ فَتَأْتُونَ السَّحَرَ وَ أَنْتُمْ تُبْصِرُونَ» (١)

و في قوله تعالى:

«وَ قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا وَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ الْآخِرَةِ وَ أَتْرَفْنَاهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَ يَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ * وَ لَئِنْ أَطَعْتُمْ بَشَرًا مِثْلُكُمْ إِنْكُمْ إِذَا لَخَاسِرُونَ» (٢)

و قد أجب عنها في قوله سبحانه:

«قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَ مَا كَانَ لَنَا أَنْ نَأْتِيَكُمْ بِسُلْطَانٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَ عَلَىٰ اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ» (٣)

و في قوله سبحانه: «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحى إِلَيَّ» (٤)

فالجمله الأولى، و هى الاتحاد فى البشريه، إشاره إلى أحد ركنى

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٧]

ص: ١٣٩٦

١- الأنبياء: ٣.

٢- المؤمنون: ٣٣-٣٤.

٣- إبراهيم: ١١.

٤- فصلت: ٦.

الرساله، و هو لزوم المسانحه التامه بين المرسل -بالفتح- و المرسل إليه. و قوله: «يُوحى إِلَيَّ»، إشاره إلى وجه الفرق بينهما، و أنه لأجل نزول الوحي عليه يجب أتباعه و إطاعته. و بذلك يظهر مزيه الأنبياء و فضيلتهم و تقدّمهم على غيرهم.

و أمّا دليلهم على صدق ادّعاءاتهم، فسيوافيك في البحث التالي أنّ المعجزه طريق برهاني لتمييز النبيّ الصادق عن المتنبّي الكاذب.

[شماره صفحه واقعي : ٢٥٨]

ص: ١٣٩٧

اشاره

يجب أن تقترن دعوى النبوه بدليل يثبت صحتها و إنما كانت دعوى فارغه غير قابله للإذعان و القبول و هذا ما تقتضيه الفطره الإنسانيه، يقول الشيخ الرئيس فى كلمته المشهوره: «مَنْ قَبِلَ دَعْوَى الْمَدْعَى بِلا بَيِّنَةٍ و برهان، فقد خرج عن الفطره الإنسانيه».

ثم إن هنا طرقاً ثلاثه للوقوف على صدق مدعى النبوه فى دعواه و هى:

أ. المعجزه؛

ب. تصديق النبى السابق نبوه النبى اللاحق؛

ج. جمع القرائن و الشواهد من حالات المدعى و تلامذه منهجه.

و نحن نكتفى هنا بتبيين طريق المعجزه التى هى الأهم منها.

تعريف المعجزه

المشهور فى تعريف المعجزه أنها: «أمر خارق للعادة، مقرون بالتحدى، مع عدم المعارضه». (١) و إليك توضيحه:

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٩]

ص: ١٣٩٨

١- شرح التجريد للفاضل القوشجى: ٤٦٥.

إن هناك أموراً تعدّ مضادّة للعقل، كاجتماع النقيضين وارتفاعهما، ووجود المعلول بلا-علّه و نحو ذلك، و أموراً أخرى تخالف القواعد العاديه، بمعنى أنّها تعدّ محالات حسب الأدوات و الأجهزة العاديه، و المجارى الطبيعيه، و لكنّها ليست مستحيله عقلاً- لو كان هناك أدوات أخرى خارجه عن نطاق العاده، و هى المسّماه بالمعاجز، و ذلك كحركه جسم كبير من مكان إلى مكان آخر بعيد عنه، فى فتره زمانيه لا تزيد على طرفه العين بلا تلك الوسائط العاديه، فإنّه غير ممتنع عقلاً و لكنّه محال عاده، و من هذا القبيل ما يحكيه القرآن من قيام من أوتى علماً من الكتاب يا حضرار عرش بلقيس ملكه سبأ، من بلاد اليمن إلى بلاد الشام فى طرفه عين بلا- توسط شىء من تلك الأجهزة الماديه المتعارفه. (١) فتحصّل أنّ المعجزه أمر خارق للعاده لا مضادّ للعقل.

ثمّ إنّ الإتيان بما هو خارق للعاده لا يسمّى معجزه إلّا إذا كان مقترناً بدعوى النبوه، و إذا تجرّد عنها و صدر من بعض أولياء الله تعالى يسمّى «كرامه» و ذلك كحضور الرزق لمريم عليها السلام بلا سعى طبيعى. (٢) و لأجل ذلك كان الأولى أن يضيفوا إلى التعريف قيد: «مع دعوى النبوه». (٣)

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٠]

ص: ١٣٩٩

١- لاحظ: النمل: ٤٠.

٢- لاحظ: آل عمران: ٣٧.

٣- لا تختصّ المعجزه بدعوى النبوه، بل يعمّها و دعوى الإمامه و غيرها من الدعاوى الإلهيه، كدعوى المسلم أنّ شريعته الإسلام هى الحق دون غيرها من الشرائع، و يقوم بالمباهله، فذلك معجزه البته، فالصحيح فى تعريف المعجزه أن يقال: «هو الفعل الخارق للعاده الذى يأتى به من يدعى منصباً أو مقاما إلهياً شاهداً على صدق دعواه»؛ راجع: البيان فى تفسير القرآن: ٣٣.

و لا يتحقق الإعجاز إلّا إذا عجز الناس عن القيام بمعارضه ما أتى به مدعى النبوه، و يترتب على هذا أنّ ما يقوم به كبار الأطباء و المخترعين من الأمور العجيبه خارج عن إطار الإعجاز، كما أنّ ما يقوم به السّحرة و المرتاضون من الأعمال المدهشه، لا يعدّ معجزاً لانتفاء هذا الشرط.

و من شرائط كون الإعجاز دليلاً على صدق دعوى النبوه أن يكون فعل المدعى مطابقاً لدعواه، فلو خالف ما ادّعاها لما سمى معجزه و إن كان أمراً خارقاً للعاده، و من ذلك ما حصل من مسيلمه الكذاب عند ما ادعى أنّه نبي، و آيه نبوته أنّه إذا تفل في بئر قليله الماء، يكثر ماؤها، فتفل فغار جميع ماؤها.

دلاله المعجزه و قاعده الحسن و القبح العقليين

إنّ دلاله المعجزه على صدق دعوى النبوه يتوقف على القول بالحسن و القبح العقليين، لأنّ الإعجاز إنّما يكون دليلاً على صدق النبوه، إذا قبح في العقل إظهار المعجزه على يد الكاذب، فإذا توقّف العقل عن إدراك قبحه و احتمل صحّه إمكان ظهوره على يد الكاذب، لا يقدر على التمييز بين الصادق و الكاذب، فالعذنين أنكروا حكم العقل بهما، يلزم عليهم سدّ باب التصديق بالنبوه من طريق الإعجاز، قال العلامة الحلّي:

لو كان الحسن و القبح باعتبار السمع لا غير لما قبح من الله تعالى شيء، و لو كان كذلك لما قبح منه تعالى إظهار المعجزات على يد الكاذبين، و تجويز ذلك يسدّ باب معرفه النبوه، فإنّ أيّ

[شماره صفحه واقعي : ٢٤١]

ص: ١٤٠٠

نبى أظهر المعجزه عقيب ادعاء النبوه لا يمكن تصديقه مع تجويز إظهار المعجزه على يد الكاذب فى دعوى النبوه. (١)

المعجزه دليل برهانى

هناك من يتخيل أن دلالة المعجزه على صدق دعوى النبى، دلالة إقناعيه لا برهانيه، بحجّه أنّ الدليل البرهانى يتوقف على وجود رابطه منطقيه بين المدعى و الدليل، و هى غير موجوده فى المقام، و يردّه أنّ دعوى النبوه و الرساله من كلّ نبى و رسول - على ما يقصّه القرآن - إنّما كانت بدعوى الوحي و التكليم الإلهى بلا واسطه أو بواسطه نزول ملك، و هذا أمر لا يساعده الحسّ و لا تؤيّدّه التجربه، فإنّ الوحي و التكليم الإلهى و ما يتلوه من التشريع و الترييه الدينيه ممّا لا يشاهده البشر فى أنفسهم، و العاده الجاريه فى الأسباب و المسببات تنكره، فهو أمر خارق للعاده.

فلو كان النبى صادقاً فى دعواه النبوه و الوحي، لكان لازمه أنّه متّصل بما وراء الطبيعه، مؤيّد بقوّه إلهيه تقدر على خرق العاده، فلو كان هذا حقّاً كان من الممكن أن يصدر من النبى خارق آخر للعاده يصدّق النبوه و الوحي من غير مانع منه، فإنّ حكم الأمثال واحد، فلئن أراد الله هدايه الناس بطريق خارق للعاده و هو طريق النبوه و الوحي، فليؤيّدّها و ليصدّقها بخارق آخر و هو المعجزه.

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٢]

ص: ١٤٠١

١- نهج الحق و كشف الصدق: ٨٤.

و هذا هو الذى بعث الأمم إلى سؤال المعجزه على صدق دعوى النبوه كلما جاءهم رسول من أنفسهم. (١)

فوارق المعجزه لسائر خوارق العاده

إن هناك جهات من التمايز و التفارق بين المعجزه و الكرامه و بين غيرهما من خوارق العادات و هى:

الجهه الأولى من حيث طريق الحصول عليها، فإن المعجزه و الكرامه وليدتان لعنايه إلهيه خاصه، و ليس السبب لهما ممّا تناله يد الدراسه و التعلّم، و لكنّ السحر و نحوه تتاج التعليم و التعلّم و لها مناهج تعليميه يجب ممارستها حتى يصل طالبها إلى النتائج المطلوبه يقول سبحانه:

«وَاتَّبِعُوا مَا تَلُوا الشَّيَاطِينِ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَ مَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَ لَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَ مَا أُنزِلَ عَلَىٰ الْمَلَائِكَةِ بِالْإِبْرَةِ هَارُوتَ وَ مَارُوتَ وَ مَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ زَوْجِهِ» (٢).

و لما كان السحر و نحوه رهن التعليم و التعلّم، فهو متشابه فى نوعه، متحد فى جنسه، يدور فى فلك واحد، و لا يخرج عن نطاق ما تعلّمه أهله و لذا لا يأتون إلّا بما تدرّبوا عليه، بخلاف معجزه الأنبياء فإنه على جانب عظيم من التنوع فى الكيفيه إلى حدّ قد لا يجد الإنسان بين المعجزات قدراً

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٣]

ص: ١٤٠٢

١- الميزان: ٨٦/١.

٢- البقره: ١٠٢.

مشتركا و جنسا قريبا، كما فى المعجزات التى يخبر بها القرآن عن موسى و عيسى عليهما السلام بقوله تعالى:

«فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ» (١).

و قوله تعالى: «و نَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاظِرِينَ» (٢).

و قوله تعالى:

«وَ إِذِ اسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا» (٣).

و قوله تعالى:

«فَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فُوْقٍ كَالطُّوْدِ الْعَظِيمِ» (٤).

و قوله سبحانه:

«وَ رَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَانْفُخْ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَ أُبْرِيءُ الْمَأْكَمَةَ وَ الْمَأْبْرَصَ وَ أُحْيِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ وَ أُبْبِئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَ مَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِينَ» (٥).

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٤]

ص: ١٤٠٣

١- الأعراف: ١٠٧.

٢- الأعراف: ١٠٨.

٣- البقره: ٦٠.

٤- الشعراء: ٦٣.

٥- آل عمران: ٤٩.

نعم، الحكمة الإلهية اقتضت أن تكون معاجز الأنبياء مناسبة للفنون الرائجة في عصورهم حتى يتسنى لخبراء كل فن تشخيص المعاجز و إدراك استنادها إلى قدره الغيبي، و تميّزها عن الأعمال الباهرة المستنده إلى العلوم و الفنون الرائجة.

الجهة الثانية من حيث الأهداف و الغايات، فإن أصحاب المعاجز يتبنون أهدافاً عالية و يتوسّلون بمعاجزهم لإثبات حقّانيه تلك الأهداف و نشرها، و هي تتمثّل في الدعوه إلى الله تعالى و حده و تخلص الإنسان عبوديّه الأصنام و الحجاره و الحيوانات و الدعوه إلى الفضائل و نبذ الرذائل، و استقرار نظام العدل الاجتماعى و غير ذلك، كما أنّ أصحاب الكرامات أيضاً لا يتبنون إلّا ما يكون موافقاً لرضى الله سبحانه لا غير.

و هذا بخلاف المرتاضين و السّحرة، فغايتهم إمّا كسب الشهرة و السّيمعه بين الناس، أو جمع المال و الثروه، و غير ذلك ممّا يناسب متطلبات القوى البهيميّه.

الجهة الثالثه من حيث التقيّد بالقيم الأخلاقيه، فإن أصحاب المعاجز و الكرامات -باعتبار كونهم خزّيجى المدرسه الإلهيه - متحلّون بأكمل الفضائل و الأخلاق الإنسانيّه، و المتصفّح لسيرتهم لا يجد فيها أى عمل مشين و مناف للعفّه و مكارم الأخلاق، و أمّا أصحاب الرّياضه و السّحر، فهم دونهم فى ذلك، بل تراهم غالباً فارغين عن المثل و الفضائل و القيم.

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٥]

ص: ١٤٠٤

فبهذه الضوابط يتمكّن الإنسان من تمييز المعجزه عن غيرها من الخوارق و النبي عن المرتاض و السّاحر.

المعجزه و قانون العليّه

إنّ المعجزات لا- تعدّ نقضاً لقانون العليّه العام، فإنّ المنفى في مورد المعجزه هو العلل الماديّه المتعارفه التي وقف عليها العالم الطبيعي و اعتاد الإنسان على مشاهدته في حياته و لكن لا يمتنع أن يكون للمعجزه علّه أخرى لم يشاهدها الناس من قبل و لم يعرفها العلم و لم تقف عليها التجربه.

كما أنّها لا تضعضع برهان النظم الّلهي يستدل به على وجود الصانع، و ذلك لأنّ الإعجاز ليس خرقاً لجميع النظم السائده على العالم، و إنّما هو خرق في جزء من أجزاءه غير المتناهيه الخاضعه للنظام و الدالّه ببرهان النظم على وجود الصانع.

[شماره صفحه واقعي : ٢٦٦]

ص: ١٤٠٥

الوحي في اللغه كما يستنبط من نصوص أهلها في معاجمهم هو الإعلام بخفاء بطريق من الطرق (١) وقد جاء استعماله في القرآن الكريم في موارد متعدده مختلفه يجمعها المعنى اللغوي حقيقه أو ادعاء، منها قوله سبحانه:

«وَأَوْحِي فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرًا» (٢) أي أودع في كل سماء السنن و الأنظمه الكونيه، وقدر عليها دوامها، فإيجاد السنن و النظم في السماوات على وجه لا يقف عليه إلا المتدبر في عالم الخلقه يشبه الإلقاء و الإعلام بخفاء بنحو لا يقف عليه إلا الملقى إليه، و هو الوحي.

و منها قوله سبحانه: «وَأَوْحِي رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ». (٣) فأطلق الوحي على ما أودع في

[شماره صفحه واقعي : ٢٦٧]

ص: ١٤٠٦

١- راجع في ذلك: معجم مقاييس اللغه: ٦ / ٩٣؛ المفردات في غريب القرآن، ماده «وحي»؛ لسان العرب: ١٥ / ٣٧٩.

٢- فضلت: ١٢.

٣- النحل: ٦٨.

صميم وجود النحل من غريزه إلهيه تهديه إلى أعماله الحيويه الخاصه.

و منها قوله سبحانه: «وَ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ» (١) حيث إن تفهيم أم موسى مصير ولدها كان بإلهام و إعلام خفى، عبّر عنه بالوحي.

و منها قوله تعالى فى وصف زكريا:

«فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا» (٢).

و المعنى: أشار إليهم من دون أن يتكلم، لأمره سبحانه إتياءه أن لا يكلم الناس ثلاث ليال سوياً، فأشبه فعله، إلقاء الكلام بخفاء لكون الإشارة أمراً مبهماً.

و منها قوله تعالى: «وَ إِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ» (٣) و يعلم وجه استعمال الوحي هنا ممّا ذكرناه فيما سبقه.

وحي النبوه

إنّ الغالب فى استعمال كلمه الوحي فى القرآن هو كلام الله المنزل على نبيّ من أنبيائه، فكلّمّا أطلق الوحي و جرّد عن القرينه يراد منه ذلك، و هذا هو الذى نحن بصدد بيان حقيقته، فنقول: الوحي الذى يختصّ به الأنبياء إدراك خاصّ متميز عن سائر الإدراكات فإنّه ليس نتاج الحسّ و لا

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٨]

ص: ١٤٠٧

١- القصص: ٧.

٢- مريم: ١١.

٣- الأنعام: ١٢١.

العقل و لا- الغريزه، و إنّما هو شعور خاص يوجدّه الله سبحانه في الأنبياء لا يغلط معه النبيّ في إدراكه و لا يشتبه و لا يختلجه شكّ و لا- يعترضه ريب في أنّ الّذى يوحى إليه هو الله سبحانه، من غير أن يحتاج إلى إعمال نظر أو التماس دليل، أو إقامه حجّه. قال سبحانه: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَيَّ قَلْبِكَ» (١) فهذه الآيه تشير إلى أنّ الّذى يتلقّى الوحي من الروح الأمين هو نفس النبيّ الشريفه، من غير مشاركه الحواس الظاهره الّتى هي الأدوات المستعمله في إدراك الأمور الجزئيه.

و على هذا، فالوحي حصيله الاتّصال بعالم الغيب، و لا يصحّ تحليله بأدوات المعرفة المعتاده و لا بالأصول الّتى تجهّز بها العلم الحديث.

و من لم يدعن بعالم الغيب يشكل عليه الإذعان بهذا الإدراك الّذى لا صلّه له بعالم المادّه و أصوله.

فرضيّه النبوغ

قد فسّر بعض المتجددين النبوه بالنبوغ و الوحي بلمعات ذاك النبوغ. و حاصل مذهبهم: أنّه يتميّز بين أفراد الإنسان المتحضّر، أشخاص يملكون فطره سليمه و عقولاً مشرقه تهديهم إلى ما فيه صلاح الاجتماع و سعادته الإنسان، فيضعون قوانين فيها مصلحة المجتمع و عمران الدنيا، و الإنسان الصالح الّذى يتميّز بهذا النوع من النبوغ هو النبيّ، و الفكر الصالح المترشّح من مكان عقله و مضات نبوغه هو الوحي، و القوانين الّتى يسنّها لصلاح

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٩]

ص: ١٤٠٨

١- الشعراء: ١٩٣- ١٩٤.

الاجتماع هو الدّين، و الروح الأمين هو نفسه الطاهره الّتي تفيض هذه الأفكار إلى مراكز إدراكه، و الكتاب السّماوى هو كتابه الّذى يتضمّن سننه و قوانينه.

يلاحظ عليه أوّلاً: لو صحّت هذه النظريّه لم يبق من الاعتقاد بالغيب إلّا الإعتقاد بوجود الخالق البارئ، أمّا ما سوى ذلك فكّله نتاج الفكر الإنسانى الخاطى، و هذا فى الواقع نوع إنكار للدين.

و ثانياً: أنّ قسماً ممّا يقع به الوحى الإنباء عن الحوادث المستقبله، إنباءً لا يخطى تحقّقه أبداً، مع أنّ النوايح و إن سموا فى الذكاء و الفطنه لا يخبرون عن الحوادث المستقبله إلّا مع الاحتياط و التردد، لا بالقطع و اليقين، و على فرض إخبارهم كذلك لا يكون مصوناً عن الخطأ و الكذب.

و ثالثاً: أنّ حمله الوحى و مدعى النبوه -من أولهم إلى آخرهم- إنّما ينسبون تعاليمهم و سننهم إلى الله سبحانه و لا يدعون لأنفسهم شيئاً، و لا يشكّ أحد فى أنّ الأنبياء عباد صالحون، صادقون لا يكذبون، فلو كانت السّينن الّتي أتوا بها من وحى أفكارهم، فلما ذا يغزّون المجتمع بنسبتها إلى الله تعالى؟

هل الوحى نتيجته تجلّى الأحوال الروحيّه؟

زعم بعض المستشرقين (1) أنّ الوحى إلهام يفيض من نفس النّبىّ لا

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٠]

ص: ١٤٠٩

١- هذه النظريّه مأثوره عن المستشرق «مونتيه» و فصلها «إميل درمنغام»، لاحظ: «الوحى المحمدى»، السيد محمّد رشيد رضا، ص

من الخارج، و ذاك أنّ منازع نفسه العاليه، و سريره الطاهره، و قوه إيمانه بالله و بوجوب عبادته، و ترك ما سواها من عباده و ثنيه و تقاليد وراثيه رديئه يكون لها من التأثير ما يتجلى في ذهنه، و يحدث في عقله الباطن الرؤى و الأحوال الروحيه فيتصور ما يعتقد و جوبه، إرشاداً إلهياً نازلاً عليه من السماء بدون وساطه، أو يتمثل له رجل يلقنه ذلك، يعتقد أنّه ملك من عالم الغيب، و قد يسمعه يقول ذلك و لكنّه إنّما يرى و يسمع ما يعتقدّه في اليقظه كما يرى و يسمع مثل ذلك في المنام الذي هو مظهر من مظاهر الوحي عند جميع الأنبياء.

يقول أصحاب هذه النظرية: لا نشكّ في صدق الأنبياء في إخبارهم عمّا رأوا و سمعوا، و إنّما نقول: إنّ منبع ذلك من نفسه و ليس فيه شيء جاء من عالم الغيب الذي يقال إنّ وراء عالم المادّه و الطبيعه.

نقد هذه النظرية

هذه النظرية التي جاء بها بعض الغربيين و إن كانت تنطلي على السذج من الناس و تأخذ بينهم رونقاً إلما أنّ رجال التحقيق يدركون تماماً أنّها ليست بشيء جديد قابل للذكر، و إنّما هي تكرار لمقالات العرب الجاهليين في النبوه و الوحي، فمن جمله افتراءاتهم على النبي الأكرم صلى الله عليه و آله ، و صم شريعته بأنّها نتاج الأحلام العذبه التي كانت تراود خاطره، ثمّ تتجلى على لسانه و بصره، قال تعالى: «بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ» (١).

[شماره صفحه واقعي : ٢٧١]

ص: ١٤١٠

١- الأنبياء: ٥.

و القرآن يردّ مقاتلهم و يركّز على أنّ الوحي أمر واقعي مفاض من الله سبحانه، و يقول:

«وَ النَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ * مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ * وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ * عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ» (١).

و كذلك يقول: «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ» (٢) أى لم يكذب فؤاد محمد صلى الله عليه و آله ما أدركه بصره، أى كانت رؤيته صحيحة غير كاذبه و إدراكا حقيقياً.

و كذلك يقول: «مَا زَاغَ الْبَصِيرُ وَمَا طَغَىٰ» (٣) كناية عن صحّته رؤيته و إنّه لم يبصر ما أبصره على غير صفته الحقيقية و لا أبصر ما لا حقيقه له.

و الحاصل: أنّ الأنبياء كانوا يعترفون بأنفسهم بأنهم مبعوثون من جانب الله تعالى و لا شأن لهم إلّا إبلاغ الرسالات الإلهية إلى الناس.

و لا ريب فى أنّهم كانوا صادقين فى أقوالهم - كما اعترف به صاحب النظرية - و عندئذ لو قلنا بأنّ ما ذكره غير مطابق للواقع و أنّ ما أتوا به من المعارف و الشرائع لم يكن رسالات إلهية و ذكراً من جانبه سبحانه، بل كان نابعاً من باطن ضميرهم و تجليات نفوسهم، لكان الأنبياء قاصرين فى مجال المعرفة، ما زالوا فى جهل مركب، و هذا ما لا يتفوّه به من له أدنى معرفه

[شماره صفحه واقعي : ٢٧٢]

ص: ١٤١١

١- النجم: ١- ٥.

٢- النجم: ١١.

٣- النجم: ١٧.

بمقالات الأنبياء و شخصياتهم الجليله فى مجال العلم و العمل، بل يابى العقل و الفطره من اتسام من دونهم بمراتب من رجالات العلم و الدين بمثل هذا الجهل و الخبط.

الوحى و الشخصيه الباطنه

إن جماعه من الغربيين فسروا الوحى بما أثبتوه فى أبحاثهم النفسيه من الشخصيه الباطنه لكل إنسان، و قد جرّبوا ذلك على المنومين تنويماً مغناطيسياً، فوجدوا أنّ النائم يظهر بمظهر من الحياه الروحيه لا- يكون له و هو يقظان، فيعلم الغيب و يخبر عن البعدين، يبصر و يسمع و يحسّ بغير حواسه الظاهره و يكون على جانب كبير من التعقل و الإدراك.

قالوا: هذه الشخصيه هى التى تهدى الإنسان بالخواطر الجيده من خلال حجبه الجسميه الكثيفه، و هى التى تعطيه الإلهامات الطيبه الفجائيه فى الظروف الحرجه، و هى التى تنفت فى روع الأنبياء ما يعتبرونه وحياً من الله، و قد تظهر له متجسده فيحسبونها من ملائكه الله هبطت عليهم من السماء. (١)

يلاحظ عليه أولاً: أنّ هذه النظرية على فرض صحتها لا دلالة لها على أنّ خصوص الوحى عند الأنبياء من سنخ إفاضه الشخصيه الباطنيه و تجليها عند تعطل القوى الظاهرية.

و ثانياً: أنّ الشخصيه الباطنيه للإنسان إنّما تتجلى و تجد مجالاً للظهور

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٣]

ص: ١٤١٢

١- لاحظ: دائره المعارف لفريد و جدى: ١٠ / ٧١٢ - ٧١٦.

بآثارها المختلفه، عند تعطل القوى الظاهريه، فلذا يقوى ظهورها فى المرضى و السكارى و النائمين، و تبقى مندثره و مغموره فى طوايا النفس عند ما تكون القوى الظاهريه و الحواس البشريه فى حاله الفعاليه و السعى، مع أنّ المعلوم من حالات الأنبياء أنّ الوحي الإلهى كان ينزل عليهم فى أقصى حالات تتههم و اشتغالهم بالأُمور السياسيه و الدفاعيه و التبليغيه، فكيف يكون ما تجلّى للنبي و هو يخوض غمار الحرب، تجلياً للشخصيه الباطنه و الضمير المخفى؟ و أين الأنبياء من الخمول و الانعزال عن المجتمع؟

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٤]

ص: ١٤١٣

إشاره

إنَّ للعصمه مراتب أو أبعاداً و هي:

١. العصمه فى تلقى الوحي و إبلاغه؛

٢. العصمه فى العمل بالشريعته الإلهيه؛

٣. العصمه عن الخطأ فى تطبيق الشريعته؛

٤. العصمه عن الخطأ فى تشخيص مصالح الأمور و مفسادها؛

٥. العصمه عن الخطأ فى الأمور العاديه؛

٦. التنزه عن المنقرات.

و البحث عنها و عن مسائل أخرى متعلقه بها هو الغرض من هذا الفصل.

العصمه فى اللغه و الاصطلاح

العصمه فى اللغه بمعنى الإمساك و المنع (١) و أمّا فى اصطلاح

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٥]

ص: ١٤١٤

١- معجم مقاييس اللغه: ٤ / ٣٣١؛ المفردات فى غريب القرآن؛ كتاب العين، ماده عصم.

المتكلمين فالمشهور عند العدليه أنها لطف من الله لا داعى معه إلى ترك الطاعه و لا إلى ارتكاب المعصيه مع القدره عليهما
(١) و عند الأشاعره «أن لا يخلق الله فيهم ذنباً». (٢) و قال المحقق الجرجاني: «العصمه ملكه اجتناب المعاصى مع التمكن منها».
(٣)

أقول: ما ذكره الشريف هو الصحيح و ما ذكره المشهور سبب إلهى لتحقق العصمه، فالحق أن العصمه ملكه نفسانيه راسخه فى النفس، تمنع الإنسان عن المعصيه مطلقاً، فهى من سنخ التقوى لكنّها درجه قصوى منها، فالتقوى فى العاديين من الناس، كيفيه نفسانيه تعصم صاحبها عن اقتراف كثير من القبائح و المعاصى، فهى إذا ترقت فى مدارجها و علت فى مراتبها، تبلغ بصاحبها درجه العصمه الكامله و الامتناع المطلق عن ارتكاب أى قبيح من الأعمال، بل يمنعه حتى التفكير فى خلاف أو معصيه (٤).

عصمه الأنبياء فى تلقى الوحي و إبلاغه

ذهب جمهور المتكلمين من السنّه و الشيعه إلى عصمه الأنبياء فى تلقى الوحي و إبلاغه. و العصمه فى هذه المرحله على وجهين:

أحدهما: العصمه عن الكذب، و الثانى: العصمه عن الخطأ سهواً فى تلقى الوحي

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٦]

ص: ١٤١٥

١- شرح المقاصد: ٤ / ٣١٢؛ ارشاد الطالبين: ١٣٠.

٢- شرح المواقيف: ٨ / ٢٨٠.

٣- التعريفات: ٦٥.

٤- التعاريف المذكوره للعصمه غير شامله للعصمه عن السّهو و الجهل، و إن شئت قلت العصمه العلميه، و حقيقتها ترجع الى معرفه كامله و جامعته بالمعارف و الأحكام الإلهيه و ما يتعلّق بشئون هدايه العباد فى مصالحهم الدينيه و الدنيويه.

و وعيه و أدائه، و ما سيجيء من الدليل الأول على إثبات العصمه عن المعصيه، يثبت عصمتهم في هذا المجال أيضاً، فإن الوثوق التام بالأنبياء لا يحصل إلّا بالإذعان البات بمصونيتهم عن الخطأ في تلقى الوحي و تحمّله و أدائه، عمداً و سهواً.

أضف إلى ذلك أنّ تجويز الخطأ في التبليغ و لو سهواً ينافي الغرض من الرساله، أعنى: إبلاغ أحكام الله تعالى إلى الناس.

و يدلّ على عصمه الأنبياء في هذا المجال قوله تعالى: «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا* إِلَّا مَن ارْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مِن خَلْفِهِ رَصَدًا* لِيُعَلِّمَ أَن قَدْ أُنبِغُوا رِسَالَاتٍ رَبِّهِمْ وَ أَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَ أَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا» (١).

إنّ الآيات تصف طريق بلوغ الوحي إلى الرسل، و منهم إلى الناس بأنّه محروس بالحفظه يمنعون تطرّق أى خلل و انحراف فيه، حتى يبلغ الناس كما أنزل من الله تعالى، و يعلم هذا بوضوح ممّا تذكره الآيه من أن الله سبحانه يجعل بين الرسول و من أرسل إليهم «مِن بَيْن يَدَيْهِ» و بينه و مصدر الوحي «و مِن خَلْفِهِ» رصداً مراقبين هم الملائكه.

لزوم عصمه الأنبياء عن المعاصي

إنّ الأدلّه العقليّه على وجوب عصمه الأنبياء كثيره نكتفى بتقرير دليلين منها:

[شماره صفحه واقعي : ٢٧٧]

ص: ١٤١٦

١- الجن: ٢٦ - ٢٨.

١. الوثوق فرع العصمه

قال المحقق الطوسي:

«و يجب في النبيّ العصمه ليحصل الوثوق، فيحصل الغرض».

تقريره - كما قال العلامة الحلّي -:

إنّ المبعوث إليهم لو جوّزوا الكذب على الأنبياء و المعصيه، جوّزوا في أمرهم و نهيههم و أفعالهم التي أمرهم بتبائعهم فيها ذلك، و حينئذ لا ينفادون إلى امتثال أوامرهم، و ذلك نقض الغرض من البعته. (١)

و بعبارة أخرى - كما قال العلامة الطباطبائي -: «التبليغ يعمّ القول و الفعل، فإنّ في الفعل تبليغاً، كما في القول، فالرسول معصوم عن المعصيه باقتراف المحرّمات و ترك الواجبات الدينيّه، لأنّ في ذلك تبليغاً لما يناقض الدين فهو معصوم من فعل المعصيه». (٢)

فإن قلت: إنّ هذا الدليل لا يثبت أزيد من عصمه الأنبياء بعد البعته.

قلت: لو كانت سيره النبيّ مخالفه لما هو عليه بعد البعته لا- يحصل الوثوق الكامل به و إن صار إنساناً مثاليّاً، فتحقّق الغرض الكامل من البعته رهن عصمته في جميع فترات عمره، يقول السيد المرتضى في الإجابة عن هذا السؤال:

[شماره صفحه واقعي : ٢٧٨]

ص: ١٤١٧

١- كشف المراد: ٢٧٤.

٢- الميزان: ٢٠ / ٥٧.

إنّا نعلم أنّ من نجوّز عليه الكفر و الكبائر فى حال من الأحوال، و إن تاب منهما ... لا نسكن إلى قبول قوله كسكوننا إلى من لا نجوّز عليه ذلك فى حال من الأحوال و لا على وجه من الوجوه ... فليس إذاً تجويز الكبائر قبل النبوه منخفضاً عن تجويزها فى حال النبوه و ناقصاً عن رتبته فى باب التنفير. (١)

٢. التريه رهن عمل المرّبى

إنّ الهدف العامّ الذى بعث لأجله الأنبياء هو تزكيه الناس و تربيتهم، و لا شكّ أنّ تأثير التريه بالعمل أشدّ و أعمق و أكد منها عن طريق الوعظ و الإرشاد، و ذلك أنّ التطابق بين مرحلتى القول و العمل هو العامل الرئيسى فى إذعان الآخرين بأحقّيته تعاليم المصلح و المرّبى، و هذا الأصل التربوى يجزّنا إلى القول بأنّ التريه الكامله المتوخاه من بعثه الأنبياء لا تحصل إلّا بمطابقه أعمالهم لأقوالهم، و هذا كما يوجب العصمه بعد البعثه، يقتضيها قبلها أيضاً، لأنّ لسوابق الأشخاص و صحائف أعمالهم الماضيه تأثيراً فى قبول الناس كلامهم و إرشاداتهم. (٢)

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٩]

ص: ١٤١٨

- ١- تنزيه الأنبياء: ٥ بتصرّف قليل.
- ٢- و قد أقام المتكلّمون على عصمه الأنبياء دلائل كثيره، فذكر المحقق الطوسى ثلاثه، و أضاف إليها القوشجى دليلين آخرين، و ذكر الإيجى تسعه أدله، غير أنّ بعضها ليس دليلاً عاماً، بل يختص بعصمتهم بعد البعثه، راجع فى ذلك: كشف المراد: ٢٧٤؛ شرح التجريد: ٣٥٨؛ المواقف: ٢ / ٣٥٩ - ٣٦٠.

إذا ثبتت عصمه الأنبياء في التبليغ، يجوز الاستناد بكلامهم في العصمه عن المعاصي، و على ضوء ذلك نقول: يصف القرآن الكريم الأنبياء بالعصمه بلطائف البيان و دقائقه، نكتفى بالإشاره إلى نموذج منها، قال عزّ و جلّ -بعد ذكره عدّه من الأنبياء -: «أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمْ أَقْتَدَهُ» (١).

و قال في موضع آخر: «وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُضِلٍّ» (٢).

ثمّ بين أنّ المعصيه ضلاله بقوله: «وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنْكُمْ جِبِلًّا كَثِيرًا» (٣).

فإذا كان الأنبياء مهديّين بهدايه الله، و من هداه الله لا تتطرق إليه الضلاله، و كانت المعصيه نفس الضلاله، فينتج أنّ المعصيه لا سبيل لها إلى الأنبياء.

العصمه عن الخطأ في تطبيق الشريعة و الأمور العاديه

إنّ صيانه النبيّ عن الخطأ و الاشتباه في مجال تطبيق الشريعة (مثل أن يسهو في صلاته، أو يغلط في إجراء الحدود) و الأمور العاديه المرتبطه بحياته الشخصيه (مثل خطائه في مقدار دينه للناس) ممّا طرح في علم الكلام، و طال البحث فيه بين المتكلمين، فالظاهر من الأشاعره و المعتزله

[شماره صفحه واقعي : ٢٨٠]

ص: ١٤١٩

١- الأنعام: ٩٠.

٢- الزمر: ٣٧.

٣- يس: ٦٢.

تجويزهم السهو على الأنبياء في هذا المجال، فإنهم جَوَّزوه في صدور الصغائر من الذنوب، فتجويزه في غيره أولى، و أما الإماميه، فالصدوق و أستاذه محمّد بن الحسن بن الوليد جَوَّزاه (١)، و لكن مشهور المحققين على خلافه (٢) و قد أُلّف غير واحد منهم كتباً و رسائل في نفي السهو عن النبي، و قد فصل العلامة المجلسي في البحار (٣) الكلام في المسأله، و أطنب في بيان شذوذ الأخبار التي استند إليها القائلون بالسهو، و ناقشها بأدله متعدده السيد عبد الله شبر في كتابه: «حقّ اليقين» (٤) و «مصايح الأنوار» (٥)

و الحقّ أنّ الدليل العقلي الدالّ على لزوم عصمه النبيّ في مجال تبليغ الرساله دالّ -بعينه- على عصمته عن الخطأ في تطبيق الشريعه و أموره الفرديه، فإنّ التفكيك بين صيانه النبيّ في مجال الوحي، و صيانه في سائر المجالات و إن كان أمراً ممكناً عقلاً لكنّه كذلك بالنسبه إلى عقول الناصجين في الأبحاث الكلاميه، و أمّا عامّه الناس فإنهم غير قادرين على التفكيك بين تينك المرحلتين، بل يجعلون السهو في إحداهما دليلاً على إمكان تسرّب السهو في الأخرى. فلا بدّ لسدّ هذا الباب الذي ينافي الغايه المطلوبه من إرسال الرسل، من أن يكون النبيّ مصوناً عن الخطأ في عامّه المراحل.

[شماره صفحه واقعي : ٢٨١]

ص: ١٤٢٠

- ١- من لا يحضره الفقيه: ١ / ٢٣٤ - ٢٣٥.
- ٢- للوقوف على أقوالهم راجع: الإلهيات: ٢ / ١٨٩ - ١٩٠.
- ٣- بحار الأنوار: ١٧ / ٩٧ - ١٢٩، الباب ١٦.
- ٤- حقّ اليقين: ١ / ١٢٤ - ١٢٩.
- ٥- مصايح الأنوار: ٢ / ١٣٣.

و مما تقدّم يظهر الحكم فى عصمه الأنبياء فى تشخيص مصالح الأمور و مفاستها، فإنّ الملاك فى لزوم العصمه فيما تقدّم من المراتب و الموارد، موجود هنا.

التنزه عن المنفّرات

كما أنّ العصمه عن الذنوب و الخطأ فى التبليغ و تطبيق الشريعة و الأمور العاديه لازمه للأنبياء حتّى يحصل الوثوق التام بأقوالهم و أفعالهم و يحصل بذلك الغرض من بعثتهم، كذلك ينبغى تنزههم عن كلّ صفة توجب تنفّر الناس، و تحليهم بكلّ ما يوجب انجذابهم إليهم، قال المحقّق البحرانى:

ينبغى أن يكون منزهاً عن كلّ أمر ينفّر عن قبوله، إمّا فى خلقه كالرذائل النفسانيه من الحقد و البخل و الحسد و الحرص و نحوها، أو فى خلقه كالجذام و البرص، أو فى نسبه كالزنا و دناءه الآباء، لأنّ جميع هذه الأمور صارف عن قبول قوله و النظر فى معجزته، فكانت طهارته عنها من الألفاف التى فيها تقريب الخلق إلى طاعته و استماله قلوبهم إليه. (١)

العصمه و الاختيار

ربّما يتوهّم أنّ العصمه تسلب من المعصوم الحريه و الاختيار و تقهره

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٢]

ص: ١٤٢١

١- قواعد المرام: ١٢٧.

على ترك المعصية، لتكون النتيجة انتفاء كلِّ مكرمه و محمده تنسب إليه لاجتنابه المعاصي و المآثم.

و يدفعه أنّ المعصوم قادر على اقرار المعاصي بمقتضى ما أُعطى من القدره و الحريه، غير أنّ تقواه العاليه، و علمه بآثار المعاصي، و استشعاره عظمه الخالق، يصدّه عن ذلك، فهو كالوالد العطف الّذى لا يقدم على ذبح ولده و لو أُعطى ملء الأرض ذهباً، و إن كان مع ذلك قادراً على قطع وتينه كما يقطع وتين عدوّه. يقول العلامة الطباطبائي:

إنّ ملكه العصمه لا-تغير طبيعه الإنسانيه المختاره فى أفعاله الإراديه و لا تخرجها إلى ساحه الإيجاب و الاضطرار، كيف و العلم من مبادئ الاختيار، كطالب السلامه إذا أيقن بكون مائع ما سماً قاتلاً من حينه، فإنّه يمتنع باختياره من شربه. (1)

و هذا نظير صدور القبيح من الله سبحانه، فإنّه ممكن بالذات و يقع تحت إطار قدرته، فيامكانه تعالى إخلاد المطيع فى نار جهنّم، لكنّه لا يصدر منه لكونه مخالفاً للحكمه، و مبايناً لما وعد به.

فالعصمه موهبه تفاض على من يعلم من حاله أنّه باختياره ينتفع منها فى ترك القبائح، فيعدّ مفخره قابله للتحسين و التكريم، و قد شبّه الشيخ المفيد العصمه بالحبل الّذى يعطى للغريق ليتشبّث به فيسلم، فالغريق مختار فى التقاط الحبل و النجاه، أو عدمه و الغرق.

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٣]

ص: ١٤٢٢

١- الميزان: ١١ / ١٤٣.

[شماره صفحه واقعی : ۲۸۴]

ص: ۱۴۲۳

اشاره

و فيه تمهيد و ثلاثه فصول:

١. الإعجاز البياني للقرآن الكريم؛
٢. إعجاز القرآن من جهات أخرى؛
٣. الخاتمه في ضوء العقل و الوحي.

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٥]

ص: ١٤٢٤

[شماره صفحه واقعی : ۲۸۶]

ص: ۱۴۲۵

بعد الفراغ عن البحث حول النبوة العامه، علينا أن نبحت عن النبوة الخاصه، أعني: نبوه نبي الإسلام محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله فنقول:

ولد صلى الله عليه وآله بمكّه عام (٥٧٠ م) وقام بالدعوه فى أوائل القرن السابع الميلادى (٦١٠ م) و أول ما بدأ به، دعوه أقربائه وعشيرته، و بعد سنوات -استطاع فى أثنائها هدايه جمع من عشيرته -وجّه دعوته إلى عموم الناس، ثم استمرّ فى رسالته و الناس بين مؤمن به مفاد بنفسه و نفيه، و عدوّ يبابذه و يتحين الفرص للفتك به و قتله، فلمّا أحسّ بالخطر، غادر موطنه إلى مدينه يثرب فأقام هناك سنين عشر، إلى أن أجاب داعى الموت و ذلك فى عام ٦٣٣ ميلادى. إنّ التدبر فى آثار دعوته صلى الله عليه وآله يرفع الإنسان إلى الإذعان بأنّ لها سمات و خصائص تمتاز بها عن غيرها و هى:

١. سرعه انتشارها فى أقطار العالم الإنسانى لا سيّما بين الأمم المتحضّره، سرعه لم ير التاريخ لها مثيلاً.

٢. تحفّظ الأممه المؤمنه على حضارات الأمم المغلوبه و الحضارات المفتوحه، و بذلك افتقرت عن سائر الثورات البشريه، و أصبح التمدّن الإسلامى حضاره إنسانيه مكتمله الأبعاد، و صانت السّالف من الحضارات اليونانيه و الرومانيه و الفارسيه، و التمدّن الصناعى الحديث.

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٧]

ص: ١٤٢٦

٣. توضيحه المعتنقين لدينه و تفانيهم في سبيله حتى قدّموا كلّ دقيق و جليل ممّا يملكون في سبيل نصرته و إعزازه.

و هناك سمات للدّعوه المحمّديه وردت في القرآن الكريم من أهمّها عالميه الرساله، و خاتميتها، و على هذا فاللازم على المنصف المتحرّى للحقيقه أن يبحث عن حقيقه هذه الدعوه و صحّه دلائلها، و قد وقفت عند البحث عن النبوه العامه على أنّ للتعرف على صدق مدّعى النبوه طرقاً ثلاثه، و هي: إتيانه بالمعجز، و تصديق النبي السابق و تنصيبه على نبوته، و القرائن الداله على صدق دعواه، و نحن نكتفي هنا ببيان طريق الإعجاز.

[شماره صفحه واقعي : ٢٨٨]

ص: ١٤٢٧

قد ضبط التاريخ أنه كانت لنبى الإسلام معاجز كثيره فى مواقف حاسمه غير أنه كان يركز على معجزته الخالده و هى القرآن الكريم، و نحن نقتصر بالبحث عن هذه المعجزه الخالده فنقول:

إن الحكمة الإلهيه اقتضت أن يكون الديدن الخالد مقروناً بالمعجزه الخالده حتى تتم الحجة على جميع الأجيال و القرون إلى أن تقوم الساعة: «لَيْلًا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ» (١) بل تكون «لِللَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ» (٢) على الناس فى كل زمان و مكان.

إن للقرآن فى مجالى اللفظ و المعنى كيفيه خاصه يمتاز بها عن كل كلام سواه، سواء أصدر من أعظم الفصحاء و البلغاء أو من غيرهم، و هذا هو الذى لمسّه العرب المعاصرون لعصر الرساله، و نحن نعيش فى بدايات القرن الخامس عشر من هجره النبى صلى الله عليه و آله ، و ندعى أن القرآن لم يزل كان معجزاً إلى الآن، و أنه أرقى من أن يعارض أو يبارى و يؤتى بمثله أبداً،

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٩]

ص: ١٤٢٨

١- النساء: ٦٥.

٢- الأنعام: ١٤٩.

و الدليل الواضح على إعجاز القرآن فى مجال الفصاحه و البلاغه أنّ العرب فى عصر الرساله و قبله كانوا على درجه عاليه من الفصاحه و البلاغه و النبى صلى الله عليه و آله قد عاش بينهم أربعين سنه لم يأت بكلام يتحدّى به، فإذا هو ادعى النبوه و أتى بالقرآن الكريم و تحدّى به على صدق دعواه و عجز المشركون عن معارضته، مع أنّهم قاموا بالمكافحه معه بكلّ ما كان فى مقدرتهم، و قد تحمّلوا مصاعب و مصائب كثيره فى هذا المجال، فإن كانت المعارضه مع النبى صلى الله عليه و آله من طريق الإتيان بكلام يماثل القرآن فى الفصاحه و البلاغه ممكنه لهم عارضوه بذلك بلا ريب، و لو فعلوا ذلك لنقل فى التاريخ نقلاً متواتراً لكثرت دعاوى على ذلك مع كثرة المخالفين و المعاندين للإسلام.

اعتراف بلغاء العرب بإعجاز القرآن البياني

إنّ التاريخ قد ضبط اعتراف مجموعه كبيره من فصحاء العرب بهذا الأمر نشير إلى نماذج منها:

(أ) الوليد بن المغيره: كان الوليد بن المغيره شيخاً كبيراً و من حكام العرب يتحاكمون إليه فى أمورهم و ينشدونه الأشعار، فما اختاره من الشعر كان مقدماً مختاراً، يروى التاريخ أنّه سمع آيات من القرآن عند ما كان يتلوها النبى صلى الله عليه و آله و لمّا سمع ذلك قام حتّى أتى مجلس قومه بنى مخزوم فقال:

و الله لقد سمعت من محمّد أنفأ كلاماً ما هو من كلام الإنس و لا من كلام الجنّ، و أن له لحلاوه، و أنّ عليه لطلاوه، و أن أعلاه

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٠]

ص: ١٤٢٩

لمثمر، و أن أسفله لمغدق، و أنه ليعلو و ما يعلى عليه. (١)

ب) عتبه بن ربيعه: سمع عتبه بن ربيعه آيات من الذكر الحكيم تلاها رسول الله صلى الله عليه و آله عليه (٢) فرجع إلى أصحابه و قال لهم:

إني قد سمعت قولاً و الله ما سمعت مثله قط، و الله ما هو بالشعر، و لا بالسحر، و لا بالكهانه،... فو الله ليكونن لقوله الذي سمعت منه نبأ عظيم. (٣)

ج) ثلاثه من بلغاء قريش: يحكى لنا القرآن أن المشركين تواصلوا بترك سماع القرآن و الإلغاء عند قراءته في قوله:

«وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ» (٤).

و مع ذلك فأولئك الذين كانوا مبداءً لردع الشباب عن سماع القرآن قد نقضوا عهدهم لشده التذاذهم من سماعه، فهؤلاء ثلاثه من بلغاء قريش و أشرافهم و هم: أبو سفيان بن حرب، و أبو جهل بن هشام، و الأخنس بن شريق، خرجوا ليله ليستمعوا كلام رسول الله صلى الله عليه و آله و هو يصلى من الليل في بيته، فأخذ كل رجل منهم مجلساً يستمع فيه، و كل لا يعلم بمكان صاحبه، فباتوا يستمعون له حتى إذا طلع الفجر تفرقوا، فجمعهم الطريق فتلاقوا

[شماره صفحه واقعى : ٢٩١]

ص: ١٤٣٠

١- مجمع البيان: ٣٨٧ / ٥.

٢- و هى سبع و ثلاثون آيه من سوره فصلت.

٣- السيره النبويه لابن هشام: ١ / ٢٩٤، و القصه طويله ذكرنا موضع الحاجه منها.

٤- فصلت: ٢٤.

وقال بعضهم لبعض: «لا- تعودوا، فلو رآكم بعض سفهائكم لأوقعتم في نفسه شيئاً، ثم انصرفوا». (١) و لكن عادوا في ليلتين آخرتين بمثل ذلك.

و ما هذا إلا لأن القرآن كان كلاماً خلاباً لعدوبه ألفاظه و بلاغه معانيه، رائعاً في نظمه و أسلوبه، و لم يكن له نظير في أوساطهم.

(د) الطفيل بن عمر الدوسى: من الجبال التي سلكها أعداء النبي صلى الله عليه و آله لصدّ تأثير القرآن، منع شخصيات المشركين من لقاء الرسول صلى الله عليه و آله و من تلك الشخصيات الطفيل، و كان رجلاً شريفاً شاعراً لبيباً، فقد قدم مكة و رسول الله بها فمشى إليه رجال من قريش و خوّفوه من سماع كلام النبي صلى الله عليه و آله و بالغوا في ذلك، يقول الطفيل:

فو الله ما زالوا بي حتى أجمعت أن لا- أسمع منه شيئاً و لا- أكلمه، حتى حشوت في أذنى حين غدوت إلى المسجد كرسفاً... فغدوت إلى المسجد، فإذا رسول الله قائم يصلي عند الكعبة، فقامت منه قريباً فأبى الله إلا أن يسمعني بعض قوله فسمعت كلاماً حسناً، فقلت في نفسي و اشكل أُمى، و الله إننى لرجل لبيب، شاعر، ما يخفى عليّ الحسن من القبيح، فما يمنعني أن أسمع من هذا الرجل، فإن كان الذي يأتي به حسناً قبلته و إن كان قبيحاً تركته، فمكثت حتى انصرف رسول الله صلى الله عليه و آله إلى بيته، فاتبعته، حتى إذا دخل بيته دخلت عليه فقلت: «يا محمد إنّ

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٢]

ص: ١٤٣١

١- السيره النبويه: ١ / ٣١٥.

قومك قد قالوا لي كذا و كذا، فوالله ما برحوا يخوّفونني أمرك حتّى سددت أذني بكرسف لثلاً أسمع قولك، ثمّ أبى الله إلّا أن يسمعني قولك فسمعته قولاً حسناً، فأعرض عليّ أمرك.

قال: «فعرض عليّ رسول الله صلى الله عليه و آله الإسلام و تلا- عليّ القرآن، فلا والله ما سمعت قولاً قطّ أحسن منه، و لا أمراً أعدل منه، فأسلمت و شهدت شهاده الحق». (١)

نقد مذهب الصّرفه

الرأى السائد بين المسلمين فى إعجاز القرآن هو كونه فى الطبقة العليا من الفصاحة و الدرجه القصوى من البلاغه مع ما له من النظم الفريد و الأسلوب البديع. و هناك مذهب آخر نجم فى القرن الثالث اشتهر بمذهب الصّيرفه و إليه ذهب جماعه من المتكلمين، و أقدم من نسب إليه هذا القول أبو إسحاق النّظام، و تبعه أبو إسحاق النصيبى، و عبّاد بن سليمان الصيمرى، و هشام بن عمرو الفوطى و غيرهم من المعتزله، و اختاره من الإماميه الشيخ المفيد فى «أوائل المقالات» و إن حكى عنه غيره، و السيّد المرتضى فى رساله أسماها ب«الموضح عن جهه إعجاز القرآن» و الشيخ الطوسى فى شرحه لجمل السيّد، و إن رجع عنه فى كتابه «الاقتصاد» و ابن سنان الخفاجى (المتوفى ٤٦٤ هـ) فى كتابه «سرّ الفصاحه».

و حاصل هذا المذهب هو أنّه ليس الإتيان بمثل القرآن من حيث

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٣]

ص: ١٤٣٢

الفصاحة و البلاغه و روعه النظم و بداعه الأسلوب خارجاً عن طوق القدره البشريه، و إنما العجز و الهزيمه فى حليه المبارزه لأمر آخر و هو حيلولته سبحانه بينهم و بين الإتيان بمثله، فالله سبحانه لأجل إثبات التحدى، حال بين فصحاء العرب و بلغائهم و بين الإتيان بمثله.

و قد أورد عليها وجوه من النقاش و الإشكال نكتفى بذكر ثلاثه منها:

الأول: إن المتبادر من آيات التحدى أن القرآن فى ذاته متعال، حائز أرقى الميزات و كمال المعجزات حتى يصح أن يقال فى حقه بأنه:

«لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا» (١). (٢)

الثانى: لو كان عجز العرب عن المقابله لطارئ مباغت أبطل قواهم البيانيه، لأثر عنهم أنهم حاولوا المعارضه ففوجئوا بما ليس فى حسابانهم، و لكان ذلك مثار عجب لهم، و لأعلنوا ذلك فى الناس، ليلتمسوا العذر لأنفسهم و يقللوا من شأن القرآن فى ذاته.

(٣)

الثالث: لو كان الوجه فى إعجاز القرآن هو الصرفه كما زعموا، لما كانوا مستعظمين لفصاحه القرآن، و لما ظهر منهم التعجب لبلاغته و حسن فصاحته كما أثر عن الوليد بن المغيره، فإنّ المعلوم من حال كلّ بليغ فصيح

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٤]

ص: ١٤٣٣

١-الإسراء: ٨٨.

٢- انظر: بيان إعجاز القرآن: ٢١.

٣- لاحظ: مناهل العرفان فى علوم القرآن للزرقانى: ٢ / ٣١٤.

سمع القرآن يتلى عليه، أنه يدهش عقله و يحير لُبّه و ما ذاك إلا لما قرع مسامعهم من لطيف التأليف و حسن مواضع التصريف في كلّ موعظه و حكاية كلّ قصّه، فلو كان كما زعمه أهل الصرفه لم يكن للتعجب من فصاحته وجه، فلمّا علمنا بالضروره إعجابهم بالبلاغه، دلّ على فساد هذه المقالته. (١)

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٥]

ص: ١٤٣٤

١- الطراز: ٣ / ٣٩٣ - ٣٩٤، و هناك مناقشات أخرى على نظريه الصرفه المذكوره فى الإلهيات: ٢ / ٣٢٧ - ٣٢٢.

[شماره صفحه واقعی : ۲۹۶]

ص: ۱۴۳۵

قد تعرّفت على الإعجاز البياني للقرآن الكريم، غير أنّ له جهات أخرى من الإعجاز لا يختص فهمها بمن كان عارفاً باللغه العربيه و واقفاً على فنون البلاغه فى الكلام، و هذه العموميه فى الإعجاز هى التى يدلّ عليها قوله تعالى:

«قُلْ لئن اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً» (١).

فلو كان التحدى ببلاغه بيان القرآن و جزاله أسلوبه فقط لم يتعدّ التحدى العرب العرباء، و قد قرع بالآيه أسمع الإنس و الجن، فإطلاق التحدى على الثقلين ليس إلما فى جميع ما يمكن فيه التفاضل فى الصفات، فالقرآن آيه للبلغ فى بلاغته و فصاحته، و للحكيم فى حكمته، و للعالم فى علمه، و للمقننين فى تقنينهم، و للسياسيين فى سياستهم، و لجميع العالمين فيما لا ينالونه جميعاً كالغيب و عدم الاختلاف فى الحكم و العلم و البيان، و إليك فيما يلى بيان تلك الجهات:

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٧]

ص: ١٤٣٦

مَمَّا تَحَدَّى بِهِ الْقُرْآنُ هُوَ عَدَمُ وَجُودِ التَّنَاقُضِ وَالاخْتِلَافِ فِي آيَاتِهِ حَيْثُ قَالَ: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (١).

توضيح ذلك: أنَّ الإنسان جيل على التحوّل و التكامل، فهو يرى نفسه في كلّ يوم أعقل من سابقه و أن ما صنعه اليوم أكمل و أجمل ممّا أتى به الأمس، و هناك كلمه قيمه للكاتب الكبير عماد الدين أبي محمّد بن حامد الأصفهاني (المتوفى ٥٩٧ هـ) يقول فيها:

إِنِّي رَأَيْتُ أَنَّهُ لَا يَكْتُبُ إِنْسَانٌ كِتَابًا فِي يَوْمِهِ، إِلَّا قَالَ فِي غَدِهِ لَوْ غَيَّرَ هَذَا لَكَانَ أَحْسَنَ، وَ لَوْ زَيْدٌ كَذَا لَكَانَ يَسْتَحْسِنُ، وَ لَوْ قَدِمَ هَذَا لَكَانَ أَفْضَلَ وَ لَوْ تَرَكَ هَذَا لَكَانَ أَجْمَلَ، وَ هَذَا مِنْ أَعْظَمِ الْعَبْرِ، وَ هُوَ دَلِيلٌ عَلَى اسْتِيْلَاءِ النِّقْصِ عَلَى جَمَلِهِ الْبَشَرِ.

هذا من جانب. و من جانب آخر، أنَّ القرآن نزل نجومًا في مدّة تقرب من ثلاث و عشرين سنة في فترات مختلفه و أحوال متفاوتة من ليل و نهار، و حضر و سفر، و حرب و سلم و ضراء و سراء و شدّه و رخاء، و من المعلوم أنَّ هذه الأحوال تؤثر في الفكر و التعقّل.

و من جانب ثالث، أنَّ القرآن قد تعرّض لمختلف الشؤون و توسّع

[شماره صفحه واقعی : ٢٩٨]

ص: ١٤٣٧

فيها أحسن التوسّع، فبحث في الإلهيات و الأخلاقيات و السياسيات و التشريعات و القصص و غير ذلك، ممّا يرجع إلى الخالق و الإنسان و الموجودات العلويه و السفليه.

و مع ذلك كلّ لا تجد فيه تناقضاً و اختلافاً، أو شيئاً متباعداً عند العقل و العقلاء، بل يعطف آخره على أوله، و ترجع تفاصيله و فروعه إلى أصوله و عروقه، إنّ مثل هذا الكتاب، يقضى الشعور الحيّ في حقّه أنّ المتكلم به ليس ممّن يحكم فيه مرور الأيام و يتأثر بالظروف و الأحوال، فلا يكون إلّا كلاماً إلهياً و وحياً سماوياً.

ثمّ إنّ كلمه «كثيراً» وصف توضيحي لا احترازي، و المعنى: لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً، و كان ذلك الاختلاف كثيراً على حدّ الاختلاف الكثير المذى يوجد في كلّ ما هو من عند غير الله، و لا تهدف الآية إلى أنّ المرتفع عن القرآن هو الاختلاف الكثير دون اليسير. (١)

٢. الإخبار عن الغيب

إنّ في القرآن إخباراً عن شئون البشر في مستقبل أدواره و أطواره، و إخباراً بملاحم و فتن و أحداث ستقع في مستقبل الزمن، و هذا الإخبار إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على كون القرآن كتاباً سماوياً أوحاه سبحانه إلى أحد سفرائه الذين ارتضاهم من البشر، لأنّه أخبر عن حوادث كان التكهن و الفراسه يقتضيان خلافها، مع أنّه صدق في جميع أخباره، و لا يمكن حملها

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٩]

ص: ١٤٣٨

١- لاحظ: الميزان، للسيد العلامة الطباطبائي قدس سره : ٥ / ٢٠.

على ما يحدث بالمصادفه، أو على كونها على غرار أخبار الكهنة و العرافين و المنجمين، فإنّ دأبهم هو التعبير عن أحداث المستقبل برموز و كنايات حتى لا يظهر كذبهم عند التخلف، و هذا بخلاف أخبار القرآن فإنه ينطق عن الأحداث بحماس و منطق قاطع، و إليك الأمثلة:

أ) التَّبَوُّ بعجز البشر عن معارضة القرآن:

قال سبحانه:

«قُلْ لئن اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلَيَّ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً» (١).

و قال أيضاً:

«وَ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَيَّ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَ اذْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَ لَنْ تَفْعَلُوا» (٢).

ترى فى هذه الآيات التَّبَوُّ الواثق بعجز الجنّ و الإنس عن معارضة القرآن عجزاً أبدياً، و قد صدق هذا التَّبَوُّ إلى الحال، فعلى أى مصدر اعتمد النبىّ فى هذا التحدى غير الايحاء إليه من جانبه تعالى؟

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٠]

ص : ١٤٣٩

١- الإسراء: ٨٨.

٢- البقره: ٢٣- ٢٤.

ب) التَّبَوُّ بِانْتِصَارِ الرُّومِ عَلَى الْفَرَسِ:

قال سبحانه:

«الْمِ * غَلَبَتِ الرُّومُ * فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ * فِي بَضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَ مِنْ بَعْدِ وَ يَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ » (١).

ينقل التاريخ أنّ دولة الروم -و كانت دولة مسيحية -انهزمت أمام دولة الفرس -و هي وثنيه -بعد حروب طاحنه بينهما سنه ٦١٤ م، فاغتم المسلمون لكونها هزيمه لدوله إلهيه أمام دوله وثنيه و فرح المشركون، وقالوا للمسلمين بشماته: إنّ الروم يشهدون أنّهم أهل كتاب و قد غلبهم المجوس، و أنتم تزعمون أنّكم ستغلبوننا بالكتاب العذی أنزل عليكم فسنغلبكم كما غلبت الفرس الروم.

فعند ذلك نزلت هذه الآيات الكريمت تبنى بأن هزيمه الروم هذه سيعقبها انتصار لهم في بضع سنين، و هي مدّه تتراوح بين ثلاث سنوات و تسع، تبنى بذلك، و كانت المقدمات و الأسباب على خلافه، لأنّ الحروب الطاحنه أنهكت الدوله الرومانيه حتى غزيت في عقر دارها كما يدلّ عليه قوله: «فِي أَدْنَى الْأَرْضِ»، و لأنّ دوله الفرس كانت دوله قويّه منيعه، و زادها الانتصار الأخير قوّه و منعه، و لكنّ الله تعالى أنجز وعده و حقّق تبوّ القرآن في بضع سنين، فانتصر الروم سنه ٦٢٢ م.

[شماره صفحه واقعی : ٣٠١]

ص: ١٤٤٠

١- الروم: ١-٤.

ج) التَّبَوُّ بِالْقِضَاءِ عَلَى الْعَدُوِّ قَبْلَ لِقَائِهِ:

قال سبحانه:

﴿وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ الشُّوْكَهِ تَكُونُ لَكُمْ وَيُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُحَقِّقَ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ﴾ (١).

نزلت الآية قبل لقاء المسلمين العدو في ساحه المعركه، فأخبر النبي صلى الله عليه وآله عن هزيمة المشركين، واستئصال شأفتهم، و محق قوتهم كما يدل عليه قوله:

﴿وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ﴾.

د) التَّبَوُّ بِكَثْرَةِ الذَّرِيَةِ:

قال سبحانه: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾. الكوثر هو الخير الكثير والمراد هنا بقرينه قوله: ﴿إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ﴾ كثره ذريته صلى الله عليه وآله و آله فالمعنى أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يُعْطِي نَبِيَّهُ نَسْلاً يُبْقُونَ عَلَى مَرِّ الزَّمَانِ.

قال الرازى:

فانظر كم قتل من أهل البيت، ثم العالم ممتلئ منهم و لم يبق من بنى أميّه أحد يعبأ به، ثم انظر كم كان فيهم من الأكابر من العلماء

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٢]

ص: ١٤٤١

١- الأنفال: ٧.

كالباقر والصادق والكاظم والرضا والنفس الزكية و أمثالهم. (١)

هذه نماذج من تنبؤات الذكر الحكيم، وهناك تنبؤات أخرى لم نذكرها لرعايه الاختصار. (٢)

٣. الإخبار عن القوانين الكونية

لا شك أنّ الهدف الأعلى للقرآن الكريم هو الهدايه، لكنّه ربما يتوقّف على إظهار عظمه الكون والقوانين السائده عليه، و لأجل ذلك نرى أنّ القرآن أشار إلى بعض تلك القوانين التي كانت مجهوله للبشر في عصر الرساله، و إنّما اهتدى إليها العلماء بعد قرون متطاوله، و هذا في الحقيقه نوع من الإخبار عن الغيب، و إليك نماذج من ذلك:

(أ) الجاذبيه العامه:

يقول سبحانه: «اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا» (٣)

إنّ الآيه تثبت للسموات عمداً غير مرئيه، فإذا كانت الجاذبيه العامه عمداً تمسك السماوات -حسب ما اكتشفه نيوتن و هو من القوانين العلميه المسلّمه عند العلماء الطبيعيين -فتكون الآيه ناظره إلى تلك القوه و إنّما جاء القرآن بتعبير عام حتّى يفهمه الإنسان في القرون الغابره و الحاضره،

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٣]

ص: ١٤٤٢

١- مفاتيح الغيب: ٨ / ٤٩٨.

٢- لاحظ: مفاهيم القرآن، لشيخنا الأستاذ السبحانى - مدّ ظلّه - : ٣ / ٣٧٧ - ٥٣٤.

٣- الرعد: ٢.

و قد روى الصدوق عن أبيه عن الحسين بن خالد عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: قلت له: أخبرني عن قول الله تعالى

«رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا» ؟

فقال: «سبحان الله، أليس يقول: «بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا»؟!»

فقلت: بلى، فقال: «ثمَّ عمد و لكن لا ترى». (١)

(ب) حركة الأرض:

يشير القرآن إلى حركة الأرض بقوله تعالى: «و تَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَ هِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ». (٢)

و قد خصَّ بعض المفسِّرين الآيه بيوم القيامة، لأنَّ الآيه السابقه عليها راجعه إليها، غير أنَّ هناك قرائن تدلُّ على أنَّ الآيه ناظره إلى نظام الدنيا و هي أنَّ القيامة يوم كشف الحقائق و حصول الاذعان و اليقين فلا يناسب قوله:

«تَحْسَبُهَا جَامِدَةً» .

و أيضاً إنَّ الأرض في القيامة تبدل غير الأرض، و الآيه ناظره إلى الوضع الموجود في الجبال، و يشعر بذلك كلمه الصنع في قوله:

«صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ» .

[شماره صفحه واقعی : ٣٠٤]

ص: ١٤٤٣

١- البرهان في تفسير القرآن، للعلامة السيد هاشم البحراني: ٢ / ٢٧٨.

٢- النمل: ٨٨.

و أيضاً إنّ الظاهر من قوله: «إِنَّهُ خَيْرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ». هو ما يفعله الإنسان في حياته الدنيا، فوحده السِّياق في الأفعال المستعمله في الآيه أعنى «ترى» و «تحسبها» و «تمر» و «تفعلون» قرينه على أنّ المقصود حركة الجبال في هذا النظام الموجود، و بما أنّ الجبال راسخه في الأرض فحركتها تلازم حركة الأرض، و تخصيصها بالذكر لبيان عظمه قدرته تعالى على حركة هذه الأشياء العظيمة الثقيله كالسحاب، و تشبيه حركتها بالسحاب لبيان أنّ حركة الأرض دائمه أولاً، و أنّها متحققه بهدوء و طمأنينه ثانياً.

ج) دور الجبال في ثبات الأرض:

القرآن الكريم يبحث عن أسرار الجبال و فوائدها في آيات شتى، منها أنّها حافظه لقطعاعات القشره الأرضيه، تقيها من التفرق و التبعثر، كما أنّ الأوتاد و المسامير تمنع القطعات الخشبيه عن الانفصال، يقول سبحانه:

«وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَ أَنْهَاراً وَ سُبُلًا لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ» (١).

إلى غير ذلك من الآيات، هذا و أساتذه الفيزياء و التضاريس الأرضيه يفسرون كون الجبال أوتاداً للأرض بشكل علمي خاص، لا يقف عليه إلّا المتخصص في تلك العلوم و المطلع على قواعدها. (٢)

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٥]

ص: ١٤٤٤

١- النحل: ١٥.

٢- راجع في ذلك: تفسير سوره الرعد لشيخنا الأستاذ -دام ظلّه- «قرآن و أسرار آفرينش» (فارسي).

و فى الختام نؤكد على ما أشرنا إليه فى صدر البحث من أن المقصود الأعلى للقرآن هو الهداية و التزكية و ليس من شأنه تبين قضايا العلوم الطبيعىة و نحوها و إنما يتعرض لذلك أحياناً لأجل الاهتداء إلى المعارف الإلهية، و على ذلك فلا يصح لنا الإكثار فى هذا النوع من الإعجاز و تطبيق الآيات القرآنية على معطيات العلوم حتى و إن لم يكن ظاهراً فيها، بل يجب أن يعتمد فى تفسيرها على نفس الكتاب أو الأثر المعبر من صاحب الشريعة و من جعلهم قراء الكتاب و أعداله -صلوات الله عليه و عليهم أجمعين -.

٤. الجامعيه فى التشريع

إن التشريع القرآنى شامل لجميع النواحي الحيويّه فى حياه البشر يرفع بها حاجه الإنسان فى جميع المجالات، من الاعتقاد و الأخلاق و السياسه و الاقتصاد و غيرها، إن نفس وجود تلك القوانين فى جميع تلك الجوانب، معجزه كبرى لا تقوم بها الطاقه البشريّه و اللجان الحقوقية، خصوصاً مع اتصافها بمرونه خاصّه تجماع كلّ الحضارات و المجتمعات البدائيه و الصناعيه المتطوره، يقول الإمام الباقر عليه السلام فى هذا المجال:

«إن الله تعالى لم يدع شيئاً تحتاج إليه الأمّة إلّا أنزله فى كتابه و بيّنه لرسوله، و جعل لكل شىء حدّاً، و جعل عليه دليلاً يدلّ عليه» (١).

و الدليل الواضح على ذلك أنّ المسلمين عند ما بسطوا ظلال دولتهم

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٦]

ص: ١٤٤٥

على أكثر من نصف المعموره، و أمم الأرض كانت مختلفه فى جانب العادات و الوقائع و الأحداث، رفعوا -رغم ذلك- صرح الحضاره الإسلاميه و أداروا المجتمع الإسلامى طيله قرون فى ظلّ الكتاب و السنّه من غير أن يستعينوا بتشريعات أجنبيّه، و سترجع إلى هذا البحث عند الكلام حول الخاتميّه.

٥. أمّيّه حامل الرساله

إنّ صحائف تاريخ حامل الرساله أوضح دليل على أنّه لم يدخل مدرسه، و لم يحضر على أحد للدراسه و تعلّم الكتاب، و قد صرّح بذلك القرآن بقوله:

«وَمَا كُنْتُمْ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكُمْ إِذَا لَأَزْتَابِ الْمُبْطِلُونَ». (١)

كيف و قد عاش و تربّى فى بلد كان أهله محرومين من فنون العلم و الحضاره آنذاك و لذلك وصفهم القرآن ب«الأميين»، فبالرغم من مغالطه قساوسه الغرب و المستغربه و تشبثاتهم بمراسيل عن مجاهيل، و انتحالات الملاحظه فى هذا الأمر، فإنّ أمّيّه النبىّ صلى الله عليه و آله و قومه تموج بالشواهد الواضحه من الكتاب و التاريخ و الحديث. (٢)

نعم لَمَّا أَحَسَّ فصحاء العرب و بلغاؤهم بالعجز عن معارضه القرآن

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٧]

ص: ١٤٤٦

١- العنكبوت: ٤٨.

٢- راجع فى ذلك: مفاهيم القرآن: ٣ / ٣٢١ - ٣٢٧.

و أنه ليس من سنخ كلام البشر، أتهموه بأنه أساطير الأولين تملى عليه بكره و أصيلاً يملها عليه بشر (١) و يردّه تعالى بقوله:

«لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَ هَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ» (٢).

فمن لاحظ ذاك المعهد البسيط يدعن بأن من الممتنع أن يخرج منه شخصيه فذه كشخصيه النبي صلى الله عليه و آله و كتاب مثل كتابه إلا أن يكون له صله بقدره عظيمه مهيمنه على الكون، كما أنه لو قارن القرآن فيما يبينه في مجال المعارف و يقصيه من قصص الأنبياء الإلهيين بالعهدين، يتجلى له أن القرآن لم يتأثر في ذلك بالعهدين، بل و يتضح له أن ما في العهدين ليس وحيًا إلهيًا و إنما هي من منشآت الأخبار و الرهبان خلطوا عملاً صالحاً و آخر سيئاً فمؤهوا الكتب السماويه بخرافاتهم. (٣)

و في ذلك يقول العلامة الطباطبائي قدس سره :

إن من قرأ العهدين و تأمل ما فيهما ثم رجع إلى ما قصه القرآن من تواريخ الأنبياء السالفين و أممهم رأى أن التاريخ غير التاريخ

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٨]

ص: ١٤٤٧

١- يقول سبحانه: «و قالوا أساطير الأولين اكتتبها فهي تملى عليه بكرة و أصيلاً» (الفرقان: ٥). و يقول: (و لقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر) (النحل: ١٠٣) و قالوا فيه وجوهاً فعن ابن عباس: قالت قريش إنما يعلمه بلعام ، و كان قيناً بمكة رومياً نصرانياً، و قال الضحاك: أراد به سلمان الفارسي، قالوا: إنه يتعلم القصص منه، و قيل غير ذلك. راجع: مجمع البيان: ٣ / ٣٨٦. و الكشاف: ٢١٨ / ٣.

٢- النحل: ١٠٣.

٣- للوقوف على نماذج من هذه الخرافات و الأباطيل في بيان قصص الأنبياء، راجع: الإلهيات: ٢ / ٣٦١ - ٣٧٦.

و القصة غير القصه، ففيها عثرات و خطايا لأنبياء الله الصالحين تنبو الفطره و تنفر من أن تنسبها إلى المتعارف من صلحاء الناس و عقلائهم، و القرآن يبرئهم منها. (١)

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٩]

ص: ١٤٤٨

١- الميزان: ج ١، ص ٦٤.

[شماره صفحه واقعی : ۳۱۰]

ص: ۱۴۴۹

اتَّفقت الأُمَّة الإسلاميه على أنّ نبيها محمّداً صلى الله عليه وآله خاتم النبيين، و شريعته خاتمه الشرائع، و كتابه خاتم الكتب السماويه، و يدلّ على ذلك نصوص من الكتاب و السنّه نشير إليها، ثمّ نجيب عن أسئلته حول الخاتمية.

نصّ القرآن الكريم على أنّه خاتم النبيين بقوله: «مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَ لَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَ خَاتَمَ النَّبِيِّينَ» (١).

و الختم هو بلوغ آخر الشئ، يقال: ختمت العمل و ختم القارئ السوره، و الختم و هو الطبع على الشئ فذلك من هذا الباب أيضاً، لأنّ الطبع على الشئ لا يكون إلّا بعد بلوغ آخره. (٢) ثمّ إنّ ختم باب النبوه يستلزم ختم باب الرساله، و ذلك لأنّ الرساله هي إبلاغ ما تحمّله الرسول عن طريق الوحي، فإذا انقطع الوحي و الاتصال بالمبدإ الأعلى فلا يبقى للرساله موضوع. و هناك آيات أخرى تدلّ على خاتمية الرساله المحمّديه تصريحاً أو تلويحاً يطول المقام بذكرها.

[شماره صفحه واقعى : ٣١١]

ص: ١٤٥٠

١- الأحزاب: ٤٠.

٢- معجم المقاييس فى اللغه: كلمه ختم.

وَمِمَّا يَنْصُرُ عَلَى الْخَاتَمِيهِ مِنَ الْأَحَادِيثِ، حَدِيثَ الْمَنْزَلَةِ الْمُتَّفَقِ عَلَيْهِ بَيْنَ الْأُمَّةِ فَقَدْ نَزَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ نَفْسَهُ مَكَانَ مُوسَى، وَ نَزَلَ عَلَيْهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَكَانَ هَارُونَ، وَقَالَ مُخَاطَبًا عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أَنْتَ مَنِّي بِمَنْزَلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى إِلَّا أَنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي».(١)

وَدَلَالَةُ الْحَدِيثِ عَلَى الْخَاتَمِيهِ وَاضِحَةٌ، كَدَلَالَتِهِ عَلَى خِلافِهِ عَلَى عَلَيْهِ السَّلَامُ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بَعْدَ رِحْلَتِهِ كَمَا سَيُؤَيِّدُكَ بَيَانُهُ فِي بَابِ الْإِمَامَةِ.

وَقَالَ عَلَى عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أَرْسَلَهُ عَلَى حِينِ فِتْرَةٍ مِنَ الرِّسْلِ، وَ تَنَازَعٍ مِنَ الْأَلْسُنِ، فَقَفَى بِهِ الرِّسْلَ وَ خَتَمَ بِهِ الْوَحْيَ».(٢)

إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ النُّصُوصِ الْمُتَضَافِرَةِ فِي ذَلِكَ.(٣)

شبهه واهيه

أُورِدَ عَلَى الْخَاتَمِيهِ شَبَهَاتٌ وَاهِيَةٌ غَنِيَةٌ عَنِ الْإِجَابَةِ يَقِفُ عَلَيْهَا كُلٌّ مِنْ لَهْ إِمَامٍ بِالْكِتَابِ وَ السُّنَنِ وَ الْأَدَبِ الْعَرَبِيِّ، وَ لِأَجْلِ إِرَاءِ هَذِهِ الشَّبَهَاتِ (٤) نَأْتِي بِمَا تَعَدَّدَ مِنْ أَقْوَاهَا، ثُمَّ نَرْجِعُ إِلَى الْبَحْثِ حَوْلَ سَوَالِ مَهْمٌ حَوْلَ الْخَاتَمِيهِ، وَ هِيَ قَابِلَةٌ لِلْبَحْثِ وَ النِّقَاشِ، أَمَّا الشَّبَهُ فَهِيَ:

[شماره صفحه واقعی: ٣١٢]

ص: ١٤٥١

- ١- أخرج البخاري في صحيحه: ٥٨ / ٣؛ و مسلم في صحيحه: ٣٢٣ / ٢؛ و ابن ماجه في سننه: ٢٨ / ١؛ و الحاكم في مستدرکه: ٣ / ١٠٩؛ و أحمد بن حنبل في مسنده: ٣٣١ / ١ و ج ٢ / ٣٦٩، ٤٣٧. و أمّا الإماميه فقد أصفقوا على نقله في مجامعهم الحديثيه.
- ٢- نهج البلاغه: الخطبه ١٣٣.
- ٣- راجع في ذلك: مفاهيم القرآن: ٣ / ١٤٨ - ١٧٩.
- ٤- للوقوف عليها و على أجوبتها، لاحظ: المصدر السابق: ١٨٥ - ٢١٦.

كيف يدعى المسلمون انغلاق باب النبوه و الرساله، مع أن صريح كتابهم ناص بانفتاح بابهما إلى يوم القيامة حيث يقول:

﴿يَا بَنِي آدَمِ إِنَّمَا يُتَيْنِكُمْ رَسُولٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي فَمَنْ اتَّقَىٰ وَ أَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (١).

و الجواب: أن الآيه تحكى خطاباً خاطب سبحانه به بنى آدم فى بدء الخلقه، و فى الظرف الذى هبط فيه آدم إلى الأرض، فالخطاب ليس من الخطابات المنشأه فى عصر الرساله حتى ينافى ختمها، بل حكايه للخطاب الصادر بعد هبوط أبينا آدم إلى الأرض، و الشاهد على ذلك أمران:

الأول: سياق الآيات المتقدمه على هذه الآيه.

الثانى: قوله سبحانه فى موضع آخر: ﴿قَالَ اهْبِطْ مِنْهَا جَمِيعاً بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِنَّمَا يُتَيْنِكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى﴾ (٢).

فقوله: ﴿فَأَمَّا يُتَيْنِكُمْ مِنِّي هُدًى﴾ . يتحد مضموناً مع قوله: ﴿إِنَّمَا يُتَيْنِكُمْ رَسُولٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي﴾.

الخاتمه و خلود التشريع الإسلامى

اشاره

إن هاهنا سؤالاً يجب علينا الإجابة عنه، و هو أن توسع الحضاره يلزم المجتمع بتنظيم قوانين جديده تفوق ما كان يحتاج إليها فيما مضى، و بما أن

[شماره صفحه واقعى : ٣١٣]

ص: ١٤٥٢

١- الأعراف: ٣٥.

٢- طه: ١٢٣.

الحضاره و الحاجات فى حال تزايد و تكامل، فكيف تعالج القوانين المحدوده الوارده فى الكتاب و السنّه، الحاجات المستحدثه غير المحدوده؟

و الجواب: أنّ خلود التشريع الإسلامى و غناه عن كلّ تشريع مبنّى على أمور تاليه:

١. حجّيه العقل فى مجالات خاصّه

اعترف القرآن و السنّه بحجّيه العقل فى مجالات خاصّه، ممّا يرجع إليه القضاء فيها، و قد بيّن مواضع ذلك فى كتب أصول الفقه، فهناك موارد من الأحكام العقلية الكاشفه عن أحكام شرعيه، كاستقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان، الملازم لعدم ثبوت الحرمة و الوجوب إلّا بالبيان، و استقلاله بلزوم الاجتناب عن أطراف العلم الإجمالى فى الشبهات التحريميه، و لزوم الموافقه القطعيه فى الشبهات الوجوبيه، و استقلاله بإطاعه الأوامر الظاهريه.

و من مصاديق هذا الأصل قاعده الأهمّ و المهمّ.

توضيح ذلك: يستفاد من القرآن الكريم بجلاء أنّ الأحكام الشرعيه تابعه للمصالح و المفسد، و بما أنّ للمصالح و المفسد درجات و مراتب، عقد الفقهاء باباً لتراحم الأحكام و تصادمها، فيقدّمون الأهم على المهمّ، و الأكثر مصلحه على الأقلّ منه، و قد أعان فتح هذا الباب على حلّ كثير من المشاكل الاجتماعيه التى ربّما يتوهّم الجاهل أنّها تعرقل خطى المسلمين فى معترك الحياه.

[شماره صفحه واقعى : ٣١٤]

ص: ١٤٥٣

و بما أنّ هذا البحث، يرجع إلى علم أصول الفقه تقتصر على هذا القدر، و نختم الكلام بحديث عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام و هو يخاطب تلميذه هشام بن الحكم بقوله: «إنّ لله على الناس حجّتين: حجّته ظاهره، و حجّته باطنه. فأما الظاهره فالرسل و الأنبياء و الأئمّه، و أمّا الباطنه فالعقول». (١)

٢. تشريع الاجتهاد

إنّ من مواهب الله تعالى العظيمه على الأُمه الإسلاميه، تشريع الاجتهاد، و قد كان الاجتهاد مفتوحاً بصورته البسيطة بين الصحابه و التابعين، كما أنّه لم يزل مفتوحاً بين أصحاب الائمه الطاهرين عليهم السلام .

و قد جنت بعض الحكومات فى المجتمعات الإسلاميه حيث أقفلت باب الاجتهاد فى أواسط القرن السابع و حرمت الأُمه الإسلاميه من هذه الموهبه العظيمه، يقول المقرئى:

استمرت ولايه القضاء الأربعة من سنه ٦٦٥، حتّى لم يبق فى مجموع أمصار الإسلام مذهب يعرف من مذاهب الإسلام، غير هذه الأربعة و عودى من تمذهب بغيرها و أنكر عليه، و لم يولّ قاض، و لا قبلت شهاده أحد ما لم يكن مقلداً لأحد هذه المذاهب... (٢)

[شماره صفحه واقعى : ٣١٥]

ص: ١٤٥٤

١- الكافى: ١ / ١٦.

٢- الخطط المقرئيه: ٢ / ٣٤٤.

و من بوادر الخير أن وقف غير واحد من أهل النظر من علماء أهل السنّه وقفه موضوعيه، و أحسّوا بلزوم فتح هذا الباب بعد غلقه قروناً. (١)

٣. صلاحيات الحاكم الإسلامي و شؤونه

من الأسباب الباعثه على كون التشريع الإسلامي صالحاً لحلّ المشاكل أنّه منح للحاكم الإسلامي كافّة الصلاحيات المؤدّيه إلى حقّ التصرف المطلق في كلّ ما يراه ذا صلاحيه للأُمَّه، و يتمتّع بمثل ما يتمتّع به النبيّ صلى الله عليه و آله و الإمام المعصوم عليه السلام من النفوذ المطلق، إلّا ما يُعدّ من خصائصهما.

قال المحقّق النائيني قدس سره :

فوّض إلى الحاكم الإسلامي وضع ما يراه لازماً من المقرّرات، لمصلحه الجماعه و سدّ حاجاتها في إطار القوانين الإسلاميه. (٢)

و هناك كلمه قيمه للإمام الخميني قدس سره تأتي بنصّها:

إنّ الحاكم الإسلامي إذا نجح في تأسيس حكومه إسلاميه في قطر من أقطار الإسلام، أو في مناطقها كلّها، و توفّرت فيه الشرائط و الصلاحيات اللازمه، و أخصّ بالذكر: العلم الواسع، و العدل، يجب على المسلمين إطاعته، و له من الحقوق

[شماره صفحه واقعي : ٣١٦]

ص: ١٤٥٥

١- لاحظ: تاريخ حصر الاجتهاد، للعلامة الطهراني، و دائره المعارف لفريد وجدى، ماده «جهد» و «ذهب».

٢- تنبيه الأمة و تنزيه المله: ٩٧.

و المناصب و الولاية، ما للنبي الأكرم صلى الله عليه و آله من إعداد القوّات العسكريه، و دعمها بالتجنيد، و تعيين الولاة و أخذ الضرائب، و صرفها فى محالّها، إلى غير ذلك....

و ليس معنى ذلك أنّ الفقهاء و الحكّام الإسلاميين، مثل النبي صلى الله عليه و آله و الأئمة عليهم السلام فى جميع الشئون و المقامات، حتّى الفضائل النفسانيه، و الدرجات المعنويه، فإنّ ذلك رأى تافه لا يركن إليه، إذ أنّ البحث إنّما هو فى الوظائف المحوّله إلى الحاكم الإسلامى، و الموضوعه على عاتقه، لا فى المقامات المعنويه و الفضائل النفسانيه، فإنّهم -صلوات الله عليهم -فى هذا المضمار فى درجه لا يدرك شأوهم و لا يشقّ لهم غبار حسب روائع نصوصهم و كلماتهم. (١)

٤. الأحكام التى لها دور التحديد

من الأسباب الموجهه لانطباق التشريع القرآنى على جميع الحضارات، تشريعه لقوانين خاصّه، لها دور التحديد و الرقابه بالنسبه إلى عامّه تشريعاته، فهذه القوانين الحاكمه، تعطى لهذا الدين مرونة يماشى بها كلّ الأجيال و القرون.

يقول سبحانه: «وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (٢).

[شماره صفحه واقعى : ٣١٧]

ص: ١٤٥٦

١- ولاية الفقيه: ٦٣ - ٦٦.

٢- الحج: ٧٨.

و يقول سبحانه: «فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَ لَا لِلْعَادِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (١).

و يقول سبحانه: «إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ». (٢)

و يقول سبحانه: «إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ» (٣).

و ما ورد حول النهى عن الضرر من الآيات، كلّها تحدّد التشريعات القرآنية بحدود الحرج و العسر و الضرر، فلولا- هذه التحديدات الحاكمه لما كانت الشريعه الإسلاميه مماشيه لجميع الحضارات البشريه.

٥. الاعتدال فى التشريع

من الأسباب الموجهه لصالح الإسلام للبقاء و الخلود كون تشريعاته مبتنيه على أساس الاعتدال موافقه للفطره الإنسانيه، فأخذت من الدنيا ما هو لصالح العباد، و من الآخره مثله، فكما ندب إلى العباد، ندب إلى طلب الرزق أيضاً، بل ندب إلى ترويح النفس، و التخليه بينها و بين لذاتها بوجه مشروع.

و قال الإمام على عليه السلام: «للمؤمن ثلاث ساعات: ساعه يناجى ربّه، و ساعه يرئم فيها معاشه، و ساعه يخلى بين نفسه و لذاتها».

(٤)

[شماره صفحه واقعى : ٣١٨]

ص: ١٤٥٧

١- البقره: ١٧٣.

٢- الأنعام: ١١٩.

٣- النحل: ١٠٦.

٤- نهج البلاغه: باب الحكم، رقم ٣٩٠.

اشاره

و فىه ثمانيه فصول:

١. لما ذا نبحت عن الإمامه؟
٢. حقيقه الإمامه عند الشيعة و أهل السنّه؛
٣. طرق إثبات الإمامه عند أهل السنّه؛
٤. أدلّه و جوب تنصيب الإمام عند الشيعة؛
٥. و جوب العصمه فى الإمام؛
٦. النصوص الدينيه و تنصيب على ٧ للإمامه؛
٧. السنّه النبويه و الأئمّه الاثنا عشر؛
٨. الإمام الثانى عشر فى الكتاب و السنّه.

[شماره صفحه واقعى : ٣١٩]

ص: ١٤٥٨

[شماره صفحه واقعی : ۳۲۰]

ص: ۱۴۵۹

الفصل الأول : لما ذا نبحت عن الإمامه؟

إنَّ أول خلاف عظیم نجم بين المسلمين بعد ارتحال الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله هو الاختلاف فى مسأله الإمامه و الخلافه، و صارت الأمة بذلك فرقتين، فرقه تشايح علياً عليه السلام و فرقه تشايح غيره من الخلفاء، و البحت حول كيفيه وقوع هذا الاختلاف و علله خارج عمّا نحن بصدده هنا، لأنّه بحت تاريخى على كاهل علم الممل و النحل، و المقصود بالبحت فى هذا المجال هو تحليل حقيقه الإمامه و شروطها عند الشيعه و أهل السنّه، على ضوء العقل و الوحى و الواقعيات التاريخيه.

قد يقال: إنَّ البحت عن صيغه الخلافه بعد النبى الأكرم صلى الله عليه وآله يرجع لُبّه إلى أمر تاريخى قد مضى زمنه، و هو أنّ الخليفه بعد النبى هل هو الإمام أمير المؤمنين عليه السلام أو أبو بكر، و ما ذا يفيد المؤمنون البحت حول هذا الأمر الذى لا يرجع إليهم بشىء فى حياتهم الحاضره، أو ليس من الحرى ترك هذا البحت حفظاً للوحده؟

و الجواب أنّه لا شك أنّ من واجب المسلم الحرّ السعى وراء الوحده، و لكن ليس معنى ذلك ترك البحت رأساً، فإنّه إذا كان البحت نزيهاً موضوعياً

[شماره صفحه واقعى : ٣٢١]

ص: ١٤٦٠

يكون مؤثراً في توحيد الصفوف و تقريب الخطى، إذ عندئذٍ تتعرّف كلّ طائفة على ما لدى الأخرى من العقائد و الأصول، و بالتالى تكون الطائفتان متقاربتين، و هذا بخلاف ما إذا تركنا البحث مخافه الفرقه فإنّه يثير سوء الظن من كلّ طائفة بالنسبه إلى أختها في مجال العقائد فربّما تتصوّرها طائفة أجنبيه عن الإسلام، هذا أوّلاً.

و ثانياً: أنّ لمسأله الخلافه بعد النبي صلى الله عليه و آله بُعدين: أحدهما تاريخي مضى عصره، و الآخر بُعد ديني باق أثره إلى يومنا هذا، و سيبقى بعد ذلك، و هو أنّه إذا دلّت الأدلّه على تنصيب على عليه السلام على الولاية و الخلافه بالمعنى الذى تتبناه الإماميه يكون الإمام وراء كونه زعيماً في ذلك العصر، مرجعاً في رفع المشاكل التى خلفتها رحله النبي صلى الله عليه و آله ، كما سيوافيك بيانها، فيجب على المسلمين الرجوع إليه في تفسير القرآن و تبينه، و في مجال الموضوعات المستجده التى لم يرد فيها النصّ فى الكتاب و السنّه، فليس البحث متلخصاً فى البعد السياسى حتى نشطب عليه بدعوى أنّه مضى ما مضى، بل له مجال أو مجالات باقيه.

و لو كان البحث بعنوان الإمامه و الخلافه مثيراً للخلاف و لكن للبحث صورته أُخرى نزيه عنه، و هو البحث عن المرجع العلمى للمسلمين بعد رحله النبي الأكرم صلى الله عليه و آله فى مسائلهم و مشاكلهم العلميه، و هل قام النبي الأكرم صلى الله عليه و آله بنصب شخص أو طائفة على ذلك المقام أو لا؟ و البحث بهذه الصوره لا يثير شيئاً.

و الشيعة تدعى أنّ السنّه النبويه أكّدت على مرجعيه أهل البيت عليهم السلام فى

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٢]

ص: ١٤٦١

العقائد و المسائل الدينيه، وراء الزعامه السياسيه المحدده بوقت خاص و من اوضحها حديث الثقلين المتواتر عند الفريقين و لا يشك في صحته إلا الجاهل به أو المعاند، فقد روى بطرق كثيره عن تيف و عشرين صحابياً. (1)

روى أصحاب الصحاح و المسانيد عن النبي الأكرم صلى الله عليه و آله أنه قال:

«يا أيها الناس إنني تركت فيكم ما إن أخذتم به لن تضلوا، كتاب الله و عترتي أهل بيتي».

و قال في موضع آخر:

«إنني تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا، كتاب الله جبل ممدود من السماء إلى الأرض، و عترتي أهل بيتي، و لن يفترقا حتى يردا على الحوض، فانظروا كيف تخلفوني فيهما».

و غير ذلك من النصوص المتقاربه.

إن الإمعان في الحديث يعرب عن عصمه العتره الطاهره، حيث قورنت بالقرآن الكريم و أتھما لا- يفترقان، و من المعلوم أن القرآن الكريم كتاب لا- يأتيه الباطل من بين يديه و لا- من خلفه، فكيف يمكن أن يكون قرناء القرآن و أعداله خاطئين فيما يحكمون، أو يقولون و يحدثون.

[شماره صفحه واقعي : ۳۲۳]

ص: ۱۴۶۲

۱- و كفى في ذلك أن دار التقريب بين المذاهب الإسلاميه قامت بنشر رساله جمعت فيها مصادر الحديث، و نذكر من طرقه الكثيره ما يلي، صحيح مسلم: ۷ / ۱۲۲؛ سنن الترمذي: ۲ / ۳۰۷، مسند أحمد: ۳ / ۱۷، ۲۶، ۵۹؛ ج ۴، ص ۳۶۶ و ۳۷۱؛ ج ۵، ص ۱۸۲؛ ۱۸۹. و قد قام المحدث الكبير السيد حامد حسين الهندي قدس سره في كتابه «العقبات» بجمع طرق الحديث و نقل كلمات الأعظم حوله، و نشره في ستة أجزاء.

أضف إلى ذلك أنّ الحديث، يعدّ المتمسّك بالعترة غير ضالّ، فلو كانوا غير معصومين من الخلاف و الخطأ فكيف لا يضلّ
التمسك بهم؟

كما أنّه يدلُّ على أنّ الاهتداء بالكتاب و الوقوف على معارفه و أسرارهِ يحتاج إلى معلّم خبير لا يخطأ في فهم حقائقه و تبين
معارفه، و ليس ذلك إلّا من جعلهم النبيّ صلى الله عليه و آله قرناء الكتاب إلى يوم القيامة و هم العترة الطاهرة، و قد شبّههم في
حديث آخر بسفينه نوح في أنّ من لجأ إليهم في الدين و أخذ أصوله و فروعه عنهم نجا من عذاب النار، و من تخلف عنهم
كمن تخلف يوم الطوفان عن سفينه نوح و أدركه الغرق. (١)

[شماره صفحه واقعي : ٣٢٤]

ص : ١٤٦٣

١- روى المحدثون عن النبيّ صلى الله عليه و آله أنّه قال، «إنّما مثل أهل بيتي في أمّتي كمثل سفينه نوح، من ركبها نجا، و من
تخلف عنها غرق» مستدرک الحاكم: ٢ / ١٥١؛ الخصائص الكبرى للسيوطي: ٢ / ٢٦٦. و للحديث طرق و مسانيد كثيره من أراد
الوقوف عليها، فعليه بتعاليق إحقاق الحق: ٩ / ٢٧٠ - ٢٩٣.

الإمام فى اللغه هو الذى يؤتمُّ به إنساناً كان أو كتاباً أو غير ذلك، محققاً كان أو مبطلاً و جمعه أئمّه. (١) و قوله تعالى:

«يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمامِهِمْ» أى بالذى يقتدون به، و قيل بكتابهم. (٢)

و عرّف المتكلمون الإمامه بوجه:

١. الإمامه رئاسه عامّه فى أمور الدين و الدنيا؛

٢. الإمامه خلافه الرسول فى إقامه الدين، بحيث يجب اتّباعه على كافّه الأئمّه؛ (٣)

٣. الإمامه خلافه عن صاحب الشرع فى حراسه الدين و سياسه الدنيا؛ (٤)

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٥]

ص: ١٤٦٤

١- أصله أئمّه وزان أمثله فادغمت الميم فى الميم بعد نقل حركتها إلى الهمزه و بعض النّحاه يبدّلها ياء للتخفيف.

٢- راجع: المفردات للراغب، كتاب الألف، ماده أمّ.

٣- هذان التعريفان ذكرهما عضد الدين الإيجى فى كتاب المواقف. انظر: شرح المواقف: ٨ / ٣٤٥.

٤- اختاره ابن خلدون فى المقدمة: ١٩١.

٤. الإمامه رئاسه عامه دينيه مشتمله على ترغيب عموم الناس فى حفظ مصالحهم الدينيه و الدنياويه، و زجرهم عما يضرهم بحسبها. (١)

و اتفقت كلمه أهل السنّه، أو أكثرهم، على أنّ الإمامه من فروع الدين.

قال الغزالي: «اعلم أنّ النظر فى الإمامه ليس من فنّ المعقولات، بل من الفقهيّات». (٢)

و قال الآمدى: «و اعلم أنّ الكلام فى الإمامه ليس من أصول الديانات». (٣)

و قال الإيجى: «و مباحثها عندنا من الفروع، و إنّما ذكرناها فى علم الكلام تأسيّاً بمن قبلنا». (٤)

و قال ابن خلدون: «و قصارى أمر الإمامه إنّها قضيه مصلحيه إجماعيه و لا تلحق بالعقائد». (٥)

و قال التفتازانى: «لا نزاع فى أن مباحث الإمامه بعلم الفروع أليق...». (٦)

و أمّا الشيعه الإماميه، فينظرون إلى الإمامه كمسأله أصوليه كلاميه، وزانها وزان النبوه، سوى تلقى الوحي التشريعى و الإتيان بالشريعه، فإنّها

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٦]

ص: ١٤٦٥

١- اختاره المحقق الطوسى فى قواعد العقائد: ١٠٨.

٢- الاقتصاد فى الاعتقاد: ٢٣٤.

٣- غايه المرام فى علم الكلام: ٣٦٣.

٤- شرح المواقف: ٨ / ٣٤٤.

٥- مقدمه ابن خلدون: ٤٦٥.

٦- شرح المقاصد: ٥ / ٢٣٢.

مختومه بارتحال النبي الأكرم صلى الله عليه وآله ، فمسأله الإمامه تكون من المسائل الجذريه الأصلية. (١)

مؤهلات الإمام و صفاته

اختلفت كلمات أهل السنّه في ما يشترط في الإمام من الصفات، فمنهم (٢) من قال إنّها أربع، هي: العلم، و العداله، و المعرفه بوجوه السّياسه و حسن التدبير، و أن يكون نسبه من قريش، و زاد بعضهم (٣) عليها سلامه الحواسّ و الأعضاء و الشجاعه، و بعض آخر (٤) البلوغ و الرجوليه، قال الإيجي:

الجمهور على أنّ أهل الإمامه: مجتهد في الأصول و الفروع ليقوم بأمر الدين، ذو رأي ليقوم بأمر الملك، شجاع ليقوى على الذبّ عن الحوزه، و قيل: لا يشترط هذه الصفات، لأنّها لا توجد، فيكون اشتراطها عبثاً أو تكليفاً بما لا يطاق و مستلزماً للمفاسد التي يمكن دفعها بنصب فاقدّها، نعم يجب أن يكون عدلاً لئلاّ يجور، عاقلاً ليصلح للتصرّفات، بالغاً لقصور عقل

[شماره صفحه واقعي : ٣٢٧]

ص: ١٤٦٦

١- أقول: الفارق بين المسأله الكلاميه و الفقهيّه هو موضوعها، فموضوع المسأله الكلاميه هو وجود الله تعالى أو صفاته و أفعاله، و موضوع المسأله الفقهيّه هو أفعال المكلفين من البشر، و نصب الإمام عند الإماميه فعل الله تعالى، و أما عند أهل السنّه فتعيين الإمام وظيفه المسلمين.

٢- هو أبو منصور البغدادي (المتوفّى ٤٢٩ هـ) في أصول الدين: ٢٧٧.

٣- هو أبو الحسن البغدادي (المتوفّى ٤٥٠ هـ) في الأحكام السلطانيه: ٦.

٤- هو ابن حزم الأندلسي (المتوفّى ٤٥٦ هـ) في الفصل: ٤ / ١٨٦.

الصبي، ذكراً إذ النساء ناقصات عقل ودين، حُرّاً لئلا يشغله خدمه السيّد و لئلا يحتقر فيعصى. (١)

يلاحظ على هذه الشروط

أولاً: أنّ اختلافهم في عددها ناش من افتقارهم لنصّ شرعي في مجال الإمامه، و إنّما الموجود عندهم نصوص كليّه لا تتكفّل بتعيين هذه الشروط، و المصدر لها عندهم هو الاستحسان و الاعتبار العقلانيه في ذلك، و هذا ممّا يقضى منه العجب، فكيف ترك النبي صلى الله عليه و آله بيان هذا الأمر المهمّ شرطاً و صفه، مع أنّه بيّن أبسط الأشياء و أدناها من المكروهات و المستحبات؟!

و ثانياً: أنّ اعتبار العدالة لا ينسجم مع ما ذهبوا إليه من أنّ الإمام لا ينخلع بفسقه و ظلمه، قال الباقراني:

لا- ينخلع الإمام بفسقه و ظلمه بغصب الأموال و تضييع الحقوق و تعطيل الحدود، و لا- يجب الخروج عليه، بل يجب وعظه و تخويله و ترك طاعته في شيء ممّا يدعو إليه من معاصي الله. (٢)

و ثالثاً: أنّ التاريخ الإسلامي يشهد بأنّ الخلفاء بعد علي عليه السلام كانوا يفقدون أكثر هذه الصلاحيات و مع ذلك مارسوا الخلافه.

[شماره صفحه واقعي : ٣٢٨]

ص: ١٤٦٧

١- شرح المواقف: ٨ / ٣٤٩ - ٣٥٠.

٢- التمهيد: ١٨١. راجع في ذلك أيضاً: شرح العقيدة الطحاويه: ٣٧٩؛ و شرح العقائد النسفيه: ١٨٥.

و أما الشيعة الإماميه فيما أنهم ينظرون إلى الإمامه بأنها استمرار لوظائف رساله - كما تقدّم - يعتبرون في الإمام توفر صلاحيات عاليه لا- ينالها الفرد إلما إذا وقع تحت عنايه إلهيه خاصه، فهو يخلف النبي صلى الله عليه و آله في العلم و العصمه و القياده الحكيمه و غير ذلك من الشؤون، قال المحقق البحراني:

إِنَّمَا لَمَّا بَيَّنَّا أَنَّهُ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ الْإِمَامُ مَعْصُومًا وَجِبَ أَنْ يَكُونَ مُسْتَجْمَعًا لِأَصُولِ الْكَمَالَاتِ النَّفْسَانِيَّةِ، وَ هِيَ الْعِلْمُ وَ الْعِفَّةُ وَ الشَّجَاعَةُ وَ الْعَدَالَةُ... وَ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ أَفْضَلَ الْأُمَّةِ فِي كُلِّ مَا يَعَدُّ كَمَالًا نَفْسَانِيًّا، لِأَنَّهُ مُقَدَّمٌ عَلَيْهِمْ، وَ الْمُقَدَّمُ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ أَفْضَلَ، لِأَنَّ تَقْدِيمَ النَّاقِصِ عَلَى مَنْ هُوَ أَكْمَلُ مِنْهُ قَبِيحٌ عَقْلًا، وَ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مُتَبَرِّئًا مِنْ جَمِيعِ الْعُيُوبِ الْمُنْفَرَةِ فِي خَلْقَتِهِ مِنَ الْأَمْرَاضِ كَالْجَذَامِ وَ الْبَرَصِ وَ نَحْوِهِمَا، وَ فِي نَسَبِهِ وَ أَصْلِهِ كَالزَّنَا وَ الدَّنَاءِ، لِأَنَّ الطَّهَارَةَ مِنْ ذَلِكَ تَجْرِي مَجْرَى الْأَلْطَافِ الْمُقَرَّبَةِ لِلْخَلْقِ إِلَى قَبُولِ قَوْلِهِ وَ تَمَكُّنِهِ، فَيَجِبُ كَوْنُهُ كَذَلِكَ. (١)

[شماره صفحه واقعي : ٣٢٩]

ص: ١٤٦٨

١- قواعد المرام: ١٧٩ - ١٨٠.

[شماره صفحه واقعی : ۳۳۰]

ص: ۱۴۶۹

الطريق لإثبات الإمامه عند الشيعة الإماميه منحصره فى النصّ من النبىّ صلى الله عليه وآله و الإمام السابق، و سيوافيك الكلام فيه فى الفصل القادم.

و أمّا عند أهل السنّه فلا ينحصر بذلك، بل يثبت أيضاً ببيعه أهل الحلّ و العقد، قال الإيجى:

المقصد الثالث فيما ثبت به الإمامه، و إنّها تثبت بالنصّ من الرسول و من الإمام السابق بالإجماع و تثبت ببيعه أهل الحلّ و العقد خلافاً للشيعة، لنا ثبوت إمامه أبى بكر بالبيعه. (١)

ثمّ إنهم اختلفوا فى عدد من تنعقد به الإمامه على أقوال، قال الماوردى (المتوفى ٤٥٠هـ):

اختلف العلماء فى عدد من تنعقد به الإمامه منهم على مذاهب شتى: فقالت طائفه: لا تنعقد إلّا بجمهور أهل الحلّ و العقد من كلّ بلد ليكون الرضا به عامّاً، و التسليم لإمامته إجماعاً، و هذا

[شماره صفحه واقعى : ٣٣١]

ص: ١٤٧٠

مذهب مدفوع ببيعه أبي بكر على الخلافه باختيار من حضرها، و لم ينتظر بيعته قدوم غائب عنها.

و قالت طائفه أُخرى: أقلّ ما تنعقد به منهم الإمامه خمسہ يجتمعون على عقدها أو يعقدها أحدهم برضا الأربعة، استدلالاً بأمرين:

أحدهما: أنّ بيعه أبي بكر انعقدت بخمسه اجتمعوا عليها ثمّ تابعهم الناس فيها، و هم: عمر بن الخطاب، و أبو عبيده بن الجراح، و أسيد بن خضير، و بشر بن سعد، و سالم مولى أبي حذيفه.

و الثانى: أنّ عمر جعل الشورى فى سته ليعقد لأحدهم برضا الخمسه، و هذا قول أكثر الفقهاء، و المتكلمين من أهل البصره.

و قال آخرون من علماء الكوفه: تنعقد بثلاثه يتولّاها أحدهم برضا الاثنى لىكونوا حاكماً و شاهدين، كما يصحّ عقد النكاح بولى و شاهدين.

و قالت طائفه أُخرى: تنعقد بواحد، لأنّ العباس قال لعلى: امدد يدك أبايعك، فيقول الناس عمّ رسول الله صلى الله عليه و آله بايع ابن عمّه فلا يختلف عليك اثنان، و لأنّه حكم و حكم واحد نافذ». (1)

[شماره صفحه واقعى : ۳۳۲]

ص: ۱۴۷۱

۱- الأحكام السلطانيه: ۶ - ۷.

أولاً: أنّ موقف أصحابها موقف من اعتقد بصحّته خلافة الخلفاء، فاستدلّ به على ما يرتئيه من الرأى، وهذا، استدلال على المدعى بنفسها، و هو دور واضح.

و ثانياً: أنّ هذا الاختلاف الفاحش فى كيفية عقد الإمامه، يعرب عن بطلان نفس الأصل، لأنّه إذا كانت الإمامه مفوضه إلى الأئمّه، كان على النبيّ صلى الله عليه و آله بيان تفاصيلها و طريق انعقادها، و ليس عقد الإمام لرجل أقلّ من عقد النكاح بين الزوجين العدى اهتمّ القرآن و السنّه ببيانه و تحديده، و العجب أنّ عقد الإمامه العدى تتوقّف عليه حياه الأئمّه، لم يطرح فى النصوص -على زعم القوم - و لم يتبيّن حدوده و شرائطه.

و العجب من هؤلاء الأعلام كيف سكتوا عن الاعتراضات الهائله التى توجّهت من نفس الصحابه من الأنصار و المهاجرين على خلافة الخلفاء العدى تمّت بيعتهم ببيعه الخمسه فى السقيفه، أو ببيعه أبى بكر لعمر، أو بشورى السنّه، فإنّ من كان ملماً بالتاريخ، يرى كيف كانت عقيره كثير من الصحابه مرتفعه بالاعتراض، حتى أنّ الزبير وقف فى السقيفه أمام المبايعين و قد اخترط سيفه و هو يقول:

«لا أغمده حتى يبايع علىّ، فقال عمر: عليكم الكلب فأخذ سيفه من يده، و ضرب به الحجر و كسر». (١)

[شماره صفحه واقعى : ٣٣٣]

ص: ١٤٧٢

قد حاول المتجددون من متكلمي أهل السنّه، صبّ صيغه الحكومه الإسلاميه على أساس المشوره بجعله بمنزله الاستفتاء الشعبى و استدّلوا على ذلك بآيتين:

الآيه الأولى: قوله سبحانه: «وَ شَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ» (١).

فالله سبحانه أمر نبيّه بالمشاوره تعليماً للأئمه حتى يشاوروا في مهامّ الأمور و منها الخلفه.

يلاحظ عليه: أولاً: أنّ الخطاب في الآيه متوجه إلى الحاكم الّذى استقرت حكومته، فيأمره سبحانه أن ينتفع من آراء رعيته، فأقصى ما يمكن التجاوز به عن الآيه هو أنّ من وظائف كلّ الحكام التشاور مع الأئمه، و أمّا أنّ الخلفه بنفس الشورى، فلا يمكن الاستدلال عليه بها.

و ثانياً: أنّ المتبادر من الآيه هو أنّ التشاور لا- يوجب حكماً للحاكم، و لا يلزمه بشيء، بل هو يقبّل وجوه الرأى و يستعرض الأفكار المختلفه، ثم يأخذ بما هو المفيد في نظره، حيث قال تعالى: «فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ».

[شماره صفحه واقعى : ٣٣٤]

ص: ١٤٧٣

كَلِّ ذَلِكْ يَعْرَبُ عَنْ أَنَّ الْآيَةَ تَرْجِعُ إِلَى غَيْرِ مَسْأَلَةِ الْخِلَافَةِ وَالْحُكُومَةِ، وَ لِأَجْلِ ذَلِكَ لَمْ نَرِ أَحَدًا مِنَ الْحَاضِرِينَ فِي السَّقِيْفَةِ احْتَجَّ بِهَذِهِ الْآيَةِ.

الآية الثانية: قوله سبحانه:

«وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ» (١).

بيان أنّ كلمه «أمر» أضيفت إلى ضمير «هم» و هو يفيد العموم لكلّ أمر و منه الخلافه، فيعود معنى الآية: إنّ شأن المؤمنين في كلّ مورد شورى بينهم.

يلاحظ عليه: أنّ الآية حثّت على الشورى فيما يمت إلى شئون المؤمنين بصله، لا فيما هو خارج عن حوزة أمورهم، و كون تعيين الإمام داخلًا في أمورهم فهو أول الكلام، إذ لا ندرى -على الفرض- هل هو من شئونهم أو من شئون الله سبحانه؟ و لا ندرى، هل هي إمره و ولايه إلهية تتم بنصبه سبحانه و تعيينه، أو إمره و ولايه شعبيّه يجوز للناس التدخّل فيها؟

فإن قلت: لو لم تكن الشورى أساس الحكم، فلما ذا استدلّ بها الإمام على عليه السلام على المخالف، و قال مخاطبًا لمعاويه: «إنّه بايعنى القوم الذين بايعوا أبا بكر و عمر و عثمان على ما بايعوهم عليه»؟ (٢)

قلت: الاستدلال بالشورى كان من باب الجدل حيث بدأ رسالته بقوله:

[شماره صفحه واقعى : ٣٣٥]

ص: ١٤٧٤

١- الشورى: ٣٨.

٢- نهج البلاغه: الرسائل، الرقم ٦.

«أما بعد، فإنَّ بيعتي بالمدينه لزمتهك و أنت بالشام، لأنَّه بايعني الذين بايعوا أبا بكر و عمر...».

ثمَّ ختمها بقوله: «فادخل فيما دخل فيه المسلمون». (١)

فالاتداء بالكلام بخلافه الشيخين يعرب عن أنه في مقام إزام معاويه الذي يعتبر البيعه و جهاً شرعياً للخلافه، و لو لا ذلك لما كان وجه لذكر خلافه الشيخين، بل لاستدلَّ بنفس الشورى. و لو كان الإمام على عليه السلام يرى أنَّ الشورى أساس و مصدر شرعى للخلافه لم يطعن في خلافه الخلفاء الثلاثة قبله و كلماته عليه السلام في الخطبه الشقشقيه و غيرها تدلُّ على أنَّ خلافتهم لم تكن مشروعه. و أنه عليه السلام إنَّما لم يقم بالمعارضه أو وافقهم في شئون الحكومه في الجملة قياماً بمصالح الإسلام و المسلمين.

تصوّر النبي الأكرم للقياده بعده

إنَّ الكلمات المأثوره عن الرسول الأكرم صلى الله عليه و آله ، تدلُّ على أنه صلى الله عليه و آله كان يعتبر أمر القياده بعده مسأله إلهيه و حقاً خاصاً لله جلَّ جلاله، فإنَّه صلى الله عليه و آله لما دعا بني عامر إلى الإسلام و قد جاءوا في موسم الحج إلى مكه، قال رئيسهم: أ رأيت أنَّ نحن بايعناك على أمرك، ثمَّ أظهرك الله على من خالفك، أ يكون لنا الأمر من بعدك؟

[شماره صفحه واقعى : ٣٣٦]

ص: ١٤٧٥

١- لاحظ: وقعه صفين لنصر بن مزاحم (المتوفى ٢١٢ هـ): ٢٩، و قد حذف الرضى في نهج البلاغه من الرساله ما لا يهّمه، فإنَّ عنايته كانت بالبلاغه فحسب.

فأجابه صلى الله عليه وآله بقوله: «الأمر إلى الله يضعه حيث يشاء». (١)

فلو كان أمر الخلافة بيد الأئمة لكان عليه صلى الله عليه وآله أن يقول الأمر إلى الأئمة، أو إلى أهل الحل والعقد، أو ما يشابه ذلك، فتفويض أمر الخلافة إلى الله سبحانه ظاهر في كونها كالنبوة يضعها سبحانه حيث يشاء، قال تعالى: «اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ» (٢) فاللسان في موردين واحد.

أضف إلى ذلك أن هناك نصوصاً تشير إلى ما في مرتكز العقل، من أن ترك الأئمة بلا قائد و إمام قبيح على من بيده زمام الأمر، هذه عائشه تقول لعبد الله بن عمر: «يا بُنَيَّ أبلغ عمر سلامي و قل له، لا تدع أمه محمد بلا راع». (٣)

و إنما قالت ذلك عند ما اغتيل عمر و أحس بالموت، و أرسل ابنه إلى عائشه ليستأذن منها أن يدفن في بيتها مع رسول الله صلى الله عليه وآله و مع أبي بكر.

و هذا عبد الله بن عمر يقول لأبيه: «إني سمعت الناس يقولون مقالة، فآليت أن أقولها لك، و زعموا أنك غير مستخلف، و أنه لو كان لك راعي إبل أو غنم ثم جاءك و تركها، لرأيت أن قد ضيع، فرعايه الناس أشد». (٤)

و بذلك استصوب معاويه أخذه البيعه من الناس لابنه يزيد و قال: «إني كرهت أن أدع أمه محمد بعدى كالضأن لا راعي لها». (٥)

[شماره صفحه واقعي : ٣٣٧]

ص: ١٤٧٦

١- السيره النبويه لابن هشام: ٢ / ٤٢٤.

٢- الأنعام: ١٢٤.

٣- الإمامه و السياسه: ١ / ٣٢.

٤- حليه الأولياء: ١ / ٤٤.

٥- الإمامه و السياسه: ١ / ١٦٨.

فإذا كان ترك الأُمَّه بلا راع، أمراً غير صحيح في منطق العقل، فكيف يجوز لهؤلاء أن ينسبوا إلى النبي صلى الله عليه وآله أنه ترك الأُمَّه بلا راع؟! فكأن هؤلاء كانوا أعطف على الأُمَّه من النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، إن هذا ممّا يقضى منه العجب.

[شماره صفحه واقعى : ٣٣٨]

ص: ١٤٧٧

إشاره

إنّ الإمامه عند الشيعة تختلف في حقيقتها عما لدى أهل السنّه، فهي إمره إلهيه و استمرار لوظائف النبوه كلّها سوى تحمّل الوحي الإلهي، و مقتضى هذا اتّصاف الإمام بالشروط المشترطه في النبيّ، سوى كونه طرفاً للوحي التشريعي، و بناءً على هذا ينحصر طريق ثبوت الإمامه بتنصيب من الله و تنصيب من النبيّ صلى الله عليه و آله أو الإمام السابق، و إليك فيما يلي براهين هذا الأصل:

(أ) الفراغات الهائله بعد النبيّ صلى الله عليه و آله في مجالات أربعة

إنّ النبيّ صلى الله عليه و آله لم تكن مسؤولياته و أعماله مقتصره على تلقّي الوحي الإلهي و تبليغه إلى الناس، بل كان يقوم بالأُمور التاليه أيضاً:

١. يفسّر الكتاب العزيز و يشرح مقاصده و يكشف أسراره، يقول سبحانه:

[شماره صفحه واقعي : ٣٣٩]

ص: ١٤٧٨

«وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ»؛ (١)

٢. يحكم بين الناس فيما يحدث بينهم من الاختلافات و المنازعات. قال سبحانه: «إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا»؛ (٢)

٣. يبين أحكام الموضوعات التي كانت تحدث في زمن دعوته؛

٤. يدفع الشبهات و يجيب عن التساؤلات العويصة المريبه التي كان يثيرها أعداء الإسلام من يهود و نصارى؛

٥. يصون الدين من التحريف و الدس و يراقب ما أخذه عنه المسلمون من أصول و فروع حتى لا تزل فيه أقدامهم.

هذه هي الأمور التي مارسها النبي الأكرم صلى الله عليه و آله أيام حياته، و من المعلوم أن رحلته تخلف فراغاً هائلاً في هذه المجالات الخمسه، فيكون التشريع الإسلامى حينئذٍ أمام محتملات ثلاثة:

الأول: أن لا يبدى الشارع اهتماماً بسدّ هذه الفراغات الهائلة التي ستحدث بعد الرسول. و هذا الاحتمال ساقط جداً، لا يحتاج إلى البحث، فإنه لا ينسجم مع غرض البعثه، فإن في ترك هذه الفراغات ضياعاً للدين و الشريعة.

الثاني: أن تكون الأمة قد بلغت بفضل جهود صاحب الدعوه في

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٠]

ص: ١٤٧٩

١- النحل: ٤٤.

٢- النساء: ١٠٥.

إعدادها حدّاً تقدر معه بنفسها على سدّ ذلك الفراغ، غير أنّ التاريخ و المحاسبات الاجتماعيه يبطلان هذا الاحتمال و يثبتان أنّه لم يقدر للأئمّه بلوغ تلك الذروه لتقوم بسدّ هذه الثغرات الّتي خلفها غياب النّبى الأكرم، لا فى جانب التفسير و لا فى جانب فصل الخصومات، و لا فى جانب ردّ التشكيكات و دفع الشبهات، و لا فى جانب صيانه الدّين عن الانحراف.

أمّا فى جانب التفسير، فيكفى وجود الاختلاف الفاحش فى تفسير آيات الذكر الحكيم حتّى فيما يرجع إلى عمل المسلمين يوماً و ليله.

و أمّا فى جانب القضاء فى الاختلافات و المنازعات فيشهد بذلك عجز الخلفاء و الصحابه عن ذلك فى كثير من الموارد، سوى الإمام على عليه السلام حيث كان مدينه علم النّبى صلى الله عليه و آله و أقضاهم بنصّ خاتم الرساله صلى الله عليه و آله .

و أمّا فى مجال الأحكام، فيكفى فى ذلك الوقوف على أنّ بيان الأحكام الدينيه حصل تدريجاً على ما تقتضيه الحوادث و الحاجات الاجتماعيه فى عهد الرسول صلى الله عليه و آله ، و من المعلوم أنّ هذا النمط كان مستمرّاً بعد الرسول، غير أنّ ما ورثه المسلمون منه صلى الله عليه و آله لم يكن كافياً للإجابة عن ذلك، أمّا الآيات القرآنيه فى مجال الأحكام فهى لا تتجاوز ثلاثمائه آيه، و أمّا الأحاديث فى هذا المجال، فالهندي ورثته الأئمّه لا تتجاوز خمسمائه حديث، و هذا القدر لا يفي بالإجابة على جميع الموضوعات المستجدّه.

و لا نغنى من ذلك أنّ الشريعه الإسلاميه ناقصه فى إيفاء أغراضها التشريعيه و شمول المواضيع المستجدّه، بل المقصود أنّ النّبى صلى الله عليه و آله كان

[شماره صفحه واقعى : ٣٤١]

ص: ١٤٨٠

يراعى فى إبلاغ الحكم حاجه الناس و مقتضيات الظروف الزمنيه، فلا بد فى إيفاء غرض التشريع على وجه يشمل المواضع المستجده و المسائل المستحدثه أن يستودع أحكام الشريعة من يخلفه و يقوم مقامه.

و أمّا فى مجال ردّ الشبهات و التشكيكات و إجابة التساؤلات، فقد حصل فراغ هائل بعد رحله النبى من هذه الناحيه، فجاءت اليهود و النصارى تترى، يطرحون الأسئلة، حول أصول الإسلام و فروعه، و لم يكن فى وسع الخلفاء آنذاك الإجابة الصحيحه عنها، كما يشهد بذلك التاريخ الموجود بأيدينا.

و أمّا فى جانب صيانه المسلمين عن التفرقه، و الدّين عن الانحراف، فقد كانت الأئمه الإسلاميه فى أشدّ الحاجه إلى من يصون دينها عن التحريف و أبناءها عن الاختلاف، فإنّ التاريخ يشهد على دخول جماعات عديده من أحبار اليهود و رهبان النصارى و مؤبدي المجوس بين المسلمين، فراحوا يدسّون الأحاديث الإسرائيليه و الأساطير النصرانيه و الخرافات المجوسيه بينهم، و يكفى فى ذلك أن يذكر الإنسان ما كابده البخارى من مشاقّ و أسفار فى مختلف أقطار الدوله الإسلاميه، و ما رواه بعد ذلك، فإنّه ألفى الأحاديث المتداوله بين المحدثين فى الأقطار الإسلاميه، تربو على ستمائه ألف حديث، لم يصحّ لديه منها أكثر من أربعه آلاف، و كذلك كان شأن سائر العديدين جمعوا الأحاديث و كثير من هذه الأحاديث التى صحّحت عندهم كانت موضع نقد و تمحيص عند غيرهم. (١)

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٢]

ص: ١٤٨١

١- لاحظ: حياه محمّد، لمحمّد حسين هيكل: ٤٩ - ٥٠.

هذا البحث الضافى يثبت حقيقه ناصعه، و هى عدم تمكّن الأمم، مع ما لها من الفضل، من القيام بسدّ الفراغات الهائله التى خلّفتها رحله النبىّ الأكرم صلى الله عليه و آله و يبطل بذلك الاحتمال الثانى تجاه التشريع الإسلامى بعد عصر الرساله.

الاحتمال الثالث: أن يستودع صاحب الدعوه، كلّ ما تلقّاه من المعارف و الأحكام بالوحى، و كلّ ما ستحتاج إليه الأمم بعده، شخصيّه مثاليه، لها كفاءه تقبّل هذه المعارف و الأحكام و تحمّلها، فتقوم هى بسدّ هذا الفراغ بعد رحلته صلى الله عليه و آله . و بعد بطلان الاحتمالين الأولين لا مناص من تعيّن هذا الاحتمال، فإنّ وجود إنسان مثالى كالنبىّ فى المؤهلات، عارف بالشريعه و معارف الدين، ضمان لتكامل المجتمع، و خطوه ضروريه فى سبيل ارتقائه الروحى و المعنوى، فهل يسوغ على الله سبحانه أن يهمل هذا الأمر الضرورى فى حياه الإنسان الدينيه؟

إن الله سبحانه جهّز الإنسان بأجهزه ضروريه فيما يحتاج إليها فى حياته الدنيويه الماديّه، و مع ذلك كيف يعقل إهمال هذا العنصر الرئيسى فى حياته المعنويه و الدينيه؟! و ما أجمل ما قاله أئمّه أهل البيت فى فلسفه وجود هذا الخلف و مدى تأثيره فى تكامل الأمم.

قال الإمام على عليه السلام: «اللهم بلى لا- تخلو الأرض من قائم لله بحجّه، إمّا ظاهراً مشهوراً، و إمّا خائفاً مغموراً، لئلا تبطل حجج الله و بيناته». (١)

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٣]

ص: ١٤٨٢

١- نهج البلاغه: قسم الحكم، الرقم ١٤٧.

وقال الإمام الصادق عليه السلام: «إنَّ الأرض لا تخلو إلَّا و فيها إمام، كما إن زاد المؤمنون شيئاً رُدَّهم، و إذا نقصوا شيئاً أتمَّه لهم». (١)

هذه المأثورات من أئمَّه أهل البيت عليهم السلام تعرب عن أنَّ الغرض الداعي إلى بعثه النبيّ، داع إلى وجود إمام يخلف النبي في عامَّه سماته، سوى ما دلَّ القرآن على انحصاره به ككونه نبيّاً رسولاً و صاحب شريعته.

ب) الأُمَّة الإسلاميه و مثلث الخطر الدَّاهم

إنَّ الدوله الإسلاميه التي أسَّسها النبيّ الأكرم صلى الله عليه و آله كانت محاصره حال وفاه النبيّ من جهتي الشمال و الشرق بأكبر إمبراطوريتين عرفهما تاريخ تلك الفتره، و كانتا على جانب كبير من القوَّه و البأس، و هما: الروم و إيران، و يكفي في خطوره إمبراطوريه إيران إنَّه كتب ملكها إلى عامله باليمن -بعد ما وصلت إليه رساله النبيّ تدعوه إلى الإسلام، و مرَّفاً -: «ابعث إلى هذا الرجل بالحجاز، رجلين من عندك، جلدتين، فليأتاني به» (٢). و كفي في خطوره موقف الإمبراطوريه الرومانيه، إنَّه وقعت اشتباكات عديده بينها و بين المسلمين في السنَّه الثامنه للهجره، منها سرَّيه موته التي قتل فيها قاده الجيش الإسلامي، و هم: جعفر بن أبي طالب، و زيد ابن حارثه، و عبد الله بن رواحه، و رجع الجيش الإسلامي من تلك الواقعه منهزماً، و لأجل ذلك توجَّه الرسول الأكرم صلى الله عليه و آله بنفسه على رأس الجيش الإسلامي إلى تبوك في السنَّه

[شماره صفحه واقعي : ٣٤٤]

ص: ١٤٨٣

١- الكافي: ١ / ١٧٨، الحديث ٢.

٢- الكامل في التاريخ: ١٤٥/٢.

التاسعه لمقابله الجيوش البيزنطيه و لكنّه لم يلق أحداً، فأقام في تبوك أياماً ثمّ رجع إلى المدينه، و لم يكتف بهذا بل جهّز جيشاً في أخريات أيامه بقياده أسامه بن زيد لمواجهة جيوش الروم، هذا من الخارج.

و أما من الداخل، فقد كان الإسلام و المسلمون يعانون من وطأه مؤامرات المنافقين الذين كانوا يشكّلون جبهه عدوانيه داخلية، أشبه بما يسمّى بالطابور الخامس، فهؤلاء أسلموا بألسنتهم دون قلوبهم، و كانوا يتحّينون الفرص لإضعاف الدوله الإسلاميه بإثارة الفتنة الداخليه، و لقد انبرى القرآن الكريم لفضح المنافقين و التشهير بخطّهم ضد الدين و النبيّ في العديد من السور القرآنيه و قد نزلت في حقّهم سوره خاصّه.

إنّ اهتمام القرآن بالتعرّض للمنافقين المعاصرين للنبيّ صلى الله عليه و آله ، المتواجدين بين الصحابه أدلّ دليل على أنّهم كانوا قوه كبيره و يشكّلون جماعه وافرّه و يلعبون دوراً خبيثاً في إفساح المجال لأعداء الإسلام، بحيث لو لا قياده النبيّ الحكيمه لفضوا على كيان الدين، و يكفي في ذلك قوله سبحانه:

«لَقَدْ ابْتِغَوْا الْفِتْنَةَ مِنْ قَبْلُ وَ قَلَّبُوا لَكَ الْأُمُورَ حَتَّىٰ جَاءَ الْحَقُّ وَ ظَهَرَ أَمْرُ اللَّهِ وَ هُمْ كَارِهُونَ» (١).

و قد كان محتملاً- و مترقباً أن يتحد هذا المثلث الخطير لاكتساح الإسلام و اجتثاث جذوره بعد وفاه النبيّ، فمع هذا الخطر المحيق الدايم، ما

[شماره صفحه واقعي : ٣٤٥]

ص: ١٤٨٤

١- التوبه: ٤٨.

هى وظيفه القائد الحكيم الذى أرسى قواعد دينه على تضحيات عظيمه؟ فهل المصلحه كانت تقتضى تنصيب قائد حكيم عارف بأحكام القيادة و وظائفها حتى يجتمع المسلمون تحت رايته و يكونوا صفّاً واحداً فى مقابل ذاك الخطر، أو أنّ المصلحه العامه تقتضى تفويض الأمر إلى الأُمّه حتى يختاروا لأنفسهم أميراً، مع ما يحكيه التاريخ لنا من سيطره الروح الحزبيّه على المسلمين آنذاك؟ و يكفى شاهداً على ذلك ما وقع من المشاجرات بين المهاجرين و الأنصار يوم السقيفه. (١)

إنّ القائد الحكيم هو من يعنى بالأوضاع الاجتماعيه لأُمّته، و يلاحظ الظروف المحيطه بها، و يرسم على ضوئها ما يراه صالحاً لمستقبلها، و قد عرفت أنّ مقتضى هذه الظروف هو تعيين القائد و المدبّر، لا دفع الأمر إلى الأُمّه. و إلى ما ذكرنا ينظر قول الشيخ الرئيس ابن سينا فى حقّ الإمام:

«و الاستخلاف بالنصّ أصوب، فإنّ ذلك لا يؤدّى إلى التشعب و التشاغب و الاختلاف». (٢)

ج) نصب الإمام لطف إلهي

هذا حاصل ما سلكناه فى بيان وجوب تنصيب الخليفه و الإمام للأُمّه الإسلاميه من جانب النبيّ الأكرم صلى الله عليه و آله على ضوء العقل الفطرى و دراسه التاريخ الإسلامى و شئون رساله النبويّه و مسؤولياتها الخطيره، و هذا

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٤]

ص: ١٤٨٥

١- راجع: السيره النبويه: ٢ / ٦٥٩ - ٦٦٠.

٢- الشفاء الإلهيات، مقاله العاشره، الفصل الخامس: ٥٦٤.

المسلک يقرب ممّا سلکه مشايخنا الإماميّه في هذا المجال من الاستناد بقاعده اللطف، و في ذلك يقول السيّد المرتضى:

و المذى يدلّ على ما ادّعيناه إنّ كلّ عاقل عرف العاده و خالط الناس، يعلم ضروره أنّ وجود الرئيس المصيب النافذ الأمر، السديد التدبير ترتفع عنده التظالم و التقاسم و التباعى أو معظمه، أو يكون الناس إلى ارتفاعه أقرب، و إن فقد من هذه صفته يقع عنده كلّ ما أشرنا إليه من الفساد أو يكون الناس إلى وقوعه أقرب، فالرئاسه على ما بيّناه لطف في فعل الواجب و الامتناع من القبيح، فيجب أن لا يخلى الله تعالى المكلفين منها، و دليل وجوب اللطاف يتناولها. (١)

هذا الاستدلال كما ترى مؤلف من مقدمتين:

الأولى: إنّ نصب الإمام لطف من الله على العباد.

الثانية: إنّ اللطف واجب على الله لما تقتضيه حكمته تعالى.

أمّا المقدمه الأولى، فلأنّ اللطف هو ما يقرب المكلفين إلى الطاعه و يبعدهم عن المعصيه و لو بالإعداد، و بالضروره أنّ نصب الإمام كذلك لما به من بيان المعارف و الأحكام الإلهيّه و حفظ الشريعه من الزيادة و النقصان و تنفيذ الأحكام و رفع الظلم و الفساد و نحوها.

و أمّا المقدمه الثانيه، فلأنّ ترك هذا اللطف من الله سبحانه إخلال بغرضه

[شماره صفحه واقعي : ٣٤٧]

ص: ١٤٨٦

١- الذخيره في علم الكلام: ٤١٠.

و مطلوبه و هو طاعه العباد له و ترك معصيته فيجب على الله نفيه لئلا يخلّ بغرضه، و لا ينافي اللطف في نفيه سلب العباد سلطانه أو غيبته، لأنّ الله سبحانه قد لطف بهم بنصب المَعِيَدِ لهم، و هم فَوَتُوا أثر اللطف على أنفسهم. و إلى هذا أشار المحقق الطوسي بقوله:

الإمام لطف فيجب نفيه على الله تعالى تحصيلاً للغرض... و وجوده لطف و تصرفه لطف آخر و عدمه منّا. (١)

و أوضحه العلامة الحليّ، بقوله:

لطف الإمامه يتمّ بأمر: منها ما يجب على الله تعالى و هو خلق الإمام و تمكينه بالتصرّف و العلم و النص عليه باسمه و نسبه، و هذا قد فعله الله تعالى، و منها ما يجب على الإمام و هو تحمّله للإمامه و قبوله لها و هذا قد فعله الإمام، و منها ما يجب على الرعيه و هو مساعدته و النصرة له و قبول أوامره و امتثال قوله، و هذا لم يفعله الرعيه، فكان منع اللطف الكامل منهم لا من الله تعالى و لا من الإمام. (٢)

مناظره هشام بن الحكم مع عمرو بن عبيد

ناظر هشام بن الحكم - و هو من أبرز أصحاب الإمام الصادق عليه السلام في علم الكلام - مع عمرو بن عبيد - و هو من مشايخ المعتزله - في مسأله

[شماره صفحه واقعي : ٣٤٨]

ص: ١٤٨٧

١- كشف المراد، المقصد الخامس: ٢٨٤.

٢- المصدر السابق: ٢٨٥ - ٢٨٦.

الإمامه و صارت النتيجة إفحام هشام لعمر و عند جمع من تلامذته، و إليك ما رواه الكليني في ذلك:

على بن إبراهيم، عن أبيه، عن الحسن بن إبراهيم، عن يونس بن يعقوب، قال: كان عند أبي عبد الله عليه السلام جماعه من أصحابه، منهم:

حمران بن أعين، و محمّد بن النعمان، و هشام بن سالم، و الطيّار، و جماعه فيهم هشام بن الحكم و هو شاب، فقال أبو عبد الله عليه السلام:

«يا هشام ألا تخبرني كيف صنعت بعمر و بن عبيد؟ و كيف سألته؟».

فقال هشام: يا بن رسول الله إنني أُجلك و استحبيك و لا يعمل لسانى بين يديك.

فقال أبو عبد الله عليه السلام: «إذا أمرتكم بشيء فافعلوا».

قال هشام: بلغنى ما كان فيه عمرو بن عبيد و جلوسه في مسجد البصره، فعظم ذلك علىّ، فخرجت إليه و دخلت البصره يوم الجمعة، فأتيت مسجد البصره، فإذا أنا بحلقه كبيره فيها عمرو بن عبيد و عليه شمله سوداء، متّزر بها من صوف، و شمله مرتدياً بها و الناس يسألونه، فاستفرجت الناس، فأفرجوا لى، ثمّ قعدت في آخر القوم على ركبتى، ثمّ قلت: أيّها العالم: إننى رجل غريب تأذن لى في مسأله؟

فقال لى: نعم.

فقلت له: ألك عين؟ فقال: يا بُنى أىّ شيء هذا من السؤال و شيء تراه كيف تسأل عنه؟

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٩]

ص: ١٤٨٨

قلت: هكذا مسألتى. فقال: يا بنى سل وإن كانت مسألتك حمقاً.

قلت: أجبنى فيها. قال لى: سل.

قلت: أ لك عين؟ قال: نعم، قلت: فما تصنع بها؟ قال: أرى بها الألوان و الأشخاص.

قلت: فللك أنف؟ قال: نعم، قلت: فما تصنع به؟ قال: أشم به الرائحة.

قلت: أ لك فم؟ قال: نعم، قلت: فما تصنع به؟ قال: أذوق به الطعام.

قلت: فللك أذن؟ قال: نعم، قلت: فما تصنع بها؟ قال: أسمع بها الصوت.

قلت: أ لك قلب؟ قال: نعم، قلت: فما تصنع به؟ قال: أُميّز به كل ما ورد على هذه الجوارح و الحواس.

قلت: أو ليس فى هذه الجوارح غنى عن القلب؟ فقال: لا، قلت: و كيف ذلك و هى صحيحه سليمه؟

قال: يا بنى: إن الجوارح إذا شكّت فى شىء شمّته أو رأته أو ذاقته أو سمعته، ردّته إلى القلب فيستيقن اليقين و يبطل الشكّ.

فقلت له: فإنما أقام الله القلب لشكّ الجوارح؟ قال: نعم.

قلت: لا بدّ من القلب و إلّا لم تستيقن الجوارح؟ قال: نعم.

فقلت له: يا أبا مروان فالله تبارك و تعالى لم يترك جوارحك حتى جعل لها إماماً يصحّح لها الصحيح و يتيقن به ما شكّ فيه، و يترك هذا الخلق

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٠]

ص: ١٤٨٩

كلهم في حيرتهم و شكهم و اختلافهم، لا- يقيم لهم إماماً يردون إليه شكهم و حيرتهم، و يقيم لك إماماً لجوارحك ترد إليه حيرتك و شكك؟

فسكت و لم يقل لى شيئاً... ثم ضمّنى إليه و أقعدنى فى مجلسه، و ما زال عن مجلسه و ما نطق حتى قمت.

فضحك أبو عبد الله عليه السلام و قال: يا هشام من علمك هذا؟

قلت: شىء أخذته منك و ألفتة.

قال عليه السلام: هذا و الله مكتوب فى صحف إبراهيم و موسى. (١)

و لعلّ قوله عليه السلام: هذا و الله مكتوب الخ، إشاره إلى أنّ مسأله نصب الخليفه و الإمام التى يحكم بها العقل الصريح، كانت من سنن الأنبياء و المرسلين، و إنّما ذكر إبراهيم و موسى لما كان لهما من المكانه الخاصه فى هذا المجال، و لذلك أيضاً ذكر القرآن ما استدعياه من الله سبحانه فى أمر الإمامه و الوزاره (٢) و يدلّ على ذلك أيضاً ما روى عن رسول الله صلى الله عليه و آله أنّه قال:

«كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء كلما هلك نبي خلفه نبيّ، و إنّّه لا نبيّ بعدى، و سيكون بعدى خلفاء يكترون». (٣)

و ظاهر الحديث أنّ استخلاف الخلفاء فى الأمه الإسلاميه، كاستخلاف الأنبياء فى الأمم السالفه، و من المعلوم أنّ الاستخلاف كان هناك بالتنصيب.

[شماره صفحه واقعى : ٣٥١]

ص: ١٤٩٠

١- الكافى: ج ١، كتاب الحجّه، باب الاضطرار الى الحجّه، الحديث ٣.

٢- لاحظ: البقره: ١٢٤، و طه: ٣٠.

٣- جامع الأصول لابن أثير الجزرى، ٤٤٣ الفصل الثانى.

[شماره صفحه واقعی : ۳۵۲]

ص: ۱۴۹۱

اتَّفَقَ أهل السنَّه على أنَّ العصمه ليست من شرائط الإمام أخذاً بمبادئهم حيث إنَّ الخلفاء بعد رسول الله صلى الله عليه وآله لم يكونوا بمعصومين، قال التفتازانى:

و احتج أصحابنا على عدم وجوب العصمه بالإجماع على إمامه أبى بكر و عمر و عثمان، مع الإجماع على أنَّهم لم تجب عصمتهم...

و حاصل هذا دعوى الإجماع على عدم اشتراط العصمه فى الإمام. (١)

و أما الشيعة الإماميه فقد اتَّفقت كلمتهم على هذا الشرط، قال الشيخ المفيد: «اتَّفقت الإماميه على أنَّ إمام الدين لا يكون إلَّا معصوماً من الخلاف لله تعالى». (٢)

و قال «أقول: إنَّ الأئمَّه القائمين مقام الأنبياء فى تنفيذ الأحكام و إقامة الحدود و حفظ الشرائع و تأديب الأنام، معصومون كعصمه الأنبياء». (٣)

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٣]

ص: ١٤٩٢

١- شرح المقاصد: ٥ / ٢٤٩.

٢- أوائل المقالات: ٤٧، الطبعة الثانيه.

٣- نفس المصدر: ٧٤.

ثم إنهم استدلوا على وجوب العصمة بوجوه، نكتفي ببعضها:

١. الإمام حافظ للشريعة كالنبي صلى الله عليه وآله

يجب أن يكون الإمام مصوناً عن الخطأ في العلم والعمل لكي تحفظ الشريعة به ويكون هادياً للناس إلى مرضاه الله سبحانه، وإليه أشار العلامة الحلّي بقوله:

ذهبت الإمامية إلى أنّ الأئمة كالأنبياء في وجوب عصمتهم عن جميع القبائح والفواحش من الصغر إلى الموت عمداً وسهواً، لأنهم حفظه الشرع والقوامون به، حالهم في ذلك كحال النبي صلى الله عليه وآله. (١)

و ناقش فيه التفتازاني بقوله: «إنّ نصب الإمام إلى العباد الذين لا طريق لهم إلى معرفه عصمته بخلاف النبي». (٢)

و الجواب عنه ظاهر بما تقدّم من بطلان القول بأنّ نصب الإمام مفوّض إلى العباد، ولنا أن نعكس ونقول: وجوب عصمه الإمام ممّا يحكم به العقل الصريح بالتأمّل في حقيقه الإمامه والغرض منها، و حيث إنّ الناس لا طريق لهم إلى معرفه عصمه الإمام كما اعترف به الخصم، فلا يكون نصبه مفوّضاً إليهم.

[شماره صفحه واقعي : ٣٥٤]

ص : ١٤٩٣

١- دلائل الصدق: ٧ / ٢.

٢- شرح المقاصد: ٥ / ٢٤٨.

قال سبحانه: «وَ إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (١).

الاستدلال بالآية على المقصود رهن بيان أمرين:

الأول: ما هو المقصود من الإمامة التي أنعم الله سبحانه بها على نبيه الخليل عليه السلام؟

الثاني: ما هو المراد من الظالمين؟

أما الأول: فقال بعضهم: إن المراد من الإمامة، هي النبوة والرسالة، ويردّه إن إبراهيم كان نبياً قبل تنصيبه إماماً، وذلك لأنه طلب الإمامة لذريته، فكان له عند ذلك ولد أو أولاد، ولا أقل من كون الولد والذرية مرجواً له. مع أنّ القرآن يحكى أنّ إبراهيم عليه السلام تعجّب من بشاره الملائكة إياه بالولد: «قَالَ أَ بَشَّرْتُمُونِي عَلَىٰ أَنْ مَسَّنِيَ الْكِبَرُ فَبِمَ تُبَشِّرُونَ» (٢). فإبراهيم كان نبياً ورسولاً ولم يكن له ولدٌ وذرّيّه حتى مسّه الكبر، ثم رزق ولداً في أوان الكبر بنصّ القرآن الكريم، حيث قال: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ» (٣). فطلب الإمامة لذريته. وعلى ذلك يجب أن تكون الإمامة الموهوبه لل خليل غير النبوة، والظاهر أنّ المراد منها هي القيادة الإلهية

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٥]

ص: ١٤٩٤

١- البقره: ١٢٤.

٢- الحجر: ٥٤.

٣- إبراهيم: ٣٩.

للمجتمع، مضافاً إلى تحمّل الوحي و إبلاغه، فإنّ هناك مقامات ثلاثة:

١. مقام النبوة، و هو منصب تحمّل الوحي.

٢. مقام الرسالة، و هو منصب إبلاغه إلى الناس.

٣. مقام الإمامة، و هو منصب القيادة و تنفيذ الشريعة في المجتمع بقوّه و قدره.

و الإمامة التي يتبناها المسلمون بعد رحله النبي الأكرم صلى الله عليه و آله ، تتحد واقعيتهما مع هذه الإمامة.

و أمّا الثاني: أعني المراد من الظالمين، فالظلم في اللغة هو وضع الشيء في غير موضعه و مجاوزه الحد الذي عينه الشرع، و المعصية من وضع الشيء (العمل) في غير موضعه، فالمعصية من مصاديق الظلم، قال سبحانه:

﴿وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (١).

ثمّ إنّ الظاهر من صيغته الجمع المحلّي باللام، إنّ الظلم بكلّ ألوانه و صورته مانع عن نيل هذا المنصب الإلهي، و تكون النتيجة ممنوعيته كلّ فرد من أفراد الظلمة عن الارتقاء إلى منصب الإمامة، سواء أ كان ظالماً في فتره من عمره ثمّ تاب و صار غير ظالم، أو بقي على ظلمه، فالظالم عند ما يرتكب الظلم يشمل قوله سبحانه: «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» فصلاحيته بعد ارتفاع الظلم يحتاج إلى دليل.

[شماره صفحه واقعي : ٣٥٦]

ص: ١٤٩٥

١- البقره: ٢٢٩.

و على ذلك فكل من ارتكب ظلماً و تجاوز حدّاً فى يوم من أيام عمره، أو عبد صنماً، و بالجمله ارتكب ما هو حرام، فضلاً عمّا هو كفر، ليس له أهليته منصب الإمامه، و لانزم ذلك كون الإمام طاهراً من الذنوب من لدن وضع عليه قلم التكليف، إلى آخر حياته، و هذا ما يرتثيه الإماميه فى عصمه الإمام.

و ممّا يؤكد ما ذكرناه أنّ الناس بالنسبه إلى الظلم على أقسام أربعة:

١. من كان طيله عمره ظالماً.

٢. من كان طاهراً و نقيّاً فى جميع فترات عمره.

٣. من كان ظالماً فى بدايه عمره، و تائباً فى آخره.

٤. عكس الثالث.

و حاشى إبراهيم عليه السلام أن يسأل الإمامه للقسم الأول و الرابع من ذريته، و قد نصّ سبحانه على أنّه لا ينال عهده الظالم، و هو لا ينطبق إلّا على القسم الثالث، فإذا خرج هذا القسم بقى القسم الثانى و هو المطلوب. (١)

٣. آيه إطاعه أولى الأمر

قال سبحانه: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (٢)

إنّه تعالى أمر بطاعه أولى الأمر على وجه الإطلاق، و لم يقيد به بشيء

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٧]

ص: ١٤٩٦

١- انظر: الميزان فى تفسير القرآن: ١ / ٢٧٤.

٢- النساء: ٥٩.

و من البديهي أنه سبحانه لا- يرضى لعباده الكفر و العصيان و لو كان على سبيل الإطاعة عن شخص آخر، و عليه تكون طاعه أولى الأمر فيما إذا أمروا بالعصيان محرماً.

فمقتضى الجمع بين هذين الأمرين أن يكون أولو الأمر المذنبين و جبت إطاعتهم على وجه الإطلاق معصومين لا- يصدر عنهم معصيه مطلقاً، فيستكشف من إطلاق الأمر بالطاعة اشتغال المتعلق على خصوصيته تصدّه عن الأمر بغير الطاعة.

هذا، مضافاً إلى أن أولى الأمر معطوف على الرسول بلا إعاده فعل «اطيعوا» و هذا دليل على وحده الملاك في اطاعه الرسول و اولى الامر فكما أن وجوب إطاعه الرسول صلى الله عليه و آله ، مطلق و متفرع على عصمته، فكذلك وجوب إطاعه أولى الامر مطلق و متفرع على عصمتهم.

و ممن صرح بدلاله الآيه على عصمه أولى الأمر الإمام الرازي في تفسيره، و لكنّه لم يستثمر نتيجة ما هداه إليه استدلاله المنطقي، حيث استدرك قائلاً- بأننا عاجزون عن معرفه الإمام المعصوم و الوصول إليه و استفاده الدين و العلم منه، فلا مناص من كون المراد هو أهل الحلّ و العقد. (1)

يلاحظ عليه: أنه إذا دلّت الآيه على عصمه أولى الأمر فيجب علينا التعرف عليهم، و ادعاء العجز هروب من الحقيقه، فهل العجز يختصّ بزمانه

[شماره صفحه واقعي : ٣٥٨]

ص: ١٤٩٧

١- مفاتيح الغيب: ١٠ / ١٤٤.

أو كان يشمل زمان نزول الآيه؟ و الثاني باطل قطعاً، فإنه لا يعقل أن يأمر الوحي الإلهي بإطاعه المعصوم ثم لا يقوم بتعريفه حين النزول، و بالتعريف عليه في عصر النزول، يعرف المعصوم في أزمته متأخره عنه حلقه بعد أخرى.

هذا مع أن تفسير «أولى الأمر» بأهل الحلّ و العقد تفسير بما هو أشدّ غموضاً، فهل المراد منهم، العساكر و الضباط، أو العلماء و المحدّثون، أو الحكّام و السياسيون، أو الكلّ؟ و هل اتفق اجتماعهم على شيء و لم يخالفهم لفيف من المسلمين؟!

و هناك نصوص من الكتاب و السنّه تدلّ على عصمه أهل بيت النبيّ و عترته، كآيه التطهير و حديث الثقلين و غير ذلك، تركنا البحث عنها لرعايه الاختصار (1). و قد تقدّم في الفصل الأوّل ما يفيد في المقام فراجع.

[شماره صفحه واقعي : ٣٥٩]

ص: ١٤٩٨

١- راجع: الإلهيات: ٢ / ٦٢٧ - ٦٣١ و ٦٠٧ - ٦١١.

[شماره صفحه واقعی : ۳۶۰]

ص: ۱۴۹۹

قد تبين بما قدّمناه من الأبحاث على ضوء الكتاب و السنّه و من خلال مطالعه تاريخ الإسلام و المحاسبه فى الأمور الاجتماعيه و السياسيه، و فى ظلّ هدايه العقل الصريح، أنّ خليفه النبىّ صلى الله عليه و آله و إمام المسلمين يجب أن يكون منصوباً من جانب الرّسول بإذن من الله سبحانه، و عندئذ يلزمنا الرجوع إلى الكتاب و السنّه لنقف على ذلك القائد المنصوب فنقول: إنّ من أحاط بسيره النبىّ صلى الله عليه و آله يجد على بن أبى طالب وزير رسول الله فى أمره و وليّ عهده و صاحب الأمر من بعده، و من وقف على أقوال النبىّ و أفعاله فى حلّه و ترحاله، يجد نصوصه فى ذلك متواتره، كما أنّ هناك آيات من الكتاب العزيز تهدينا إلى ذلك، و نحن نكتفى فى هذا المجال بذكر آيه الولاية من الكتاب و نتبعها بحديثى المنزله و الغدير:

[شماره صفحه واقعى : ٣٦١]

ص: ١٥٠٠

قال سبحانه: «إِنَّمَا وَدَّعْتُمُ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (١)

وقبل الاستدلال بالآية نذكر شأن نزولها، روى المفسِّرون عن أنس بن مالك وغيره أنَّ سائلاً أتى المسجد وهو يقول: من يقرض الملى الوفى، وعلّى راعٍ يشير بيده للسائل: اخلع الخاتم من يدي، فما خرج أحد من المسجد حتى نزل جبرئيل ب: «إِنَّمَا وَدَّعْتُمُ اللَّهَ» (٢)

وإليك توضيح الاستدلال:

إنَّ الاستفادة من الآية أنَّ هناك أولياء ثلاثة وهم: الله تعالى، ورسوله، والمؤمنون الموصوفون بالأوصاف الثلاثة، وأنَّ غير هؤلاء من المؤمنين هم مولى عليهم ولا يتحقَّق ذلك إلا بتفسير الولي بالزعيم والمتصرّف فى شؤون المولى عليه، إذ هذه الولاية تحتاج إلى دليل خاص، ولا يكفى الإيمان فى

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٢]

ص: ١٥٠١

١- المائدة: ٥٥.

٢- رواه الطبرى فى تفسيره: ١٨٦ / ٦؛ والجصاص فى أحكام القرآن: ٢ / ٤٤٦؛ والسيوطى فى الدر المنثور: ٢ / ٢٩٣؛ وغيرهم. و أنشأ حسان بن ثابت فى ذلك أبياته المعروفة، وهى، أبا حسن تفديك نفسى و مهجتى و كلّ بطى فى الهدى و مسارع أ يذهب مدحى و المحيين ضائعاً و ما المدح فى ذات الإله بضائع فأنت المذى أعطيت إذ أنت راعٍ فدتك نفوس القوم يا خير راعٍ بخاتمك الميمون يا خير سيد و يا خير شار ثم يا خير بائع فأنزل فيك الله خير ولايه و بينها فى محكمات الشرائع

ثبوتها، بخلاف ولايه المحبّه و النصره، إذ هما من فروع الإيمان، فكلّ مؤمن محبّ لأخيه المؤمن و ناصر له. هذا مضافاً إلى الاختصاص المستفاد من كلمه «إِنَّمَا» و أحاديث شأن النزول الوارده فى الإمام على عليه السلام ، فهذه الوجوه الثلاثه تجعل الآيه كالنصّ فى الدلاله على ما يرتئيه الإماميه فى مسأله الإمامه.

فإن قلت: إذا كان المراد من قوله: «الَّذِينَ آمَنُوا» هو الإمام على بن أبى طالب عليه السلام فلما ذا جىء بلفظ الجماعه؟

قلت: جىء بذلك ليرغب الناس فى مثل فعله فينالوا مثل ثوابه، و ليثبت على أنّ سجيّه المؤمنين يجب أن تكون على هذه الغايه من الحرص على البرّ و الإحسان و تفقد الفقراء حتى إن لزمهم أمر لا يقبل التأخير و هم فى الصلاه، لم يؤخروه إلى الفراغ منها. (١)

و هناك وجه آخر أشار إليه الشيخ الطبرسى، و هو أن النكته فى إطلاق لفظ الجمع على أمير المؤمنين، تفخيمه و تعظيمه، و ذلك أنّ أهل اللغه يعبرون بلفظ الجمع عن الواحد على سبيل التعظيم، و ذلك أشهر فى كلامهم من أن يحتاج إلى الاستدلال عليه. (٢)

ربّما يقال: «إنّ المراد من الوليّ فى الآيه ليس هو المتصرّف، بل المراد الناصر و المحبّ بشهادته ما قبلها و ما بعدها، حيث نهى الله المؤمنين أن

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٣]

ص: ١٥٠٢

١- الكشاف: ١ / ٦٤٩.

٢- مجمع البيان: ٣- ٤ / ٢١١.

يَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ، وَ لَيْسَ الْمَرَادُ مِنْهُ إِلَّا النُّصْرَةَ وَ الْمَحَبَّةَ، فَلَوْ فَسَّرْتُ فِي الْآيَةِ بِالْمَتَصَرِّفِ يَلْزِمُ التَّفْكِيكَ». (١)

و الجواب عنه: أَنَّ السِّيَاقَ إِنَّمَا يَكُونُ حِجَّةً لَوْ لَمْ يَقُمْ دَلِيلٌ عَلَى خِلَافِهِ، وَ ذَلِكَ لِعَدَمِ الْوَثُوقِ حِينَئِذٍ بِنَزُولِ الْآيَةِ فِي ذَلِكَ السِّيَاقِ، إِذْ لَمْ يَكُنْ تَرْتِيبُ الْكِتَابِ الْعَزِيزِ فِي الْجَمْعِ مُوَافِقًا لِتَرْتِيبِهِ فِي النُّزُولِ بِاجْتِمَاعِ الْأُمَّةِ، وَ فِي التَّنْزِيلِ كَثِيرٌ مِنَ الْآيَاتِ الْوَارِدَةِ عَلَى خِلَافِ مَا يُعْطِيهِ السِّيَاقُ كَأَيِّهِ التَّطْهِيرُ الْمُنْتَظَمُ فِي سِيَاقِ النِّسَاءِ مَعَ ثُبُوتِ النَّصِّ عَلَى اخْتِصَاصِهَا بِالْخَمْسَةِ أَهْلِ الْكِسَاءِ. (٢)

حديث «المنزله»

روى أهل السِّيَرِ وَ التَّارِيخِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ خَلَفَ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى أَهْلِهِ فِي الْمَدِينَةِ عِنْدَ تَوَجُّهِهِ إِلَى تَبُوكَ، فَأَرْجَفَ بِهِ الْمُنَافِقُونَ، وَ قَالُوا مَا خَلَفَهُ إِلَّا اسْتِثْقَالًا لَهُ وَ تَخَوُّفًا مِنْهُ، فَضَاقَ صَدْرُهُ بِذَلِكَ، فَأَخَذَ سِلَاحَهُ وَ أَتَى النَّبِيَّ وَ أَبْلَغَهُ مَقَالَتَهُمْ، فَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ: «كَذَّبُوا، وَ لَكُنِّي خَلْفَتُكَ لَمَّا تَرَكْتَ وَرَائِي، فَارْجِعْ وَ اخْلَفْ فِي أَهْلِي وَ أَهْلِكَ، أَفَلَا تَرْضَى يَا عَلِيُّ أَنْ تَكُونَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى، إِلَّا أَنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي؟». (٣)

[شماره صفحه واقعی : ٣٦٤]

ص: ١٥٠٣

١- الإشكال للرازي في مفاتيح الغيب: ١٢ / ٢٨.

٢- المراجعات: ١٦٧، الرقم ٤٤.

٣- السيره النبويه لابن هشام: ٢ / ٥١٩ - ٥٢٠. و قد نقله من أصحاب الصحاح، البخارى فى غزوه تبوك: ٦ / ٣؛ و مسلم فى فضائل على: ٧ / ١٢٠. و ابن ماجه فى فضائل أصحاب النبى: ١ / ٥٥؛ و الإمام أحمد فى غير مورد من مسنده، لاحظ: ١ / ١٧٣، ١٧٥، ١٧٧، ١٧٩، ١٨٢، ١٨٥، ٢٣٠. و رواه كل من تعرض لغزوه تبوك من المحدثين و أهل السير و الأخبار، و نقله كل من ترجم علياً من أهل المعاجم فى الرجال من المتقدمين و المتأخرين على اختلاف مشاربهم و مذاهبهم. و هو من الأحاديث المسلّمه فى كل خلف من هذه الأمه. قال ابن عبد البر: «هو من أثبت الآثار و أصحها». و بالجمله فحديث المنزله ممّا لا ريب فى ثبوته بإجماع المسلمين على اختلافهم فى المذاهب و المشارب. انظر: المراجعات، المراجعة ٢٨.

إضافه كلمه «منزله» -و هي اسم جنس -إلى هارون يقتضى العموم، فالروايه تدلّ على أنّ كلّ مقام و منصب كان ثابتاً لهارون فهو ثابت لعلّي، إلّا ما استثني و هو النبوه، بل الاستثناء أيضاً قرينه على العموم و لولاه لما كان وجه للاستثناء، و كون المورد هو الاستخلاف على الأهل لا يدلّ على الاختصاص، فإنّ المورد لا يكون مخصّصاً، كما لو رأيت الجنب يمسن آيه الكرسي مثلاً فقلت له لا يمسن آيات القرآن محدث، يكون دليلاً على حرمة مس القرآن على الجنب مطلقاً.

و أمّا منزله هارون من موسى فيكفي في بيانها قوله سبحانه حكايه عن موسى: «وَ اجْعَلْ لِي وَزِيْرًا مِنْ أَهْلِي * هَارُونَ أَخِي * أُشْدُّ بِهِ أَزْرِي * وَ أَشْرِكُهُ فِي أَمْرِي» (١).

و قد أوتى موسى جميع ذلك كما يقول سبحانه: «قَالَ قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يَا مُوسَى» (٢).

و قد استخلف موسى أخيه هارون عند ذهابه إلى ميقات ربّه مع جماعه من قومه، قال سبحانه:

[شماره صفحه واقعي : ٣٦٥]

ص: ١٥٠٤

١- طه: ٢٩-٣٢.

٢- طه: ٣٦.

«وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ» (١).

و هذا الاستخلاف و إن كان فى قضيه خاصه و وقت خاص، لكن اللفظ مطلق و المورد لا يكون مخصّصاً. و من هنا لو فرض غيبه أخرى لموسى من قومه مع عدم تنصيبه على استخلاف هارون كان خليفه له بلا إشكال. و هارون و إن كان شريكاً لموسى فى النبوه إلا أنّ الرئاسة كانت مخصوصه لموسى، فموسى كان ولياً على هارون و على غيره.

حديث «الغدیر»

حديث الغدير، ممّا تواترت به السنّه النبويه و تواصلت حلقات أسانیده منذ عهد الصحابه و التابعين إلى يومنا الحاضر، رواه من الصحابه (١١٠) صحابياً و من التابعين (٨٤) تابعياً، و قد رواه العلماء و المحدّثون فى القرون المتلاحقه، و قد أغنانا المؤلّفون فى الغدير عن إراءه مصادرّه و مراجعه، و كفاك فى ذلك كتب لّمه كبيره من أعلام الطائفه، منهم: العلامه السيد هاشم البحرانى (المتوفى ١١٠٧ هـ) مؤلّف «غايه المرام»، و السيد مير حامد حسين الهندى (المتوفى ١٣٠٦ هـ) مؤلّف «العبارات»، و العلامه الأمينى (المتوفى ١٣٩٠ هـ) مؤلّف «الغدیر»، و السيد شرف الدين العاملى (المتوفى ١٣٨١ هـ) مؤلّف «المراجعات».

و مجمل الحديث هو أنّ رسول الله صلى الله عليه و آله أذن فى الناس بالخروج إلى

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٦]

ص: ١٥٠٥

١- الأعراف: ١٤٢.

الحجّ في السنّه العاشره من الهجره، و أقلّ ما قيل إنّه خرج معه تسعون ألفاً، فلمّا قضى مناسكه و انصرف راجعاً إلى المدينه و وصل إلى غدیر «خَمّ»، و ذلك يوم الخميس، الثامن عشر من ذى الحجّه، نزل جبرئيل الأمين عن الله تعالى بقوله:

﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾.

فأمر رسول الله صلى الله عليه و آله أن يردّ من تقدّم، و يحبس من تأخّر حتّى إذا أخذ القوم منازلهم نودى بالصلاه، صلاه الظهر، فصلّى بالناس، ثمّ قام خطيباً وسط القوم على أقتاب الإبل، و بعد الحمد و الثناء على الله سبحانه و أخذ الإقرار من الحاضرين بالتوحيد و النبوه و المعاد، و الإيضاء بالثقلين، و بيان أنّ الرسول صلى الله عليه و آله أولى بالمؤمنين من أنفسهم، أخذ بيد «علی» فرفعها حتى رؤى بياض إبطيهما و عرفه القوم أجمعون، ثمّ قال:

«من كنت مولاه، فعلىّ مولاه -يقولها ثلاث مرّات -».

ثمّ دعا لمن والاه، و على من عاداه، و قال: «ألا فليبلغ الشاهد الغائب».

ثمّ لم يتفرّقوا حتى نزل أمين وحى الله بقوله: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتَمَّمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي» الآية.

فقال رسول الله صلى الله عليه و آله: «الله أكبر على إكمال الدين و إتمام النعمه، و رضی الربّ برسالتى و الولايه لعلىّ من بعدى».

ثمّ أخذ الناس يهنّئون عليّاً، و ممّن هنأه فى مقدم الصحابه الشيخان أبو بكر و عمر كلّ يقول:

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٧]

ص: ١٥٠٦

«بِخُّ لَكَ يَا ابْنَ أَبِي طَالِبٍ، أَصْبَحْتَ مَوْلَايَ وَ مَوْلَى كُلِّ مُؤْمِنٍ وَ مُؤْمِنَةٍ».

دلالة الحديث

إنَّ كلمة «المولى» استعملت في معانى أو مصاديق مختلفه و هى: المالك، و العبد، و المعتق (بالكسر) و المعتق (بالفتح) و الصاحب، و الجار، و الحليف، و الابن، و العم، و ابن العم، و النزيل، و الشريك، و ابن الأخت، و الرب، و الناصر، و المنعم، و المنعم عليه، و المحب، و التابع، و الصهر، و الأولي بالشىء و الذى وقع مورد الاختلاف بين الشيعة و أهل السنه من هذه المعانى، هى المحب و الأولي بالشىء . فأهل السنه يقولون، المقصود من المولى فى حديث الغدير هو المحب و المودّه، و الشيعة تقول: المقصود منها هو الأولي بالتصرف فى أمور المؤمنين و هو معنى الإمامه. و هم يستشهدون على ذلك بقرائن حاله و مقالیه. تجعل الحديث كالنصّ فى أنّ المراد من المولى هو الأولي بالتصرف فى شؤون المؤمنين على غرار ما كان للنبي صلى الله عليه و آله من الولاية.

و أما القرينه الحالیه، فلأنّ لزوم المحبّه الإيمانيه أمر عامّ شامل لكلّ مؤمن و مؤمنه و هو من الأمور الواضحه لكلّ مسلم و لا حاجه لبيانه أو التأكيد عليه فى مثل ذلك الموقف الحرج و فى أثناء المسير، و رمضاء الهجير، و الناس قد أنهكتهم و عثاء السفر و حرّ المجير، حتّى أنّ أحدهم ليضع طرفا من رداءه تحت قدميه و طرفا فوق رأسه. فيرقى هنالك منبر الأهداج،

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٨]

ص: ١٥٠٧

و يعلنهم النبي صلى الله عليه وآله بما هو من الواضحات و هذا بخلاف الولاية بمعنى الأولى بالتصرف في شؤون المسلمين لأن الأصل عدم ولاية أحد على غيره بهذا المعنى. هذا مضافاً إلى أنّ الدواعي و الرغبات فيها كثيره فتعين المتولّى لأمر المسلمين بعد النبي صلى الله عليه وآله في مثل ذلك المحتشد العظيم كان مقتضى الحكمه و المصلحه.

و أما القرائن المقاليه فمتعدده نشير إلى بعضها:

القرينه الأولى: صدر الحديث و هو قوله صلى الله عليه وآله: «أ لست أولى بكم من أنفسكم». أو ما يؤدّي مؤداه من ألفاظ متقاربه، ثم فرّع على ذلك قوله: «فمن كنت مولاه فعلىّ مولاه» و قد روى هذا الصدر من حفاظ أهل السنّه ما يربو على أربعة و ستين عالماً. (١)

القرينه الثانيه: نعى النبي نفسه إلى الناس حيث إنه يعرب عن أنّه سوف يرحل من بين أظهرهم فيحصل بعده فراغ هائل، و أنّه يسدّ بتنصيب على عليه السلام في مقام الولاية. و غير ذلك من القرائن التي استقصاها شيخنا المتتبع في غديره (٢). الى غير ذلك من القرائن المحفوفه بها لحديث الغدير. (٣)

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٩]

ص: ١٥٠٨

١- لاحظ قولهم في كتاب الغدير، ج ١، موزعين حسب قرونهم.

٢- المصدر السابق: ٣٧٠-٣٨٣.

٣- انظر: الإلهيات على هدى الكتاب و السنه و العقل: ٢ / ٥٩٨-٥٩٩ و الغدير للعلامه الأميني: ١ / ٦٥١-٦٦٦. فقد ذكر الأخير عشرين قرينه متصله و منفصله على ذلك.

لما ذا أعرض الصحابه عن مدلول حديث الغدير؟

أقوى مستمسك لمن يريد التخلّص من الاعتناق بنصّ الغدير و نحوه، هو أنّه لو كان الأمر كذلك فلما ذا لم تأخذه الصحابه مقياساً بعد النبيّ؟ و ليس من الصحيح إجماع الصحابه و جمهور الأمّة على ردّ ما بلغه النبيّ في ذلك المحتشد العظيم.

و الجواب عنه أنّ من رجع إلى تاريخ الصحابه يرى لهذه الأمور نظائر كثيره في حياتهم السياسيه، و ليكن ترك العمل بحديث الغدير و غيره من نصوص الإمامه من هذا القبيل، منها «رزيه يوم الخميس» رواها الشيخان و غيرهما (١) و منها «سريه أسامه» (٢) و منها «صلح الحديبيه» و اعتراض لفيف من الصحابه (٣) و لسنا بصدد استقصاء مخالقات القوم لنصوص النبيّ و تعليماته، فإنّ المخالفه لا تقتصر على ما ذكر بل تربو على نيف و سبعين مورداً، استقصاها بعض الأعلام. (٤)

و على ضوء ذلك لا يكون ترك العمل بحديث الغدير، من أكثرية الصحابه دليلاً على عدم تواتره، أو عدم تماميه دلالتيه.

[شماره صفحه واقعي : ٣٧٠]

ص: ١٥٠٩

١- أخرجه البخارى فى غير مورد لاحظ: ج ١، باب كتابه العلم، الحديث ٣، و ج ٤ / ٧٠ و ج ٦ / ١٠ من النسخه المطبوعه سنه ١٣١٤ هـ؛ و الإمام أحمد فى مسنده: ١ / ٣٥٥.

٢- طبقات ابن سعد: ٢ / ١٨٩ - ١٩٢؛ الملل و النحل للشهرستانى: ١ / ٢٣.

٣- صحيح البخارى: ٢ / ٨١، كتاب الشروط؛ صحيح مسلم: ٥ / ١٧٥، باب صلح الحديبيه؛ و الطبقات الكبرى لابن سعد: ٢ / ١١٤.

٤- لاحظ: كتاب النصّ و الاجتهاد للسيد الإمام شرف الدين.

إنّ النبي الأ-كرم صلى الله عليه و آله لم يكتف بتنصيب عليّ عليه السلام منصب الإمامه و الخلافه، كما لم يكتف بإرجاع الأئمّه الإسلاميه إلى أهل بيته و عترته الطاهره، و لم يقتصر على تشبيهم بسفينه نوح، بل قام ببيان عدد الأئمّه الذين يتولّون الخلافه بعده، واحداً بعد واحد، حتّى لا-يبقى لمرتاب ريب، فقد روى في الصّحيحاح و المسانيد بطرق مختلفه عن جابر بن سمره أنّ الخلفاء بعد النبي اثنا عشر خليفه كلّهم من قريش، و إليك ما ورد في توصيفهم من الخصوصيات:

١. لا يزال الدّين عزيزاً منيعاً إلى اثني عشر خليفه؛

٢. لا يزال الإسلام عزيزاً إلى اثني عشر خليفه؛

٣. لا يزال الدّين قائماً حتى تقوم السّاعه، أو يكون عليكم اثنا عشر خليفه؛

[شماره صفحه واقعى : ٣٧١]

٤. لا يزال الدّين ظاهراً على من ناوأه حتّى يمضى من أمتى اثنا عشر خليفه؛

٥. لا يزال هذا الأمر صالحاً حتّى يكون اثنا عشر أميراً؛

٦. لا يزال الناس بخير إلى اثني عشر خليفه. (١)

وقد اختلفت كلمه شرّاح الحديث فى تعيين هؤلاء الأئمّه، ولا تجد بينها كلمه تشفى العليل، و تروى الغليل، إلّا ما نقله الشيخ سليمان البلخى القندوزى الحنفى فى يناييعه عن بعض المحققين، قال:

إنّ الأحاديث الدالّه على كون الخلفاء بعده اثني عشر، قد اشتهرت من طرق كثيره، ولا يمكن أن يحمل هذا الحديث على الخلفاء بعده من الصحابه، لقلّتهم عن اثني عشر، ولا- يمكن أن يحمل على الملوك الأمويين لزيادتهم على الاثني عشر و لظلمهم الفاحش إلّا عمر بن عبد العزيز... ولا- يمكن أن يحمل على الملوك العباسيين لزيادتهم على العدد المذكور و لقلّه رعايتهم قوله سبحانه: «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى».

و حديث الكساء، فلا بدّ من أن يحمل على الأئمّه الاثني عشر من أهل بيته و عترته، لأنّهم كانوا أعلم أهل زمانهم، و أجّلهم، و أورعهم، و أتقاهم،

[شماره صفحه واقعى : ٣٧٢]

ص: ١٥١١

١- راجع: صحيح البخارى: ٩ / ٨١، باب الاستخلاف؛ صحيح مسلم: ٦ / ٣، كتاب الإمارة، باب الناس تبع لقريش؛ مسند أحمد: ٥ / ٨٦-١٠٨؛ مستدرک الحاكم: ٣ / ٦١٨.

و أعلامهم نسباً، و أفضلهم حسباً، و أكرمهم عند الله، و كانت علومهم عن آبائهم متصلة بجدهم صلى الله عليه و آله و بالوراثه اللدنيه، كذا عرفهم أهل العلم و التحقيق، و أهل الكشف و التوفيق.

و يؤيد هذا المعنى و يرجّحه حديث الثقلين و الأحاديث المتكثّره المذكوره فى هذا الكتاب و غيرها». (١)

أقول: الإنسان الحرّ الفارغ عن كلّ رأى مسبق، لو أمعن النظر فى هذه الأحاديث و أمعن فى تاريخ الأئمه الاثنى عشر من ولد الرسول، يقف على أنّ هذه الأحاديث لا تروم غيرهم، فإنّ بعضها يدلّ على أنّ الإسلام لا ينقرض و لا ينقضى حتّى يمضى فى المسلمين اثنا عشر خليفه، كلّهم من قريش، و بعضها يدلّ على أنّ عزّه الإسلام إنّما تكون إلى اثنى عشر خليفه، و بعضها يدلّ على أنّ الدين قائم إلى قيام الساعه و إلى ظهور اثنى عشر خليفه، و غير ذلك من العناوين.

و هذه الخصوصيات لا توجد فى الأئمه الإسلاميه إلّا فى الأئمه الاثنى عشر المعروفين عند الفريقين (٢) خصوصاً ما يدلّ على أنّ وجود الأئمه مستمرّ إلى آخر الدهر و من المعلوم أنّ آخر الأئمه هو المهدي المنتظر الذى يعدّ ظهوره من أشرط الساعه.

[شماره صفحه واقعى : ٣٧٣]

ص: ١٥١٢

١- ينابيع المودّه: ٤٤٦، ط استنبول، عام ١٣٠٢.

٢- و هم: على بن أبى طالب، و ابنه الحسن و الحسين سيّدا شباب أهل الجنّه، و على بن الحسين السجاد، و محمّد بن على الباقر، و جعفر بن محمّد الصادق، و موسى بن جعفر الكاظم، و على بن موسى الرضا، و محمّد بن على التقى، و على بن محمّد النقى، و الحسن بن على العسكري، و حجّه العصر المهدي المنتظر -صلوات الله و سلامه عليهم أجمعين -.

و من نصوص إمامه العترة الطاهره حديث الثقلين المتواتر عند الفريقين. فالنبي صلى الله عليه و آله قرنها بمحكم الكتاب و جعلهم قدوه لأولى الألباب فقال:

«إني تارك فيكم ما إن تمسكتم لن تضلّوا، كتاب الله و عترتي أهل بيتي، و أنّهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض».

فيجب على الأئمة التمسك بالعترة الطاهره كما يجب عليهم التمسك بالكتاب المجيد و كما لا يجوز الرجوع الى كتاب يخالف في حكمه كتاب الله سبحانه لا يجوز الرجوع الى إمام يخالف في حكمه أئمة العترة الطاهره. و من تدبّر الحديث وجدده يرمى الى حصر الخلافه في أئمة العترة الطاهره.

ثمّ إنّّه قد تضافرت النصوص في تنصيب الإمام السّابق على الإمام اللاحق، فمن أراد الوقوف على هذه النصوص، فليرجع إلى الكتب المؤلّفه في هذا الموضوع. (١)

[شماره صفحه واقعى : ٣٧٤]

ص: ١٥١٣

١- لاحظ: الكافي، ج ١، كتاب الحجّه؛ كفايه الأثر، لعلى بن محمد بن الحسن الخزاز القمي من علماء القرن الرابع؛ إثبات الهداه للشيخ الحرّ العاملي، و هو أجمع كتاب في هذا الموضوع.

إن إفاضه القول في تعريف أئمة أهل البيت عليهم السلام ببيان علومهم و فضائلهم و نتائج جهودهم في مجال العلوم الدينيه، و تربيته الشخصيات المبرزه في مجال العلم و العمل، و ما لاقوه من اضطهاد خلفاء عصرهم يحتاج إلى موسوعه كبيره، و لأجل ذلك طوينا الكلام عن ذلك، إلا أن الاعتقاد بالإمام المنتظر لما كان أصلاً رصيناً من أبحاث الإمامه للشيعه، و كان الاعتقاد به - في الجملة - مشتركاً بين طوائف المسلمين، رجّحنا إلقاء الضوء على هذا الأصل على وجه الإجمال فنقول:

كلّ من كان له إمام بالحديث، يقف على تواتر البشاره عن النبيّ و آله و أصحابه، بظهور المهدي في آخر الزمان لإزاله الجهل و الظلم و نشر العلم و إقامة العدل، و إظهار الدين كلّه و لو كره المشركون، و قد تضافر مضمون قول الرسول الأعظم صلى الله عليه و آله :

«لو لم يبق من الدنيا إلّا يوم واحد لطوّل الله ذلك اليوم، حتى يخرج رجل من ولدي، فيملؤها عدلاً و قسطاً كما ملئت جوراً و ظلماً». (١)

و لو وجد هنا خلاف بين طوائف المسلمين فهو الاختلاف في ولادته، فإنّ الأكثرية من أهل السنّه يقولون بأنّه سيولد في آخر الزمان، لكن معتقد الشيعه بفضل الروايات الكثيره هو أنّه ولد في «سَيْرَ من رأى» عام ٢٥٥ بعد الهجره النبويه، و غاب بأمر الله سبحانه سنه وفاه والده عام ٢٦٠ هـ، و سوف يظهره الله سبحانه ليتحقّق عدله.

و نحن نكتفي في المقام بذكر فهرس الروايات التي رواها السنّه و الشيعه:

١. البشاره بظهوره ٦٥٧ روايه

٢. إنّه من أهل بيت النبيّ الأكرم صلى الله عليه و آله ٣٨٩ روايه

٣. إنّه من أولاد الإمام على عليه السلام ٢١٤ روايه

٤. إنّه من أولاد فاطمه الزهراء عليها السلام ١٩٢ روايه

[شماره صفحه واقعي : ٣٧٥]

ص: ١٥١٤

٥. إنّه التاسع من أولاد الحسين عليه السلام ١٤٨ روايه

٦. إنّه من أولاد الإمام زين العابدين عليه السلام ١٨٥ روايه

٧. إنّه من أولاد الحسن العسكري عليه السلام ١٤٦ روايه

٨. إنّه يملأ الأرض قسطاً و عدلاً ١٣٢ روايه

[شماره صفحه واقعى : ٣٧٦]

ص: ١٥١٥

٩. إن له غيبه طويله ٩١ روايه

١٠. إنه يعمر عمراً طويلاً ٣١٨ روايه

١١. الإمام الثاني عشر من أئمه أهل البيت عليهم السلام ١٣٦ روايه

١٢. الإسلام يعمّ العالم كله بعد ظهوره ٢٧ روايه

١٣. الروايات الواردة حول ولادته (١) ٢١٤ روايه.

و لم ير التضعيف لأخبار الإمام المهدي إلا من ابن خلدون في مقدمته، و قد فُند مقاله الأستاذ أحمد محمد صديق برسالة أسماها «إبراز الوهم المكنون من كلام ابن خلدون» (٢).

قال بعض المحققين من أهل السنّه -ردّاً لمزعمه ابن خلدون :-

إنّ المشكله ليست مشكله حديث أو حديثين، أو روايه أو روايتين، إنّها مجموعه من الأحاديث و الآثار تبلغ الثمانين تقريباً، اجتمع على تناقلها مئات الرواه و أكثر، من صاحب كتاب

[شماره صفحه واقعي : ٣٧٧]

ص: ١٥١٦

١- و قد ألّف غير واحد من أعلام السنّه كتباً حول الإمام المهدي عليه السلام ، منهم، الحافظ أبو نعيم الأصفهاني له كتاب «صفه المهدي» و الكنجي الشافعي له «البيان في أخبار صاحب الزمان» و ملاّ علي المتقي له «البرهان في علامات مهدي آخر الزمان» و عباد بن يعقوب الرواجني له «أخبار المهدي» و السيوطي له «العرف الورد في أخبار المهدي» و ابن حجر له «القول المختصر في علامات المهدي المنتظر» و الشيخ جمال الدين الدمشقي له «عقد الورد في أخبار الإمام المنتظر» و غيرهم قديماً و حديثاً.

٢- و أخيراً نشر شخص يدعى أحمد المصري رساله أسماها (المهدي و المهديوه) قام -بزعمه - برّد أحاديث المهدي، و أنكر تلك الأحاديث الهائله البالغه فوق حدّ التواتر، جهلاً منه بالسنّه و الحديث.

صحيح. فلما ذا نردّ كلّ هذه الكميّه؟ أكلّها فاسده؟! لو صحّ هذا الحكم لانهار الدين -و العياذ بالله- نتيجة تطرق الشكّ و الظنّ الفاسد إلى ما عداها من سنّه رسول الله صلى الله عليه و آله .

ثمّ إنّى لا أجد خلافاً حول ظهور المهدي، أو حول حاجه العالم إليه، و إنّما الخلاف حول من هو؟ حسنى، أو حسينى؟ سيكون فى آخر الزمان، أو موجود الآن؟ و لا عبره بالمدّعين الكاذبين فليس لهم اعتبار.

و إذا نظرنا إلى ظهور المهدي، نظره مجردة، فإنّنا لا نجد حرجاً من قبولها و تصديقها، أو على الأقلّ عدم رفضها.

و قد يتأيد ذلك بالأدله الكثيره و الأحاديث المتعدّده، و رواتها مسلمون مؤتمنون، و الكتب الّتى نقلتها إلينا كتب قيمه، و الترمذى من رجال التخريج و الحكم، بالإضافة إلى أنّ أحاديث المهدي لها ما يصحّ أن يكون سنداً لها فى البخارى و مسلم، كحديث جابر فى مسلم الّذى فيه:

«يقول أميرهم (أى لعيسى) تعال صلّ بنا». (1) و حديث أبى هريره فى البخارى و فيه: «و كيف بكم إذا نزل فيكم المسيح بن مريم و إمامكم منكم». (2) فلا مانع من أن يكون هذا الأمير و هذا الإمام هو المهدي.

[شماره صفحه واقعى : ٣٧٨]

ص: ١٥١٧

١- صحيح مسلم: ١ / ٩٥، باب نزول عيسى.

٢- صحيح البخارى: ٤ / ١٦٨، باب نزول عيسى بن مريم.

يضاف إلى هذا أن كثيراً من السلف رضى الله عنهم، لم يعارضوا هذا القول، بل جاءت شروحاتهم و تقريراتهم موافقه لإثبات هذه العقيدة عند المسلمين. (١)

أسئلة حول المهدي المنتظر

(عجل الله تعالى فرجه الشريف)

إنّ القول بأنّ الإمام المهدي لم يزل حياً منذ ولادته إلى الآن، و أنّه غائب سوف يظهر بأمر الله سبحانه أثار أسئلته حول حياته و إمامته أهمّها ما يلي:

١. كيف يكون إماماً و هو غائب؟

٢. لما ذا غاب؟

٣. كيف يمكن أن يعيش إنسان هذه المدّة الطويله؟

٤. متى يظهر؟ (علائم ظهوره).

و قد قام العلماء المحققون من علماء الإماميه بالإجابة عليها في مؤلّفات مستقلّه لا مجال لنقل معشار ممّا جاء فيها، و نحن نكتفي في المقام بالبحث عنها على وجه الإجمال، و نحيل من أراد التبسّط إلى المصادر المؤلّفه في هذا المجال، فنقول:

أ) كيف يكون إماماً و هو غائب؟

إنّ الغايه من تنصيب الإمام هي القيام بوظائف الإمامه و القياده و هو

[شماره صفحه واقعى : ٣٧٩]

ص: ١٥١٨

١- الدكتور عبد الباقي، بين يدي الساعة: ١٢٣-١٢٥.

يتوقّف على كونه ظاهراً بين أبناء الأُمّة، مشاهداً لهم، فكيف يكون إماماً قائداً و هو غائب عنهم؟

و الجواب عنه بوجوه:

الأوّل: إنّ عدم علمنا بفائده وجوده في زمان غيبته لا يدلّ على انتفائها، و من أعظم الجهل في تحليل المسائل العلميّه أو الدينيه هو جعل عدم العلم مقام العلم بالعدم، و لا شكّ أنّ عقول البشر لا تصل إلى كثير من الأمور المهمّه في عالم التكوين و التشريع، بل لا يفهم مصلحه كثير من سنن الله تعالى و لكن مقتضى تنزّه فعله سبحانه عن اللغو و العبث هو التسليم أمام التشريع إذا وصل إلينا بصوره صحيحه، و قد عرفت تواتر الروايات على غيبته.

الثاني: إنّ الغيبه لا تلازم عدم التصرّف في الأمر مطلقاً، و هذا مصاحب موسى كان ولياً من أوليائه تعالى لجأ إليه أكبر أنبياء الله في عصره كما يحكيه القرآن الكريم و يقول: «فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتِيَنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا * قَالَ لَهُ مُوسَىٰ هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَني مِمَّا عَلَّمْتَ رُشْدًا» (١).

فأى مانع حينئذٍ من أن يكون للإمام الغائب في كلّ يوم و ليله تصرّف من هذا النمط، و يؤيد ذلك ما دلّت عليه الروايات من أنّه يحضر الموسم في أشهر الحجّ، و يحجّ و يصاحب الناس و يحضر المجالس.

[شماره صفحه واقعي : ٣٨٠]

ص: ١٥١٩

١- الكهف: ٦٥ - ٦٦.

الثالث: المسلّم هو عدم إمكان وصول عموم الناس إليه في غيبته، و أمّا عدم وصول الخواصّ إليه، فليس بمسلّم بل الذي دلّت عليه الروايات خلافه، فالصلحاء من الأئمة الذين يستدرّ بهم الغمام، لهم التشرف بلقائه والاستفادة من نور وجوده، و بالتالي تستفيد الأئمة منه بواسطتهم، و الحكايات من الأولياء في ذلك متضافره.

الرابع: قيام الإمام بالتصرّف في الأمور الظاهرية و شئون الحكومه لا ينحصر بالقيام به شخصاً و حضوراً، بل له توليه غيره على التصرف في الأمور كما فعل الإمام المهدي أرواحنا له الفداء في غيبته، ففي الغيبة الصغرى (٢٦٠-٣٢٩ هـ) كان له وكلاء أربعة، قاموا بحوائج الناس، و كانت الصلحه بينه و بين الناس مستمرّه بهم و في الغيبه الكبرى نصب الفقهاء و العلماء العدول العالمين بالأحكام للقضاء و إجراء السياسيات و إقامة الحدود و جعلهم حجّه على الناس، كما جاء في توقيعه الشريف: «و أمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواه أحاديثنا، فإنهم حجّتي عليكم و أنا حجّ الله عليهم». (١)

و إلى هذه الاجوبه أشار الإمام المهدي عليه السلام في آخر توقيع له إلى بعض نوابه بقوله:

«و أمّا وجه الانتفاع في غيبتي، فكالانتفاع بالشمس، إذا غيّبتها عن الأبصار، السحاب».

[شماره صفحه واقعى : ٣٨١]

ص: ١٥٢٠

ب) لما ذا غاب المهدي عليه السلام؟

إنّ ظهور الإمام بين الناس، يترتب عليه من الفائده ما لا- يترتب عليه في زمان الغيبه، فلما ذا غاب عن الناس، حتّى حرموا من الاستفاده من وجوده، و ما هي المصلحه التي أخفته عن أعين الناس؟

الجواب: إنّ هذا السؤال يجاب عليه بالنقض و الحلّ:

أمّا النقص، فبما ذكرناه في الإجابة عن السؤال الأوّل، فإنّ قصور عقولنا عن إدراك أسباب غيبته، لا يجزّنا إلى إنكار المتضافرات من الروايات، فالاعتراف بقصور أفهامنا أولى من ردّ الروايات المتواتره، بل هو المتعيّن.

و أمّا الحلّ، فإنّ أسباب غيبته واضحه لمن أمعن فيما ورد حولها من الروايات، فإنّ الإمام المهدي عليه السلام هو آخر الأئمه الاثني عشر الذين وعد بهم الرسول، و أناط عزّه الإسلام بهم، و من المعلوم أنّ الحكومات الإسلاميه لم تقدرهم، بل كانت لهم بالمرصاد، تلقيهم في السّجون، و تريق دماءهم الطاهره، بالسّيف أو السّم، فلو كان ظاهراً، لأقدموا على قتله، إطفاءً لنوره، فلاجل ذلك اقتضت المصلحه أن يكون مستوراً عن أعين الناس، يراهم و يرونه و لكن لا يعرفونه إلى أن تقتضى مشيئه الله سبحانه ظهوره، بعد حصول استعداد خاص في العالم لقبوله، و الانضواء تحت لواء طاعته، حتى يحقّق الله تعالى به ما وعد به الأمم جمعاء من توريث الأرض للمستضعفين.

[شماره صفحه واقعي : ٣٨٢]

ص: ١٥٢١

وقد ورد في بعض الروايات إشاره إلى هذه النكته، روى زراره قال: سمعت أبا جعفر (الباقر عليه السلام) يقول: إنَّ للقائم غيبه قبل أن يقوم، قال: قلت و لم؟ قال: يخاف، قال زراره: يعنى القتل. و فى روايه أُخرى: يخاف على نفسه الذبح. (١)

ج) الإمام المهدي عليه السلام و طول عمره

إنَّ من الأسئلة المطروحه حول الإمام المهدي، طول عمره فى فتره غيبته، فإنّه ولد عام ٢٥٥ هـ، فيكون عمره إلى الأعصار الحاضره أكثر من ألف و مائه و خمسين عاماً، فهل يمكن فى منطق العلم أن يعيش إنسان هذا العمر الطويل؟
و الجواب: من وجهين، نقضاً و حللاً.

أما النقض، فقد دلّ الذكر الحكيم على أنّ شيخ الأنبياء عاش قرابه ألف سنه، قال تعالى: «فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا» (٢)

و قد تضمّنت التوراه أسماء جماعه كثيره من المعمرين، و ذكرت أحوالهم فى سفر التكوين. (٣)

و قد قام المسلمون بتأليف كتب حول المعمرين، ككتاب «المعمرين»

[شماره صفحه واقعى : ٣٨٣]

ص: ١٥٢٢

١- لاحظ: كمال الدين: ٢٨١، الباب ٤٤، الحديث ٨ و ٩ و ١٠.

٢- العنكبوت: ١٤.

٣- التوراه، سفر التكوين، الإصحاح الخامس، الجملة ٥، و ذكر هناك أعمار آدم، و شيث و نوح و غيرهم.

لأبي حاتم السجستاني، كما ذكر الصدوق أسماء عددهم في كتاب «كمال الدين» (١) وعلامة الكراچكي في رسالته الخاصه، باسم «البرهان على صحه طول عمر الإمام صاحب الزمان عليه السلام» (٢) وعلامة المجلسي في «البحار» (٣) وغيرهم.

و أما الحلّ، فإنّ السؤال عن إمكان طول العمر، يعرب عن عدم التعرّف على سعه قدره الله سبحانه: «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ» (٤).

فإنه إذا كانت حياته و غيبته و سائر شئونه، برعايه الله سبحانه، فأى مشكله في أن يمدّ الله سبحانه في عمره ما شاء، و يدفع عنه عوادي المرض و يرزقه عيش الهناء.

و بعبارة أخرى، إنّ الحياه الطويله، إمّا ممكنه في حدّ ذاتها أو ممتنع، و الثاني لم يقل به أحد، فتعيّن الأول، فلا مانع من أن يقوم سبحانه بمدّ عمر وليه لتحقيق غرض من أغراض التشريع.

أضف إلى ذلك ما ثبت في العلم الجديد من إمكان طول عمر الإنسان إذا كان مراعيًا لقواعد حفظ الصحه و إنّ موت الإنسان في فتره متدنيه، ليس لقصور الاقتضاء، بل لعوارض تمنع عن استمرار الحياه، و لو أمكن تحصين الإنسان منها بالأدويه و المعالجات الخاصه لطلال عمره ما شاء الله.

[شماره صفحه واقعي : ٣٨٤]

ص: ١٥٢٣

-
- ١- كمال الدين: ٥٥٥.
 - ٢- البرهان على صحه طول عمر الإمام صاحب الزمان، ملحق بـ «كنز الفوائد» له أيضاً الجزء الثاني لاحظ في ذكر المعمّرين: ١١٤-١١٥.
 - ٣- بحار الأنوار: ٥١ / ٢٢٥-٢٩٣.
 - ٤- الأنعام: ٩١.

و هناك كلمات ضافيه من مهره علم الطب فى إمكان إطاله العمر، و تمديد حياه البشر، نشرت فى الكتب و المجلات العلميه المختلفه. (١)

و إذا قرأت ما تدونه أقلام الأطباء فى هذا المجال، يتضح لك معنى قوله سبحانه: «فَلَوْ لَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ * لَلْبَثُ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ» (٢)

فإذا كان عيش الإنسان فى بطون الحيتان، فى أعماق المحيطات، ممكناً إلى يوم البعث، فكيف لا يعيش إنسان على اليابسه، فى أجواء طبيعیه، تحت رعايه الله و عنايته، إلى ما شاء!؟

(د) ما هى علائم ظهور المهدي (عجل الله تعالى فرجه الشريف)؟

إذا كان للإمام الغائب، ظهور بعد غيبه طويله، فلا بد من أن يكون لظهوره علائم و أشرط، تخبر عن ظهوره، فما هى هذه العلائم؟

الجواب: إن ما جاء فى كتب الأحاديث من الحوادث الواقعه قبل ظهور المهدي المنتظر عباره عن عدّه أمور، منها:

١. النداء فى السماء، ينادى مناد من السماء باسم المهدي فيسمع من بالشرق و المغرب، و المنادى هو جبرائيل روح الأمين. (٣)

٢. الخسوف و الكسوف فى غير مواقعهما، الكسوف فى النصف من

[شماره صفحه واقعى : ٣٨٥]

ص: ١٥٢٤

١- لاحظ: مجله المقتطف، الجزء الثالث من السنه التاسعه و الخمسين.

٢- الصافات: ١٤٣ و ١٤٤.

٣- المهدي: ١٩٥.

شهر رمضان و الخسوف في آخره و القاعده العكس. (١)

٣. الشقاق و النفاق في المجتمع.

٤. ذبوع الجور و الظلم و الهرج و المرج في الأمة.

٥. ابتلاء الإنسان بالموت الأحمر و الأبيض، أما الموت الأحمر فالسيف، و أما الموت الأبيض فالطاعون. (٢)

٦. قتل النفس الزكية، من أولاد النبي الأكرم صلى الله عليه و آله .

٧. خروج الدجال.

٨. خروج السفيناني، و هو عثمان بن عنبسه من أولاد يزيد بن معاوية.

و غير ذلك ممّا جاء في الأحاديث الإسلاميه. (٣)

هذه هي علامات ظهوره، و لكن هناك أموراً تمهّد لظهوره، و تسهّل تحقيق أهدافه نشير إلى أبرزها:

١. الاستعداد العالمي: و المراد منه أن المجتمع الإنساني -بسبب شيوع الفساد -يصل إلى حدّ، يقنط معه من تحقّق الإصلاح بيد البشر، و عن طريق المنظّمات العالميه التي تحمل عناوين مختلفه، و أنّ ضغط الظلم و الجور على الإنسان يحمله على أن يدعن و يقرّ بأنّ الإصلاح لا يتحقّق إلّا

[شماره صفحه واقعي : ٣٨٦]

ص: ١٥٢٥

١- نفس المصدر: ١٩٦، ٣٠٥.

٢- نفس المصدر: ١٩٨.

٣- لاحظ: في الوقوف على هذه العلائم، بحار الأنوار: ٥٢ / ١٨١ - ٣٠٨، الباب ٢٥؛ كتاب المهدي، للسيد صدر الدين الصدر؛ و منتخب الأثر للطف الله الصافي: ٤٢٤ - ٤٦٢.

بظهور إعجاز إلهي و حضور قوّه غيبية، تدمّر كلّ تلك التكتّلات البشريه الفاسده، التي قيّدت بأسلاكها أعناق البشر.

٢. تكامل الصناعات: إنّ الحكومه العالميه الموحّده لا تتحقّق إلّا بتكامل الصّيناعات البشريه، بحيث يسمع العالم كلّ صوتّه و نداءه، و تعاليمه و قوانينه في يوم واحد، و زمن واحد.

قال الإمام الصادق عليه السلام: «إنّ المؤمن في زمان القائم، و هو بالمشرق، يرى أخاه الّذي في المغرب، و كذا الّذي في المغرب يرى أخاه الّذي بالمشرق».(١)

٣. الجيش الثوري العالمي: إنّ حكومه الإمام المهدي عليه السلام و إن كانت قائمه على تكامل العقول، و لكنّ الحكومه لا تستغنى عن جيش فدائيّ ثائر و فعّال، يمهد الطريق للإمام عليه السلام ، و يواكبه بعد الظهور إلى تحقّق أهدافه و غاياته المتوخّاه.

[شماره صفحه واقعي : ٣٨٧]

ص: ١٥٢٦

١- منتخب الأثر: ٤٨٣.

[شماره صفحه واقعی : ۳۸۸]

ص: ۱۵۲۷

الرجعه فى اللغه ترادف العوده، و تطلق اصطلاحاً على عوده الحياه الى مجموعه من الاموات بعد النهضه العالميه للإمام المهدي عليه السلام و هى ممّا تعتقد به الشيعة الإماميه بمقتضى الأحاديث المتضافره - بل المتواتره - المرويه عن أئمه أهل البيت عليهم السلام فى ذلك. و فى ذلك يقول الشيخ المفيد:

«إنّ الله تعالى يحيى قومًا من أمه محمد صلى الله عليه و آله بعد موتهم قبل يوم القيامة، و هذا مذهب تختص به آل محمد صلى الله عليه و آله». (١)

و قال السيد المرتضى:

اعلم أنّ الذى يذهب الشيعة الإماميه إليه أنّ الله تعالى يعيد عن ظهور إمام الزمان المهدي عليه السلام قومًا ممّن كان قد تقدّم موته من شيعته ليفوزوا بثواب نصرته و معونته و مشاهدته دولته، و يعيد أيضاً قومًا من أعدائه لينتقم منهم، فيلتدوا بما يشاهدون من ظهور الحقّ و علوّ كلمه أهله. (٢)

[شماره صفحه واقعى : ٣٨٩]

ص: ١٥٢٨

١- مصنّفات الشيخ المفيد: ٧ / ٣٢، المسائل السرويه.

٢- رسائل الشريف المرتضى: ١ / ١٢٥.

و الرجعه تختصّ بمن محض الإيمان و محض الكفر و النفاق من أهل الملّه، دون من سلف من الأمم الخاليه و دون ما سوى الفريقين من ملّه الإسلام. (١)

و يقع الكلام فى الرجعه فى مقامين:

١. إمكانها.

٢. الدليل على وقوعها.

و يكفى فى إمكانها، إمكان بعث الحياه من جديد يوم القيامه، مضافاً إلى وقوع نظيرها فى الأمم السالفه، كإحياء جماعه من بنى إسرائيل (البقره، ٥٥-٦٥) و إحياء قتيل منهم (البقره، ٧٢-٧٣) و بعث عزير بعد مائه عام من موته (البقره، ٢٥٩) و إحياء الموتى على يد عيسى عليه السلام (آل عمران، ٤٩).

و سيأتى (٢) أنّ تصوّر الرجعه من قبيل التناسخ المحال عقلاً، تصور باطل.

و من الآيات الدالّه على وقوع الرجعه قوله تعالى:

«وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مِمَّنْ يُكَذِّبُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ يُوزَعُونَ» (٣).

إنّ الآيه تركّز على حشر فوج من كلّ جماعه لا حشر جميعهم، و من

[شماره صفحه واقعى : ٣٩٠]

ص: ١٥٢٩

١- المسائل السرويه: ٣٥.

٢- ص ٣٧٤.

٣- النمل: ٨٣.

المعلوم أنّ الحشر ليوم القيامة يتعلّق بالجميع لا بالبعض، يقول سبحانه: «وَيَوْمَ نَسِيرُ الْجِبَالِ وَ تَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَ حَشَرْنَا هُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا» (١) فأخبر سبحانه أنّ الحشر حشران: عامّ و خاصّ.

و أمّا كيفيه وقوع الرجعه و خصوصياتها فلم يتحدّث عنها القرآن، كما هو الحال في تحدّثه عن البرزخ و الحياه البرزخيه.

و يؤيّد وقوع الرجعه في هذه الأُمّه وقوعها في الأُمم السابقه كما عرفت، و قد روى الفريقان أنّ رسول الله صلى الله عليه و آله قال: «تقع في هذه الأُمّه السنن الواقعه في الأُمم السابقه». (٢)

و بما أنّ الرجعه من الحوادث المهمّه في الأُمم السابقه، فيجب أن يقع نظيرها في هذه الأُمّه. و قد سأل المأمون العباسي الإمام الرضا عليه السلام عن الرجعه فأجابته بقوله:

«إنّها حقّ، قد كانت في الأُمم السابقه، و نطق بها القرآن و قال رسول الله صلى الله عليه و آله : يكون في هذه الأُمّه كلّ ما كان في الأُمم السالفه حذو النعل بالنعل و القذه بالقذه». (٣)

هذا محضّيل الكلام في حقيقه الرجعه و دلائلها، و لا يدعى المعتقدون بها أنّ الاعتقاد بها في مرتبه الاعتقاد بالله و توحيده، و النبوه و المعاد، بل أنّها

[شماره صفحه واقعي : ٣٩١]

ص: ١٥٣٠

١- الكهف: ٤٧.

٢- صحيح البخارى: ٩ / ١٠٢ و ١١٢؛ كنز العمال: ١١ / ١٣٣؛ كمال الدين: ٥٧٦.

٣- بحار الأنوار: ٥٣ / ٥٩، الحديث ٤٥.

تعدّ من المسلّمات القطعيه، ولا ينكرها إلّا من لم يمعن النظر في أدلّتها.

أسئله و أجوبتها

١. إن الاعتقاد بالرجعه يعارض قوله تعالى: «وَ حَرَامٌ عَلَيَّ قُوزِيهِ أَهْلَكُنَا هَا أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ» (١) فَإِنَّ الْآيَةَ تَنْفِي رَجوعِهِمْ بِنَاتًا.

و الجواب: أَنَّ الْآيَةَ مَخْتَصَهُ بِالظَّالِمِينَ مِنَ الْأُمَّمِ السَّابِقَةِ الَّذِينَ أَهْلَكُوا بِعَذَابَاتِ إلهِيهِ وَ لَا تَنْفِي الرَّجْعَةَ لَطَائِفِهِ مِنَ الْأُمَّةِ الْإِسْلَامِيهِ.

٢. إن القول بالرجعه ينافي ظاهر قوله تعالى:

«حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحْيَاهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ * لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَ مِنْ وَرَائِهِم بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ» (٢).

و الجواب: أَنَّ الْآيَةَ تَحْكِي عَنْ قَانُونِ كَلِّي قَابِلٍ لِلتَّخْصِيصِ بِدَلِيلٍ مُفَصَّلٍ، وَ الدَّلِيلُ عَلَى ذَلِكَ مَا عَرَفْتُمْ مِنْ إِحْيَاءِ الْمَوْتَى فِي الْأُمَّمِ السَّالِفَةِ، وَ مَفَادِ الْآيَةِ أَنَّ الْمَوْتَ بِطَبْعِهِ لَيْسَ بَعْدَهُ رَجْعٌ، وَ هَذَا لَا يَنْفِي الرَّجْعَةَ فِي مَوْرَدٍ أَوْ مَوَارِدٍ لِمَصَالِحِ عُليَا.

٣. لم لا يجوز أن يكون قوله تعالى: «وَ يَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا» الْآيَةَ.

[شماره صفحه واقعي : ٣٩٢]

ص: ١٥٣١

١- الأنبياء: ٩٥.

٢- المؤمنون: ٩٩-١٠٠.

ناظراً إلى يوم القيامة، والمراد من الفوج من كل أمه هو المملأ الظالمين و رؤسائهم؟

و الجواب: أنّ ظاهر الآيات أنّ هناك يومين: يوم حشر فوج من كل أمه، و يوم ينفخ فى الصور، و جعل الأوّل من متمّات القيامة، يستلزم وحده اليومين و هو على خلاف الظاهر.

و بما ذكرناه يظهر سقوط كثير ممّا ذكره الآلوسى فى تفسيره عند البحث عن الآية. (١)

[شماره صفحه واقعى : ٣٩٣]

ص: ١٥٣٢

١- لاحظ: روح المعانى: ٢٠ / ٢٦.

[شماره صفحه واقعی : ۳۹۴]

ص: ۱۵۳۳

اشاره

١. براهين إثبات المعاد؛
٢. براهين تجرد النفس الناطقه؛
٣. المعاد الجسمانى و الروحانى؛
٤. براهين بطلان التناسخ؛
٥. القبر و البرزخ؛
٦. الحساب و الشهود؛
٧. الميزان و الصراط؛
٨. الشفاعه فى القيامة؛
٩. الإحباط و التكفير؛
١٠. الإجابة عن أسئله حول المعاد؛

[شماره صفحه واقعى : ٣٩٥]

ص: ١٥٣٤

[شماره صفحه واقعی : ۳۹۶]

ص: ۱۵۳۵

الاعتقاد بالمعاد عنصر أساسي في كلّ شريعته لها صلته بالسّماء بحيث تصبح الشرائع بدونها مسالك بشرية مادّيه لا تمتُّ إلى الله بصله، وقد بيّن الذكر الحكيم وجود تلك العقيدة في الشرائع السّماويه من لدن آدم إلى المسيح. (١) وقد اهتمّ به القرآن الكريم اهتماماً بالغاً يكشف عنه كثره الآيات الواردة في مجال المعاد، وقد قام بعضهم بإحصاء ما يرجع إليه في القرآن فبلغ زهاء ألف و أربعمائة آيه، و كان السيّد العلّامه الطباطبائي قدس سره يقول بأنّه ورد البحث عن المعاد في القرآن في آيات تربو على الألفين، و لعلّه ضمّ الإشارة إليه إلى التصريح به، و على كلّ تقدير فهذه الآيات الهائله تعرب عن شدّه اهتمام القرآن به.

لا شكّ أنّ المعاد أمر ممكن في ذاته و إنّما الكلام في وجوب وقوعه، و هناك وجوه عقليه تدلّ على ضروره وجود نشأه الآخره هداًنا إليها القرآن الكريم.

[شماره صفحه واقعي : ٣٩٧]

ص: ١٥٣٦

١- راجع في ذلك الآيات: آل عمران: ٥٥- ٥٧؛ الأعراف: ٢٤، ٣٥، ٣٦؛ إبراهيم: ٤١؛ الشعراء: ٨٧؛ العنكبوت: ١٧؛ غافر: ٥، ٣٢، ٤٠، ٤٣؛ نوح: ١٧، ١٨.

يستدلّ الذكر الحكيم على لزوم المعاد بأنّ الحياه الأخرويه هى الغايه من خلق الإنسان و أنّه لولاها لصارت حياته منحصره فى إطار الدنيا، و لأصبح إيجاده و خلقه عبثاً و باطلاً، و الله سبحانه منزه عن فعل العبث، يقول سبحانه:

«أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ» (١).

و من لطيف البيان فى هذا المجال قوله سبحانه:

«وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ * مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ * إِنَّ يَوْمَ الْفُضْلِ مِيقَاتُهُمْ أَجْمَعِينَ» (٢) ترى أنّه يذكر يوم الفصل بعد نفي كون الخلقه لعباً، و ذلك يعرب عن أنّ النشأه الأخرويه تصون الخلقه عن اللغو و اللعب.

و يقرب من ذلك الآيات التى تصفه تعالى بأنّه الحقّ، ثم يرتب عليه إحياء الموتى و النشأه الآخره، يقول سبحانه: «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى» (٣) إلى غير ذلك من الآيات. (٤)

[شماره صفحه واقعى : ٣٩٨]

ص: ١٥٣٧

١- المؤمنون: ١١٥.

٢- الدخان: ٣٨ - ٤٠.

٣- الحج: ٦.

٤- لاحظ: الحج: ٦٢-٦٦؛ لقمان: ٣٠ - ٣٣.

إنَّ العباد فريقان: مطيع و عاص، و التسويه بينهما بصورها (١) المختلفه خلاف العدل، فهنا يستقلَّ العقل بأنَّه يجب التفريق بينهما من حيث الثواب و العقاب، و بما أنَّ هذا غير متحقّق في النشأه الدنيويه، فيجب أن يكون هناك نشأه أخرى يتحقّق فيها ذلك التفريق، و إلى هذا البيان يشير المحقّق البحراني بقوله:

إنّنا نرى المطيع و العاصي يدركهما الموت من غير أن يصل إلى أحد منهما ما يستحقّه من ثواب أو عقاب، فإن لم يحشروا ليوصل إليهما ذلك المستحق لزم بطلانه أصلاً. (٢)

و إلى هذا الدليل العقلي يشير قوله تعالى: «أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ * أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ» (٣).

و قوله تعالى: «أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ * مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ» (٤).

و قوله سبحانه:

[شماره صفحه واقعي : ٣٩٩]

ص: ١٥٣٨

١- و هي: إثابه الجميع، و عقوبه الجميع، و تركهم سدى من دون أن يحشروا.

٢- قواعد المرام: ١٤٦.

٣- ص: ٢٨.

٤- القلم: ٣٥-٣٦.

«إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أَخْفِيهَا لِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَىٰ» (١)

فقوله: «لِتُجْزَىٰ» إشاره إلى أن قيام القيامة تحقيق لمسأله الثواب والعقاب اللذين هما مقتضى العدل الإلهي.

الثالث: المعاد مجلى لتحقق مواعيده تعالى

أنه سبحانه قد وعد المطيعين بالثواب في آيات متضافره، ولا شك أن إنجاز الوعد حسن والتخلف عنه قبيح، فالوفاء بالوعد يقتضى وقوع المعاد، قال المحقق الطوسى: «و وجوب إيفاء الوعد والحكمه يقتضى وجوب البعث». (٢)

و إلى هذا البرهان يشير قوله سبحانه:

«رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِعَادَ» (٣).

تنبيه

إن القرآن الكريم أكد بوجه يبلغ على قدره الخالق و علمه فيما أجاب عن شبهات المخالفين، و الوجه فى ذلك واضح، لأنّ جلّ شبهاتهم ناشئه عن الغفله أو الجهل بالقدره المطلقه و العلم الوسيع لله تعالى، فإنّ إحياء

[شماره صفحه واقعى : ٤٠٠]

ص: ١٥٣٩

١- طه: ١٥.

٢- كشف المراد، المقصد السادس، المسأله الرابعه.

٣- آل عمران: ٩.

الموتى ليس من المحالات الذاتيه و إنما ينكر من ينكر أو يستبعده لجهله بقدره الله المطلقه و علمه الشامل و إليك فيما يلي نماذج من الآيات فى هذا المجال:

«وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ» (١).

«وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ» (٢).

«وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِينَا السَّاعَةُ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ عَالِمِ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (٣).

«ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَأَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (٤).

«أَ إِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ * قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنْقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ»

(٥)

[شماره صفحه واقعى : ٤٠١]

ص: ١٥٤٠

١- الروم: ٢٧.

٢- يس: ٧٨-٧٩.

٣- سبأ: ٣.

٤- الحج: ٦.

٥- ق: ٣-٤.

[شماره صفحه واقعی : ۴۰۲]

ص: ۱۵۴۱

إنَّ بعضَ شبهات منكري المعاد ناشٍ عن توهم أنَّ الإنسان ليس إلماً مجموعته خلایا و عروق و أعصاب و عظام و جلود تعمل بانتظام، فإذا مات الإنسان صار تراباً و لا يبقى من شخصيته شيء، فكيف يمكن أن يكون الإنسان المعاد هو نفس الإنسان في الدنيا؟ و عليه فلا يتحقق المقصود من المعاد و هو تحقيق العدل الإلهي بإثابه المطيع و عقوبه العاصي، و لعلّه إلى هذه الشبهه يشير قولهم:

«أَ إِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَ إِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ» (١).

و قد أجاب سبحانه عنها بقوله: «قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ» (٢) يعني أن شخصيتكم الحقيقيه لا- تزلّ أبداً في الأرض، فإنّها محفوظه لا تتغير و لا تزلّ، و تلك الشخصيه هي ملاك و حده الإنسان المحشور في الآخرة و الإنسان الدنيوي، فالآيه تعرب عن

[شماره صفحه واقعي : ٤٠٣]

ص: ١٥٤٢

١- السجده: ١٠.

٢- السجده: ١١.

بقاء الروح بعد الموت و هذا الجواب هو الأساس لدفع أكثر الشبهات حول المعاد الجسماني.

لقد شغل أمر تجرّد الروح و بقائه بال المفكرين، و استدّلوا عليه بوجوه عقليه، كما اهتمّ القرآن الكريم ببيانه في لفيف من آياته، و فيما يلي نسلك في البحث عن تجرّد الروح هذين الطريقتين؛ العقلي و النقلى:

(أ) البراهين العقليه

إنّ البحث العقلي في تجرّد الروح مترامى الأطراف، مختلف البراهين، نكتفى من ذلك ببيان برهانين، و من أراد التبسط فليرجع إلى الكتب المعده لذلك. (١)

١. ثبات الشخصيه الإنسانيه في دوامه التغيرات الجسديه

لقد أثبت العلم أنّ التغير و التحوّل من الآثار اللازمه للموجودات الماديّه، فلا تنفك الخلايا التي يتكوّن منها الجسم البشري عن التغير و التبدّل، و قد حسب العلماء معدّل هذا التجدّد فظهر لهم أنّه يحدث بصوره شامله في البدن مرّه كلّ عشر سنين، هذا.

و لكن كلّ واحد منا يحسّ بأنّ نفسه باقيه ثابتة في دوامه تلك التغيرات الجسميه، و يجد أنّ هناك شيئاً يسند إليه جميع حالاته من الطفوليّه

[شماره صفحه واقعي : ٤٠٤]

ص: ١٥٤٣

١- لاحظ: شرح الاشارات: ٢ / ٣٦٨ - ٣٧١؛ الأسفار: ٨ / ٣٨؛ أصول الفلّسفه، للعلامه الطباطبائي، مقاله ٣.

و الصباوه و الشّباب، و الكهوله، فهناك وراء بدن الإنسان و تحولاته البدنيه حقيقه باقيه ثابتة رغم تغيّر الأحوال و تصرّم الأزمنه.

فلو كانت تلك الحقيقه الّتى يحمل عليها تلك الصفات أمراً مادّياً مشمولاً لسنّه التغيّر و التحوّل لم يصحّ حمل تلك الصفات على شيء واحد حتّى يقول: أنا المذى كتبت هذا الخط يوم كنت صبياً أو شاباً، و أنا المذى فعلت كذا و كذا فى تلك الحاله و ذلك الوقت.

٢. عدم الانقسام آيه التجرد

الانقسام و التجزؤ من لوازم الماده، و لكن كلّ واحد منّا إذا رجع إلى ما يشاهده فى صميم ذاته، و يعبر عنه ب«أنا» و جدّه معنى بسيطاً غير قابل للانقسام و التجزى، فارتفاع أحكام الماده، دليل على أنه ليس بمادى.

إنّ عدم الانقسام لا يختصّ بالنفس بل هو سائد على الصفات النفسانيه من الحبّ و البغض و الإراده و الكراهه و الإذعان و نحو ذلك، اعطف نظرك إلى حبك لولدك و بغضك لعدوك فهل تجد فيهما تركباً، و هل ينقسمان إلى أجزاء؟ كلا، و لا.

فظهر أنّ الروح و آثارها، و النفس و النفسانيات كلّها موجودات واقعيه خارجه عن إطار الماده.

(ب) القرآن و تجرد النفس

الآيات القرآنيه الداله على بقاء النفس بعد الموت تصریحاً أو تلويحاً كثيره نأتى بنماذج منها:

[شماره صفحه واقعى : ٤٠٥]

ص: ١٥٤٤

١. يقول سبحانه: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (١) لفظه التوفى بمعنى القبض و الأخذ لا الإماتة، و على ذلك فالآيه تدل على أن للإنسان وراء البدن شيئاً يأخذه الله سبحانه حين الموت و النوم، فيمسكه إن كتب عليه الموت، و يرسله إن لم يكتب عليه ذلك إلى أجل مسمى.

٢. قال تعالى: «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ * فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَ يَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ». (٢) صراحه الآيه فى الدلاله على حياه الشهداء غير قابله للإنكار، فإنها تقول:

إنهم أحياء أولاً، و يرزقون ثانياً، و إن لهم آثاراً نفسانيه يفرحون و يستبشرون ثالثاً، و تفسير الحياه، بالحياه فى شعور الناس و ضمائرهم و قلوبهم، و فى الأنديه و المحافل تفسير مادى للآيه مخالف لما ذكر للحياه من الأوصاف الحقيقيه.

٣. قال تعالى: «وَلِحَاقِ بَالٍ فِرْعَوْنَ سُوءِ الْعَذَابِ * النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَ يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ». (٣) وجه الاستدلال بالآيه على المقصود واضح.

[شماره صفحه واقعى : ٤٠٦]

ص: ١٥٤٥

١- الزمر: ٤٢.

٢- آل عمران: ١٦٩- ١٧٠.

٣- المؤمن: ٤٥- ٤٦.

٤. قال تعالى: «قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ * بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ» (١) المخاطب لقوله: «ادْخُلِ الْجَنَّةَ» والقائل لما ذكر بعده من التمني هو مؤمن آل يس واسمه حبيب النجار كما ورد في الروايات، وقصته معروفه، والآيه تدل على أنه باق بعد الموت يرزق في الجنه، و يتمنى أن يعلم قومه بما رزق من الكرامه.

[شماره صفحه واقعى : ٤٠٧]

ص: ١٥٤٦

١- يس: ٢٦-٢٧.

[شماره صفحه واقعی : ۴۰۸]

ص: ۱۵۴۷

إنّ القول بالمعاد الجسماني و الروحاني معاً يتوقف على أمور:

أ. الاعتقاد بتجرّد الروح الإنساني.

ب. الاعتقاد بأنّ الروح يعود إلى البدن عند الحشر.

ج. إنّ هناك آلاماً و لذائذ جزئيه و كليه، جسمانيه و روحانيه.

إنّ من أمعن النظر في الآيات الوارده حول المعاد يقف على أنّ المعاد الّذي يصرّ عليه القرآن هو عود البدن الّذي كان الإنسان يعيش به في الدنيا و تعلق الروح إليه مرّه أخرى و لا- يكتفى بحياه الروح في عالم الآخره، كما أنّه لا- يخصّ الثواب و العقاب بالجسمانيه منهما بل يثبت أيضاً ثواباً و عقاباً روحانيّين غير حسّيّين، و إليك فيما يلي نماذج من عناوين الآيات في هذين المجالين:

[شماره صفحه واقعي : ٤٠٩]

ص: ١٥٤٨

١. ما ورد في قصّه إبراهيم، وإحياء عزيز، وبقرة بني إسرائيل، و نحو ذلك. (١)

٢. ما يصرّح على أنّ الإنسان خلق من الأرض و إليها يعاد و منها يخرج. (٢)

٣. ما يدلّ على أنّ الحشر عبارته عن الخروج من الأجدات و القبور. (٣)

٤. ما يدلّ على شهادته الأعضاء يوم القيامة. (٤)

٥. ما يدلّ على تبديل الجلود بعد نضجها و تقطع الأمعاء. (٥)

هذا كلّه بالنسبة إلى الملائك الأول، و أمّا بالنسبة إلى الملائك الثاني، فالآيات الراجعة إلى الآلام و اللذائذ الحسيه أكثر من أن تحصى و يكفي نموذجاً لذلك في سورتي الواقعة و الرحمن. فلنقتصر بالإشارة إلى نماذج من الآيات الناظره إلى الآلام و اللذائذ العقليه:

١. قال سبحانه: «وَعِدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَ مَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَ رِضْوَانٍ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرَ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (٤) ترى أنّه سبحانه يجعل رضوان الله في

[شماره صفحه واقعي : ٤١٠]

ص: ١٥٤٩

١- البقره: ٦٨-٧٣، ٢٤٣، ٢٥٩ - ٢٦٠.

٢- الأعراف: ٢٥؛ طه: ٥٥؛ الروم: ٢٥؛ نوح: ١٨.

٣- الحج: ٧؛ يس: ٥١؛ القمر: ٧؛ المعارج: ٤٣.

٤- النور: ٢٤؛ يس: ٦٥؛ فصلت: ٤١.

٥- النساء: ٥٦؛ محمّد: ١٥.

٦- التوبه: ٧٢.

مقابل سائر اللذات الجسمانيه و يصفه بكونه أكبر من الأولى و أنه هو الفوز العظيم، و من المعلوم أن هذا النوع من اللذة لا يرجع إلى الجسم و البدن، بل هى لذة تدرك بالعقل و الروح فى درجتها القصوى.

٢. يقول سبحانه: «وَعَيْدَ اللَّهِ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْكُفَّارَ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا هِيَ حَسْبُهُمْ وَلَعْنَةُ اللَّهِ وَاللَّهُ عَذَابٌ مُّقِيمٌ» (١) يظهر عظم هذا الألم بوقوع هذه الآيه قبل آيه الرضوان، فكأن الآيتين تعربان عن اللذات و الآلام العقليه التى تدركها الروح بلا حاجه إلى الجسم و البدن.

٣. يقول سبحانه فى وصف أصحاب الجحيم: «كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسِرَاتٍ عَلَيْهِمْ» (٢) إن عذاب الحسره أشد على النفس ممّا يحلّ بها من عذاب البدن، و لأجل ذلك يسمّى يوم القيامة، يوم الحسره، قال سبحانه: «وَأَنْذِرْهُمْ يَوْمَ الْحَسْرَةِ» (٣) نختم الكلام بما أفاده المحقق الطوسى فى المقام حيث قال:

«أما الأنبياء المتقدمون على محمد صلى الله عليه و آله فالظاهر من كلام أممهم أن موسى عليه السلام لم يذكر المعاد البدنى، و لا أنزل عليه فى التوراه لكن جاء ذلك فى كتب الأنبياء الذين جاءوا بعده، كحزقييل و أشعيا عليهما السلام و لذلك أقر اليهود به، و أمّا فى الإنجيل فقد ذكر: أن الأخيار يصيرون كالملائكه و تكون لهم الحياه الأبدية،

[شماره صفحه واقعى : ٤١١]

ص: ١٥٥٠

١- التوبه: ٦٨.

٢- البقره: ١٦٧.

٣- مريم: ٣٩.

و السعاده العظيمة، و الأظهر أنّ المذكور فيه المعاد الروحاني.

و أمّا القرآن فقد جاء فيه كلاهما: أمّا الروحاني ففي مثل قوله عزّ من قائل: «فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ» و «اللَّذِينَ أَحْسَنُوا لِحُسْنِي وَ زِيَادَهُ» و «وَ رِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ»

و أمّا الجسماني فقد جاء أكثر من أن يعدّ، و أكثره ممّا لا يقبل التأويل، مثل قوله عزّ من قائل:

«قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ»

«فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ .»

«وَ انظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوها لَحْمًا .»

«أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ * بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ .»

«وَ قَالُوا لَجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا .»

ثمّ إنّه ردّ نظريه التأويل في آيات المعاد الجسماني قياساً بالآيات الواردة في الصفات الدالّة بظاهرها على التشبيه و قال:

أمّا القياس على التشبيه فغير صحيح، لأنّ التشبيه مخالف للدليل العقلي الدالّ على امتناعه، فوجب فيه الرجوع إلى التأويل ، و أمّا المعاد البدني فلم يقدّم دليل، لا عقلي و لا نقلي

[شماره صفحه واقعي : ٤١٢]

ص: ١٥٥١

على امتناعه، فوجب إجراء النصوص الواردة فيه على مقتضى ظواهرها. (١)

شبهه الآكل و المأكول

إن هذه الشبهه من أقدم الشبهات التي وردت في الكتب الكلاميه حول المعاد الجسماني و قد اعتنى بدفعها المتكلمون و الفلاسفه الإلهيون عناه بالغه، و الإشكال يقَرَّر بصورتين تأتي بهما مع الإجابة عنهما:

الصوره الأولى:

لو أكل إنسان كافر إنساناً مؤمناً صار بدنه أو جزء منه جزءاً من بدن الكافر، و الكافر يعذب فيلزم تعذيب المؤمن و هو ظلم عليه. و الجواب عنه واضح، فإنّ المدرك للآلام و اللذائذ هو الروح، و البدن وسيله لإدراك ما هو المحسوس منهما، و عليه فصيوره بدن المؤمن جزءاً من بدن الكافر لا يلازم تعذيب المؤمن، لأنّ المعذب في الحقيقه هو روح الكافر و نفسه، لا روح المؤمن، و هذا نظير أخذ كُليّه الإنسان الحيّ و وصلها بإنسان آخر، فلو عذب هذا الأخير أو نعم، فالمعذب و المنعم هو هو، و لا صلّه بينه و بين من وهب كُليّته إليه.

الصوره الثانيه:

إذا أكل إنسان إنساناً يصير بدنه المأكول أو جزء منه، جزء البدن الآكل،

[شماره صفحه واقعى : ٤١٣]

ص: ١٥٥٢

١- تلخيص المحصل: ٣٩٣-٣٩٤.

و تلك الأجزاء إمّا يعاد مع بدن الأكل، و إمّا يعاد مع بدن المأكول، أو لا يعاد أصلاً. (١) و لازم الجميع عدم عود البدن بتمامه و بعينه، أمّا في أحدهما كما في الفرضين الأولين، أو في كليهما كما في الفرض الأخير، فالمعاد الجسماني بمعنى حشر الأبدان بعينها باطل.

و المشهور عند المتكلمين في الإجابة عنه هو أنّ بدن الإنسان مركب من الأجزاء الأصليّة و الفاضله، و الأجزاء الأصليّة باقيه بعد الموت، و عند الإعادة تؤلّف و تضمّ معها أجزاء أخرى زائده، و المعتبر في المعاد الجسماني هو إعادة تلك الأجزاء الأصليّة، و الأجزاء الأصليّة في كلّ بدن تكون فاضله في غيره (٢) و إليه أشار المحقّق الطوسي بقوله: «و لا يجب إعادة فواضل المكلف». (٣)

أقول: المعاد الجسماني لا يتوقّف على كون البدن المحشور نفس البدن الدنيوي حتّى في المادّة الترابيه بل لو تكوّن بدن الإنسان المعاد من أيّه مادّه ترابيه كانت و تعلّقت به الروح و كان من حيث الصورة متّحداً مع البدن الدنيوي يصدق على المعاد أنّه هو المنشأ في الدنيا.

يؤيد ذلك قول الإمام الصادق عليه السلام :

«فإذا قبضه الله إليه صيرّ تلك الروح إلى الجنّه في صورته كصورته فيأكلون و يشربون، فإذا قدم عليهم القادم، عرفهم

[شماره صفحه واقعي : ٤١٤]

ص: ١٥٥٣

١- و أمّا فرض عوده مع كلّ من الأكل و المأكول فهو ساقط رأساً، لأنّه محال عقلاً.

٢- قواعد المرام لابن ميثم البحراني: ١٤٤.

٣- كشف المراد: المقصد ٦، المسأله ٤.

بتلك الصورة التي كانت في الدنيا». (١)

فترى أنّ الإمام عليه السلام يذكر كلمه الصورة، و لعلّ فيه تذكير بأنّه يكفي في المعاد الجسماني كون المعاد متّحداً مع المبتدأ في الصورة من غير حاجه إلى أن يكون هناك وحده في الماده الترايبه بحيث إذا طرأ مانع من خلق الإنسان منه، فشل المعاد الجسماني و لم يتحقّق. و يستظهر ذلك أيضاً من نحو قوله تعالى:

«أَ وَ لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ» (٢).

قال التفتازاني:

ربما يميل كلام الغزالي و كلام كثير من القائلين بالمعادين إلى أنّ معنى ذلك أن يخلق الله تعالى من الأجزاء بعد خراب البدن، و لا يضّرنا كونه غير البدن الأول بحسب الشخص لامتناع إعادته المعدوم بعينه، و ما شهد به النصوص من كون أهل الجنّه جرداً مرداً، و كون ضرس الكافر مثل جبل أحد يعضد ذلك، و كذا قوله تعالى: «كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا» (٣).

و لا يبعد أن يكون قوله تعالى: «أَ وَ لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ

[شماره صفحه واقعي : ٤١٥]

ص: ١٥٥٤

١- بحار الأنوار: ٦، باب أحوال البرزخ، الحديث ٣٢.

٢- يس: ٨١.

٣- النساء: ٥٦.

وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَيَّ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ» (١).

إشاره الى هذا. (٢)

و قال العلامه الطبائى قدس سره :

البدن اللاحق من الإنسان إذا اعتبر بالقياس إلى البدن السابق منه كان مثله لا عينه، لكنّ الإنسان ذا البدن اللاحق إذا قيس إلى الإنسان ذى البدن السابق، كان عينه لا مثله، لأنّ الشخصيه بالنفس و هى واحده بعينها. (٣)

[شماره صفحه واقعى : ٤١٦]

ص: ١٥٥٥

١- يس: ٨١.

٢- شرح المقاصد: ٥ / ٩٠ - ٩١.

٣- الميزان: ١٧ / ١١٤.

التناسخ هو انتقال النفس من بدن إلى بدن آخر فى هذه النشأه، بلا- توقّف أبداً، فالقائلون بالتناسخ ينكرون عالم الآخره و يفسّرون الثواب و العقاب باللذات و الآلام الدنيويه فى هذه النشأه. قال الشهرستانى:

إنّ التناسخ هو أن يتكرّر الأكوار و الأدوار إلى ما لا نهايه له، و يحدث فى كل دور مثل ما حدث فى الأوّل و الثواب و العقاب فى هذه الدار، لا فى دار أخرى لا عمل فيها. و الأعمال التى نحن فيها إنما هى أجزيه على أعمال سلفت منّا فى الأدوار الماضيه. فالراحه و السرور و الفرح و الدعه التى نجدها هى مرتبه على أعمال البرّ التى سلفت منّا فى الأدوار الماضيه. و الغمّ و الحزن و الضنك و الكلفه التى نجدها هى مرتبه على أعمال الفجور التى سبقت منّا. و كذا كان فى الأوّل و كذا يكون فى الآخره. (١)

[شماره صفحه واقعى : ٤١٧]

ص: ١٥٥٦

يرد على القول بالتناسخ أمور تاليه:

١. أنهم يقولون: «إنّ المصائب و الآلام التي تبلى بها طائفه من الناس هي في الحقيقه جزاء لما صنعوا في حياتهم السابقه من الذنوب عند ما كانت أرواحهم متعلقه بأبدان أخرى، كما أنّ النعم و اللذائذ التي تلتذ بها جماعه أخرى من الناس هي أيضاً جزاء أعمالهم الحسنه في حياتهم المتقدمه»، و على هذا فكلُّ يستحقُّ لما هو حاصل له، فلا ينبغي الاعتراض على المستكبرين و المترفين، كما لا ينبغي القيام بالانتصاف من المظلومين و المستضعفين، و بذلك تنهدم الأخلاق من أساسها و لا يبقى للفضائل الإنسانية مجال، و هذه العقيدته خير و سيله للمفسدين و الطغاه لتبرير أعمالهم الشنيعه.

٢. إنّ هذه العقيدته معارضه للقول بالمعاد الذي أُقيم البرهان العقلي على وجوبه، و من الواضح أنّ الذي ينافي البرهان الصحيح فهو باطل، فالقول بالتناسخ باطل.

٣. إنّ لازم القول بالتناسخ هو اجتماع نفسين في بدن واحد، و هو باطل. بيان الملازمه إنه متى حصل في البدن مزاج صالح لقبول تعلق النفس المدبّره له، فبالضروره تفاض عليه النفس من الواهب من غير مهله و تراخ، قضاءً للحكمه الإلهيه التي شاءت إبلاغ كلِّ ممكن إلى كماله الخاص به، فإذا تعلقّت النفس المستنسخه به أيضاً كما هو مقتضى القول بالتناسخ، لزم اجتماع نفسين في بدن واحد.

و أمّا بطلان اللازم فلاّنّ تشخّص كلِّ فرد من الأنواع بنفسه و صورته

[شماره صفحه واقعى : ٤١٨]

ص: ١٥٥٧

النوعيه، ففرض نفسين في بدن واحد مساوق لفرض ذاتين لذات واحده و شخصين في شخص واحد، و هذا محال، على أنّ ذلك مخالف لما يجده كلّ إنسان في صميم وجوده و باطن ضميره.

فإن قلت: إنّ تعلق النفس المنسوخه إذا كان مقارناً لصلاحية البدن لإفاضه نفس عليه، يمنع عن إفاضتها عليه، فلا يلزم اجتماع نفسين في بدن واحد.

قلت: إنّ استعداد المادّه البدنيه لقبول النفس من واهب الصور يجرى مجرى استعداد الجدار لقبول نور الشمس مباشره و انعكاساً، فلا يكون أحدهما مانعاً عن الآخر، غير أنّ اجتماع النفسين في بدن واحد ممتنع عقلاً، و الامتناع ناشٍ من فرض التناسخ كما لا يخفى.

التناسخ و المسخ

ربما يقال: «لو كان التناسخ ممتنعاً فكيف وقع المسخ في الأمم السالفه، كما صرح به الذكر الحكيم؟» (١).

و الجواب: أنّ محذور التناسخ المحال، أمران:

أحدهما: اجتماع نفسين في بدن واحد.

ثانيهما: تراجع النفس الإنسانيه من كمالها إلى الحدّ الذي يناسب بدنها المتعلقه به.

[شماره صفحه واقعى : ٤١٩]

ص: ١٥٥٨

١- لاحظ: الأسفار: ٩ / ١٠.

و المحذوران منتفيان في المقام، فإنَّ حقيقته مسخ الأُمَّه المغضوبه و الملعونه هي تلبس نفوسهم الخبيثه لباس الخنزير و القرد، لا تبدل نفوسهم الانسانيه إلى نفوس القرده و الخنازير، قال التفتازاني:

إنَّ المتنازع هو أنَّ النفوس بعد مفارقتها الأبدان، تتعلّق في الدنيا بأبدان آخر للتدبير و التصرّف و الاكتساب لا أن تتبدل صور الأبدان كما في المسخ... (١)

و قال العلّامة الطباطبائي: «المسوخ من الإنسان، إنسان ممسوخ لا أنّه ممسوخ فاقد للإنسانيه». (٢)

التناسخ و الرجعه

قد يقال: ما هو الفرق بين التناسخ الباطل و القول بالرجعه على ما عليه الإماميه؟.

الجواب: الفرق بينهما واضح بعد الوقوف على ما تقدّم، فإنَّ الرجعه لا تستلزم انتقال النفس من بدن إلى بدن آخر، و لا اجتماع نفسين في بدن واحد، و لا تراجع النفس عن كمالها الحاصل لها، و بذلك تعرف قيمه كلمه أحمد أمين المصري حيث يقول: «و تحت التشييع ظهر القول بتناسخ الأرواح». (٣)

[شماره صفحه واقعي : ٤٢٠]

ص: ١٥٥٩

١- شرح المقاصد: ٣ / ٣٢٧.

٢- الميزان: ١ / ٢٠٩.

٣- فجر الإسلام: ٢٧٧.

البرزخ هو المنزل الأول للإنسان بعد الموت، وقد صرّح القرآن على أنّ أمام الإنسان بعد موته برزخ إلى يوم القيامة قال عزّ من قائل:

«وَمِنْ وَرَائِهِمْ (١) بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ». (٢)

و لكنّ الآيه لا تدلّ على وجود حياه فى تلك الفاصله، نعم هناك آيات يستفاد منها وجود حياه واقعيه للإنسان فى تلك النشأه نأتى ببعضها:

١. قال تعالى:

«قَالُوا رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَى خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ» (٣).

و الظاهر أنّ المراد من الإحياءين و الإمامتين ما يلى:

الإمامه الأولى هى الإمامه عن الحياه الدنيا. و الإحياء الأول هو الإحياء فى البرزخ، و تستمرّ هذه الحياه إلى نفخ الصور الأول.

[شماره صفحه واقعى : ٤٢١]

ص: ١٥٦٠

١- الورا فى الآيه بمعنى الامام كما فى قوله سبحانه: «وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا» .

٢- المؤمنون: ١٠٠.

٣- المؤمن: ١١.

و الاماته الثانيه، عند نفخ الصور الأول، يقول سبحانه: «وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ» (١) و الإحياء الثاني، عند نفخ الصور الثاني، يقول سبحانه: «وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ» (٢).

و تعدّد نفخ الصور يستفاد من الآيتين، فيترتب على الأول هلاك من في السموات و من في الأرض، إلّا من شاء الله، و على الثاني قيام الناس من أجدانهم، و في أمر النفخ الثاني يقول سبحانه: «وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَجَمَعْنَاهُمْ جَمْعًا» (٣).

و يقول سبحانه: «فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ» (٤).

و اختلاف الآثار يدلّ على تعدّد النفخ.

و على ضوء هذا فلإنسان حياه بعد الإمامه من الحياه الدنيا، و هي حياه برزخيه متوسطه بين النشأتين.

٢ - قوله سبحانه: «مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا فَلَمْ يَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْصَارًا» (٥) و هذه الآيه تدلّ على أنّهم دخلوا النار بعد الغرق بلا فصل للقاء في قوله: «فَأُدْخِلُوا».

[شماره صفحه واقعي : ٤٢٢]

ص: ١٥٦١

١- الزمر: ٦٨.

٢- يس: ٥١.

٣- الكهف: ٩٩.

٤- المؤمنون: ١٠١.

٥- نوح: ٢٥.

٣- قوله سبحانه: «النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَ يُؤْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ» (١).

و هذه الآيه تحكى عرض آل فرعون على النار صباحاً و مساءً، قبل يوم القيامة، بشهادته قوله بعد العرض: «وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ» و لأجل ذلك، عبّر عن العذاب الأول بالعرض على النار، و عن العذاب فى الآخرة، بإدخال آل فرعون أشدّ العذاب، حاكياً عن كون العذاب فى البرزخ، أخفّ و طأً من عذاب يوم السّاعة.

ثمّ إنّ هناك آيات تدلّ على حياه الإنسان فى هذا الحدّ الفاصل بين الدنيا و البعث، حياه تناسب هذا الظرف، تقدّم ذكرها عند البحث عن تجرّد النفس، و نكتفى هنا بهذا المقدار، حذراً من الإطاله.

و أمّا من السنّه، فنكتفى بما جاء عن الصادق عليه السلام ، عند ما سُئل عن أرواح المؤمنين، فقال:

فى حجرات فى الجنّه، يأكلون من طعامها، و يشربون من شرابها، و يقولون ربّنا أتمم لنا السّاعه و أنجز ما وعدتنا.

و سئل عن أرواح المشركين، فقال: «فى النار يعدّون، يقولون لا تقم لنا السّاعه، و لا تنجز لنا ما وعدتنا». (٢)

[شماره صفحه واقعى : ٤٢٣]

ص: ١٥٦٢

١- المؤمن: ٤٦.

٢- البحار: ٦ / ١٦٩، باب أحوال البرزخ، الحديث ١٢٢؛ ص ٢٧٠، الحديث ١٢٦.

إذا كانت الحياه البرزخيه هى المرحله الأولى من الحياه بعد الدنيا، يظهر لنا أنّ ما اتفق عليه المسلمون من سؤال الميت فى قبره، و عذابه إن كان طالحاً، و إنعامه إن كان مؤمناً صالحاً، صحيح لا غبار عليه، و أنّ الإنسان الحى فى البرزخ مسئول عن أمور، ثمّ معذب أو منعم.

قال الصدوق:

اعتقادنا فى المسأله فى القبر أنّها حق لا بدّ منها، و من أجاب الصواب، فاز بروح و ريحان فى قبره، و بجنّه النعيم فى الآخره، و من لم يجب بالصواب، فله نُزُلٌ من حميم فى قبره، و تصليه جحيم فى الآخره.

و قال الشيخ المفيد:

جاءت الآثار الصحيحه عن النبىّ أنّ الملائكه تنزل على المقبورين فتسألهم عن أديانهم، و ألفاظ الأخبار بذلك متقاربه، فمنها أنّ ملكين لله تعالى، يقال لهما ناكِر و نكير، ينزلان على الميت فيسألانه عن ربّه و نبّيه و دينه و إمامه، فإنّ أجاب بالحقّ، سلّموه إلى ملائكه النعيم، و إن ارتج سلّموه إلى ملائكه العذاب. و فى بعض الروايات أنّ اسمى الملكين اللذين ينزلان على الكافر: ناكِر و نكير، و اسمى الملكين اللذين ينزلان على المؤمن: مبشّر و بشير.

[شماره صفحه واقعى : ٤٢٤]

ص: ١٥٦٣

إلى أن قال:

و ليس ينزل الملكان إلما على حي، و لا يسألان إلّا من يفهم المسأله و يعرف معناها، و هذا يدلّ على أنّ الله تعالى يحيى العبد بعد موته للمسأله، و يديم حياته لنعيم إن كان يستحقّه، أو لعذاب إن كان يستحقّه. (١)

و الظاهر اتفاق المسلمين على ذلك، يقول أحمد بن حنبل:

و عذاب القبر حق، يسأل العبد عن دينه و عن ربّه، و يرى مقعده من النار و الجنّه، و منكر و نكير حق. (٢)

و قد نسب إلى المعتزله إنكار عذاب القبر، و النسبه فى غير محلّها، و إنّما المنكر واحد منهم، هو ضرار بن عمرو، و قد انفصل عن المعتزله، صرّح بذلك القاضى عبد الجبار المعتزلى. (٣)

هذا كلّه ممّا لا ريب فيه، إنّما الكلام فيما هو المراد هنا من القبر، و الإمعان فى الآيات الماضيه الّتى استدللنا بها على الحياه البرزخيه، و الروايات الوارده حول البرزخ، تعرب بوضوح عن أنّ المراد من القبر، ليس هو المكان الّذى يدفن فيه الإنسان، و لا يتجاوز جنّته فى السّعه، و إنّما المراد منه هو النشأه الّتى يعيش فيها الإنسان بعد الموت و قبل البعث، و إنّما

[شماره صفحه واقعى : ٤٢٥]

ص: ١٥٦٤

١- تصحيح الاعتقاد: ٤٥-٤٦.

٢- السنّه: ٤٧؛ و لاحظ: الإبانه للأشعرى: ٢٧.

٣- شرح الأصول الخمسه: ٧٣٠.

كُنَى بالقبر عنها، لأنَّ النزول إلى القبر يلازم أو يكون بدءاً لوقوع الإنسان فيها.

و الظاهر من الروايات تعلُّق الروح بأبدان تماثل الأبدان الدنيوية، لكن بلطفه تناسب الحياه في تلك النشأه، و ليس التعلُّق بها ملازماً لتجويز التناسخ، لأنَّ المراد من التناسخ هو رجوع الشيء من الفعلية إلى القوه، أعنى عوده الروح إلى الدنيا عن طريق النطفه، فالعلقه، فالمضغه إلى أن تصير إنساناً كاملاً، و هذا منفي عقلاً و شرعاً، كما تقدّم، و لا يلزم هذا في تعلُّقها ببدن أطف من البدن المادى، في النشأه الثانيه.

قال الشيخ البهائى:

قد يتوهم أن القول بتعلُّق الأرواح، بعد مفارقه أبدانها العنصريه، بأشباح آخر - كما دلّت عليه الأحاديث - قول بالتناسخ، و هذا توهم سخيف، لأنَّ التناسخ الذى أطبق المسلمون على بطلانه، هو تعلُّق الأرواح بعد خراب أجسادها، بأجسام آخر في هذا العالم، و أما القول بتعلُّقها في عالم آخر، بأبدان مثاليه، مدّه البرزخ، إلى أن تقوم قيامتها الكبرى، فتعود إلى أبدانها الأوليه بإذن مُبدعها، فليس من التناسخ فى شىء. (١)

[شماره صفحه واقعى : ٤٢٦]

ص: ١٥٦٥

١- بحار الأنوار : ٦ / ٢٧٧.

أ. الحساب يوم القيامة

إن من أسماء يوم القيامة، «يوم الحساب»، يحكى القرآن الكريم دعاء إبراهيم عليه السلام إلى الله تعالى، حيث قال:

«رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ» (١).

كما يحكى أن موسى عليه السلام فيما أجاب فرعون حينما هدده بالقتل قال: «إِنِّي عُذْتُ بِرَبِّي وَرَبِّكُمْ مِنْ كُلِّ مُتَكَبِّرٍ لَا يُؤْمِنُ بِيَوْمِ الْحِسَابِ» (٢).

ثم إن الغرض من الحساب ليس هو وقوفه سبحانه على ما يستحقه العباد من الثواب و العقاب، بالوقوف على أعمالهم الصالحة و الطالحة و هذا واضح، بل الغرض منه الاحتجاج على العصيين، و إبراز عدله تعالى على العباد في مقام الجزاء، و لأجل ذلك يقيم عليهم شهوداً مختلفه، و للشيخ الصدوق كلام مبسوط في المقام تأتي به إيضاحاً للمقصود، قال:

اعتقادنا في الحساب أنه حق، منه ما يتولاه الله عزّ و جلّ، و منه

[شماره صفحه واقعى : ٤٢٧]

ص: ١٥٦٦

١- إبراهيم: ٤١.

٢- المؤمن: ٢٧.

ما يتولاه حججه، فحساب الأنبياء والأئمة عليهم السلام يتولاه عز وجل، ويتولى كل نبي حساب أوصيائه ويتولى الأوصياء حساب الأمم، والله تبارك وتعالى هو الشهيد على الأنبياء والرسل، وهم الشهداء على الأوصياء، والأئمة شهداء على الناس، وذلك قول الله عز وجل:

«لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيداً عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ» (١).

وقوله تعالى: «فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيداً» (٢).

وقال الله تعالى: «أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيْنِهِ مِنْ رَبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ» (٣).

و الشاهد أمير المؤمنين عليه السلام ؛

وقوله تعالى: «إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ» (٤).

و من الخلق من يدخل الجنة بغير حساب، وأما السؤال فهو واقع على جميع الخلق لقول الله تعالى:

«فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ» (٥).

يعنى عن الدين، وكل محاسب معذب ولو بطول الوقوف، ولا ينجو

[شماره صفحه واقعی : ٤٢٨]

ص: ١٥٦٧

١- الحج: ٧٨.

٢- النساء: ٤١.

٣- هود: ١٧.

٤- الغاشية: ٢٥ - ٢٦.

٥- الأعراف: ٦.

من النار و لا يدخل الجنه أحد بعمله إلا برحمة الله تعالى.

و إن الله تبارك و تعالى يخاطب عباده من الأولين و الآخرين بمجمل حساب عملهم مخاطبه واحده يسمع منها كل واحد قضيته دون غيرها، و يظن أنه المخاطب دون غيره، و لا تشغله تعالى مخاطبه عن مخاطبه.

و يخرج الله تعالى لكل إنسان كتاباً يلقاه منشوراً، ينطق عليه بجميع أعماله، لا يغادر صغيره و لا كبيره إلا أحصاها، فيجعله الله محاسب نفسه و الحاكم عليها بأن يقال له:

«أَفْرَأُ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا» (١).

و يختم الله تبارك و تعالى على قوم على أفواههم و تشهد أيديهم و أرجلهم و جميع جوارحهم بما كانوا يكتنون.

«وَقَالُوا لَجُلُودِهِمْ لَمْ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَ هُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (٢). (٣)

ب. الشهود يوم القيامة

يستفاد من آيات الذكر الحكيم أن الشهود في يوم الحساب على أصناف، و هم:

[شماره صفحه واقعی : ٤٢٩]

ص: ١٥٦٨

١- الإسراء: ١٤.

٢- فصلت: ٢١.

٣- رساله الاعتقادات للشيخ الصدوق، الباب ٢٨، باب الاعتقاد في الحساب و الموازين.

١. الله سبحانه:

يقول تعالى: «إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (١).

و يقول أيضاً: «لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَ اللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا تَعْمَلُونَ» (٢).

٢. نبي كل أمه:

يقول سبحانه: «و يَوْمَ نَبَعْتُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيداً عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» (٣).

و يقول أيضاً: «و يَوْمَ يَنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَائِيَ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ * وَ نَزَعْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيداً» (٤).

و الظاهر أنّ هذا الشاهد من كل أمه هو نبيهم، و إن لم يصرح به في الآيات، و ذلك للزوم كون الشهاده القائمه هناك مشتمله على حقائق لا سبيل للمناقشه فيها، فيجب أن يكون هذا الشاهد عالماً بـحقائق الأعمال التي يشهد عليها، و لا يكون هذا إلّا بأن يستوى عنده الحاضر و الغائب، و لا يتصوّر هذا المقام إلّا لنبي كل أمه.

[شماره صفحه واقعي : ٤٣٠]

ص: ١٥٦٩

١- الحج: ١٧.

٢- آل عمران: ٩٨.

٣- النحل: ٨٩.

٤- القصص: ٧٤ - ٧٥.

٣. نبى الإسلام:

يقول سبحانه: «فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَؤُلَاءِ شَهِيدًا» (١).

٤. بعض الأمة الإسلامية:

يقول سبحانه: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا» (٢).

و الخطاب فى الآيه و إن كان للأمة الإسلاميه، لكن المراد بعضهم، نظير قوله تعالى: «وَ جَعَلْنَاكُمْ مَلَكًا» مخاطباً لبنى إسرائيل، و المراد بعضهم، و الدليل على أن المراد بعض الأمة، هو أن أكثر أبنائها ليس لهم معرفه بالأعمال إلا بصورها إذا كانوا فى محضر المشهود عليهم، و هو لا- يفى فى مقام الشهاده، لأن المراد منها هو الشهاده على حقائق الأعمال و المعانى النفسانيه من الكفر و الإيمان، و على كل ما خفى عن الحس و مستبطن عن الإنسان مما تكسبه القلوب العدى يدور عليه حساب رب العالمين يقول سبحانه: «وَ لَكِنْ يُوَاحِدُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ» (٣).

و ليس ذلك فى وسع الإنسان العادى إذا كان حاضراً عند المشهود عليه، فضلاً عن كونه غائباً، و هذا يدلنا على أن المراد رجال من الأمة لهم

[شماره صفحه واقعى : ٤٣١]

ص: ١٥٧٠

١- النساء: ٤١.

٢- البقره: ١٤٣.

٣- البقره: ٢٢٥.

تلك القابليه بعنايه من الله تعالى، فيقفون على حقائق أعمال الناس المشهود عليهم.

أضف إلى ذلك أنّ أقلّ ما يعتبر في الشهود هو العداله و التقوى، و الصدق و الأمانه، و الأكثرية الساحقه من الأُمّه يفتقدون ذلك و هم لا تقبل شهادتهم على صاع من تمرٍ أو باقه من بقل، فكيف تقبل شهادتهم يوم القيامه؟!

و إلى هذا تشير روايه الزبيرى عن الإمام الصادق عليه السلام، قال: «أفتري أنّ من لا تجوز شهادته في الدنيا على صاع من تمر، يطلب الله شهادته يوم القيامه و يقبلها منه بحضره جميع الأمم الماضيه؟! كلا، لم يعن الله مثل هذا من خلقه». (١)

٥. الأعضاء و الجوارح:

يقول سبحانه: «يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (٢). (٣)

و أمّا كيفية الشهاده فهي من الأمور الغيبية نؤمن بها، و ما إنطاقها على الله بعزیز، و قد وسعت قدرته تعالى كلّ شيء، كما يشير إليه قوله تعالى:

«قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ» (٤).

[شماره صفحه واقعى : ٤٣٢]

ص: ١٥٧١

١- نور الثقلين: ١ / ١١٣، الحديث ٤٠٩.

٢- النور: ٢٤.

٣- و في معناها الآيه ٦٥/ يس، و الآيه ٢٠/ فصلت.

٤- فصلت: ٢١.

من الأبحاث الكلاميه الراجعه إلى المعاد هو البحث حول الميزان و الصراط، و لا اختلاف بين المسلمين في الاعتقاد بهما، و إنما الاختلاف في المقصود منهما، و نحن نذكر الأقوال في هذا المجال أولاً، ثم نبين ما هو الصحيح عندنا فنقول:

(أ) الميزان

اختلفوا في كيفية الميزان يوم القيامة، فقال شيوخ المعتزله: إنه يوضع ميزان حقيقى له كفتان يوزن به ما يتبين من حال المكلفين في ذلك الوقت لأهل الموقف، بأن يوضع كتاب الطاعات في كفه الخير و يوضع كتاب المعاصى في كفه الشرّ، و يجعل رجحان أحدهما دليلاً على إحدى الحالتين، أو بنحو من ذلك لورود الميزان سمعاً و الأصل في الكلام الحقيقه مع إمكانها.

و قال عباد و جماعه من البصريين و آخرون من البغداديين المراد بالموازين، العدل دون الحقيقه. (1)

[شماره صفحه واقعى : ٤٣٣]

ص: ١٥٧٢

أقول: لا- شك أنّ النشأه الآخره، أكمل من هذه النشأه و أنّه لا طريق لتفهيم الإنسان حقائق ذاك العالم و غيوبه المستوره عنّا إلّا باستخدام الألفاظ الّتي يستعملها الإنسان فى الأمور الحسيه، و على ذلك فلا وجه لحمل الميزان على الميزان المتعارف، خصوصاً بعد استعماله فى القرآن فى غير هذا الميزان المحسوس، قال سبحانه:

«لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (١).

لا معنى لتخصيص الميزان هنا بما توزن به الأثقال، مع أنّ الهدف هو قيام الناس بالقسط فى جميع شئونهم العقيديه و السياسيه و الاجتماعيه و الاقتصاديه.

كما أنّ تفسير الميزان بالعدل، أو بالنبى، أو بالقرآن كلّها تفاسير بالمصداق، فليس للميزان إلّا معنى واحد هو ما يوزن به الشىء ، و هو يختلف حسب إختلاف الموزون من كونه جسمًا أو حراره أو نورًا أو ضغطًا أو رطوبه أو غير ذلك، قال صدر المتألهين:

ميزان كلّ شىء يكون من جنسه، فالموازين مختلفه، و الميزان المذكور فى القرآن ينبغى أن يحمل على أشرف الموازين، و هو ميزان يوم الحساب، كما دلّ عليه قوله تعالى: «وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ» و هو ميزان العلوم و ميزان

[شماره صفحه واقعى : ٤٣٤]

ص: ١٥٧٣

١- الحديد: ٢٥.

و لسيدنا الأستاذ العلامة الطبائى قدس سره فى المقام تحقيق لطيف استظهره من الآيات القرآنية و حاصله:

أنّ ظاهر آيات الميزان (٢) هو أنّ الحسنات توجب ثقل الميزان و السيئات خفّته فإنّها تثبت الثقل فى جانب الحسنات دائماً و الخفّ فى جانب السيئات دائماً، لا- أن توزن الحسنات فيؤخذ ما لها من الثقل ثمّ السيئات و يؤخذ ما لها من الثقل، ثمّ يقاس الثقلان فأيهما كان أكثر كان القضاء له، و لازمه صحّحه فرض أن يتعادل الثقلان كما فى الموازين الدائرة بيننا من ذى الكفتين و القبان و غيرهما.

و من هنا يتأيد فى النظر أنّ هناك أمراً آخر تقاس به الأعمال، و الثقل له، فما كان منها حسنه انطبق عليه و وزن به و هو ثقل الميزان، و ما كان منها سيئه لم ينطبق عليه و لم يوزن به و هو خفه الميزان، كما نشاهده فيما عندنا من الموازين، فإنّ فيها مقياساً و هو الواحد من الثقل كالمثقال يوضع فى إحدى الكفتين ثمّ يوضع المتاع فى الكفه الأخرى، فإن عادل المثقال وزناً بوجه على ما يدل عليه الميزان أخذ به و إلّا فهو الترك لا محاله و المثقال فى الحقيقة هو الميزان الذى يوزن به، و أمّا

[شماره صفحه واقعى : ٤٣٥]

ص: ١٥٧٤

١- الأسفار: ٩ / ٢٩٩.

٢- لاحظ: الأعراف: ٩؛ المؤمنون: ١٠٣، القارعه: ١١.

القَبَان، و ذو الكفَتين و نظائرهما فهي مقدّمه لما بيّنه المثقال من حال المتاع الموزون به ثقلاً و خفه.

ففي الأعمال واحد مقياس توزن به، فللصلاه مثلاً ميزان توزن به و هي الصلاه التامه التي هي حقّ الصلاه، و للزكاه و الإنفاق نظير ذلك، و للكلام و القول حقّ القول الذي لا يشتمل على باطل، و هكذا كما يشير إليه قوله تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ﴾ (١).

فالله سبحانه يزن الأعمال يوم القيامة بالحقّ، فما اشتمل عليه العمل من الحقّ فهو وزنه و ثقله.

و على هذا فالوزن في الآيه بمعنى الثقل دون المعنى المصدرى، و إنّما عبّر بالموازن -بصيغته الجمع- لأنّ لكلّ أحد موازين كثيره من جهه اختلاف الحقّ الذي يوزن به باختلاف الأعمال، فالحقّ في الصلاه -و هو حقّ الصلاه- غير الحقّ في الزكاه و الصيام و الحج و غيرها و هو ظاهر. (٢)

(ب) الصراط

يستظهر من الذكر الحكيم، و يدلّ عليه صريح الروايات، وجود صراط في النشأ الأخرويه يسلكه كلّ مؤمن و كافر يقول سبحانه: «فَو رَبِّكَ

[شماره صفحه واقعي : ٤٣٦]

ص: ١٥٧٥

١- آل عمران: ١٠٢.

٢- الميزان: ١٠ / ٨ - ١٢.

لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَالشَّيَاطِينَ ثُمَّ لَنُحْضِرَنَّهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِيًّا... وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَيَّ رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا» (١).

وقد اختلف المفسِّرون في معنى الورود، بين قائل بأنَّ المراد منه هو الوصول إليها، والإشراف عليها لا الدخول، وقائل بأنَّ المراد دخولها، وعلى كلِّ تقدير فلا مناص للمسلم من الاعتقاد بوجود صراط في النشأة الأخروية وهو طريق المؤمن إلى الجنَّة والكافر إلى النَّار.

ثمَّ إنَّهم اختلفوا في أنَّ الصراط هل هو واحد يمرُّ عليه الفريقان، أو أنَّ لكلِّ من أصحاب الجنَّة والنار طريقاً يختصُّ به؟ قال العلامة الحلِّي:

وأما الصراط فقد قيل إنَّ في الآخرة طريقين: أحدهما إلى الجنه يهدهى الله تعالى إليها أهل الجنه والأخرى إلى النَّار يهدهى الله تعالى أهل النَّار إليها، كما قال تعالى في أهل الجنه:

«سَيَهْدِيهِمْ وَيُصَلِّحُ بِالْقَلَمِ * وَيُدْخِلُهُمْ الْجَنَّةَ عَرَفَهَا لَهُمْ» (٢).

وقال في أهل النار: «فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ» (٣).

وقيل إنَّ هناك طريقاً واحداً على جهنم يكلف الجميع المرور عليه ويكون أدقَّ من الشعر وأحدَّ من السيف، فأهل الجنَّة يمرُّون عليه لا يلحقهم خوف ولا غم، والكفار يمرُّون عليه عقوبه لهم وزيادة في خوفهم، فإذا بلغ

[شماره صفحه واقعی : ٤٣٧]

ص: ١٥٧٦

١- مریم: ٦٨ - ٧١.

٢- محمَّد: ٥.

٣- الصفات: ٢٣.

كل واحد إلى مستقره من النار سقط من ذلك الصراط. (١)

وقال الشيخ المفيد في تفسير كون الصراط أدق من الشعرة وأحد من السيف:

المراد بذلك أنه لا يثبت لكافر قدم على الصراط يوم القيامة من شدّه ما يلحقهم من أهوال يوم القيامة و مخاوفها فهم يمشون عليه كالذي يمشى على الشيء الذي هو أدقّ من الشعرة وأحدّ من السيف، وهذا مثل مضروب لما يلحق الكافر من شدّه في عبوره على الصراط. (٢)

أقول: لا شك أنّ هناك صلة بين الصراط الدنيوي (القوانين الشرعيه التي فرضها الله سبحانه على عباده و هداهم إليها) و الصراط الأخروي، و القيام بالوظائف الإلهيه، الذي هو سلوك الصراط الدنيوي، أمر صعب أشبه بسلوك طريق أدقّ من الشعر و أحدّ من السيف، فكم من إنسان ضلّ في طريق العقيدة، و عبد النفس و الشيطان و الهوى، مكان عباده الله سبحانه، و كم من إنسان فشل في مقام الطاعة و العمل بالوظائف الإلهيه.

فإذا كان هذا حال الصراط الدنيوي من حيث الصعوبه و الدقّه، فهكذا حال الصراط الأخروي، و لأجل ذلك تضافرت روايات عن الفريقين باختلاف مرور الناس حسب اختلافهم في سلوك صراط الدنيا، قال الإمام الصادق عليه السلام:

[شماره صفحه واقعي : ٤٣٨]

ص: ١٥٧٧

١- كشف المراد: المقصد السادس، المسأله ١٤.

٢- تصحيح الاعتقاد: ٨٩.

«الناس يمرّون على الصراط طبقات، فمنهم من يمرّ مثل البرق، ومنهم مثل عدو الفرس، ومنهم من يمرّ حبواً، ومنهم من يمرّ مشياً، ومنهم من يمرّ متعلّقاً قد تأخذ النار منه شيئاً و تترك شيئاً». (١)

[شماره صفحه واقعی : ٤٣٩]

ص: ١٥٧٨

١- أمالي الصدوق: ١٠٧، المجلس ٣٣؛ لاحظ: الدر المنثور: ٤ / ٢٩١.

[شماره صفحه واقعی : ۴۴۰]

ص: ۱۵۷۹

إشاره

المراد من الشفاعة في مصطلح المتكلمين هو أن تصل رحمته سبحانه و مغفرته إلى عباده من طريق أوليائه و صفوه عباده، و وزان الشفاعة في كونها سبباً لإفاضه رحمته تعالى على العباد وزان الدعاء في ذلك، يقول سبحانه:

«وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا» (١).

و تتضح هذه الحقيقه إذا وقفنا على أن الدعاء بقول مطلق، و بخاصه دعاء الصالحين، من المؤثرات الواقعه في سلسله نظام الأسباب و المسببات الكونيه، و على هذا ترجع الشفاعة المصطلحه إلى الشفاعة التكوينية بمعنى تأثير دعاء النبي صلى الله عليه و آله في جلب المغفره الإلهيه إلى العباد.

الشفاعة في الكتاب و السنه

قد ورد ذكر الشفاعة في الكتاب الحكيم في سور مختلفه لمناسبات شتى

[شماره صفحه واقعي : ٤٤١]

ص: ١٥٨٠

كما وقعت مورد اهتمام بليغ في الحديث النبويّ و أحاديث العتره الطاهره، و الآيات القرآنيه في هذا المجال على أصناف:

الصنف الأول: ما ينفي الشفاعه في بادئ الأمر، كقوله سبحانه:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا بَيْعَ فِيهِ وَلَا خُلَّةَ وَلَا شَفَاعَةَ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (١).

الصنف الثاني: ما ينفي شمول الشفاعه للكفار، يقول سبحانه -حاكياً عن الكفار-:

﴿وَ كُنَّا نَكْذِبُ بِيَوْمِ الدِّينِ * حَتَّىٰ آتَانَا الْيَقِينَ * فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ﴾ (٢).

الصنف الثالث: ما ينفي صلاحية الأصنام للشفاعه، يقول سبحانه:

﴿وَ مَا نَرَىٰ مَعَكُمْ شُفَعَاءَ كُمْ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءَ لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَ ضَلَّ عَنْكُمْ مَا كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ﴾ (٣). (٤)

الصنف الرابع: ما ينفي الشفاعه عن غيره تعالى، يقول سبحانه: ﴿وَ أَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُحْشَرُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ (٥). (٦)

[شماره صفحه واقعی : ٤٤٢]

ص: ١٥٨١

١- البقره: ٢٥٤.

٢- المدثر: ٤٦-٤٨.

٣- الأنعام: ٩٥.

٤- و لاحظ: يونس: ١٨؛ الروم: ١٣؛ يس: ٢٣؛ الزمر: ٤٣.

٥- الأنعام: ٥١.

٦- و لاحظ: الأنعام: ٧؛ السجده: ٤؛ الزمر: ٤٤.

الصف الخامس: ما يثبت الشفاعة لغيره تعالى بإذنه، يقول سبحانه: «يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا» (١). (٢)

الصف السادس: ما يبين من تناله شفاعة الشافعين، يقول سبحانه: «وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَىٰ وَهُمْ مِنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ» (٣).

و يقول أيضاً: «وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا إِلَّا مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَرْضَىٰ» (٤).

هذه نظره إجماليته إلى آيات الشفاعة، و أما السنّه فمن لاحظ الصحاح و المسانيد و الجوامع الحديثيه يقف على مجموعه كبيره من الأحاديث الوارده فى الشفاعة توجب الإذعان بأنّها من الأصول المسلّمه فى الشريعة الإسلاميه، و إليك نماذج منها:

١. قال رسول الله صلى الله عليه و آله: «لكلّ نبيّ دعوه مستجابة، فتعجل كلّ نبيّ دعوته، و إنى اختبأت دعوتى شفاعة لأمتى، و هى نائله من مات منهم لا يشرك بالله شيئاً». (٥)

و قال صلى الله عليه و آله: «أعطيت خمساً و أعطيت الشفاعة، فأذخرتها لأمتى، فهى لمن لا يشرك بالله». (٦)

[شماره صفحه واقعى : ٤٤٣]

ص: ١٥٨٢

١- طه: ١٠٩.

٢- و لاحظ: البقره: ٢٥٥؛ يونس: ٣؛ مريم: ٨٧؛ سبأ: ٢٣؛ الزخرف: ٨٦.

٣- الأنبياء: ٢٨.

٤- النجم: ٢٦.

٥- صحيح البخارى: ٣٣ / ٨ و ج ٩ / ١٧٠؛ صحيح مسلم: ١ / ١٣٠.

٦- صحيح البخارى: ١ / ٤٢ و ١١٩؛ مسند أحمد: ١ / ٣٠١.

و قال صلى الله عليه و آله : «إنما شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى». (١)

و قال على عليه السلام : «ثلاثة يشفعون إلى الله عزّ و جلّ فيشفعون: الأنبياء، ثمّ العلماء، ثمّ الشهداء». (٢)

و قال الإمام زين العابدين عليه السلام : «اللهم صلّ على محمّد و آل محمّد، و شرف بنيانه، و عظم برهانه، و ثقل ميزانه، و تقبل شفاعته». (٣)

الشفاعة المطلقة و المحدودة

تتصوّر الشفاعة بوجهين:

١. المطلقة: بأن يستفيد العاصي من الشفاعة يوم القيامة و إن فعل ما فعل، و هذا مرفوض في منطق العقل و الوحي.
 ٢. المحدودة: و هي التي تكون مشروطه بأمر في المشفوع له، و مجمل تلك الشروط أن لا يقطع الإنسان جميع علاقاته العبودية مع الله و وشائجه الروحية مع الشافعين، و هذا هو الذي مقبول عند العقل و الوحي.
- و بذلك يتضح الجواب عمّا يعترض على الشفاعة من كونها توجب الجراه و تحيي روح التمرد في العصاه و المجرمين، فإن ذلك من لوازم الشفاعة المطلقة المرفوضه، لا المحدوده المقبوله.

[شماره صفحه واقعى : ٤٤٤]

ص: ١٥٨٣

١- من لا يحضره الفقيه: ٣ / ٣٧٦.

٢- الخصال، للصدوق، باب الثلاثه، الحديث ١٦٩.

٣- الصحيفه السجاديه، الدعاء، ٤٢. و من أرد التبسط فليرجع إلى «مفاهيم القرآن»: ٤ / ٢٨٧ - ٣١١ لشيخنا الأستاذ -دام ظلّه -.

و الغرض من تشريع الشفاعة هو الغرض من تشريع التوبه التي اتفقت الأمه على صحتها، و هو منع المذنبين عن القنوط من رحمه الله و بعثهم نحو الابتهاال و التضرع إلى الله رجاء شمول رحمته إليهم، فإنّ المجرم لو اعتقد بأن عصيانه لا يغفر قطّ، فلا شكّ أنّه يتمادى في اقتراف السيئات باعتقاد أنّ ترك العصيان لا ينفعه في شيء ، و هذا بخلاف ما إذا أيقن بأنّ رجوعه عن المعصيه يغيّر مصيره في الآخره، فإنّّه يبعثه إلى ترك العصيان و الرجوع إلى الطاعه.

و كذلك الحال في الشفاعة، فإذا اعتقد العاصي بأنّ أولياء الله قد يشفعون في حقّه إذا لم يهتك الستر و لم يبلغ إلى الحدّ الذي يحرم من الشفاعة، فعند ذلك ربّما يحاول تطبيق حياته على شرائط الشفاعة حتى لا يحرمها.

شرائط شمول الشفاعة

قد تعرّفت على أنّ الشفاعة المشروعه هي الشفاعة المحدوده بشروط، و قد عرفت مجمل تلك الشروط، و ينبغي لنا أن نذكر بعض تلك الشروط تفصيلاً على ما ورد في الروايات:

١. منها عدم الإشراك بالله تعالى:

و قد تقدّم ذلك فيما نقلناه من أحاديث الشفاعة.

٢. الإخلاص في الشهاده بالتوحيد:

[شماره صفحه واقعي : ٤٤٥]

ص: ١٥٨٤

قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «شفاعتي لمن شهد أن لا إله إلا الله مخلصاً، يصدق قلبه لسانه، ولسانه قلبه». (١)

٣. عدم كونه ناصبياً:

قال الإمام الصادق عليه السلام: «إنَّ المؤمن ليشفع لحميمه إلا أن يكون ناصباً، ولو أنَّ ناصباً شفع له كلَّ نبيٍّ مرسل وملك مقرب ما شفعا». (٢)

٤. عدم الاستخفاف بالصلاة:

قال الإمام الكاظم عليه السلام: «إنَّه لا ينال شفاعتنا من استخفَّ بالصلاة». (٣)

٥. عدم التكذيب بشفاعه النبي صلى الله عليه وآله:

قال الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «من كذَّب بشفاعه رسول الله لم تنله». (٤)

ما هو أثر الشفاعة؟

إنَّ الشفاعة عند الأمم، مرفوضها ومقبولها يراد منها حطُّ الذنوب ورفع العقاب، وهي كذلك عند الإسلام كما يوضحه قوله صلى الله عليه وآله:

«إدَّخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي». (٥)

[شماره صفحه واقعی : ٤٤٤]

ص: ١٥٨٥

١- صحيح البخارى: ١ / ٣٦؛ مسند أحمد: ٢ / ٣٠٧ و ٥١٨.

٢- ثواب الأعمال للصدوق: ٢٥١.

٣- الكافي: ٣ / ٢٧٩، ج ٦ / ٤٠١.

٤- عيون أخبار الرضا: ٢ / ٦٦.

٥- سنن أبي داود: ٢ / ٥٣٧؛ صحيح الترمذى: ٤ / ٤٥.

و لكنَّ المعتزله ذهبوا إلى أنَّ أثرها ينحصر في رفع الدرجة و زياده الثواب، فهي تختصُّ بأهل الطاعه، و ما هذا التأويل في آيات الشفاعة إلَّا لأجل موقف مسبق لهم في مرتكب الكبيره، حيث حكموا بخلوده في النار إذا مات بلا- توبه، فلمَّا رأوا أنَّ القول بالشفاعة التي أثرها هو إسقاط العقاب، ينافي ذلك المبني، أولوا آيات الله فقالوا إنَّ أثر الشفاعة إنَّما هو زياده الثواب و خالفوا في ذلك جميع المسلمين. (١)

هل يجوز طلب الشفاعة؟

ذهب ابن تيميه، و تبعه محمّد بن عبد الوهاب -مخالفين الأُمَّه الإسلاميه جمعاء- إلى أنَّه لا يجوز طلب الشفاعة من الأولياء في هذه النشأه و لا يجوز للمؤمن أن يقول: «يا رسول الله اشفع لي يوم القيامه».

و إنَّما يجوز له أن يقول: «اللهم شفّع نبينا محمّداً فينا يوم القيامه».

و استدلا على ذلك بوجوه تاليه:

١. إنَّه من أقسام الشرك، أى الشرك بالعباده، و القائل بهذا الكلام يعبد الولي. (٢)

و الجواب عنه ظاهر، بما قدّمناه في حقيقه الشُّرك في العباده، و هي أن يكون الخضوع و التذلُّل لغيره تعالى باعتقاد أنَّه إله أو ربّ، أو أنَّه مفوض إليه

[شماره صفحه واقعي : ٤٤٧]

ص: ١٥٨٦

١- انظر: أوائل المقالات: ٥٤؛ شرح العقائد النسفيه: ١٤٨؛ أنوار التنزيل للبيضاوى: ١ / ١٥٢؛ و مفاتيح الغيب للرازي: ٣ / ٥٦، و

مجموعه الرسائل الكبرى، لابن تيميه: ١ / ٤٠٣؛ و تفسير ابن كثير: ١ / ٣٠٩.

٢- الهديه السنيه: ٤٢.

فعل الخالق و تدييره و شئونه، لا مطلق الخضوع و التذلل.

٢. إن طلب الشفاعة من النبي يشبه عمل عبده الأصنام في طلبهم الشفاعة من آلهتهم الكاذبه، يقول سبحانه:

«وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ» (١).

و على ذلك فالاستشفاع من غيره سبحانه عباده لهذا الغير. (٢)

و يردّه أنّ المعيار في القضاء ليس هو التشابه الصوري، بل المعيار هو البواطن و العزائم، و إلّا لوجب أن يكون السعي بين الصفا و المروه و الطواف حول البيت شركاً، لقيام المشركين به في الجاهليه، و هؤلاء المشركون كانوا يطلبون الشفاعة من الأوثان باعتقاد أنّها آلهه أو أشياء فوّض إليها أفعال الله سبحانه من المغفره و الشفاعة.

و أين هذا ممّن طلب الشفاعة من الأنبياء و الأولياء بما أنّهم عباد الله الصالحون، فعطف هذا على ذلك جور في القضاء و عناد في الاستدلال.

٣. إن طلب الشفاعة من الغير دعاء له و دعاء غيره سبحانه حرام، يقول سبحانه:

«فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا» (٣).

[شماره صفحه واقعی : ٤٤٨]

ص: ١٥٨٧

١- يونس: ١٨.

٢- كشف الشبهات لمحمد بن عبد الوهاب: ٦.

٣- الجن: ١٨.

و يردّه أنّ مطلق دعاء الغير ليس محرّماً و هو واضح، و إنّما الحرام منه ما يكون عباده له بأن يعتقد الألوهيه و الربوبيه في المدعو، و الآيه ناظره إلى هذا القسم بقريته قوله: «مَعَ اللَّهِ» أى بأن يكون دعاء الغير على وزان دعائه تعالى و فى مرتبته، و يدلّ عليه قوله سبحانه -حاكياً قولهم يوم القيامة -: «تَاللَّهِ إِنَّ كُنَّا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ * إِذْ نُسَوِّكُمْ بِرَبِّ الْعَالَمِينَ» (١)

٤. إنّ طلب الشفاعة من الميت أمر باطل.

و يردّه إنّ الإشكال ناجم من عدم التعرّف على مقام الأولياء فى كتاب الله الحكيم، و قد عرفت فى الفصول السابقه إنّ القرآن يصرّح بحياه جموع كثيره من الشهداء، و غيرهم، و لو لم يكن للنبي صلى الله عليه و آله حياه فما معنى التسليم عليه فى كلّ صباح و مساء و فى تشهد كلّ صلاه: «السلام عليك أيها النبي و رحمه الله و بركاته»!

و المؤمنون لا يطلبون الشفاعة من أجساد الصالحين و أبدانهم، بل يطلبونها من أرواحهم المقدّسه الحيّه عند الله سبحانه، بأبدان برزخيه.

؛؛

[شماره صفحه واقعى : ٤٤٩]

ص: ١٥٨٨

١- الشعراء: ٩٧ - ٩٨.

[شماره صفحه واقعی : ۴۵۰]

ص: ۱۵۸۹

الفصل التاسع : الإحباط و التكفير

الإحباط فى اللغه بمعنى الإبطال، يقال: أحبط عمل الكافر أى أبطله. و التكفير بمعنى التغطيه، يقال: للزارع كافر، لأنه يغطى الحَبَّ بتراب الأرض، قال الله تعالى: «كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ لَبَآئُهُ» (١).

و الكفر ضدّ الإيمان، سُمى بذلك لأنه تغطيه الحقّ. (٢)

و المراد من الحبط فى اصطلاح المتكلمين هو سقوط ثواب العمل الصالح بالمعصيه المتأخره، كما أنّ المراد من التكفير هو سقوط الذنوب المتقدمه بالطاعه المتأخره.

و اختلف المتكلمون هنا، فقال جماعه من المعتزله بالإحباط و التكفير، و نفاهما المحققون، ثمّ القائلون بهما اختلفوا، فقال أبو على الجبائى: إنّ المتأخر يسقط المتقدم و يبقى على حاله، و قال أبو هاشم: إنّ

[شماره صفحه واقعى : ٤٥١]

ص: ١٥٩٠

١- الحديد: ٢٠.

٢- معجم المقاييس فى اللغه: ٢ / ١٢٩، ماده «حبط»؛ و ج ٥، ص ١٩١، ماده «كفر».

ينتفى الأقل بالأكثر، و ينتفى من الأكثر بالأقل ما ساواه، و يبقى الزائد مستحقاً، و هذا هو الموازنه. (١)

و يبطل القول الأول أنه يستلزم الظلم، لأن من أساء و أطاع و كانت إساءته أكثر، يكون بمنزله من لم يحسن، و إن كان إحسانه أكثر، يكون بمنزله من لم يسيء، و إن تساوى يكون مساوياً لمن لم يصدر عنه أحدهما و ليس كذلك عند العقلاء. (٢)

و أيضاً ينافى قوله تعالى:

«فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» (٣).

و يرد قول أبى هاشم ما ذكره المحقق الطوسى بقوله: «و لعدم الأولويّه إذا كان الآخر ضعفاً، و حصول المتناقضين مع التساوى» (٤).

توضيحه: أنا إذا فرضنا استحقاق المكلف خمسة أجزاء من الثواب و عشره أجزاء من العقاب، و ليس إسقاط إحدى الخمستين من العقاب بالخمسة من الثواب أولى من الأخرى، فإمّا أن يسقطاً معاً و هو خلاف مذهبه، أو لا- يسقط شىء منهما و هو المطلوب. و لو فرضنا أنه فعل خمسة أجزاء من الثواب و خمسة أجزاء من العقاب، فإن تقدّم إسقاط أحدهما

[شماره صفحه واقعى : ٤٥٢]

ص: ١٥٩١

- ١- كشف المراد، المقصد السادس، المسألة ٧.
- ٢- نفس المصدر .
- ٣- الزلزله: ٧ - ٨.
- ٤- كشف المراد: المقصد السادس، المسألة ٧.

للآخر لم يسقط الباقي بالمعدوم لاستحاله صيروره المعدوم و المغلوب غالباً و مؤثراً، و إن تقارنا لزم وجودهما معاً، لأن وجود كل منهما ينفي وجود الآخر فيلزم وجودهما حال عدمهما، و ذلك جمع بين النقيضين. (١)

فإن قلت: لو كان الإحباط باطلاً فما هو المخلص فيما يدل على حبط العمل في غير مورد من الآيات التي ورد فيها أن الكفر و الارتداد و الشرك و الإساءة إلى النبي و غيرها مما يحبط الحسنات؟

قلت: إن القائلين ببطان الإحباط يفسرون الآيات بأن استحقاق الثواب في موارد ما كان مشروطاً بعدم لحوق العصيان بالطاعات.

و يمكن أن يقال إن الاستحقاق في بدء صدور الطاعات لم يكن مشروطاً بعدم لحوق العصيان، بل كان استقراره و بقاءه هو المشروط بعدم لحوق المعصية.

قال الطبرسي في تفسير قوله تعالى: «وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (٢) و في قوله: «فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ» هنا دلالة على أن حبوط الأعمال لا يترتب على ثبوت الثواب، فإن الكافر لا يكون له عمل قد ثبت عليه ثواب، و إنما يكون له عمل في الظاهر لو لا كفره لكان يستحق الثواب عليه، فعبر سبحانه عن هذا العمل بأنه حبط، فهو حقيقه معناه». (٣)

[شماره صفحه واقعی : ٤٥٣]

ص : ١٥٩٢

١- توضیح الدلیل للعلامه الحلّی، لاحظ: المصدر المتقدّم.

٢- المائدة: ٥.

٣- مجمع البيان: ٣- ٤ / ١٦٣، لاحظ أيضاً ص ٢٠٧، تفسير الآيه ٥٠ المائدة.

و بما ذكره الطبرسى يظهر جواب سؤال آخر، و هو أنه إذا كان الاستحقاق مشروطاً بعدم صدور العصيان فكيف يطلق عليه الإحباط، إذ الإحباط إبطال و إسقاط و لم يكن هناك شيء يبطل أو يسقط؟

و ذلك لأن نفس العمل في الظاهر سبب و مقتضى، فالإبطال و الإسقاط كما يصدقان مع وجود العلة التامة، فهكذا يصدقان مع وجود المقتضى الذي هو جزء العلة.

هذا كله في الإحباط، و أمّا التكفير فهو لا- يعدّ ظلماً لأدّن العقاب حقّ للمولى و إسقاط الحقّ ليس ظلماً بل إحسان، و خلف الوعيد ليس بقبیح عقلاً، و إنّما القبیح خلف الوعد، فلأجل ذلك لا حاجة إلى تقييد استحقاق العقاب أو استمراره بعدم تعقّب الطاعات، بل هو ثابت غير أنّ المولى سبحانه عفى عبده لما فعله من الطاعات.

قال سبحانه:

«إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَ نُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا» (١). (٢)

هذا و لا يصحّ القول بالإحباط و التكفير في كلّ الأعمال، بل يجب تتبّع النصوص و الاقتصار بها في ذلك.

[شماره صفحه واقعى : ٤٥٤]

ص: ١٥٩٣

١- النساء: ٣١.

٢- و في معناها الآيه ٢٩/ الأنفال؛ و الآيه ٢/ محمّد.

نختم مباحث المعاد بالإجابة عن أسئلة طرحت في هذا المجال:

١. كيف يخلد الإنسان في الآخرة مع أن الماده تفنى؟

دلّت الآيات و الروايات على خلود الإنسان في الآخرة، إمّا في جنّتها و نعيمها، أو في جحيمها و عذابها مع أنّ القوانين العلميه دلّت على أنّ الماده حسب تفجّر طاقتها، على مدى أزمنه طويله، تبلغ إلى حدّ تنفد طاقتها، فلا يمكن أن يكون للجنّه و النار بقاء، و للإنسان خلود.

و الجواب، أنّ السؤال ناش من مقايسه الآخرة بالدنيا و هو خطأ فادح، لأنّ التجارب العلميه لا تتجاوز نتائجها الماده الدنيويه، و إسراء حكم هذا العالم إلى العالم الآخر، و إن كان مادياً، قياس بلا دليل، فلآخرة أحكام تخصّها لا يقاس بها أحكام هذه النشأه يقول سبحانه: «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَ السَّمَاوَاتُ» (١).

[شماره صفحه واقعي : ٤٥٥]

ص: ١٥٩٤

١- إبراهيم: ٤٨.

قال العلامة الطباطبائي:

المسلم من التبدل أنّ حقيقه الأرض و السماء و ما فيهما يومئذ هي هي، غير أنّ النظام الجارى فيهما يومئذ غير النظام الجارى فيهما فى الدنيا. (١)

و قد تعلقت مشيئته تعالى بإخلاق الجنّة و النار و الحياه الأخرويه، و له إفاضه الطاقه، إفاضه بعد إفاضه على العالم الأخرى و يعرب عن ذلك قوله سبحانه:

«كَلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا» (٢).

٢. ما هو الغرض من عقاب المجرم؟

إنّ الحكيم لا يعاقب إلّا لغايه، و غايه العقوبه إمّا التشفيّ كما فى قصاص المجرم، و هو محال على الله، أو تأديب المجرم، أو اعتبار الآخرين، و هما يختصان بالنشأه الدنيويه، فتعذيب المجرم فى الآخره عبث.

و الجواب عنه: أنّ وقوع المعاد من ضروريات العقل و من غاياته تحقّق العدل الإلهي بوجه كامل فى مورد المكلفين، و يتوقف ذلك على عقوبه المجرمين و إثابه المطيعين. «أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ * مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ» (٣).

[شماره صفحه واقعى : ٤٥٦]

ص: ١٥٩٥

١- الميزان: ١٢ / ٩٣.

٢- النساء: ٥٦.

٣- القلم: ٣٥-٣٦.

و الجواب مثبت، لأنَّ التعذيب حقٌّ للمولى سبحانه و له إسقاط حَقِّه، فيجوز ذلك إذا اقتضته الحكمة الإلهية و لم يكن هناك مانع عنه.

و قد خالف معتزله بغداد في ذلك، فلم يجوزوا العفو عن العصاة عقلاً، و استدلُّوا عليه بوجهين:

الأوَّل: «إنَّ المكلف متى علم أنَّه يفعل به ما يستحقُّه من العقوبة على كلِّ وجه، كان أقرب إلى أداء الواجبات و اجتناب الكبائر».

(١)

يلاحظ عليه: أنَّه لو تمَّ لوجب سدُّ باب التوبة، لإمكان أن يقال إنَّ المكلف متى علم أنَّه لا تقبل توبته كان أقرب إلى الطاعة و أبعد من المعصية.

أضف إلى ذلك أنَّ للرجاء آثاراً بناءً في حياة الإنسان، و لليأس آثاراً سلبية في الإدامه على الموبقات، و لأجل ذلك جاء الذكر الحكيم بالترغيب و الترهيب معاً.

ثمَّ إنَّ الكلام في جواز العفو لا في حتميته، و الأثر السلبي -لو سلَّمناه- يترتب على الثاني دون الأوَّل.

الثاني: إنَّ الله أوعد مرتكب الكبيره بالعقاب، فلو لم يعاقب، للزم الخلف في وعيده و الكذب في خبره و هما محالان. (٢)

[شماره صفحه واقعى : ٤٥٧]

ص: ١٥٩٦

١- شرح الأصول الخمسة: ٦٤٦.

٢- شرح العقائد العضديه، لجلال الدين الدواني: ٢ / ١٩٤.

و الجواب: أنّ الخلف فى الوعد قبيح دون الوعيد، و الدليل على ذلك أنّ كلّ عاقل يستحسن العفو بعد الوعيد فى ظروف خاصّه، و الوجه فيه أنّ الوعيد ليس جعل حقّ للغير بخلاف الوعد، بل الوعيد حقّ لمن يَعد فقط، و له إسقاط حقّه، و الصدق و الكذب من أحكام الإخبار دون الإنشاء، و الوعيد إنشاء ليس بإخبار فلا يعرضه الكذب.

٤. هل الجنه و النار مخلوقتان؟

اختلف المتكلمون فى ذلك، فذهب الجمهور إلى أنّهما مخلوقتان، و أكثر المعتزله و الخوارج و طائفه من الزيديه ذهبوا إلى خلاف ذلك، قال الشيخ المفيد:

إنّ الجنه و النار فى هذا الوقت مخلوقتان، و بذلك جاءت الأخبار، و عليه إجماع أهل الشرع و الآثار، و قد خالف فى هذا القول المعتزله و الخوارج و طائفه من الزيديه، فزعم أكثر من سمّيناه أنّ ما ذكرناه من خلقهما من قسم الجائر دون الواجب، و وقفوا فى الوارد به من الآثار، و قال من بقى منهم بإحاله خلقهما. (١)

و استدللّ القائلون بكونهما مخلوقتين بالآيات الدالّه على أنّ الجنه أعدت للمتقين و النار أعدت للكافرين. (٢)

[شماره صفحه واقعى : ٤٥٨]

ص: ١٥٩٧

١- أوائل المقالات: ١٤١ - ١٤٢، الطبعة الثانيه؛ و لاحظ: شرح المقاصد: ١٠٨ / ٥، و شرح التجريد للقوشجى: ٥٠٧.

٢- قواعد المرام: ١٦٧.

وقد احتمل السيد الرضى فى «حقائق التأويل» أن يكون التعبير بالماضى لقطعيه وقوعه، فكأنه قد كان (١) و له نظائر فى القرآن الكريم.

أقول: ممّا يدلّ على أنّ الجنه مخلوقه قوله تعالى: «وَلَقَدْ رَأَوْهُ نَزَلَ نُزُلًا أُخْرَىٰ * عِنْدَ سِدْرِهِ الْمُنْتَهَىٰ * عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ» (٢).

و لم ير التعبير عن الشىء الذى سيتحقّق غداً بالجمله الاسميه.

ثمّ إنّ هناك روايات متضافره مصرّحه بأنّ الجنه و النار مخلوقتان، فلا يمكن العدول عنها. (٣)

و استدلّ النافون لخلقهما بوجوه:

١. إنّ خلق الجنه و النار قبل يوم الجزاء عبث.

وفيه أن الحكم بالعبثيه يتوقّف على العلم القطعى بعدم ترتّب غرض عليه، و من أين لنا العلم بهذا؟ و يمكن عدّ ذلك من مصاديق لطفه تعالى كما أشار إليه المحقّق اللاهيجى. (٤)

٢. إنّهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (٥).

و اللازم باطل للإجماع على دوامهما، و للنصوص الشاهده بدوام أكل الجنه و ظلّها.

[شماره صفحه واقعى : ٤٥٩]

ص: ١٥٩٨

١- حقائق التأويل: ٢٤٧.

٢- النجم: ١٣ - ١٥.

٣- لاحظ بحار الأنوار: ٨ / ١١٩ و ١٩٦، باب الجنه، الأحاديث ٣٤، ١٢٩، ١٣٠.

٤- گوهر مراد: ٦٦١ (فارسى).

٥- القصص: ٨٨.

يلاحظ عليه: أنه ليس المراد من «هالك» هو تحقق انعدام كل شيء و بطلان وجوده، بل المراد أن كل شيء هالك في نفسه باطل في ذاته، هذا بناء على كون المراد بالهالك في الآيه، الهالك بالفعل، و أما إذا أُريد منه الاستقبال -بناءً على ما قيل من أن اسم الفاعل ظاهر في الاستقبال - فهلاك الأشياء ليس بمعنى البطلان المطلق بعد الوجود بأن لا يبقى منها أثر، فإن آيات القرآن ناصه على أن كل شيء مرجعه إلى الله و إنما المراد بالهالك على هذا الوجه، تبدل نشأ الوجود و الانتقال من الدنيا إلى الآخرة، و هذا يختص بما يكون وجوده وجوداً دنيوياً محكوماً بأحكامها، فالجنه و النار الأخرويان خارجان من مدلول الآيه تخصصاً.

و قد أوجب عن الإشكال بمنع الملازمه، و حمل دوام أكلها و ظلها على دوامها بعد وجودها و دخول المكلفين فيها. (1)

٥. أين مكان الجنه و النار؟

المشهور عند المتكلمين أن الجنه فوق السماوات، تحت العرش، و أن النار تحت الأرضين (2) و الالتزام بذلك مشكل لعدم ورود دليل صريح أو ظاهر في ذلك، قال المحقق الطوسي:

و الحق إنا لا نعلم مكانهما و يمكن أن يستدل على موضع الجنه بقوله تعالى: «عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى» (3) يعنى عند صدره المنتهى. (4)

[شماره صفحه واقعى : ٤٦٠]

ص: ١٥٩٩

١- قواعد المرام: ١٦٨.

٢- شرح المقاصد: ١١١ / ٥.

٣- النجم: ١٥.

٤- تلخيص المحصل: ٣٩٥.

نعم ربّما يستظهر من قوله تعالى: «وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ» (١) إِنَّ الْجَنَّةَ فِي السَّمَاءِ فَإِنَّ الظَّاهِرَ مِنْ قَوْلِهِ: «وَمَا تُوعَدُونَ» هو الجنة». (٢)

هذا كلّه على القول بأنّ الجنّة والنار حسب ظواهر الكتاب موجودتان في الخارج مع قطع النظر عن أعمال المكلفين، وإنهما معدّتان للمطيع والعاصي، وأمّا على القول بأنّ حقيقته الجنّة والنار عبارته عن تجسّم عمل الإنسان بصوره حسنه و بهيئه أو قبيحه و مرعبه، فالجنّة والنار موجودتان واقعاً بوجودهما المناسب في الدار الآخرة و إن كان أكثر الناس، لأجل كونه محاطاً بهذه الظروف الدنيوية، غير قادر على رؤيتهما، وإلّا فالعمل سواء كان صالحاً أو طالحاً قد تحقّق و له وجودان و تمثّلان، و كلّ موجود في ظرفه.

٦. من هو المخلد في النار؟

اختلفت كلمه المتكلمين في المخلدين في النار، فذهب جمهور المسلمين إلى أنّ الخلود يختصّ بالكافر دون المسلم و إن كان فاسقاً، و ذهب الخوارج و المعتزلة إلى خلود مرتكبي الكبائر إذا ماتوا بلا توبه. (٣)

قال المحقق البحراني:

[شماره صفحه واقعي : ٤٤١]

ص: ١٦٠٠

١- الذاريات: ٢٢.

٢- الميزان: ١٨ / ٣٧٥.

٣- أوائل المقالات: ٥٣.

المكلف العاصي إِمَّا أن يكون كافرًا أو ليس بكافر، أمَّا الكافر فأكثر الأئمة على أنه مخلص في النار، و أمَّا من ليس بكافر، فإن كانت معصيته كبيره فمن الأئمة من قطع بعدم عقابه و هم المرجئه الخالصه، و منهم من قطع بعقابه و هم المعتزله و الخوارج، و منهم من لم يقطع بعقابه إِمَّا لأنَّ معصيته لم يستحقَّ بها العقاب و هو قول الأشعريه، و إِمَّا لأنه يستحقُّ بها عقابًا إِلَّا أنَّ الله تعالى يجوز أن يعفو عنه، و هذا هو المختار. (١)

و استدللَّ المحقق الطوسي على انقطاع عذاب مرتكب الكبيره بوجهين حيث قال:

و عذاب صاحب الكبيره ينقطع لاستحقاقه الثواب بإيمانه و لقبحه عند العقلاء.

توضيحه: إنَّ صاحب الكبيره يستحقُّ الثواب و الجنه لإيمانه، فإذا استحقَّ العقاب بالمعصيه، فإمَّا أن يقدم الثواب على العقاب، و هو باطل، لأنَّ الإثابه لا تكون إِلَّا بدخول الجنه و الداخلة فيها مخلص بنص الكتاب المجيد و عليه إجماع الأئمة، أو بالعكس و هو المطلوب.

أضف إلى ذلك أنَّ لازم عدم الانقطاع أن يكون من عبد الله تعالى مدَّ عمره بأنواع القربات إلى الله، ثم عصى في آخر عمره معصيه واحده مع

[شماره صفحه واقعى : ٤٦٢]

ص: ١٦٠١

١- قواعد المرام: ١٦٠.

حفظ إيمانه، مخدلاً في النار، و يكون نظير من أشرك بالله تعالى مدّه عمره و هو قبيح عقلاً محال على الله سبحانه. (١)

و استدلت المعتزله على خلود الفاسق في النار بإطلاق الآيات الواردة في الخلود، و لكنّ المتأمل في الآيات يقف على قرائن تمنع من الأخذ بإطلاقها و لا نرى ضروره في التعرّض لها. (٢)

٧. كيف يصحّ الخلود مع كون الذنب منقطعاً؟

إنّ من السنن العقلية المقرّره رعايه المعادله بين الجرم و العقوبه، و هذه المعادله منتفیه في العذاب المخدّ، فإنّ الذنب كان موقتاً منقطعاً.

و الجواب عنه أمّياً أولاً: فإنّ المراد من المعادله بين الجرم و العقوبه ليس هو في جانب الكميّه و من حيث الزمان، بل في جانب الكيفيه و من حيث عظمه الجرم بلحاظ مفاصله الفرديه أو النوعيه، كما نرى ذلك في العقوبات المقرّره عند العقلاء لمثل القتل و الإخلال في النظم الاجتماعي، و نحو ذلك، فالجرم يقع في زمان قليل و مع ذلك فقد يحكم عليه بالأعدام و الحبس المؤبّد.

و أمّياً ثانياً: «فإنّ العذاب في الحقيقه أثر لصوره الشقاء الحاصله بعد تحقّق علل معدّه و هي المخالفات المحدوده و ليس أثراً لتلك العلل

[شماره صفحه واقعی : ٤٦٣]

ص: ١٦٠٢

١- لاحظ: كشف المراد، المقصد ٦، المسأله، ٨.

٢- راجع في ذلك: الإلهيات: ٢ / ٩٠٦ - ٩١١ الطبعه الأولى؛ و منشور جاويد: ج ٩، فصل ٢٦، و هو تفسير موضوعي للقرآن الكريم لشيخنا الأستاذ - دام ظلّه - (فارسي).

المحدوده المنقطعه حتى يلزم تأثير المتناهي أثراً غير متناه و هو محال، نظيره أن عللاً معدّه و مقرّبات معدوده محدوده أوجبت أن تتصوّر المادّه بالصوره الإنسانيه فتصير الماده إنساناً يصدر عنه آثار الإنسانيه المعلوله للصوره المذكوره».

و لا معنى لأن يسأل و يقال:

إنّ الآثار الإنسانيه الصادره عن الإنسان بعد الموت صدوراً دائماً سرمدياً لحصول معدّات محدوده مقطوعه الأمر للمادّه، فكيف صارت مجموع منقطع الآخر من العلل سبباً لصدور الآثار المذكوره و بقائها مع الإنسان دائماً، لأنّ علّتها الفاعله - و هي الصوره الإنسانيه - موجوده معها دائماً على الفرض، فكما لا معنى لهذا السؤال لا معنى لذلك أيضاً. (1)

((

[شماره صفحه واقعى : ٤٦٤]

ص: ١٦٠٣

١- الميزان: ١ / ٤١٥.

إلى هنا وقفنا على الصحيح من العقائد الإسلاميه مدعماً بالبرهنه من الكتاب و السنّه و العقل، بقى الكلام فى أمورٍ نختم أبحاثنا العقائديه بالبحث عنها، و هى:

١. الإيمان و أحكامه

الإيمان من الأمن و له فى اللغه معنيان متقاربان: أحدهما: الأمانه التى هى ضد الخيانه، و معناها سكون القلب. و الآخر: التصديق، و المعنيان متدانيان. (١)

و أتياً فى الشرع فاختلفت الآراء فى تحقيق الإيمان و إنّه اسم لفعل القلب فقط، أو فعل اللسان فقط، أو لهما جميعاً، أو لهما مع فعل سائر الجوارح، و على القول الأوّل فهل هو المعرفه فقط أو هى مع إذعان القلب.

فنسب إلى الكراميه إنهم فسّروا الإيمان بالإقرار باللسان فقط، و استدّلوا عليه بقوله صلى الله عليه و آله: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلاّ الله، محمّد رسول الله». (٢)

[شماره صفحه واقعى : ٤٦٥]

ص: ١٦٠٤

١- معجم مقاييس اللغه: ١ / ١٣٣.

٢- رواه مسلم فى صحيحه: ١ / ٥٣.

و ردّ بأنّ معنى القول فى كلامه: حتى يقولوا، هو الإذعان و الإيمان، و إطلاق القول على الاعتقاد و الإذعان شائع، و أيضاً الإيمان أمر قلبى يحتاج إثباته إلى مظهر و هو الإقرار باللسان فى الغالب، و سيوافيك أنّ ظاهر كثير من النصوص هو أنّ الإيمان فعل للقلب.

و ذهبت المعتزله و الخوارج إلى أن العمل بالجوارح مقوّم للإيمان و الفاقد له ليس بمؤمن بتاتاً، إلّا أنّهما اختلفا، فالخوارج يرون الفاقد كافراً، و المعتزله يقولون: إنّّه ليس بمؤمن و لا كافر بل هو فى منزله بين المنزلتين، و ممّا استدلوا به قوله تعالى:

«وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ» (١).

إذ المراد من الإيمان فى الآيه هو صلاتهم إلى بيت المقدس قبل النسخ.

و ردّ بأنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة، و لا شكّ أنّ العمل أثر الإيمان، و من الشائع إطلاق اسم السبب على المسبّب، و القرينه على ذلك الآيات المتضافره الدالّه على أنّ الإيمان فعل القلب و أنّ العمل متفرّع عليه كما سيجىء .

و ذهب بعض المتكلمين إلى أنّ الإيمان مرّكب من الإذعان بالقلب و الإقرار باللسان، و هو مختار المحقّق الطوسى فى تجريد العقائد، و العلامه الحلى فى نهج المسترشدين، و نسبة التفتازانى إلى كثير من المحقّقين و قال:

[شماره صفحه واقعى : ٤٦٦]

ص: ١٦٠٥

١- البقره: ١٤٣.

هو المحكى عن أبي حنيفة (١)، و استدلل عليه بقوله تعالى:

«وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا» (٢).

و أُجيب بأن مفاد الآيه أنهم كانوا عالمين بالحق مستيقنين به، و مع ذلك لم يؤمنوا و لم يسلموا به ظلماً و علواً، و هذا نظير قوله سبحانه:

«فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ» (٣).

فالآيه و ما يشابهها تدل على أن المعرفة بوحدها ليست هى الإيمان المطلوب فى الشريعة بل يحتاج إلى إذعان بالقلب، و الجحود باللسان و نحوه كاشف عن عدم تحققه.

و من هنا تبين بطلان قول من فسّر الإيمان بالمعرفة فقط، و قد نسب إلى جهم بن صفوان (المتوفى ١٢٨ هـ) و إلى أبى الحسن الأشعري فى أحد قوليّه (٤) و نسبه شارح المواقف إلى بعض الفقهاء. (٥)

و ذهب جمهور الأشاعره إلى أن الإيمان هو التصديق بالجنان، قال صاحب المواقف:

هو عندنا و عليه أكثر الأئمه كالقاضى و الأستاذ التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضروره، فتفصيلاً فيما علم تفصيلاً، و إجمالاً فيما علم إجمالاً. (٦)

[شماره صفحه واقعى : ٤٦٧]

ص: ١٦٠٦

١- شرح المقاصد: ٥ / ١٧٨.

٢- النمل: ١٤.

٣- البقره: ٨٩.

٤- شرح المقاصد: ٥ / ١٧٦ - ١٧٧؛ إرشاد الطالبين: ٤٣٩.

٥- شرح المواقف: ٨ / ٣٢٣.

٦- المواقف فى علم الكلام: ٣٨٤.

وقال التفتازاني بعد حكاية هذا المذهب: «و هذا هو المشهور، و عليه الجمهور». (١)

وقال الفاضل المقداد:

قال بعض أصحابنا الإماميه و الأشعريه: إنه التصديق القلبي فقط، و اختاره ابن نوبخت و كمال الدين ميشم في قواعده، و هو الأقرب لما قلناه من أنه لغه التصديق، و لما ورد نسبته إلى القلب، عرفنا أن المراد به التصديق القلبي، لا أى تصديق كان... و يكون النطق باللسان مبيناً لظهوره، و الأعمال الصالحات ثمرات مؤكده له. (٢)

و هذا القول هو الصحيح و تدلّ عليه طوائف ثلاث من الآيات:

الأولى: ما عدّ الإيمان من صفات القلب، و القلب محلاً له، مثل قوله تعالى:

«أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ» (٣).

و قوله تعالى: «وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ» (٤).

و قوله تعالى: «وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ» (٥).

و الثانيه: ما عطف العمل الصالح على الإيمان، فإن ظاهر العطف إنّ

[شماره صفحه واقعى : ٤٦٨]

ص: ١٦٠٧

١- شرح المقاصد: ٥ / ١٧٧.

٢- إرشاد الطالبين: ٤٤٢.

٣- المجادله: ٢٢.

٤- الحجرات: ١٢.

٥- النحل: ١٠٦.

المعطوف غير المعطوف عليه، والآيات في هذا المعنى فوق حد الإحصاء.

و الثالثة: آيات الختم و الطبع نحو قوله تعالى: «أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ» (١).

و قوله تعالى: «خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ» (٢).

فالإيمان في هذه الآيات يثبت أن الإيمان هو التصديق القلبي، يترتب عليه أثر دنيوي و أخروي، أما الدنيوي فحرمة دمه و عرضه و ماله، إلا أن يرتكب قتلاً أو يأتي بفاحشه.

و أما الأخروي فصحة أعماله، و استحقاق المثوبه عليها و عدم الخلود في النار، و استحقاق العفو و الشفاعة في بعض المراحل.

ثم إن السجاده الأخروييه رهن الإيمان المشفوع بالعمل، لا يشك فيه من له إمام بالشريعة و الآيات و الروايات الوارده حول العمل، و من هنا يظهر بطلان عقيدته المرجئه التي كانت تزعم أن العمل لا قيمه له في الحياه الدينيه، و تكتفى بالإيمان فقط، و قد تضافر عن أئمه أهل البيت عليهم السلام لعن المرجئه (٣) قال الصادق عليه السلام:

«ملعون، ملعون من قال: الإيمان قول بلا عمل» (٤).

و ممّا ذكرنا تبين أنّ الأحاديث المرويّه في أنّ الإيمان عبارته عن معرفه

[شماره صفحه واقعي : ٤٦٩]

ص: ١٦٠٨

١- النحل: ١٠٨.

٢- البقره: ٧.

٣- لاحظ: الوافي، للفيض الكاشاني: ٣ / ٤٦، أبواب الكفر و الشرك، باب أصناف الناس.

٤- البحار: ١٩ / ٦٦.

بالقلب، و قول باللسان، و عمل بالأركان (١)، لا- تهدف تفسير حقيقه الإيمان، بل هي ناظره إلى أن الإيمان بلا عمل لا يكفي لوصول الإنسان إلى السعاده، و إن مزعمه المرجئه لا أساس لها، هذا هو مقتضى الجمع بينها و بين ما تقدم من الآيات.

نسأل الله سبحانه أن يجعلنا من الصالحين من عباده المؤمنين الذين قال في حقهم:

«مَنْ عَمِلَ سَعْيَهُ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَى وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ». (٢)

٢. الشيعة و الاتهامات الواهيه

هناك بعض المسائل التي لم تزل الشيعة الإماميه تزدرى بها أو تتهم بالاعتقاد بها، و هي الاعتقاد بالبداء، و الرجعه و المتعه، و عدم الاعتقاد بعداله جميع الصحابه، و التقية و اتهام القول بتحريف القرآن.

و قد تقدم الكلام حول البداء في مبحث العدل، و الرجعه في مبحث المعاد، و البحث حول المتعه يحال إلى علم الفقه (٣) فلنبحث هنا عن بقيه تلك المسائل و هي ثلاث:

[شماره صفحه واقعى : ٤٧٠]

ص: ١٦٠٩

١- سنن ابن ماجه: ج ١، باب الإيمان، الحديث ٦٥؛ خصال الصدوق: باب الثلاثه، الحديث ٢٠٧؛ نهج البلاغه: الحكم ٢٢٧؛ بحار الأنوار: ٦٩ / ١٨، الباب ٣٠.

٢- المؤمن: ٤٠.

٣- راجع في ذلك كتاب «الاعتصام بالكتاب و السنه» لشيخنا الأستاذ السبحانى (مد ظله).

أ) موقف الشيعة من القرآن الكريم

اتَّهَمَت الشيعة من جانب بعض المخالفين بالقول بتحريف القرآن و نقصانه، و لكنَّ المراجعة إلى أقوال أكابر الطائفة و أقطابهم يثبت خلاف ذلك، و إليك فيما يلي نصوص بعض أعلامهم؛ (١)

قال الصدوق (المتوفى ٣٨١هـ):

اعتقادنا أنَّ القرآن المَّذى أنزله الله تعالى على نبيه محمّد صلى الله عليه و آله هو ما بين الدفتين، و هو ما فى أيدي الناس ليس بأكثر من ذلك، و من نسب إلينا إنّا نقول إنّه أكثر من ذلك فهو كاذب. (٢)

و قال السيد المرتضى (المتوفى ٤٣٦هـ):

إنَّ القرآن معجزه النبؤه و مأخذ العلوم الشرعيه و الأحكام الدينيه، و علماء المسلمين قد بلغوا فى حفظه و حمايته الغايه حتى عرفوا كلَّ شىء اختلف فيه من إعرابه و قراءته و حروفه و آياته، فكيف يجوز أن يكون مغيّراً و منقوصاً مع العناية الصادقه و الضبط الشديد. (٣)

[شماره صفحه واقعى : ٤٧١]

ص: ١٦١٠

- ١- و لهم على إبطال مزعمه التحريف و جوه عديده يطول المقام بذكرها، راجع فى ذلك، مقدمه تفسير آلاء الرحمن للعلامه البلاغى؛ و تفسير الميزان للعلامه الطباطبائى: ١٢ / ١٠٦ - ١٣٧؛ و تفسير البيان للمحقّق الخوئى: ٢١٥ - ٢٥٤؛ و إظهار الحق للعلامه الهندى: ٢ / ١٢٨؛ و صيانه القرآن عن التحريف للأستاذ محمد هادى معرفه، فإنَّ فيها غنى و كفايه لطالب الحق.
- ٢- الاعتقادات فى دين الإماميه: ٥٩، الباب ٣٣، باب الاعتقاد فى مبلغ القرآن.
- ٣- المسائل الطرابلسيات.

و قال شيخ الطائفة محمّد بن الحسن الطوسي (المتوفّى ٤٦٠هـ):

إنّ الزيادة فيه مجمع على بطلانها، و أمّا النقصان منه، فالظاهر أيضاً من مذهب المسلمين خلافه، و هو الأليق بالصحيح من مذهبنا، و هو الذى نصره المرتضى، و هو الظاهر من الروايات. (١)

و قال أمين الإسلام الطبرسى (المتوفّى ٥٤٨هـ):

أمّا الزيادة فمجمع على بطلانها، و أمّا النقصان منه فقد روى جماعه من أصحابنا و قوم من حشويه أهل السنّه إنّ فى القرآن نقصاناً و الصحيح من مذهبنا خلافه. (٢)

و قال العلّامة الحلّى (المتوفّى ٧٢٦هـ):

الحقّ أنّه لا- تبديل و لا- تأخير و لا- تقديم، و أنّه لم يزد و لم ينقص، و نعوذ بالله من أن يعتقد مثل ذلك، فإنّه يوجب تطرق الشكّ إلى معجزه الرسول المنقول به بالتواتر. (٣)

هؤلاء ثلّة من أعلام الشيعة فى القرون السابقة من رابعها إلى ثامنها، و يكفى ذلك فى إثبات أنّ نسبه التحريف إلى الشيعة ظلم و عدوان، و أمّا المتأخرون فحدّث عنه و لا حرج، و نكتفى منهم بنقل كلمه للأستاذ الأكبر الإمام الخمينى قدس سره فى هذا المجال، حيث قال:

[شماره صفحه واقعى : ٤٧٢]

ص: ١٦١١

١- تفسير التبيان: ١ / ٣.

٢- مجمع البيان، المقدمه.

٣- أجوبه المسائل المهّنائيه: المسأله ١٣.

إنّ الواقف على عناية المسلمين بجمع الكتاب و حفظه و ضبطه، قراءه و كتابه، يقف على بطلان تلك المزعمه (التحريف) و أنّه لا ينبغي أن يركن إليها ذو مسكه، و ما ورد فيه من الأخبار بين ضعيف لا يستدلّ به ، إلى مجعول تلوح منه أمارات الجعل، إلى غريب يقضى منه العجب، إلى صحيح يدلّ على أنّ مضمونه، تأويل الكتاب و تفسيره. (١)

أجل، الغفله عن ذلك و عدم التفرقه بين تأويل القرآن و تنزيله دعا بعضهم إلى القول بالتحريف، قال المفيد (المتوفى ٤١٣ هـ):

قد قال جماعه من أهل الإمامه إنّه لم ينقص من كلمه و لا من آيه و لا من سوره، و لكن حذف ما كان مثبتاً في مصحف أمير المؤمنين عليه السلام من تأويله و تفسير معانيه على حقيقه تنزيله، و ذلك كان ثابتاً منزلاً و إن لم يكن من جمله كلام الله تعالى الذي هو القرآن المعجز و قد يسمّى تأويل القرآن قرآناً - إلى أن قال: -

و عندي أنّ هذا القول أشبه من مقال من ادّعى نقصان كلم من نفس القرآن على الحقيقه دون التأويل، و إليه أميل و الله أسأل توفيقه للصواب. (٢)

[شماره صفحه واقعى : ٤٧٣]

ص: ١٦١٢

١- تهذيب الأصول: ٢ / ١٦٥.

٢- أوائل المقالات: الباب ٨١، ٥٩.

ثم إن روايات النقيصه لا تختص بأحاديث الشيعة - وقد عرفت الرأى الصحيح فيها - بل هناك مجموعه من الروايات فى كتب التفسير والحديث عند أهل السنّه تدلّ على نقصان طائفه من الآيات و السور، وهذا القرطبى يقول فى تفسير سورة الأحزاب:

أخرج أبو عبيد فى الفضائل و ابن مردويه، و ابن الأنبارى عن عائشه قالت: كانت سورة الأحزاب تقرأ فى زمان النبى مائتى آيه، فلما كتب عثمان المصاحف لم يقدر منها إلّا على ما هو الآن. (١)

و هذا هو البخارى يروى عن عمر قوله: «لو لا أن يقول الناس إنّ عمر زاد فى كتاب الله، لكتبت آيه الرجم بيدي» (٢) إلى غير ذلك من الروايات التى نقل قسماً منها السيوطى فى الإتيان. (٣)

و مع ذلك فنحن نجلّ علماء السنّه و محققهم عن نسبه التحريف إليهم، و لا يصح الاستدلال بالروايه على العقيدته، و نقول مثل هذا فى حق الشيعة، و قد عرفت أنّ الشيخ المفيد يحمل هذه الروايات على أنّها تفسير للقرآن، و للسيد محمد رشيد رضا أيضاً كلام فى توجيه ما ورد حول نسخ

[شماره صفحه واقعى : ٤٧٤]

ص: ١٦١٣

١- تفسير القرطبى: ١٤ / ١١٣؛ و لاحظ: الدر المنثور: ٥ / ١٨٠.

٢- صحيح البخارى: ٩ / ٦٩، باب الشهاده تكون عند الحاكم فى ولايه القضاء.

٣- الإتيان: ٢ / ٣٠.

التلاوه فى روايات أهل السنّه نأتى بنصّه، قال:

ليس كلّ وحي قرآناً، فإنّ للقرآن أحكاماً و مزاياء مخصوصه و قد ورد فى السنّه كثير من الأحكام مسنده إلى الوحي و لم يكن النبى صلى الله عليه و آله و لا أصحابه يعدّونها قرآناً، بل جميع ما قاله عليه السلام على أنّه دين فهو وحي عند الجمهور، و استدلّوا عليه بقوله: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» و أظهره الأحاديث القدسيه.

و من لم يفقه هذه التفرقه من العلماء وقعت لهم أوهام فى بعض الأحاديث روايه و درايه و زعموا أنّها كانت قرآناً و نسخت.

(١)

ب) موقف الشيعة من عداله الصحابه

عداله الصحابه كلّهم و نزاهتهم من كلّ سوء هى أحد الأصول الّتى يتديّن بها أهل السنّه، قال ابن حجر:

«اتفق أهل السنّه على أن الجميع عدول و لم يخالف فى ذلك إلّا شذوذ من المبتدعه». (٢)

و قال الإيجى:

يجب تعظيم الصحابه كلّهم، و الكف عن القدح فيهم، لأنّ الله

[شماره صفحه واقعى : ٤٧٥]

ص: ١٦١٤

١- تفسير المنار: ١ / ٤١٤، التعليقه.

٢- الإصابه: ١ / ١٧.

عَظْمُهُمْ وَأَثْنِي عَلَيْهِمْ فِي غَيْرِ مَوْضِعٍ مِنْ كِتَابِهِ وَالرَّسُولَ قَدْ أَحْبَبْتُهُمْ وَأَثْنِي عَلَيْهِمْ فِي أَحَادِيثٍ كَثِيرَةٍ. (١)

و قال التفتازانى:

اتَّفَقَ أَهْلُ الْحَقِّ عَلَى وَجُوبِ تَعْظِيمِ الصَّحَابَةِ وَالْكَفِّ عَنِ الطَّعْنِ فِيهِمْ، سَيِّمًا الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارَ، لَمَا وَرَدَ فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَنِ مِنْ الثَّنَاءِ عَلَيْهِمْ. (٢)

غَيْرَ أَنَّ الشَّيْعَةَ الْإِمَامِيَّةَ عَنْ بَكَرِهِ أَبِيهِمْ عَلَى أَنَّ الصَّحَابَةَ كَسَائِرِ الرُّوَاهِ فِيهِمُ الْعَدُولُ وَغَيْرُ الْعَدُولِ، وَإِنَّ كُونَ الرَّجُلِ صَحَابِيًّا لَا يَكْفِي فِي الْحُكْمِ بِالْعَدَالَةِ، بَلْ يَجِبُ تَتَّبِعُ أَحْوَالَهُ حَتَّى يَقِفَ عَلَى وَثَاقَتِهِ، وَذَلِكَ لِأَنَّ الْقَوْلَ بِالْعَدَالَةِ جَمِيعِ الصَّحَابَةِ وَنَزَاهَتِهِمْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مِمَّا لَا يِلَائِمُ الْقُرْآنَ وَالسُّنَّةَ وَيُكَذِّبُهُ التَّارِيخَ، وَإِلَيْكَ الْبَيَانُ:

[٣] الصَّحَابَةُ فِي الذِّكْرِ الْحَكِيمِ

إِنَّ الذِّكْرَ الْحَكِيمَ يَصْنُفُ الصَّحَابَةَ إِلَى أَصْنَافٍ يَمْدَحُ بَعْضُهَا وَيَذَمُّ بَعْضًا آخَرَ، فَالْمَمْدُوحُونَ هُمُ السَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ (٣) وَ الْمُبَايَعُونَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ (٤) وَ الْمُهَاجِرُونَ وَ الْأَنْصَارُ (٥) وَ أَمَّا الْمَذْمُومُونَ فَهُمُ أَصْنَافٌ نَشِيرٌ إِلَى بَعْضِهَا:

[شماره صفحه واقعی : ٤٧٦]

ص: ١٦١٥

١- شرح المواقف: ٨ / ٣٧٣.

٢- شرح المقاصد: ٥ / ٣٠٣.

٣- راجع: التوبة: ١٠٠.

٤- راجع: الفتح: ١٨.

٥- راجع: الحشر: ٨.

١. المنافقون: لقد أعطى القرآن الكريم عنايه خاصه بعصبة المنافقين، و أعرب عن نواياهم و ندّد بهم في السور التاليه: البقره، آل عمران، المائده، التوبه، العنكبوت، الأحزاب، محمّد، الفتح، الحديد، المجادله، الحشر و المنافقين، و هذا يدلّ على أنّهم كانوا جماعه هائله في المجتمع الإسلامى.

٢. المرتابون و السّماعون: يحكى سبحانه عن طائفه من أصحاب النّبى أنّهم كانوا يستأذنونهم في ترك الخروج إلى الجهاد، و يصفهم بأنّ في قلوبهم ارتياب، و أنّ خروجهم إلى الجهاد لا يزيد المسلمين إلّا خبالاً، و إنّهم يقومون بالسمع للكفّار. (١)

٣. الظاننون بالله غير الحقّ: يحكى سبحانه عن طائفه من أصحاب النّبى أنّهم كانوا يظنون بالله غير الحقّ ظنّ الجاهليّه، إذ يشكّون في كون المسلمين على صراط الحقّ و يقولون: «لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ مَا قُتِلْنَا هَاهُنَا» (٢)

٤. المولؤون أمام الكفّار: يستفاد من بعض الآيات و يشهد التاريخ على أنّ جماعه من صحابه النّبى انهزموا عن القتال مع الكفّار يوم أحد و حنين؛ قال ابن هشام في تفسير الآيات النازله في أحد:

ثمّ أنبهم على الفرار عن نبيّهم و هم يدعون، لا يعطفون عليه لدعائه إياهم، فقال:

[شماره صفحه واقعى : ٤٧٧]

ص: ١٦١٦

١- لاحظ: التوبه: ٤٥-٤٧.

٢- آل عمران: ١٥٤.

«إِذْ تُصْعِدُونَ وَلَا تَلْوُونَ عَلَيَّ أَحَدٍ وَ الرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ فِي أَخْرَاكُمْ» (١).

و قال فى انهزام الناس يوم حنين:

فلما انهزم الناس و رأى من كان مع رسول الله صلى الله عليه و آله من جفاه أهل مكة، الهزيمة تكلم رجال منهم بما فى أنفسهم من الضغن، فقال أبو سفيان بن حرب لا تنتهى هزيمتهم دون البحر، و صرخ جبله بن حنبل: ألا بطل السحر اليوم. (٢)

هذه صنوف من الصحابه ندد بهم القرآن الكريم و عيّرهم بدمائم أفعالهم و قبائح أوصافهم، أ فبعد هذا يصح أن يعدّ جميع الصحابه عدولاً أتقياء، و يرمى من يقدح فى هؤلاء بالزندقة و البدعه؟ مع أن الله سبحانه وصف طائفه منهم (و هم السّماعون) بالظلم.

الصحابه فى السنّه النبويه

روى أبو حازم عن سهل بن سعد قال، قال النبى صلى الله عليه و آله : «إنى فرطكم على الحوض من ورد شرب، و من شرب لم يظماً أبداً، و ليردّ على أقوام أعرفهم و يعرفونى، ثم يحال بينى و بينهم...» قال أبو حازم: فسمع النعمان بن أبى عياش، و أنا أحدّتهم بهذا الحديث فقال: هكذا سمعت سهلاً يقول؟ فقلت: نعم، قال: و أنا أشهد على أبى سعيد الخدرى لسمعتة يزيد فيقول: إنهم منى، فقال:

[شماره صفحه واقعى : ٤٧٨]

ص: ١٦١٧

١- آل عمران: ١٥٣.

٢- السيره النبويه: ٣ / ١١٤ و ج ٤ / ٤٤٤.

إِنَّكَ لَا تَدْرِي مَا أَحْدَثُوا بَعْدَكَ، فَأَقُولُ: سَحَقًا سَحَقًا لِمَنْ بَدَّلَ بَعْدِي، أَخْرَجَهُ الْبُخَارِيُّ وَ مُسْلِمٌ». (١)

و روى البخارى و مسلم أنّ رسول الله صلى الله عليه و آله قال:

يرد علىّ يوم القيامة رهط من أصحابي (أو قال من أمتي) فيحلبون عن الحوض، فأقول يا رب أصحابي، فيقول:

إنّه لا علم لك بما أحدثوا بعدك، إنهم ارتدوا على أديبارهم القهقري. (٢)

و قد اكتفينا من الكثير بالقليل، و من أراد الوقوف على ما لم نذكره فليراجع جامع الأصول لابن الأثير.

[٤] التاريخ و عداله الصحابه

كيف يمكن عدّ الصحابه جميعاً عدولاً و التاريخ بين أيدينا، نرى أنّ بعضهم كوليّد بن عقبه ظهر عليه الفسق في حياه النبيّ و بعده، أما الأوّل فمن المجمع عليه بين أهل العلم أنّ قوله تعالى: «إِنَّ جَاءَكُمْ فَأَسِقُ بِنْتًا فَتَبَيَّنُوا» (٣).

نزلت في شأنه، كما نزل في حقّه قوله تعالى:

«أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ» (٤).

[شماره صفحه واقعى : ٤٧٩]

ص: ١٦١٨

١- جامع الأصول: ١١ / ١٢٠، رقم الحديث ٧٩٧٢.

٢- نفس المصدر: الحديث ٧٩٧٣.

٣- الحجرات: ٤.

٤- السجده: ١٨. لاحظ: تفسير الطبرى: ٢١ / ٤٢؛ و تفسير ابن كثير: ٣ / ٤٥٢.

و أمّيا الثاني فروى أصحاب السّير و التاريخ أنّ الوليد سكر و صلّى الصبح بأهل الكوفه أربعاً ثمّ التفت إليهم و قال: هل أزيدكم.... (١)

و هذا قدّامه بن مظعون صحابي بدرى، روى أنّه شرب الخمر، و أقام عليه عمر الحدّ (٢) و لا درأ عنه الحدّ بحجّه أنّه بدرى، و لا قال: قد نهى رسول الله صلى الله عليه و آله عن ذكر مساوى الصحابه، كما أنّ المشهور (٣) أنّ عبد الرحمن الأصغر بن عمر بن الخطاب، قد شرب الخمر و ضربه عمر حدّاً فمات، و كان ممّن عاصر رسول الله صلى الله عليه و آله .

إنّ بعض الصحابه خضب وجه الأرض بالدماء، فاقراً تاريخ بسر بن أرطاه، حتى أنّه قتل طفلين لعبيد الله بن عباس، و كم و كم بين الصحابه لده هؤلاء من رجال العيث و الفساد، قد حفل التاريخ بضبط مساوئهم، أ فبعد هذه البيّنات يصحّ التقوّل بعداله الصحابه مطلقاً؟!

إنّ النظره العابره لتاريخ الصحابه تقضى بأنّ بعضهم كان يتّهم الآخر بالنفاق و الكذب (٤)، كما أنّ بعضهم كان يقاتل بعضاً و يقود جيشاً لمحاربتة، فقتل بين ذلك جماعه كثيره، أ فهل يمكن تبرير أعمالهم من الشاتم و المشتوم، و القاتل و المقتول، و عدّهم عدولاً و مثلاً للفضل و الفضيله؟!

[شماره صفحه واقعى : ٤٨٠]

ص: ١٦١٩

١- راجع: الكامل لابن الأثير: ٣ / ١٠٥ - ١٠٧؛ أسد الغابه: ٥ / ٩١.

٢- أسد الغابه: ٤ / ١٩٩؛ و سائر الكتب الرجاليه.

٣- نفس المصدر: ٣ / ٣١٢.

٤- راجع فى ذلك: صحيح البخارى: ٥ / ١٨٨، فى تفسير سوره النور، مشاجره سعد بن معاذ مع سعد بن عباده فى قضيه الإفك.

إنَّ القائِلين بعدالهِ الصّحابه جميعاً يتمسّـيـكون بما يروى عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم». (١)

أقول: كيف يصحّ إسناد هذا الحديث إلى رسول الله صلى الله عليه وآله مع أنّ لازمه الأمر بالمتناقضين؟ لأنّ هذا يوجب أن يكون أهل الشام في صفّين على هدى، وأن يكون أهل العراق أيضاً على هدى، وأن يكون قاتل عمار بن ياسر مهتدياً، وقد صحّ الخبر عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال له: «تقتلك الفئة الباغية».

وقال سبحانه: «فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ» (٢)

فدلّ على أنّها ما دامت موصوفه بالمقام على البغي فهي مفارقة لأمر الله، ومن يفارق أمر الله لا يكون مهتدياً.

إنّ هذا الحديث موضوع على لسان النبيّ الأكرم، كما صرّح بذلك جماعه من أعلام أهل السنّه، قال أبو حنّان الأندلسي: «هو حديث موضوع لا يصحّ بوجه عن رسول الله». ثمّ نقل قول الحافظ ابن حزم في رسالته «إبطال الرأى والقياس» ما نصّه: «وهذا خبر مكذوب باطل لم يصحّ قطّ».

ثمّ نقل عن البرّاز صاحب المسند قوله: «وهذا كلام لم يصحّ عن النبيّ صلى الله عليه وآله وشرع بالطعن في سنده». (٣)

[شماره صفحه واقعي: ٤٨١]

ص: ١٦٢٠

١- جامع الأصول: ٩ / ٤١٠، كتاب الفضائل، الحديث ٦٣٥٩.

٢- الحجرات: ٩.

٣- لاحظ جميع ذلك: في تفسير البحر المحيط: ٥ / ٥٢٨.

ثم إنَّ التفتازانى و إن أخذته العصبية فى الدعوه إلى ترك الكلام فى حقِّ البغاه و الجائرين، لكنّه أصرّ بالحقيقه فقال:

ما وقع بين الصحابه من المحاربات و المشاجرات على الوجه المسطور فى كتب التاريخ، و المذكور على السنه الثقات يدلّ بظاهره على أنّ بعضهم حاد عن طريق الحق، و بلغ حدّ الظلم و الفسق... إلّا أنّ العلماء لحسن ظنّهم بالصحابه ذكروا لها محامل و تأويلات بها تليق...» (١).

[٦] كلمه لبعض المعاصرين من أهل السنّه

إنّ بعض المنصفين من المصريّين المعاصرين (٢) قد اعترف بالحقّ، و أراد الجمع بين رأيى السنّه و الشيعه فى حقّ الصحابه، فقال:

إنّ منهج أهل السنّه فى تعديل الصحابه أو ترك الكلام فى حقّهم منهج أخلاقى، و إنّ طريقه الشيعه فى نقد الصحابه و تقسيمهم إلى عادل و جائر منهج علمى، فكلّ من المنهجين مكتمل للآخر - إلى أن قال: - إنّ الشيعه و هم شطر عظيم من أهل القبله يضعون جميع المسلمين فى ميزان واحد، و لا يفرّقون بين صحابى و تابعى و متأخر، كما لا يفرّقون بين متقدّم فى الإسلام و حديث عهد به إلّا باعتبار درجه الأخذ بما جاء به حضره

[شماره صفحه واقعى : ٤٨٢]

ص: ١٦٢١

١- شرح المقاصد: ٥ / ٣١٠.

٢- الأستاذ داود حنفى المصرى.

الرسول صلى الله عليه وآله والأئمة الاثنا عشر بعده، وإن الصحبه في ذاتها ليست حصانه يتحصن بها من درجه الاعتقاد، و على هذا الأساس المتين أباحوا لأنفسهم -اجتهاداً- نقد الصحابه و البحث في درجه عدالتهم، كما أباحوا لأنفسهم الطعن في نفر من الصحابه أخلوا بشروط الصحبه و حادوا عن محبه آل محمّد عليهم السلام ، كيف لا، و قد قال الرسول الأعظم صلى الله عليه و آله :

«إني تارك فيكم ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا، كتاب الله و عترتي آل بيتي ...».

و على أساس هذا الحديث و نحوه يرون أنّ كثيراً من الصحابه خالفوا هذا الحديث، باضطهادهم لآل محمّد و لعنهم لبعض أفراد هذه العتره، و من ثم فكيف يستقيم لهؤلاء المخالفين شرف الصحبه، و كيف يوسموا باسم العداله؟!

ذلك هو خلاصه رأى الشيعة في نفي صفه العداله عن بعض الصحابه، و تلك هي الأسباب العلميه الواقعيه التي بنوا عليها حججهم (١).

(ج) التقيّه بين الوجوب و الحرمة

مما يشنّع به على الشيعة قولهم بالتقيّه و عملهم به في أحيين و ظروف خاصه، و لكن المشنّعين لم يقفوا على مغزاها، و لو تثبتوا في الأمر و رجعوا

[شماره صفحه واقعي : ٤٨٣]

ص: ١٦٢٢

١- بحوث في الملل و النحل: ١ / ٢٢٤ - ٢٢٧.

إلى الكتاب و السنه لوقفوا على أنها مما تحكم به ضروره العقل و نصّ الشريعه.

حقيقه التقيّه و غايتها

التقيّه مشتقّه من الوقايه و المراد منها التحفّظ على ضرر الغير بموافقته في قول أو فعل مخالف للحقّ، و إذا كان هذا مفهومها فهي تقابل النفاق، تقابل الإيمان و الكفر، فإنّ النفاق عباره عن إظهار الحقّ و إخفاء الباطل، و مع هذا التباين بينهما لا يصحّ عدّها من فروع النفاق، كما أنّ القرآن الكريم يعرف المنافقين بالمتظاهرين بالإيمان و المبطنين للكفر، يقول سبحانه:

﴿ إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ ﴾ (١)

فالغايه من التقيّه الدينيه هي صيانه النفس و العرض و المال، و ذلك في ظروف قاهره لا يستطيع فيها المؤمن أن يعلن عن موقفه الحقّ صريحاً، إنّ التقيّه سلاح الضعيف في مقابل القوى الغاشم، سلاح من يبتلى بمن لا يحترم دمه و عرضه و ماله، لا لشيء إلاّ لأنّه لا يتفق في بعض المبادئ و الأفكار.

فإذا كان هذا معنى التقيّه و مفهومها، و كانت هذه غايتها، فهو أمر فطري يسوق الإنسان إليه قبل كل شيء عقله و تدعو إليه فطرته، و لأجل ذلك

[شماره صفحه واقعي : ٤٨٤]

ص: ١٦٢٣

١- المنافقون: ١.

يستعملها كل من ابتلى بالملوك و الساسه العذين لا يحترمون شيئاً سوى رأيهم و فكرتهم و مطامعهم و لا يترددون عن التنكيل بكل من يعارضهم فى ذلك، من غير فرق بين المسلم -شيعياً كان أم سنياً- و من هنا يظهر جدوى التقيه و عمق فائدتها.

[٧] التقيه فى الكتاب العزيز

إن التقيه من المفاهيم القرآنيه التى وردت فى أكثر من موضع فى القرآن الكريم، و فى تلك الآيات إشارات واضحة إلى الموارد التى يلجأ فيها المؤمن إلى استخدام هذا المسلك الفطرى خلال حياته أثناء الظروف العصيبه ليصون بها نفسه و عرضه و ماله، أو نفس من يمت إليه بصله و عرضه و ماله، كما استعملها مؤمن آل فرعون لصيانته الكليم عن القتل و التنكيل (١) و غير ذلك من الموارد، و إليك بعض الآيات الداله على مشروعيه التقيه بالمعنى المتقدم:

الآيه الأولى:

قال سبحانه: «مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ» (٢).

ترى أنه سبحانه يجوز إظهار الكفر كرهاً و مجاراه للكافرين خوفاً منهم بشرط أن يكون القلب مطمئناً بالإيمان و صرح بذلك لفيف من المفسرين.

[شماره صفحه واقعى : ٤٨٥]

ص: ١٦٢٤

١- لاحظ القصص: ٢٠.

٢- النحل: ١٠٦.

قال الزمخشري:

روى أنّ أناساً من أهل مكّة فتنوا فارتدّوا عن الإسلام بعد دخولهم فيه، و كان فيهم من أكره و أجرى كلمه الكفر على لسانه و هو معتقد للإيمان، منهم عمّار بن ياسر و أبواه: ياسر و سمّيه، و صهيب و بلال و خباب. أمّا عمّار فأعطاهم ما أرادوا بلسانه مكرها... (١)

و قال القرطبي:

قال الحسن: التقيه جائزه للإنسان إلى يوم القيامة، ثم قال: أجمع أهل العلم على أنّ من أكره على الكفر حتى خشى على نفسه القتل أنّه لا- إثم عليه إن كفر و قلبه مطمئن بالإيمان، و لا- تبين زوجته، و لا- يحكم عليه بالكفر، هذا قول مالك و الكوفيين و الشافعي. (٢)

و قال الخازن:

«التقيه لا- تكون إلّا مع خوف القتل مع سلامه التيه، قال الله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ ثم هذه التقيه رخصه». (٣)

[شماره صفحه واقعي : ٤٨٦]

ص: ١٦٢٥

١- الكشاف: ٢ / ٤٣٠؛ لاحظ ايضاً: مجمع البيان للطبرسي: ٣ / ٣٨٨.

٢- الجامع لأحكام القرآن: ٤ / ٥٧.

٣- تفسير الخازن: ١ / ٢٧٧.

قال سبحانه: «لَا يَخْذُ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً» (١)

هذه الآيه أيضاً كأختها ناصه على جواز التقيه، كما صرح بذلك المفسرون، كالطبري، و الزمخشري، و الرازي، و الألوسي، و جمال الدين القاسمي، و المراغي و غيرهم، قال الأخير:

قد استنبط العلماء من هذه الآيه جواز التقيه بأن يقول الإنسان أو يفعل ما يخالف الحق، لأجل التوقي من ضرر يعود من الأعداء إلى النفس أو العرض أو المال. (٢)

الإجابة عن سؤال

قد يقال: إن الآيتين راجعتان إلى تقيه المسلم من الكافر، و لكن الشيعة تتقى إخوانهم المسلمين، فكيف يستدل بهما على صحه عملهم؟

و الجواب: أن مورد الآيتين و إن كان هو اتقاء المسلم من الكافر، و لكن المورد لا يكون مخصّصاً لحكم الآيه إذا كان الملاك موجوداً في غيره، و قد عرفت أن وجه تشريع التقيه هو صيانه النفس و العرض و المال من الهلاك

[شماره صفحه واقعي : ٤٨٧]

ص: ١٦٢٦

١- آل عمران: ٢٨.

٢- تفسير المراغي: ٣ / ١٣٦؛ و لاحظ: تفسير الطبري: ٣ / ١٥٣؛ الكشاف: ١ / ٤٢٢؛ مفاتيح الغيب: ٨ / ١٣؛ روح المعاني: ٣ / ١٢؛ محاسن التأويل: ٤ / ٨٢.

و الدمار، فإن كان هذا الملاك موجوداً في غير مورد الآيه، فيجوز، أخذاً بوحده الملاك.

قال الرازى:

ظاهر الآيه (آيه آل عمران) إنّ التقيّه إنّما تحلّ مع الكفّار الغالبيين، إلّا أن مذهب الشافعى إنّ الحاله بين المسلمين إذا شاكنت الحاله بين المسلمين و الكافرين حلّت التقيّه محاماه عن النفس، و قال: التقيّه جائزه لصون النفس، و هل هى جائزه لصون المال؟ يحتمل أن يحكم فيها بالجواز لقوله صلى الله عليه و آله : حرمه مال المسلم كحرمه دمه، و قوله عليه السلام : «من قتل دون ماله فهو شهيد». (١)

و قال المراغى فى تفسير آيه النحل:

و يدخل فى التقيه مداراه الكفره و الظلمه و الفسقه، و الإینه الكلام لهم، و التبسم فى وجوههم و بذل المال لهم، لكفّ أذاهم و صياناه العرض منهم، و لا يعدّ هذا من الموالاه المنهى عنها، بل هو مشروع، فقد أخرج الطبرانى قوله صلى الله عليه و آله : «ما وقى المؤمن به عرضه فهو صدقه». (٢)

و التاريخ بين أيدينا يحدّثنا بوضوح عن لجوء جملة معروفه من كبار المسلمين إلى التقيّه فى ظروف عصييه، و خير مثال على ذلك ما أورده

[شماره صفحه واقعى : ٤٨٨]

ص: ١٦٢٧

١- مفاتيح الغيب: ١٣ / ٨.

٢- تفسير المراغى: ٣ / ١٣٦.

الطبرى فى تاريخه عن محاوله المأمون دفع وجوه القضاء و المحدثين فى زمانه إلى الإقرار بخلق القرآن قسراً، و لما أبصر أولئك المحدثون حدّ السيف مشهراً عمدوا إلى مصانعه المأمون فى دعواه و أسروا معتقدتهم فى صدورهم، و لما عوتبوا على ما ذهبوا إليه من موافقه المأمون بزّروا عملهم بعمل عمّار بن ياسر (1) و القصة شهيره و صريحه فى جواز اللجوء إلى التقيه التى دأب البعض على التشنيع فيها على الشيعة. و الذى دفع بالشيعة إلى التقيه بين إخوانهم و أبناء دينهم إنّما هو الخوف من السلطات الغاشمه، فلو لم يكن هناك فى غابر الزمان -من عصر الأمويين ثم العباسيين و العثمانيين- أى ضغط على الشيعة، كان من المعقول أن تنسى الشيعة كلمه التقيه و أن تحذفها من ديوان حياتها، و لكن يا للأسف أنّ كثيراً من إخوانهم كانوا أداه طبعه بيد الأمويين و العباسيين الذين كانوا يرون فى مذهب الشيعة خطراً على مناصبهم فكانوا يؤلّبون العامه من أهل السنّه على الشيعة يقتلونهم و يضطهدونهم و ينكلون بهم، و نتيجه لتلك الظروف الصعبه لم يكن للشيعة، بل لكل من يملك شيئاً من العقل، و سيله إلّما اللجوء إلى التقيه أو رفع اليد عن المبادئ المقدسه التى هى أعلى عنده من نفسه و ماله و الشواهد على ذلك أكثر من أن تحصى.

التقيه المحرّمه

إنّ التقيه كما تجب لحفظ النفوس و الأعراض و الأموال، إنّها تحرم إذا

[شماره صفحه واقعى : ٤٨٩]

ص: ١٦٢٨

١- تاريخ الطبرى: ١٩٥ / ٧ - ٢٠٦.

ترتب عليها مفسده أعظم، كهدم الدين و خفاء الحقيقه على الأجيال الآتية، و تسلط الأعداء على شئون المسلمين و حرمتهم و معابدهم، و لأجل ذلك ترى أن كثيراً من أكابر الشيعة رفضوا التقيته في بعض الأحيان و قدموا أنفسهم و أرواحهم أضاحى من أجل الدين.

قال الإمام الخميني قدس سره :

تحرم التقيه في بعض المحرمات و الواجبات التي تمثل في نظر الشارع و المتشرعه مكانه بالغه، مثل هدم الكعبه و المشاهد المشرفه، و الرد على الإسلام و القرآن، و التفسير بما يفسر المذهب و يطابق الإلحاد و غيرها من عظام المحرمات، و لا تعمها أدله التقيه و لا الاضطرار و لا الإكراه.

و تدل على ذلك معتبره مسعده بن صدقه و فيها: فكل شيء يعمل المؤمن بينهم لمكان التقيه مما لا يؤدي إلى الفساد في الدين فإنه جائز». (١)

كلمه لبعض المحققين من أهل السنه

نختم المقال بنقل كلام للعلامه الشهرستاني حيث قال:

إن التقيه شعار كل ضعيف مسلوب الحرّيه، إن الشيعة قد اشتهرت بالتقيه أكثر من غيرها لأنها منيت باستمرار الضغط

[شماره صفحه واقعي : ٤٩٠]

ص: ١٦٢٩

١- الوسائل: كتاب الأمر بالمعروف، الباب ٢٥، الحديث ٦؛ لاحظ: الرسائل، للإمام الخميني: ١٧١.

عليها أكثر من أيّ أمّه أخرى، فكانت مسلوبه الحريه في عهد الدوله الأمويه كلّه، و في عهد العباسيين على طوله، و في أكثر أيام الدوله العثمانيه، و لأجله استشعروا بشعار التقيّه أكثر من أيّ قوم، و لما كانت الشيعه تختلف عن الطوائف المخالفه لها في قسم مهم من الاعتقادات في أصول الدين و في كثير من الأحكام الفقهيّه، و المخالفه تستجلب بالطبع رقابه، و تصدّقه التجارب، لذلك أصبحت الشيعه مضطرّه في أكثر الأحيان إلى كتمان ما تختصّ به من عاده أو عقيدته أو فتوى، و كتاب أو غير ذلك، تبغى بهذا الكتمان صيانه النفس و النفيس، و المحافظه على الوداد و الأخوّه مع سائر إخوانهم المسلمين لئلاّ تنشقّ عصا الطاعه، و لكي لا يحسّ الكفار بوجود اختلاف ما في المجتمع الإسلامي فيوسع الخلاف بين الأئمّه المحمّديه -إلى أن قال: -لقد كانت التقيه شعاراً لآل البيت عليهم السلام دفعاً للضرر عنهم و من أتباعهم و حقنا لدمائهم و استصلاحاً لحال المسلمين و جمعاً لكلمتهم و لئلاً لشعثهم، و ما زالت سمه تعرف بها الإماميه دون غيرها من الطوائف و الأمم، و كلّ إنسان إذا أحسّ بالخطر على نفسه، أو ماله بسبب نشر معتقده، أو التظاهر به لا بدّ أن يكتم و يتقى مواضع الخطر، و هذا أمر تقتضيه فطره العقول -إلى آخر ما قال - (١).

[شماره صفحه واقعي : ٤٩١]

ص: ١٦٣٠

أَسْأَلُ اللَّهَ تَعَالَى الْبَصِيرَةَ فِي الدِّينِ وَتَوْحِيدَ صَفُوفِ الْمُسْلِمِينَ فِي سَبِيلِ الْحَقِّ وَالْيَقِينِ

«قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي» (١).

وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ.

[شماره صفحه واقعی : ٤٩٢]

ص : ١٦٣١

١- يوسف : ١٠٨.

١. القرآن الكرىم، كلام الله جلّ جلاله.
٢. إثبات وجود خدا (فارسى)، جان كلور مونسما، المترجم، أحمد آرام، انتشارات حقيقت، تهران، ١٣٥٥ ش.
٣. الإتيقان فى علوم القرآن، السيوطى، جلال الدين عبد الرحمن بن أبى بكر، منشورات الرضى، قم المقدسه.
٤. الأمالى، الصدوق، أبو جعفر محمد بن على بن الحسين بن بابويه، مؤسسه الأعلمى للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٠ ق.
٥. أحكام القرآن، الجصاص، أحمد بن على الرازى، دار الكتاب العربى، بيروت، ١٣٣٥ ق.
٦. إلباء العوام عن علم الكلام، الغزالى، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الطوسى، دار الكتاب العربى، بيروت، ١٤٠٦ ق.
٧. الإلهيات على هدى الكتاب و السنه و العقل ، السبحانى ، جعفر،

[شماره صفحه واقعى : ٤٩٣]

ص: ١٦٣٢

٨. أصول الفلسفه (فارسى)، الطباطبائى، السيد محمد حسين، دار العلم، قم المقدسه، ١٣٥٠ ش.
٩. الأسفار الأربعه فى الحكمه الإلهيه، صدر الدين محمد بن ابراهيم الشيرازى، مكتبه المصطفوى، قم المقدسه.
١٠. الإبانه عن أصول الديانه، الأشعري، ابو الحسن على بن إسماعيل، مكتبه دار البيان، السوريه، ١٤١٦ ق.
١١. أساس التقديس، فخر الدين الرازى، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين، مكتبه العبيكان، الرياض، ١٤١٣ ق.
١٢. الاقتصاد فى الاعتقاد، الغزالى، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الطوسى، دار مكتبه الهلال، بيروت، ١٤٢١ ق.
١٣. أجود التقريرات، الإمام الخوئى، السيد أبو القاسم، مكتبه المصطفوى، قم المقدسه.
١٤. الاعتقادات فى دين الإماميه، الصدوق، أبو جعفر محمد بن على بن الحسين بن بابويه، المطبعه العلميه، قم المقدسه، ١٤١٢ ق.
١٥. إظهار الحق، الهندى، الشيخ رحمه الله بن خليل الرحمن، دار الفكر، القاهره.

[شماره صفحه واقعى : ٤٩٤]

١٦. الإصابه فى تمييز الصحابه، ابن حجر العسقلانى، أحمد بن على، دار الكتب العلميه، بيروت، ١٤٢٣ق.

١٧. أسد الغابه، ابن الأثير، عز الدين على بن محمد الجزرى، تحقيق على محمد معوض، و عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلميه، بيروت.

١٨. أصول الدين، البغدادى، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر تميمى، دار الفكر، بيروت، ١٤١٧ ق.

١٩. الإمامه و السياسه، ابن قتيبه الدينورى، عبد الله بن مسلم، دار المعرفه، بيروت.

٢٠. أوائل المقالات فى المذاهب و المختارات، الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن نعمان، المؤتمر العالمى للشيخ المفيد، قم المقدسه، ١٤١٣ ق.

٢١. أنوار الملكوت فى شرح الياقوت، علامه الحلى، جمال الدين الحسن بن يوسف، منشورات الرضى، قم المقدسه، ١٤١٤ ق.

٢٢. الاعتصام بالكتاب و السنه، السبحانى، جعفر، مؤسسہ الإمام الصادق، قم المقدسه، ١٤١٤ق.

٢٣. الأحكام السلطانيه، الماوردى، أبو الحسن على بن محمد بن حبيب البصرى البغدادى، دار الفكر، بيروت.

[شماره صفحه واقعى : ٤٩٥]

ص: ١٦٣٤

٢٤. أنوار التنزيل و أسرار التأويل، البيضاوى، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد، مؤسسه الأعلمى، بيروت، ١٤١٠ ق.

٢٥. إعجاز القرآن، الجرجانى، عبد القاهر،

٢٦. إرشاد الطالبين، السيورى، مقداد بن عبد الله، مكتبه المرعشى النجفى، قم المقدسه، ١٤٠٥ ق.

ب

٢٧. البرهان على صحه طول عمر الإمام صاحب الزمان (عج)، الكراجكى، الشيخ ابو الفتح، ضمن كتاب كنز الفوائد، دار الذخائر، قم.

٢٨. البرهان فى تفسير القرآن، البحرانى، السيد هاشم، دار الكتب العلميه، قم المقدسه.

٢٩. البيان و التبيين، الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر كنانى، عبد السلام محمد هارون، القايره - ١٩٦٨ م.

٣٠. بين يدى الساعه، الدكتور عبد الباقي،

٣١. بحار الأنوار، المجلسى، المولى محمد باقر، المكتبه الإسلاميه، تهران.

٣٢. بدايه الحكمه، الطباطبائى، السيد محمد حسين، المكتبه الطباطبائى، قم المقدسه.

[شماره صفحه واقعى : ٤٩٦]

ص: ١٦٣٥

٣٣. بحوث فى الملل و النحل، السبحانى، جعفر، مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام، قم المقدسه، ١٤١٦ق.

٣٤. البيان فى تفسير القرآن، الإمام الخوئى، السيد أبو القاسم، أنوار الهدى، قم المقدسه، ١٤٠١ق.

ت

٣٥. التوحيد، الصدوق، أبو جعفر محمد بن على بن حسين بن بابويه، دار المعرفه، بيروت.

٣٦. تفسير المنار، عبده، الشيخ محمد، دار المعرفه، بيروت.

٣٧. تفسير المراغى، المراغى، أحمد مصطفى، دار إحياء التراث العربى، بيروت.

٣٨. التعريفات، الجرجانى، السيد الشريف على بن محمد، دار الفكر، بيروت، ١٤١٩ق.

٣٩. تنزيه الأنبياء، السيد الشريف المرتضى، أبو القاسم على بن الحسين الموسوى البغدادى، مكتبه بصيرتى، قم المقدسه.

٤٠. تاريخ الأمم و الملوك، الطبرى، محمد بن جرير، مكتبه خياط، بيروت.

٤١. تصحيح الاعتقاد بصواب الانتقاد، الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، انتشارات الرضى، قم المقدسه.

[شماره صفحه واقعى : ٤٩٧]

ص: ١٦٣٦

٤٢. تلخيص المحصّل، الطوسي، الخواجه نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن، دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٥ ق.

٤٣. تاريخ المذاهب الإسلاميه، أبو زهره، محمد، دار الفكر العربي، قاهره، ١٩٨٩ م.

٤٤. تفسير القرآن العظيم، ابن كثير الدمشقي، عماد الدين ابو الفداء اسماعيل، دار الأندلس، بيروت، ١٤١٦ ق.

٤٥. تاريخ حصر الاجتهاد، الطهراني، الشيخ، آغا بزرك، مدرسه الإمام المهدي (عج)، خوانسار - إيران، ١٤٠١ ق.

٤٦. تنبيه الأمة و تنزيه المله، النائيني، الشيخ محمد حسين، شركت سهامی انتشار، تهران.

٤٧. تمهيد الأوائل و تلخيص الدلائل، الباقلاني، القاضي أبو بكر محمد بن الطيب، مؤسسه الكتب الثقافيه، بيروت، ١٤١٤ ق.

٤٨. تهذيب الأصول، السبحاني، جعفر، مطبعه مهر، قم المقدسه.

ث

٤٩. ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، الصدوق، أبو جعفر محمد بن علي بن حسين بن بابويه، مؤسسه الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤١٠ ق.

[شماره صفحه واقعي : ٤٩٨]

ص : ١٦٣٧

ج

٥٠. جهان بينى علمى (فارسى)، راسل، برتراند، سيد حسن منصور، انتشارات آگاه، تهران، ١٣٦٠ ش.
٥١. الجامع الصحيح (سنن الترمذى)، الترمذى، أبو عيسى، دار الكتب العربى، بيروت، ١٤٢٣ق.
٥٢. جامع الاصول، ابن الأثير الجزرى، على بن محمد بن محمد بن عبد الواحد، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٣ ق.
٥٣. الجامع لأحكام القرآن، القرطبى، محمد بن أحمد، دار الكتاب العربى، بيروت، ١٤٢٣ ق.

ح

٥٤. حليه الأولياء، الأصفهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله، قاهره، ١٩٣٢ م.
٥٥. حياه محمد صلى الله عليه و آله ، هيكل، محمد حسين، مكتبه النهضه المصريه، قاهره، ١٩٦٨ م.

خ

٥٦. الخصال، الصدوق، أبو جعفر محمد بن على بن حسين بن بابويه، المكتبه الإسلاميه، تهران، ١٣٥١ ش.

[شماره صفحه واقعى : ٤٩٩]

ص: ١٦٣٨

٥٧. الخطط المقريزيه، المقريزي، تقى الدين احمد بن على، مكتبه مديولي، قاهره، ١٨٥٣ م.

٥٨. الخصائص الكبرى، السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، حيدرآباد بالهند، ١٣٢٠هـ.

د

٥٩. الدر المنثور، السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، دار احياء التراث العربى، بيروت، ١٤٢١ ق.

٦٠. دلائل الصدق، المظفر، الشيخ محمد حسن، مكتبه النجاح، تهران.

٦١. دائره المعارف القرن العشرين، فريد وجدى، محمد، دار المعرفه، بيروت.

ذ

٦٢. الذخيره فى علم الكلام، السيد الشريف المرتضى، ابو القاسم على بن الحسين الموسوى البغدادي، مؤسسه النشر الإسلامى، قم المقدسه، ١٤١١ ق.

ر

٦٣. الرسائل، الإمام الخمينى، السيد روح الله، مؤسسه اسماعيليان، قم المقدسه، ١٣٨٥ ق.

[شماره صفحه واقعى : ٥٠٠]

ص : ١٦٣٩

٦٤. رساله التوحيد، عبده، الشيخ محمد، دار ابن حزم، بيروت، ١٤٢١ ق.

٦٥. روح المعاني، الآلوسی، السيد محمود، دار الفكر، بيروت.

س

٦٦. السيره النبويه، ابن هشام، عبد الملك بن هشام بن ايوب الحميري، دار المعرفه، بيروت.

٦٧. سنن ابن ماجه، ابن ماجه القزويني، محمد بن يزيد، دار احياء التراث العربي، بيروت، ١٣٩٥ ق.

٦٨. سنن أبي داود، السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث، دار الكتب العلميه، بيروت، ١٤٢٢ ق.

ش

٦٩. شرح المواقف، الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد، منشورات الشريف الرضي، قم المقدسه، ١٤١٢ ق.

٧٠. شرح المنظومه، السيزواري، المولى هادي، النسخه الناصريه، ١٣٦٧ ق.

٧١. شرح التجريد، القوشجي، المولى علي، منشورات الشريف الرضي، قم المقدسه.

[شماره صفحه واقعي : ٥٠١]

ص : ١٦٤٠

٧٢. شرح الأصول الخمسه، الهمداني، القاضي عبد الجبار بن احمد، دار احياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٢ ق.
٧٣. شرح العقائد النسفيه، التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله، مطبعه مولوى محمد عارف، ١٣٦٤ ش.
٧٤. شرح المقاصد، التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله، منشورات الشريف الرضي، قم المقدسه.
٧٥. شرح الإشارات، الطوسي، الخواجه نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن، دفتر نشر الكتاب، ١٤٠٣ ق.
٧٦. شرح العقائد العضديه، الدواني، جلال الدين، مع تعليقات السيد جمال الدين الأفغاني، مكتبه الشروق الدولي، القاهره، ١٣٨١ ق.
٧٧. شرح العقيدة الطحاويه، الحنفي، ابن أبي العزّ، طبعه جديده، مخرّجه الأحاديث، كراچي.
٧٨. الشفاء الإلهيات، ابن سينا، أبو علي حسين بن عبد الله، راجعه و قدّم له الدكتور ابراهيم مذكور، الجمهوريه العربيه المتحده.

ص

٧٩. صحيح البخاري، البخاري، محمد بن اسماعيل، دار المعرفه، بيروت.

[شماره صفحه واقعي : ٥٠٢]

ص : ١٦٤١

٨٠. صحيح مسلم، النيشابوري، مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٨١. صبح الأعشى، القلقشندی، احمد بن علی، دار الكتب العلمیه، بیروت، ١٤٠٧ ق.

٨٢. صیانه القرآن عن التحریف، معرفه، محمد هادی، دار القرآن الکریم، قم، ١٤١٠ قم.

ط

٨٣. الصحیفه السجادیه، الإمام علی بن الحسین زین العابدین ٧، مؤسسه النشر الاسلامی، قم المقدسه.

٨٤. الطبقات الکبری، الکاتب الواقدی، محمد بن أسعد، مکتبه العلوم و الحکم، المدینه المنوره، ١٤٢٥ ق.

٨٥. الطراز المتضمن لأسرار البلاغه، العلوی، السيد یحیی بن حمزه، مؤسسه النصر، طهران، ١٣٣٢ ق.

ع

٨٦. عیون أخبار الرضا ٧، الصدوق، أبو جعفر محمد بن علی بن حسین بن بابویه، انتشارات جهان، تهران.

[شماره صفحه واقعی : ٥٠٣]

ص : ١٦٤٢

٨٧. غايه المرام فى علم الكلام، سيف الدين الآمدى، أبو الحسن على بن محمد بن سالم التغلبى، القاهره، ١٣٩١ ق.

٨٨. الفصل فى الممل و الأهواء و النحل، ابن حزم، على بن احمد الأندلسى، دار إحياء التراث العربى، ١٤٢٢ ق.

٨٩. فجر الإسلام، أمين المصرى، أحمد، مكتبه النهضه المصريه، القاهره، ١٩٦١ م.

٩٠. قصه الحضاره، ويل دورانت، زكى نجيب محمود، دار الجيل، بيروت.

٩١. قواعد العقائد، الطوسى، الخواجه نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن، تحقيق على الربانى الكلپايگانى، مركز مديرية الحوزه العلميه، بقم المقدسه، ١٤١٦ ق.

٩٢. قواعد المرام فى علم الكلام، البحرانى، كمال الدين ميثم بن على بن ميثم، مكتبه المرعشى النجفى، قم المقدسه، ١٤٠٦ ق.

٩٣. القواعد الكلاميه، الربانى الكلپايگانى، على، مؤسسه الامام الصادق عليه السلام، قم المقدسه، ١٤١٨ ق.

[شماره صفحه واقعى : ٥٠٤]

ص: ١٦٤٣

٩٤. الكامل فى التاريخ، ابن الأثير، على بن أبى الكرم الشيبانى، مؤسسه التاريخ العربى، بيروت، ١٤١٤ ق.

٩٥. كمال الدين و تمام النعمه، الصدوق، أبو جعفر محمد بن على بن حسين بن بابويه، مؤسسه النشر الإسلامى، قم المقدسه، ١٤١٦ ق.

٩٦. كنز العمال، المتقى الهندى، علاء الدين على، مؤسسه الرساله - بيروت، ١٤٠٥ ق.

٩٧. كشف الشبهات، محمد بن عبد الوهاب، فى مجموعه الجامع الفريد، المدينه المنوره، ١٤١٠ ق.

٩٨. كشف المراد، العلامه الحلى، الحسن بن يوسف، مؤسسه النشر الإسلامى، قم المقدسه، ١٤١٩ ق.

٩٩. الكافى، الكلينى، محمد بن يعقوب، المكتبه الإسلاميه، تهران، ١٣٨٨ ق.

١٠٠. گوهر مراد (فارسى)، اللاهيجى، المولى عبد الرزاق، وزاره الثقافه و الإرشاد الإسلامى، تهران، ١٣٧٢ ش.

[شماره صفحه واقعى : ٥٠٥]

ص: ١٦٤٤

١٠١. اللّمع فى الرد على أهل الزىغ و البدع، الأشعرى، أبو الحسن على بن إسماعيل،

١٠٢. اللوامع الإلهيه، السيورى، مقداد بن عبد الله، مكتب الإعلام الاسلامى، قم المقدسه، ١٤٢٢ ق.

١٠٣. المفردات فى غريب القرآن، الراغب الأصفهانى، الحسين بن محمد، المكتبه المرتضويه، تهران.

١٠٤. مفاهيم القرآن، السبحانى، جعفر، مؤسسه الامام الصادق عليه السلام، قم المقدسه.

١٠٥. الملل و النحل، الشهرستانى، عبد الكريم، دار المعرفه، بيروت.

١٠٦. المنقذ من التقليد، الحمصى الرازى، سديد الدين، مؤسسه النشر الإسلامى، قم المقدسه، ١٤١٢ ق.

١٠٧. معجم مقاييس اللّغه، ابن فارس، أحمد، دار الفكر، بيروت، ١٤١٨ ق.

١٠٨. المغنى فى أبواب التوحيد و العدل، الهمدانى، عبد الجبار ابن أحمد، دار الكتب، بيروت، ١٣٨٢ ق.

[شماره صفحه واقعى : ٥٠٦]

ص: ١٦٤٥

١٠٩. المسائل السرويه، الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، مصنفات الشيخ المفيد، المجلد السابع، قم المقدسه، ١٤١٣ ق.

١١٠. منتخب الأثر، الصافي الكلبايگاني، لطف الله، مكتبه الداوري، قم المقدسه.

١١١. مجموعه الرسائل الكبرى، ابن تيميه، أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام، مكتبه محمد علي صبيح و أولاده، قاهره، ١٣٨٥ ق.

١١٢. المواقف في علم الكلام، الإيجي، القاضي عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد، عالم الكتب، بيروت.

١١٣. من لا يحضره الفقيه، الصدوق، أبو جعفر محمد بن حسين ابن بابويه، دار الكتب الإسلاميه، تهران، ١٣٩٠ ق.

١١٤. مصابيح الأنوار، الشبر، السيد عبد الله، مكتبه بصيرتي، قم المقدسه.

١١٥. مناهل العرفان في علوم القرآن، الزرقاني، الشيخ محمد عبد العظيم، دار الحديث، القاهره، ١٤٢٢ ق.

١١٦. المستدرک على الصحيحين، الحاكم النيشابوري، محمد بن عبد الله، دار الكتب العلميه، بيروت، ١٩٧٨ م.

١١٧. المسند، ابن حنبل، احمد بن محمد، شرحه احمد محمد شاكر، دار الحديث، القاهره، ١٤١٦ ق.

[شماره صفحه واقعي : ٥٠٧]

ص: ١٦٤٦

١١٨. المقدمة، ابن خلدون، دار القلم، بيروت، ١٩٧٨ م.

١١٩. المراجعات، العاملی، السيد شرف الدين، دار الصادق، بيروت.

١٢٠. المهدي، الصدر، السيد صدر الدين، انتشارات انصاريان، قم المقدسه.

١٢١. مجمع البيان في علوم القرآن، الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن، دار احياء التراث العربي، بيروت، ١٣٧٩ ق.

١٢٢. الميزان في تفسير القرآن، العلامة الطباطبائي، السيد محمد حسين، مؤسسه الأعلمی، بيروت، ١٣٩٣ ق.

ن

١٢٣. نهج البلاغه، السيد الشريف الرضي، ابو الحسن محمد بن الحسين الموسوي البغدادي، سيد كاظم محمدي - محمد دشتي، نشر امام علي عليه السلام، قم المقدسه، ١٣٦٩ ش.

١٢٤. نهج الحق و كشف الصدق، العلامة الحلّي، الحسن بن يوسف، منشورات دار الهجرة، قم المقدسه، ١٤١٤ ق.

١٢٥. النص و الاجتهاد، العاملی، السيد شرف الدين، انتشارات اسوه، قم المقدسه، ١٤١٣ ق.

١٢٦. نهايه الحكمة، الطباطبائي، السيد محمد حسين، دار التبليغ الإسلامي، قم المقدسه.

[شماره صفحه واقعی : ٥٠٨]

ص: ١٦٤٧

١٢٧. الوحي المحمدي، رشيد رضا، محمد، جمهوريه مصر العربيه، وزاره الأوقاف، القاهره، ١٤٢١ق.

١٢٨. الوافي، الفيض الكاشاني، المولى محسن، مكتبه الامام أمير المؤمنين عليه السلام، اصفهان، ١٤٠٦ ق.

١٢٩. وقعه صفين، المنقري، نصر بن مزاحم، عبد السلام محمد هارون، مكتبه آيه الله العظمى مرعشى النجفى، قم.

١٣٠. الهديه السئيه، محمد بن عبد الوهاب، فى مجموعه الجامع الفريد، المدينه المنوره.

١٣١. ينايع المودّه، القندوزى الحنفى، الشيخ سليمان، مؤسسه الأعلمى، بيروت، ١٤١٨ ق.

١٣٢. اليواقيت و الجواهر، الشعرانى، الشيخ عبد الوهاب، دار إحياء التراث العربى، بيروت.

[شماره صفحه واقعى : ٥٠٩]

ص: ١٦٤٨

کلیات فی علم الرجال (از ابتدا تا پایان بحث «أصحاب الإجماع»)

اشاره

سرشناسه: سبحانی تبریزی، جعفر، ۱۳۰۸ -

عنوان و نام پدیدآور: کلیات فی علم الرجال / تألیف جعفر سبحانی.

مشخصات نشر: قم: جماعه المدرسين فی الحوزه العلیمه بقم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۹ق. = ۱۳۷۷.

مشخصات ظاهری: ۵۳۱ ص.

موضوع: حدیث -- علم الرجال

رده بندی کنگره: BP۱۱۴/س ۲ ک ۸ ۱۳۷۷

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۲۶۴

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۷-۱۶۸۶۲

توضیح: کلیات فی علم الرجال از آثار رجالی آیت الله جعفر سبحانی می باشد. در این کتاب برخی قواعد و نکات کلی «علم رجال» _ علمی که به بررسی احوال راویان حدیث اختصاص دارد _ تحت این مباحث بررسی می شود: مبادی تصویبه ی علم رجال، نیاز به علم رجال، منابع اولیه ی علم رجال، منابع ثانوی رجال، توثیق های ویژه، توثیق های عمومی، میزان اعتبار کتب اربعه، فرقه های شیعی در کتب رجالی، و فواید رجالی.

همچنین در این کتاب یک دوره مسائل و مباحث علم رجال در ۶ فصل ارائه شده است. در این مباحث ضمن تعریف علم رجال از مصادر و منابع اولیه علم رجال بحث شده است. در این خصوص نام ۸ اثر رجالی مانند: رجال کشی، فهرست نجاشی، رجال طوسی، فهرست طوسی، رجال برقی، رساله ابو غالب رازی و مشیخه صدوق و مشیخه شیخ طوسی و مشخصات هر یک ارائه شده است. سپس از مصادر ثانوی، توثیقات خاصه و عامه و کتب اربعه حدیثی و فرقه های شیعی بحث شده است.

ص: ۱

اشاره

[شماره صفحه واقعی: ۱]

ص: ۱۶۴۹

[شماره صفحه واقعی : ۲]

ص: ۱۶۵۰

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاه والسلام على رسوله الهادى الأمين وعترته الطيبين الطاهرين.

أما بعد، فإن الحضاره البشريه - وهى سائره نحو التقدم - تستدعى التوسع فى كل ما يكون مؤثره فيها بمرور الزمن، ومما يكون مؤثره فيها هو معرفه أحوال الرجال أولاً، ثم معرفه آثارهم وما قدموه للبشريه من عطاء ثانيه. وقد ازدادت ضروره هذه التوسعه فى خصوص مذهب الشيعة الإماميه من جهه توقف الاجتهاد - الى حد ما على ذلك، والاجتهاد هو المحور الأساسى الذى يدور عليه فقه أهل البيت عليهم السلام، والذى يمثل نقطه التفوق على سائر المذاهب الفقهيه الأخرى، وهو الذى أعطى الفقه الإمامى صبغه الحيويه والمؤونه والمضى مع الزمن، وأما وجه توقف الاجتهاد على معرفه أحوال الرجال فواضح بعد أن كانت السنه النبويه المبينه من طريق أهل البيت عليهم السلام تشكل مصدر أساسيه لمعرفه الأحكام الإلهيه بعد القرآن، وقد وصلت هذه السنه إلى أيدي العلماء الذين دونوا الأصول والموسوعات الحديثيه بطرق، وفى هذه الطرق رجال فيهم من يعتمد عليه، وفيهم من لا يعتمد عليه، وفيهم المجهول وغير ذلك، ولما كان الحجه فى الاستدلال هو الحديث المروى

[شماره صفحه واقعى : ٣]

ص: ١٦٥١

عنهم عليهم السلام بطريق يعتمد عليه - حسبما ثبت في محله - كان من اللازم معرفه الطريق المعترف عن غيره لتتم الحججه للفقيه في الاستدلال على الأحكام.

ولما كان هناك فراغ في الحوزات العلميه من هذا العلم - علم الرجال. وعدم دراسه طلبه العلوم الاسلاميه في مرحله السطوح لهذا العلم حتى موجه و كلياته بحيث يكونون متهيئين لمرحله السطوح العاليه ودراستها ونقدها قام سماحه الأستاذ المحقق الشيخ السبحاني لسد هذا الفراغ وألف هذا السفر المبارك خدمه للعلم والعلماء فجزاه الله عن الإسلام خير الجزاء.

وقد قامت المؤسسه - والحمدلله بإعاده طبعه ونشره ليكون في متناول أيدي رواد العلم والفضيله سائله الله سبحانه أن يمد في عمر المؤلف ويوفق الجميع لنشر تعاليم الدين المبين إنه خير ناصر ومعين.

مؤسسه النشر الاسلامي

التابعه لجماعه المدرسين بقم المشرفه

[شماره صفحه واقعي : ٤]

ص: ١٦٥٢

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على نبيه و آله و على رواه سنته و حمله أحاديثه و حفظه كلمه.

[شماره صفحه واقعی : ٥]

ص: ١٦٥٣

[شماره صفحه واقعی : ۶]

ص: ۱۶۵۴

لما كانت السنّه المطهّره الشّامله لأحاديث رسول الله صلى الله عليه وآله و عترته الطّاهره، هى المصدر الرئيسى الثانى من مصادر التشريع الاسلامى، و كان الوقوف على الأحاديث الشّريفه، و الاستفاده منها تتطلّب الثّبت منها، و التحقّق من صدورها، أو الحصول على ما يجعلها حجّه على المكلفين، لذلك يجب الوقوف على أحوال الرواه الذين حملوا إلينا تلك الأحاديث جيلا بعد جيل، منذ عصر الرّساله و الإمامه، و هذا هو ما يسمّى ب: «علم الرجال» الذى يتعيّن على كلّ فقيه يريد استنباط الاحكام، و ممارسه عمليّه الاجتهاد، الإمام به على نحو يمكنه من تمحيص الأحاديث، و الثّبت منها.

و إحساسا باهميّه هذا العلم فى الدراسات الاسلاميه، طلبت منى «لجنة إداره الحوزه العلميه بقم المقدسه»، إلقاء سلسله منتظمه من المحاضرات على طلاب الحوزه العلميه المباركه لتكون مقدّمه لمرحله التخصّص.

فاستجيب لهذا الطّلب، و وفقنا الله لإلقاء هذه المحاضرات التى تشتمل على قواعد و كليات من هذا العلم، لا غنى للمستنبط عن الوقوف عليها، و قد استخرجناها ذكره أساطين الفنّ فى مقدّمات الكتب الرجاليه أو خواتيمها، و هم بين موجز فى القول، و مفصّل و مسهب فى الكلام - شكر الله مساعيهم

[شماره صفحه واقعى : ٧]

ص: ١٦٥٥

الجميله - و نحن نقتصر على امهات المطالب و اهم مفاتيح هذا العلم الشريف التي يسهل على الطالب تناولها و فهمها، سائلين من المولى سبحانه التوفيق لتحصيل مرضاته.

و قد ارتأت «لجنه الاداره» أن تقوم بطبع و إخراج هذه المحاضرات تعميماً للفائده، فكان هذا الكتاب، فحيا الله هذه اللجنه و شكر مساعيها الخالصه، فى خدمه الإسلام، و نرجو من القراء الكرام إرسال نظرياتهم القيمه حتى تتكامل هذه المجموعه بإذن الله تعالى و تتبع هذه الخطوه العلميه المباركه، خطوات أوسع فى هذا الصعيد.

قم المقدسه. الحوزه العلميه جعفر السبحانى يوم ميلاد فاطمه الزهراء (عليها السلام) ٢٠ / جمادى الآخره / ١٤٠٨

[شماره صفحه واقعى : ٨]

ص: ١٦٥٦

اشاره

* المبادئ التصوريه لعلم الرجال.

* علم الرجال، موضوعه و مسائله.

* التراجم و علم الرجال.

* الدرايه و علم الرجال.

[شماره صفحه واقعى : ٩]

ص: ١٦٥٧

[شماره صفحه واقعی : ۱۰]

ص: ۱۶۵۸

الرجال: علم يبحث فيه عن أحوال الرواه من حيث اتصافهم بشرائط قبول أخبارهم و عدمه. و إن شئت قلت: هو علم يبحث فيه عن أحوال رواه الحديث التي لها دخل في جواز قبول قولهم و عدمه.

و ربّما يعرّف بأنّه علم وضع لتشخيص رواه الحديث ذاتا و وصفا، و مدحا و قدحا. و المراد من تشخيص الراوى ذاتا، هو معرفه ذات الشخص و كونه فلان بن فلان. كما أنّ المراد من التشخيص الوصفى، هو معرفه أوصافه من الوثاقه و نحوها. و قوله: «مدحا و قدحا» بيان لوجه الوصف، الى غير ذلك من التعاريف.

و المطلوب المهمّ في هذا العلم حسبما يكشف عنه التعريف، هو التعرف على أحوال الرواه من حيث كونهم عدولا أو غير عدول، موثّقين أو غير موثّقين، ممدوحين أو مذمومين، أو مهملين، أو مجهولين (1) و الاطلاع على مشايخهم و تلاميذهم و حياتهم و أعصارهم و طبقاتهم في الروايه حتى يعرف

[شماره صفحه واقعى : ١١]

ص: ١٦٥٩

١- سيوافيك الفرق بين المهمل و المجهول.

المرسل عن المسند و يميّز المشترك، الى غير ذلك ممّا يتوقّف عليه قبول الخبر.

ما هو موضوع علم الرجال ؟

موضوعه عبارته عن رواه الحديث الواقعيين في طريقه، فيما أنّ كلّ علم يبحث فيه عن عوارض موضوع معيّن و حالاته الطارئة عليه، ففي المقام يبحث عن أحوال الرواه من حيث دخالتها في اعتبار قولهم و عدمه، أمّا حالاتهم الاخرى التي ليست لها دخاله في قبول قولهم فهو خارج عن هذا العلم، فالبحث في هذا العلم إنّما هو عن اتّصاف الراوي بكونه ثقة و ضابطا أو عدلا أو غير ذلك من الأحوال العارضة للموضوع، أمّا الأحوال الاخرى ككونه تاجرا أو شاعرا أو غير ذلك من الأحوال التي لا دخاله لها في قبول حديثهم فهي خارجه عن هذا العلم.

ما هو مسأله ؟

إنّ مسائل علم الرجال هو العلم بأحوال الاشخاص من حيث الوثاقه و غيرها، و عند ذلك يستشكل على تسميه ذلك علما، فإنّ مسائل العلم تجب أن تكون كليّة لا جزئيّة، و اجيب عن هذا الاشكال بوجهين:

الاول: ان التعرّف على أحوال الراوي كزراره و محمّد بن مسلم يعطى ضابطه كليّة للمستنبط بأنّ كلّ ما رواه هذا أو ذاك فهو حجّه، و الشخص مقبول الروايه، كما أنّ التعرّف على أحوال وهب بن وهب يعطى عكس ذلك، و على ذلك فيمكن انتزاع قاعده كليّة من التعرّف على أحوال الاشخاص، فكانت المسأله في هذا العلم تدور حول: «هل كلّ ما يرويه زراره أو محمّد بن مسلم حجّه أو لا؟» و البحث عن كونه ثقة أو ضابطا يعدّ مقدّمه لانتزاع هذه المسأله الكليّة.

و هذا الجواب لا يخلو من تكلف كما هو واضح، لأنّ المسأله الاصلية

[شماره صفحه واقعي : ١٢]

ص: ١٦٦٠

فى هذا العلم هو وثاقه الراوى المعين و عدمها، لا القاعده المنتزعه منها.

الثانى: و هو الموافق للتّحقيق أنّ الالتمام بكون مسائل العلوم مسائل كليه، التّزام بلا جهه، لأننا نرى أنّ مسائل بعض العلوم ليست الالتمام جزئيه، و مع ذلك تعدّ من العلوم، كالبّحث عن أحوال الموضوعات الوارده فى علمى الهيئه و الجغرافيه، فإنّ البّحث عن أحوال القمر و الشّمس و سائر الكواكب بّحوث عن الاعيان الشخصيه، كما أنّ البّحث عن الارض و أحوالها الطبيعيه و الاقتصاديه و الأوضاع السياسيه الحاكمه على المناطق منها، أبحاث عن الأحوال العارضه للوجود الشخصى، و مع ذلك لا يوجب ذلك خروجهما عن نطاق العلوم، و يقرب من ذلك «العرفان»، فإنّ موضوع البّحث فيه هو «الله» سبحانه و مع ذلك فهو من أهمّ المعارف و العلوم، و بذلك يظهر أنّه لا حاجه الى ما التّزموا به من لزوم كون مسائل العلوم كليه خصوصا العلوم الاعتباريه كالعلوم الأدبيه و الرجال التى يكفى فيها كون المسأله (جزئيه كانت أو كليه) واقعته فى طريق الهدف الذى لاجله أسّس العلم الاعتبارى.

علم التّراجم و تمايزه عن علم الرجال

و فى جانب هذا العلم، علم التّراجم الذى يعدّ أّخا لعلم الرجال و ليس نفسه، فان علم الرجال يبحث فيه عن أحوال رجال وقعوا فى سند الاحاديث من حيث الوثاقه و غيرها، و أمّا التّراجم فهو بحث عن أحوال الشخصيات من العلماء، و غيرهم، سواء كانوا رواه أم لا و بذلك يظهر أنّ بين العلمين بونا شاسعا.

نعم، ربّما يجتمعان فى مورد، كما اذا كان الراوى عالما مثلا، كالكلىنى و الصّيدوق، و لكن حيثيه البّحث فيهما مختلفه، فالبّحث عن أحوالهما من حيث وقوعهما فى رجال الحديث و اتّصافهما بما يشترط فى قبول الروايه، غير البّحث عن أحوالهما و بلوغهما شأوا عظيما من العلم و أنّهما مثلا قد ألفا كتبا

[شماره صفحه واقعى : ١٣]

ص: ١٦٦١

كثيره في مختلف العلوم.

وقد أدخل القدماء من الرجالين تراجم خصوص العلماء من علم التراجم في علم الرجال، من دون أن يفرّقوا بين العلمين حتى إنَّ الشيخ منتجب الدين ابن بابويه (الذى ولد سنة ٥٠٤ و كان حيًّا الى سنة ٥٨٥) ألّف فهرسا في تراجم الرواه و العلماء المتأخرين عن الشيخ الطوسى (المتوفى سنة ٤٦٠) و تبع في ذلك طريقه من سبقه من علماء الرجال أعنى الشيخ الكششى و النجاشى و الشيخ الطوسى الذين هم أصحاب الاصول لعلم الرجال و التراجم فى الشيعة، و كذلك فعل الشيخ رشيد الدين ابن شهر آشوب (المتوفى عام ٥٨٨) فألّف كتاب «معالم العلماء» و ألحق بآخره أسماء عدّه من أعلام شعراء الشيعة المخلصين لأهل البيت. و بعده أدرج العلامة الحلى (المتوفى عام ٧٢٦) فى كتاب «الخلاصه» بعض علماء القرن السابع، كما أدرج الشيخ تقى الدين الحسن بن داود (المولود عام ٦٤٧) أحوال العلماء المتأخرين فى رجاله المعروف ب «رجال ابن داود» و استمرّ الحال على ذلك إلى أن استقلّ «التراجم» عن «علم الرجال» فصار كلّ، علما مستقلاّ فى - التّأليف.

و لعلّ الشيخ المحدّث الحرّ العاملى من الشيعة أوّل من قام بالتفكيك بين العلمين فألّف كتابه القيم «أمل الآمل فى تراجم علماء جبل عامل» فى جزئين: الجزء الأوّل بهذا الاسم و الجزء الثانى باسم «تذكرة المتبحرين فى ترجمه سائر علماء المتأخرين» و قد توفّى الشيخ عام «١١٠٤» و شرع فى تأليف ذلك الكتاب عام «١٠٩٦»، و بعده توالى التّأليف فى التراجم فألّف الشيخ عبد الله الأفندى التبريزى (المتوفى قبل عام ١١٣٤)، «رياض العلماء» فى عشر مجلّدات الى غير ذلك من التّأليف القيمه فى التراجم ك «روضات الجنّات» للعلامة الاصفهاني و «أعيان الشيعة» للعلامة العاملى و «الكنى و الالقاب» للمحدّث القمى و «ريحانه الأدب» للمدرّس التبريزى (قدّس الله أسرارهم).

[شماره صفحه واقعى : ١٤]

ص: ١٦٦٢

و الغرض من هذا البحث إيقاف القارىء على التمييز بين العلمين لاختلاف الاغراض الباعثه الى تدوينهما بصوره علمين متميزين، و الحيثيات الراجعه الى الموضوع، المبيّنه لاختلاف الاهداف، فنقول:

ان الفرق بين العلمين يمكن بأحد وجوه على سبيل مانعه الخلو:

١ - العلمان يتحدان موضوعا و لكنّ الموضوع فى كلّ واحد يختلف بالحيثيه، فالشخص بما هو راو و واقع فى سند الحديث، موضوع لعلم الرجال، و بما أنّ له دورا فى حقل العلم و الاجتماع و الادب و السياسه و الفنّ و الصناعه، موضوع لعلم التراجم. نظير الكلمه العربيه الّتى من حيث الصحه و الاعتلال موضوع لعلم الصّيرف، و من حيث الاعراب و البناء موضوع لعلم النحو. و لأجل ذلك يكون الموضوع فى علم الرجال هو شخص الراوى و ان لم تكن له شخصيه اجتماعيه، بخلاف التراجم فإنّ الموضوع فيه، الشخصيات البارزه فى الاجتماع لجهه من الجهات.

٢ - العلمان يتحدان موضوعا و يختلفان محمولا، فالمحمول فى علم الرجال وثاقه الشخص و ضعفه، و أمّا التعرّف على طبقته و على مشايخه و تلاميذه و مقدار رواياته كثره و قلّه، فمطلوب بالعرض و البحث عنها لأجل الوقوف على المطلوب بالذات و هو تمييز الثقه الضابط عن غيره، إذ الوقوف على طبقه الشخص و الوقوف على مشايخه و الراوين عنه خير و سيله لتمييز المشتركين فى الاسم، و لا يتحقّق التعرّف على الثقه الا به. كما أنّ الوقوف على مقدار رواياته و مقايسه ما يرويه مع ما يرويه غيره من حيث اللفظ و المعنى، سبب للتعرّف على مكانه الراوى من حيث الضبط.

أمّا المطلوب فى علم التراجم فهو التعرّف على أحوال الاشخاص لا- من حيث الوثاقه و الضّعف، بل من حيث دورهم فى حقل العلم و الأدب و الفنّ و الصناعه من مجال السياسه و الاجتماع و تأثيره فى الاحداث و الوقائع الى غير ذلك مما يطلب من علم التراجم.

[شماره صفحه واقعى : ١٥]

ص: ١٦٦٣

٣ - إنَّ علم الرجال من العلوم التي أسَّسها المسلمون للتعرف على رواه آثار الرسول - صلى الله عليه وآله - والأئمة من بعده حتى يصحَّ الركون إليها في مجال العمل والعقيدة، و لو لا لزوم التعرف عليها في ذاك المجال لم يؤسَّس و لم يدوَّن.

و أمَّا علم التراجم فهو بما أنَّه كان نوعاً من علم التاريخ و كان الهدف التعرف على الأحداث و الوقائع الجارية في المجتمع، كان علماً عريقاً متقدِّماً على الإسلام، موجوداً في الحضارات السابقة على الإسلام. و بهذه الوجوه الثلاثة نفتقد على تمييز أحد العلمين عن الآخر.

الفرق بين علم الرجال و الدرايه

علم الرجال و الدرايه كوكبان في سماء الحديث، و قمران يدوران على فلك واحد، يتحدان في الهدف و الغايه و هو الخدمه للحديث سندا و متنا، غير أنَّ الرجال يبحث عن سند الحديث و الدرايه عن متنها، و بذلك يفترق كلٌّ عن الآخر، افتراق كلِّ علم عن العلم الآخر بموضوعاته.

و ان شئت قلت: إنَّ موضوع الأوَّل هو المحدث، و الغايه، التعرف على وثاقته و ضعفه و مدى ضبطه، و موضوع الثاني، هو الحديث و الغايه، التعرف على أقسامها و الطوارئ العارضه عليها.

نعم، ربّما يبحث في علم الدرايه عن مسائل مما لا يمتُّ الى الحديث بصله مثل البحث عن مشايخ الثقات، و أنّهم ثقات أو لا؟ أو أنّ مشايخ الاجازه تحتاج إلى التوثيق أو لا؟

و لكنّ الحقَّ عدّ نظائرهما من مسائل علم الرجال، لأنّ مآل البحث فيهما تمييز الثقه عن غيرها عن طريق القاعدتين و أمثالهما. فإنّ البحث عن وثاقه الشخص يتصوّر على ثلاثه أوجه:

[شماره صفحه واقعى : ١٦]

ص: ١٦٦٤

١ - البحث عن وثاقه شخص معين كـ «زراره» و «محمد بن مسلم» و....

٢ - البحث عن وثاقه أشخاص معينه كـ «كون مشايخ الأقطاب الثلاثة:

محمد بن أبي عمير و صفوان بن يحيى و البرنطى» ثقات.

٣ - البحث عن وثاقه عدّه ينطبق عليهم أحد العنوانين المذكورين كـ «كونهم من مشايخ الاجازه أو من مشايخ الثقه أو الثقات».

مدار البحث في هذه المحاضرات

اشاره

لَمّا كان علم الرجال يركّز البحث على تمييز الثقه عن غيره، يكون أكثر أبحاثه بحثا صغويا و أنّه هل الراوى الفلانى ثقه أو لا؟ ضابط أو لا؟ و هذا المنهج من البحث، لا- يليق بالدراسه و إلقاء المحاضره لكثرتها أوّلا و غنى القارىء عنها بالمراجعه الى الكتب المعدّه لبيان أحوال تلك الصغريات ثانيا.

نعم هناك نمط آخر من البحث و هو المحرّك لنا الى إلقاء المحاضره، و هو البحث عن ضوابط كليه و قواعد عامّه ينتفع منها المستنبط فى استنباطه و عند مراجعته الى الكتب الرجاليّه، و توجب بصيره وافرّه للعالم الرجالى و هى لا تتجاوز عن عدّه امور نأتى بها واحدا بعد آخر، و قد طرحها الرجاليون فى مقدّمات كتبهم أو مؤخراتها. شكر الله مساعيهم.

[شماره صفحه واقعى : ١٧]

ص: ١٦٦٥

[شماره صفحه واقعی : ۱۸]

ص: ۱۶۶۶

١ – أدلّه مثبتى الحاجه الى علم الرجال

اشاره

* حجّيه خبر الثقه

* الامر بالرجوع الى صفات الراوى.

* وجود الوضّاعين و المدلّسين و العامى فى الاسانيد و بين الرواه.

[شماره صفحه واقعى : ١٩]

ص: ١٦٦٧

[شماره صفحه واقعی : ۲۰]

ص: ۱۶۶۸

لقد طال الحوار حول الحاجه الى علم الرجال و عدمها، فمن قائل بتوقف الاستنباط عليه و أنّ رحاه يدور على امور، منها العلم بأحوال الرواه، و لولاه لما تمكّن المستنبط من استخراج كثير من الاحكام عن أدلتها، إلى قائل بنفى الحاجه اليه، محتجًا بوجوه منها: قطعته أخبار الكتب الأربعة صدورا، إلى ثالث قال بلزوم الحاجه اليه في غير ما عمل به المشهور من الروايات، إلى غير ذلك من الأنظار، و تظهر حقيقه الحال ممّا سيوافيك من أدلّه الأقوال، و الهدف إثبات الحاجه الى ذاك العلم بنحو الايجاب الجزئي، و أنّه مما لا بدّ منه في استنباط الاحكام في الجملة، في مقابل السلب الكلّي العذّي يدعى قائله بأنّه لا حاجه اليه أبدا، فنقول:

استدلّ العلماء على الحاجه الى علم الرجال بوجوه نذكر أهمّها:

الاول: حجه قول الثقة

لا- شكّ أنّ الأدلّه الأربعة دلّت على حرمة العمل بغير العلم قال سبحانه و تعالى: قُلْ آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ (١) و قال - عزّ من قائل - وَ لَا

[شماره صفحه واقعي : ٢١]

ص: ١٦٦٩

تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ (١) و قال أيضا: وَ مَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا (٢).

و أمّا الروايات الناهية عن العمل بغير العلم فكثيره لا تحصى، يقف عليها كل من راجع الوسائل كتاب القضاء الباب «١٠-١١»
١٢» من أبواب صفات القاضي فيرى فيها أحاديث كثيرة تمنع من العمل بغير العلم غير أنه قد دلت الأدلة الشرعية على حججه
بعض الظنون، كالظواهر و خبر الواحد الى غير ذلك من الظنون المفيدة للاطمئنان في الموضوعات و الاحكام، و السرّ في ذلك
هو أنّ الكتاب العزيز غير متكفل ببيان جميع الأحكام الفقهية، هذا من جانب.

و من جانب آخر إنّ الاجماع الكاشف عن قول المعصوم قليل جدًا. و من جهة ثالثة إنّ العقل قاصر في أن يستكشف به أحكام
الله، لعدم احاطته بالجهات الواقعية الداعية الى جعل الاحكام الشرعية.

نعم هو حجّه في ما اذا كانت هناك ملازمه بين حكم العقل و الشرع، كما في ادراكه الملازمه بين وجوب المقدمه و وجوب
ذيه، و وجوب الشيء و حرمة ضده، و الملازمه بين حرمة الشيء و فساده، الى غير ذلك من الامور التي بحث عنها الاصوليون
في باب الملازمات العقلية.

فهذه الجهات الثلاث أوجبت كون خبر الواحد بشرائطه الخاصه حجّه قطعيه، و عند ذلك صارت الحجج الشرعيه وافيّه باستنباط
الأحكام الشرعيه.

و من المعلوم أنه ليس مطلق الخبر حجّه، بل الحجّه هو خصوص خبر العدل، كما مال اليه بعض، أو خبر الثقة أعني من يثق
العقلاء بقوله، و من المعلوم أنّ إحراز الصغرى - أعني كون الراوى عدلا أو ثقه - يحتاج الى الرجوع الى علم الرجال المتكفل
ببيان أحوال الرواه من العدالة و الوثاقه، و عند ذلك

[شماره صفحه واقعي : ٢٢]

ص: ١٦٧٠

١- الاسراء، ٣٦.

٢- يونس، ٣٦.

يقدر المستنبط على تشخيص الثقة عن غيره، و الصالح للاستدلال عن غير الصالح، الى غير ذلك من الامور التي لا يستغنى عنها المستنبط الا بالرجوع الى الكتب المعده لبيانها.

و هناك رأى ثالث يبدو أنه أقوى الاراء فى باب حجّيه الخبر، و هو أنّ الخارج عن تحت الظنون المنهيه، هو الخبر الموثوق بصدوره و ان لم تحرز وثاقه الراوى، و من المعلوم أنّ إحراز هذا الوصف للخبر، يتوقّف على جمع أمارات و قرائن تثبت كون الخبر ممّا يوثق بصدوره. و من القرائن الدالّه على كون الخبر موثوق الصدور، هو العلم بأحوال الرواه الواقعه فى اسناد الأخبار.

و هناك قول رابع، و هو كون الخارج عن تحت الظنون التي نهى عن العمل بها عبارته عن قول الثقة المفيد للاطمئنان الذى يعتمد على مثله العقلاء فى امورهم و معاشهم، و لا- شبهه أنّ إحراز هذين الوصفين - أعنى كون الراوى ثقة و الخبر مفيدا للاطمئنان - لا- يحصل الا بملاحظه امور. منها الوقوف على أحوال الرواه الواقعه فى طريق الخبر، و لأجل ذلك يمكن أن يقال: إنّه لا منتدح لأى فقيه بصير من الرجوع الى «علم الرجال» و الوقوف على أحوال الرواه و خصوصياتهم، الى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع فى ذلك العلم.

و انما ذهب هذا القائل إلى الجمع بين الوصفين فى الراوى و المروى (أى وثاقه الراوى و كون المروى مفيدا للاطمئنان)، لأنّ كون الراوى ثقة لا يكفى فى الحجّيه، بل يحتاج مع ذلك إلى إحراز كون الخبر مفيدا للاطمئنان، و لا يتحقّق إلاّ إذا كان الراوى ضابطا للحديث ناقلا إيّاه حسب ما ألقاه الإمام - عليه السلام -، و هذا لا يعرف إلاّ بالمراجعته إلى أحوال الراوى، و من المعلوم أنّ عدم ضابطيه بعض الرواه مع كونهم ثقات أوجد اضطرابا فى الأحاديث و تعارضا فى الروايات، حيث حذفوا بعض الكلم و الجمل الدخيله فى فهم الحديث، أو نقلوه بالمعنى من غير أن يكون اللفظ كافيا فى إفاده مراد الإمام - عليه السلام -.

[شماره صفحه واقعى : ٢٣]

ص: ١٦٧١

و بذلك يعلم بطلان دليل نافي الحاجه الى الرجال، حيث قال: «إنّ مصير الأكثر إلى اعتبار الموثق، بل الحسن، بل الضعيف المنجبر، ينفي الحاجه الى علم الرجال، لأنّ عملهم يكشف عن عدم الحاجه إلى التعديل».

وفيه: أنّ ما ذكره إنّما يرد على القول بانحصار الحجّيه في خبر العدل، و أنّ الرجوع الى كتب الرجال لأجل إحراز الوثاقه بمعنى العدالة. و أمّا على القول بحجّيه الأعمّ من خبر العدل، و قول الثّقّه، أو الخبر الموثوق بصدوره أو المجتمع منهما فالرجوع الى الرجال لأجل تحصيل الوثوق بالصدق أو وثاقه الراوى.

ثمّ إنّ المحقّق التستري استظهر أنّ مسلك ابن داود في رجاله و مسلك القدماء هو العمل بالممدوحين و المهملين الذين لم يردا فيهم تضعيف من الأصحاب، و لأجل ذلك خصّ ابن داود القسم الأوّل من كتابه بالممدوحين و من لم يضعّفهم الأصحاب، بخلاف العلّامه فإنّه خصّ القسم الأوّل من كتابه بالممدوحين، ثمّ قال: و هو الحقّ الحقيق بالاتباع و عليه عمل الأصحاب فترى القدماء كما يعملون بالخبر الذي رواه ممدوحون، يعملون بالخبر الذي رواه غير مجروحين، و إنّما يردّون المطعونين، فاستثنى ابن الوليد و ابن بابويه من كتاب «نوادير الحكمه» عدّه أشخاص، و استثنى المفيد من شرائع عليّ بن ابراهيم حديثا واحدا في تحريم لحم البعير، و هذا يدلّ على أنّ الكتب التي لم يطعنوا في طرقها و لم يستثنوا منها شيئا كان معتبرا عندهم، و رواتها مقبولو الروايه، إن لم يكونوا مطعونين من أئمّه الرجال و لا- قرينه، و إلا- فتقبل (١) مع الطعن ثم ذكر عدّه شواهد على ذلك فمن أراد فليلاحظ (٢).

و على فرض صحّحه ما استنتج، فالحاجه الى علم الرّجال في معرفه الممدوحين و المهملين و المطعونين قائمه بحالها.

[شماره صفحه واقعى : ٢٤]

ص: ١٦٧٢

١- كذا في المطبوع و الظاهر «فلا تقبل».

٢- قاموس الرجال، ج ١ الصفحه ٢٥-٢٧.

هذا هو الوجه الأوّل للزوم المراجعته الى علم الرجال. و اليك الوجوه الباقية.

الثاني: الرجوع الى صفات الراوى فى الأخبار العلاجيّه

إنّ الأخبار العلاجيّه تأمر بالرجوع إلى صفات الراوى من الأعدليّه و الأفقيّه، حتّى يرتفع التعارض بين الخبرين بترجيح أحدهما على الآخر فى ضوء هذه الصفات. و من المعلوم أنّ إحراز هذه الصفات فى الرواه لا يحصل إلّا بالمراجعته الى «علم الرجال»، قال الصادق - عليه السلام - فى الجواب عن سؤال عمر بن حنظله عن اختلاف القضاء فى الحكم مع استناد اختلافهما الى الاختلاف فى الحديث: «الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقهما و أصدقهما فى الحديث و أورعهما و لا يلتفت الى ما يحكم به الآخر»^(١).

فإنّ الحديث و إن كان واردا فى صفات القاضى، غير أنّ القضاء فى ذلك الوقت كانوا رواه أيضا، و بما أنّ الاجتهاد كان فى ذلك الزمن قليل المؤمنه، بسيط الحقيقه، لم يكن هناك فرق بين الاستنباط و نقل الحديث إلّا قليلا، و لأجل ذلك تعدى الفقهاء من صفات «القاضى» الى صفات «الراوى».

أضف الى ذلك أنّ الروايات العلاجيّه غير منحصره بمقبوله عمر بن حنظله، بل هناك روايات اخر تأمر بترجيح أحد الخبرين على الآخر بصفات الراوى أيضا، يقف عليها من راجع الباب التاسع من أبواب صفات القاضى من الوسائل (ج ١٨، كتاب القضاء).

الثالث: وجود الوضّاعين و المدّلسين فى الرواه

إنّ من راجع أحوال الرواه يقف على وجود الوضّاعين و المدّلسين

[شماره صفحه واقعى : ٢٥]

ص: ١٦٧٣

١- الوسائل، ج ١٨ كتاب القضاء، الباب التاسع من أبواب صفات القاضى الحديث الاول، الصفحه ٧٥.

و المتعمدين للكذب على الله و رسوله فيهم، و مع هذا كيف يصح للمجتهد الافتاء بمجرد الوقوف على الخبر من دون التعرف قبل ذلك على الراوى و صفاته.

قال الصادق - عليه السلام - : «إن المغيرة بن سعيد، دس في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يحدث بها أبى، فاتقوا الله و لا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا و سنه نبينا محمد» (١).

و قال أيضا: «إننا أهل بيت صادقون لا نخلو من كذاب يكذب علينا فيسقط صدقنا بكذبه علينا عند الناس» (٢).

و قال يونس بن عبد الرحمن: وافيت العراق فوجدت جماعة من أصحاب أبي جعفر و أبى عبد الله - عليهما السلام - متوافرين، فسمعت منهم، و أخذت كتبهم، و عرضتها من بعد على أبى الحسن الرضا - عليه السلام - فأنكر منها أحاديث كثيرة أن تكون من أصحاب أبى عبد الله قال: «إن أبا الخطاب كذب على أبى عبد الله، لعن الله أبا الخطاب و كذلك أصحاب أبى الخطاب، يدسون من هذه الأحاديث إلى يومنا هذا في كتب أصحاب أبى عبد الله فلا تقبلوا علينا خلاف القرآن» (٣).

إن الاستدلال بهذه الروايات على فرض تواترها أو استفاضتها سهل، و لعل المراجع المتتبع يقف على مدى استفاضتها و تواترها.

و لكن الاستدلال بها يتم و إن لم تثبت بإحدى الصورتين أيضا، بل يكفي كونها أخبار آحاد مرددة بين كونها صحيحة أو مكذوبة، فلو كانت صحيحة، لصارت حجة على المقصود و هو وجود روايات مفتعله على لسان النبى الأعظم

[شماره صفحه واقعى : ٢٤]

ص: ١٦٧٤

١- رجال الكشى، الصفحة ١٩٥.

٢- رجال الكشى، الصفحة ٢٥٧.

٣- رجال الكشى، الصفحة ١٩٥. ترجمه المغيره الرقم ١٠٣.

و آله الأكرمين، و إن كانت مكذوبه و باطله، فيثبت المدعى أيضا بنفس وجود تلك الروايات المصنوعه في الكتب الروائيه.

و هذا القسم من الروايات مما ثبت بها المدعى على كل تقدير سواء أصححت أم لا تصح، و هذا من لطائف الاستدلال.

و لأجل هذا التخليط من المدلسين، أمر الائمة - عليهم السلام - بعرض الأحاديث على الكتاب و السنه، و أن كل حديث لا يوافق كتاب الله و لا سنه نبيه يضرب به عرض الجدار. و قد تواترت الروايات على الترجيح بموافقه الكتاب و السنه، يقف عليها القارىء اذا راجع الباب التاسع من أبواب صفات القاضى من الوسائل (ج ١٨، كتاب القضاء).

و يوقفك على حقيقه الحال ما ذكره الشيخ الطوسى فى كتاب «العدّه» قال: «إنا وجدنا الطائفه ميّزت الرجال الناقله لهذه الأخبار، فوثقت الثقات منهم و ضعفت الضعفاء، و فرقوا بين من يعتمد على حديثه و روايته و من لا يعتمد على خبره، و مدحوا الممدوح منهم و ذموا المذموم و قالوا: فلان متهم فى حديثه، و فلان كذاب، و فلان مخلط، و فلان مخالف فى المذهب و الاعتقاد، و فلان واقفى و فلان فطحى، و غير ذلك من الطعون التى ذكروها و صنفوا فى ذلك الكتب و استثنوا الرجال من جمله ما رووه من التصانيف فى فهارستهم» (١).

و هذه العبارة تنص على وجود المدلسين و الوضاعين و المخلطين بين رواه الشيعة، فكيف يمكن القول بحجيه كل ما فى الكتب الأربعة أو غيرها من دون تمييز بين الثقة و غيره.

و ما رّبما يقال من أن أئمة الحديث، قد استخرجوا أحاديث الكتب

[شماره صفحه واقعى : ٢٧]

ص: ١٦٧٥

الأربعة من الأصول و الجوامع الأوليه بعد تهذيبها عن هؤلاء الأشخاص، و إن كان صحيحا فى الجملة، و لكن قصارى جهدهم أنه حصلت للمشاىخ الثلاثة و حضرت عندهم قرائن تفيد الاطمئنان على صدور ما رووه فى كتبهم الأربعة أو الثلاثة (1) عن الأئمه، و لكن من أين نعلم أنه لو حصلت عندنا تلك القرائن الحاصله عندهم، لحصل لنا الاطمئنان أيضا مثل ما حصل لهم.

أضف الى ذلك أن ادعاء حصول الاطمئنان للمشاىخ فى مجموع ما رووه بعيد جدا، لأنهم رووا ما نقطع ببطلانه.

هذا مضافا الى أن ادعاء حصول الوثوق و الاطمئنان للمشاىخ بصدور عامه الروايات حتى المتعارضين أمر لا يقبله الذوق السليم.

الرابع: وجود العامى فى أسانيد الروايات

إن من سير روايات الكتب الأربعة و غيرها، يقف على وجود العامى فى أسانيد الروايات، و كثير منهم قد وقعوا فى ذيل السند، و كان الأئمه يفتون لهم بما هو معروف بين أئمتهم، و قد روى أئمه الحديث تلك الأسئلة و الأجوبه، من دون أن يشيروا إلى كون الراوى عاميا يقتفى أثر أئمه و أن الفتوى التى سمعها من الإمام - عليه السلام - صدرت منه تقيه، و عندئذ فالرجوع الى أحوال الرواه يوجب تمييز الخبر الصادر تقيه عن غيره.

الخامس: اجماع العلماء

أجمع علماء الاماميه، بل فرق المسلمين جميعا فى الأعصار السابقه، على العناية بتأليف هذا العلم و تدوينه من عصر الأئمه - عليهم السلام - الى

[شماره صفحه واقعى : ٢٨]

ص: ١٦٧٦

١- الترديد بين الأربعة و الثلاثة، انما هو لاجل الترديد فى أن الاستبصار كتاب مستقل أو هو جزء من كتاب التهذيب، و قد نقل شيخنا الوالد (قدس الله سره) عن شيخه شيخ الشريعه الاصفهانى، أنه كان يذهب الى أن الاستبصار ذيل لكتاب التهذيب و ليس كتابا مستقلا. و لكن الظاهر من العده ج ١ الصفحه ٣٥٦ أنهما كتابان مستقلان.

يومنا هذا، و لو لا دخالته فى استنباط الحكم الإلهى، لما كان لهذه العنايه وجه.

و الحاصل؛ أنّ التزام الفقهاء و المجتهدين، بل المحدثين فى عامه العصور، بنقل أسانيد الروايات، و البحث عن أوصاف الرواه من حيث العدالة و الوثاقه، و الدقه و الضبط، يدلّ على أنّ معرفه رجال الروايات من دعائم الاجتهاد.

[شماره صفحه واقعى : ٢٩]

ص: ١٦٧٧

[شماره صفحه واقعی : ۳۰]

ص: ۱۶۷۸

٢ - أدله نفاه الحاجه الى علم الرجال

* حجيه أخبار الكتب الأربعة.

* عمل المشهور جابر لضعف السند.

* لا طريق الى اثبات عداله الرواه.

* تفضيح الناس بهذا العلم و عدم اجتماع شرائط الشهاده.

[شماره صفحه واقعى : ٣١]

ص: ١٦٧٩

[شماره صفحه واقعی : ۳۲]

ص: ۱۶۸۰

اشاره

١ - أدلّه المثبتين.

٢ - أدلّه النافين.

[شماره صفحه واقعي : ٣٣]

ص: ١٦٨١

[شماره صفحه واقعی : ۳۴]

ص: ۱۶۸۲

قد عرفت أدله القائلين بوجود الحاجه الى علم الرجال فى استنباط الاحكام عن أدلتها. بقيت أدله النافين، و اليك بيان المهم منها:

الاول: قطعيه روايات الكتب الأربعة

ذهبت الأخباريه إلى القول بقطعيه روايات الكتب الأربعة و أنّ أحاديثها مقطوعه الصّيدور عن المعصومين - عليهم السلام - و على ذلك فالبحت عن حال الرّاوى من حيث الوثاقه و عدمها، لأجل طلب الاطمئنان بالصدور، و المفروض أنّها مقطوعه الصّيدور.

و لكن هذا دعوى بلا دليل، اذ كيف يمكن ادعاء القطعيه لأخبارها، مع أنّ مؤلفيها لم يدّعوا ذلك، و أقصى ما يمكن أن ينسب اليهم أنّهم ادّعوا صحه الأخبار المودعه فيها، و هى غير كونها متواتره أو قطعيه، و المراد من الصحه اقترانها بقرائن تفيد الاطمئنان بصدورها عن الائمه - عليهم السلام -. و هل يكفى الحكم بالصحه فى جواز العمل بأخبارها بلا تفحص أو لا، سنعقد فصلا خاصا للبحث فى ذلك المجال، فتربّص حتى حين.

أضف الى ذلك أنّ أدله الأحكام الشرعيه لا تختصّ بالكتب الأربعة، و لأجل ذلك لا مناص عن الاستفسار عن أحوال الرواه. و قد نقل فى الوسائل

[شماره صفحه واقعى : ٣٥]

ص: ١٤٨٣

عن سبعين كتابا، أحاديث غير موجوده فى الكتب الأربعة و قد وقف المتأخرون على اصول و كتب لم تصل اليه يد صاحب الوسائل أيضا، فلأجل ذلك قام المحدّث النورى بتأليف كتاب اسماه «مستدرك الوسائل» و فيه من الأحاديث ما لا غنى عنها للمستنبط.

الثانى: عمل المشهور جابر لضعف السند

ذهب بعضهم إلى أنّ كلّ خبر عمل به المشهور فهو حجه سواء كان الراوى ثقة أو لا، و كلّ خبر لم يعمل به المشهور ليس بحجّه و إن كانت رواها ثقات.

وفيه: أنّ معرفه المشهور فى كلّ المسائل أمر مشكل، لأنّ بعض المسائل غير معنونه فى كتبهم، و جمله اخرى منها لا شهره فيها، و قسم منها يعدّ من الأشهر و المشهور، و لأجل ذلك لا مناص من القول بحجّيه قول الثقات وحده و إن لم يكن مشهورا. نعم يجب أن لا يكون معرضا عنه كما حقّق فى محلّه.

الثالث: لا طريق الى اثبات العدالة

إنّ عداله الراوى لا- طريق اليها إلا- بالرجوع إلى كتب أهل الرجال الذين أخذوا عداله الراوى من كتب غيرهم، و غيرهم من غيرهم، و لا يثبت بذلك، التعديل المعبر، لعدم العبره بالقرطاس.

وفيه: أنّ الاعتماد على الكتب الرجاليه، لأجل ثبوت نسبتها الى مؤلّفيها، لقراءتهم على تلاميذهم و قراءه هؤلاء على غيرهم و هكذا، أو بقراءه التلاميذ عليهم أو بإجازه من المؤلّف على نقل ما فى الكتاب، و على ذلك يكون الكتاب مسموعا على المستنبط أو ثابتة نسبتة الى المؤلّف.

و الحاصل؛ أنّ الكتاب اذا ثبتت نسبتها الى كاتبها عن طريق التواتر و الاستفاضه، أو الاطمئنان العقلانى الذى يعدّ علما عرفيا أو الحجّه الشرعيّه

[شماره صفحه واقعى : ٣٦]

ص: ١٦٨٤

يصحّ الاعتماد عليها. ولأجل ذلك تقبل الأقرير المكتوبه و الوصايا المرقومه بخطوط المقرّ و الموصى أو بخطّ غيرهم، اذا دلّت القرائن على صحّتها، كما اذا ختمت بخاتم المقرّ و الموصى أو غير ذلك من القرائن. و من يرفض الكتابه فإنما يرفضها في المشكوك لا في المعلوم و المطمئنّ منها.

أضف إلى ذلك أنّ تشريع اعتبار العدالة في الراوى، يجب أن يكون على وجه يسهل تحصيلها، و لو كان متعسّرا أو متعذّرا، يكون الاعتبار لغوا و التشريع بلا فائده.

و على هذا فلو كانت العدالة المعتمده في رواه الأحاديث، ممكنه التحصيل بالطريق الميسور و هو قول الرجالين فهو، و إلا فلو لم يكن قولهم حجّه، يكون اعتبارها فيهم أمرا لغوا لتعسر تحصيلها بغير هذا الطريق.

و للعلامة المامقانى جواب آخر و هو: أنّ التزكيه ليست شهاده حتّى يعتبر فيها ما يعتبر في ذلك، من الأصاله و الشفاه و غيرها، و إلا- لما جاز أخذ الأخبار من الاصول مع أنّها مأخوذه من الاصول الأربعمائه، بل المقصود من الرجوع الى علم الرجال هو التثبت و تحصيل الظنّ الاطمئنانى الانتظامى الذى انتظم امور العقلاء به فيما يحتاجون اليه و هو يختلف باختلاف الامور معاشا و معادا و يختلف في كلّ منهما باعتبار زياده الاهتمام و نقصانه(١).

و هذا الجواب انما يتمّ على مذهب من يجعل الرجوع إلى الكتب الرجاليه من باب جمع القرائن و الشواهد لتحصيل الاطمئنان على وثاقه الراوى أو صدور الحديث. و أمّا على مذهب من يعتبر قولهم حجّه من باب الشهاده فلا.

فالحقّ في الجواب هو التفصيل بين المذهبين. فلو اعتبرنا الرجوع اليهم من باب الشهاده، فالجواب ما ذكرناه. و لو اعتبرناه من باب تحصيل القرائن

[شماره صفحه واقعى : ٣٧]

ص: ١٦٨٥

١- تنقيح المقال ج ١ الصفحه ١٧٥، من المقدمه.

و الشواهد على صدق الراوى و صدور الروايه، فالجواب ما ذكره - قدس سره - .

ثم إن محلّ البحث في حجّيه قولهم، إنّما هو إذا لم يحصل العلم من قولهم أو لم يتحقّق الاطمئنان، و إلاّ انحصر الوجه، في قبول قولهم من باب التّعبد، و أما صورتان الاوليان، فخارجتان عن محلّ البحث، لأنّ الأوّل علم قطعيّ، و الثاني علم عرفي و حجّيه قطعيه و إن لم تكن حجّيته ذاتيه مثل العلم.

الرابع: الخلاف في معنى العدالة و الفسق

إنّ الخلاف العظيم في معنى العدالة و الفسق، يمنع من الأخذ بتعديل علماء الرجال بعد عدم معلوميّه مختار المعدّل في معنى العدالة و مخالفته معنا في المبني، فإنّ مختار الشيخ في العدالة، أنّها ظهور الإسلام، بل ظاهره دعوى كونه مشهورا، فكيف يعتمد على تعديله، من يقول بكون العدالة هي الملكة.

و أجاب عنه العلامة المامقاني (مضافا إلى أنّ مراجعه علماء الرجال إنّما هو من باب التبين الحاصل على كلّ حال)، بقوله: إنّ عداله مثل الشيخ و التفاته الى الخلاف في معنى العدالة، تقتضيان ارادته بالعداله فيمن أثبت عدالته من الرواه، العدالة المتفق عليها، فإنّ التأليف و التصنيف اذا كان لغيره خصوصا للعمل به مدى الدهر... فلا يبنى على مذهب خاصّ الا بالتنبيه عليه(1).

توضيحه؛ أنّ المؤلف لو صرح بمذهبه في مجال الجرح و التعديل يؤخذ به، و إن ترك التصريح به، فالظاهر أنّه يقتضى أثر المشهور في ذاك المجال و طرق ثبوتها و غير ذلك ممّا يتعلّق بهما، اذ لو كان له مذهب خاصّ وراء

[شماره صفحه واقعى : ٣٨]

ص: ١٦٨٦

١- تنقيح المقال ج ١ الصفحه ١٧٦، من المقدمه.

مذهب المشهور لوجب عليه أن يتبه به، حتى لا- يكون غارًا، لأنّ المفروض أنّ ما قام به من العبء في هذا المضمار، لم يكن لنفسه و استفاده شخصه، بل الظاهر أنّه ألّفه لاستفاده العموم و مراجعتهم عند الاستنباط، فلا بدّ أن يكون متّفق الاصطلاح مع المشهور، و إلاّ لوجب التصريح بالخلاف.

يقول المحقّق القمّي في هذا الصّدّد: «و الظاهر أنّ المصنّف لمثل هذه الكتب لا يريد اختصاص مجتهدى زمانه به، حتى يقال إنّ صنفه للعارفين بطريقته، سيّما و طريقه أهل العصر من العلماء عدم الرجوع إلى كتب معاصريهم من جهة الاستناد غالبًا، و إنّما تنفع المصنّفات بعد موت مصنّفها غالبًا إذا تباعد الزّمان. فعمده مقاصدهم في تأليف هذه الكتب بقاؤها أبد الدهر و انتفاع من سيّجىء بعدهم منهم، فإذا لوحظ هذا المعنى منضمًا إلى عداله المصنّفين و ورعهم و تقويهم و فطانتهم و حذاقتهم، يظهر أنّهم أرادوا بما ذكروا من العداله المعنى الذي هو مسلّم الكلّ حتى ينتفع الكلّ. و احتمال الغفله للمؤلّف عن هذا المعنى حين التأليف سيّما مع تمدادى زمان التأليف و الانتفاع به في حياته في غايه البعد»(١).

و هناك قرينه أخرى على أنّهم لا يريدون من الثقه، مجرّد الإسلام مع عدم ظهور الفسق، و إلاّ يلزم توثيق أكثر المسلمين، و لا مجرّد حسن الظاهر، لعدم حصول الوثوق به ما لم يحرز الملكه الرادعه.

قال العلّامه المامقانى: «إنّ هناك قرائن على أنّهم أرادوا بالعداله معنى الملكه و هو أنا وجدنا علماء الرجال قد ذكروا في جملة من الرواه ما يزيد على ظهور الإسلام و عدم ظهور الفسق، بل على حسن الظاهر بمراتب و مع ذلك لم يصرّحوا فيهم بالتعديل و التوثيق، ألا- ترى أنّهم ذكروا في إبراهيم بن هاشم، أنّه أوّل من نشر أحاديث الكوفيين بقم، و هذا يدلّ على ما هو أقوى من حسن

[شماره صفحه واقعى : ٣٩]

ص: ١٦٨٧

١- القوانين ج ١ الباب السادس في السنه الصفحه ٤٧٤.

الظاهر بمراتب، لأنَّ أهل قم كان من شأنهم عدم الوثوق بمن يروى عن الضعفاء، بل كانوا يخرجونه من بلدهم، فكيف بمن كان هو في نفسه فاسقاً أو على غير الطَّريقه الحَقَّه. فتحقَّق نشر الأخبار بينهم يدلُّ على كمال جلالته و مع ذلك لم يصرِّح فيه أحد بالتوثيق و التعديل»(١).

الخامس: تفضيح الناس في هذا العلم

إنَّ علم الرجال علم منكر يجب التحرُّز عنه، لأنَّ فيه تفضيحا للناس، و قد نهينا عن التجسُّس عن معاييهم و امرنا بالغصِّ و التستر. و فيه أوَّلاً: النقض بباب المرافعات. حيث إنَّ للمنكر جرح شاهد المدَّعى و تكذيبه، و بالأمر بذكر المعاييب في مورد الاستشاره، الى غير ذلك ممَّا يجوز فيه الاغتياب.

و ثانياً: إنَّ الأحكام الالهيه أولى بالتحفُّظ من الحقوق التي اشير اليها.

أضف الى ذلك أنه لو كان التفحص عن الرواه أمراً مرغوباً عنه، فلماذا أمر الله سبحانه بالتثبت و التبين عند سماع الخبر، إذ قال سبحانه إنَّ جاءكم فاسقٌ بنبأٍ فسبيئوا الحجرات: ٦.

و الأمر به و إن جاء في مورد الفاسق، لكنَّه يعمُّ المجهول للتعليل الوارد في ذيل الآيه أن تَصَّيبُوا قَوْمًا بجهالِهِ فَتَضَيُّوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ فَإِنَّ احتمال إصابه القوم بجهاله لا يختصُّ بمن علم فسقه، بل يعمُّ محتمله كما لا يخفى.

السادس: قول الرجالي و شرائط الشهاده

لو قلنا باعتبار قول الرجالي من باب الشَّهاده، يجب أن يجتمع فيه

[شماره صفحه واقعي : ٤٠]

ص: ١٦٨٨

شرائطها التي منها الاعتماد على الحسّ دون الحدس. و هو شرط اتفق عليه العلماء، و من المعلوم عدم تحقّق هذا الشرط، لعدم تعاصر المعدّل (بالكسر) و المعدّل (بالفتح) غالبا.

و الجواب أنّه يشترط في الشهاده، أن يكون المشهود به أمرا حسّيا أو يكون مبادئه قريبا من الحسّ و إن لم يكن بنفسه حسّيا، و ذلك مثل العدالة و الشجاعه فإتّهما من الامور غير الحسيّه، لكن مبادئها حسّيه من قبيل الالتزام بالفرائض و النوافل، و الاجتناب عن اقتراف الكبائر في العدالة، و قرع الأبطال في ميادين الحرب، و الاقدام بالامور الخطيره بلا تريث و اكرثا في الشجاعه.

و على ذلك فكما يمكن إحراز عداله المعاصر بالمعاشره، أو بقيام القرائن و الشواهد على عدالته، أو شهرته و شياعه بين الناس، على نحو يفيد الاطمئنان، فكذلك يمكن إحراز عداله الراوى غير المعاصر من الاشتهار و الشيع و الأمارات و القرائن المنقوله متواتره عصرا بعد عصر المفيده للقطع و اليقين أو الاطمئنان.

و لا شكّ أنّ الكشّي و النجاشي و الشيخ، بما أنّهم كانوا يمارسون المحدثين و العلماء - بطبع الحال - كانوا واقفين على أحوال الرواه و خصوصياتهم و مكائنتهم من حيث الوثاقه و الضبط، فلأجل تلك القرائن الواصله اليهم من مشايخهم و أكابر عصرهم، إلى أن تنتهي إلى عصر الرواه، شهدوا بوثاقه هؤلاء.

و هناك جواب آخر؛ و هو أنّ من المحتمل قويا أن تكون شهاداتهم في حق الرواه، مستنده الى السماع من شيوخهم، إلى أن تنتهي إلى عصر الرواه، و كانت الطّبقة النهائيه معاشره معهم و مخالطه إيّاهم.

و على ذلك، لم يكن التعديل أو الجرح أمرا ارتجاليا، بل كان مستندا، إمّا إلى القرائن المتواتره و الشواهد القطعيه المفيده للعلم بعداله الراوى أو

[شماره صفحه واقعي : ٤١]

ص: ١٦٨٩

ضعفه، أو إلى السماع من شيخ إلى شيخ آخر.

و هناك وجه ثالث؛ و هو رجوعهم الى الكتب المؤلفة في العصور المتقدمه عليهم، التي كانت أصحابها معاصرين مع الرواه و معاصرين معهم، فإنّ قسما مهمّما من مضامين الاصول الخمسه الرجاليه، وليده تلك الكتب المؤلفة في العصور المتقدمه.

فتبين أنّ الأعلام المتقدمين كانوا يعتمدون في تصريحاتهم على وثاقه الرجل، على الحسّ دون الحدس و ذلك بوجه ثلاثة:

١ - الرجوع إلى الكتب التي كانت بأيديهم من علم الرجال التي ثبتت نسبتها الى مؤلفيها بالطرق الصحيحه.

٢ - السماع من كابر عن كابر و من ثقه عن ثقه.

٣ - الاعتماد على الاستفاضه و الاشتهار بين الأصحاب و هذا من أحسن الطرق و أمتنها، نظير علمنا بعداله صاحب الحدائق و صاحب الجواهر و الشيخ الأنصاري و غيرهم من المشايخ عن طريق الاستفاضه و الاشتهار في كل جيل و عصر، إلى أن يصل إلى زمان حياتهم و حينئذ ندعن بوثاقتهم و إن لم تصل الينا بسند خاصّ.

و يدلّ على ذلك (أى استنادهم الى الحسّ في التوثيق) ما نقلناه سالفنا عن الشيخ، من أنّا وجدنا الطائفه ميّزت الرجال الناقله، فوثقت الثقات و ضعفت الضعفاء، و فرّقوا بين من يعتمد على حديثه و روايته، و من لا يعتمد على خبره - الى آخر ما ذكره (١).

و لاجل أن يقف القارئ على أنّ أكثر ما في الاصول الخمسه الرجاليه - لا جميعها - مستنده إلى شهاده من قبلهم من الاثبات في كتبهم في حقّ الرواه،

[شماره صفحه واقعي : ٤٢]

ص: ١٦٩٠

١- لاحظ عده الاصول ج ١، الصفحه ٣٦٦.

نذكر في المقام أسامى ثلّه من القدماء، قد ألقوا في هذا المضمّار، ليقف القارىء على نماذج من الكتب الرجاليّه المؤلّفه قبل الاصول الخمسه أو معها و لنكتف بالقليل عن الكثير.

١ - الشيخ الصدوق أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن موسى بن بابويه القميّ (المتوفى ٣٨١) ترجمه النجاشى (الرقم ١٠٤٩) و عدّد من تصانيفه كتاب «المصاييح» فى من روى عن النبى و الأئمّه - عليهم السلام - و له أيضا كتاب «المشيخه» ذكر فيه مشايخه فى الرجال و هم يزيدون عن مائتى شيخ، طبع فى آخر «من لا يحضره الفقيه» (١).

٢ - الشيخ أبو عبد الله أحمد بن عبد الواحد البزاز المعروف ب «ابن عبدون» (بضم العين المهمله و سكون الباء الموحده)، كما فى رجال النجاشى (الرقم ٢١١) و ب «ابن الحاشر» كما فى رجال الشيخ (٢)، و المتوفى سنة ٤٢٣ و هو من مشايخ الشيخ الطوسى و النجاشى و له كتاب «الفهرس». أشار إليه الشيخ الطوسى فى الفهرس فى ترجمه ابراهيم بن محمد بن سعيد الثقفى (٣).

٣ - الشيخ أبو العباس أحمد بن محمد بن سعيد المعروف ب «ابن عقده -» (بضم العين المهمله و سكون القاف - المولود سنة ٢٤٩ و المتوفى سنة ٣٣٣) له كتاب «الرجال» و هو كتاب جمع فيه أسامى من روى عن جعفر بن محمد - عليهما السلام - و له كتاب آخر فى هذا المضمّار و جمع فيه أسماء الرواه عن تقدم على الإمام الصادق من الأئمّه الطاهرين - عليهم السلام - (٤).

[شماره صفحه واقعى : ٤٣]

ص: ١٦٩١

١- ترجمه الشيخ فى الرجال، فى الصفحه ٤٩٥، الرقم ٢٥ و فى الفهرس «الطبعه الأولى» الصفحه ١٥٦، تحت الرقم ٦٩٥، و فى «الطبعه الثانيه» الصفحه ١٨٤، تحت الرقم ٧٠٩.

٢- رجال الشيخ، الصفحه ٤٥٠، ترجمه الشيخ ب «أحمد بن حمدون».

٣- الفهرس، «الطبعه الأولى»، الصفحه ٤-٦، تحت الرقم ٧ و «الطبعه الثانيه»، الصفحه ٢٧-٢٩.

٤- ذكره الشيخ فى الرجال، الصفحه ٤٤، الرقم ٣٠ و فى الفهرس «الطبعه الأولى» الصفحه ٢٨،

٤ - أحمد بن علي العلويّ العقيقيّ (المتوفى عام ٢٨٠) له كتاب «تاريخ الرجال» وهو يروى عن أبيه، عن إبراهيم بن هاشم القمي (١).

٥ - أحمد بن محمّد الجوهريّ البغداديّ، ترجمه النجاشي (الرقم ٢٠٧) و الشيخ الطوسي (٢) و توفى سنه ٤٠١، و من تصانيفه «الاشتمال في معرفه الرجال».

٦ - الشيخ أبو العباس أحمد بن محمّد بن نوح، ساكن البصره له كتاب «الرجال الذين رووا عن أبي عبد الله عليه السلام» (٣).

٧ - أحمد بن محمّد القميّ (المتوفى سنه ٣٥٠) ترجمه النجاشي (الرقم ٢٢٣). له كتاب «الطبقات».

٨ - أحمد بن محمّد الكوفيّ، ترجمه النجاشي (الرقم ٢٣٦) وعدّ من كتبه كتاب «الممدوحين و المذمومين» (٤).

٩ - الحسن بن محبوب السّراد (بفتح السين المهمله و تشديد الراء) أو الزّراد (المولود عام ١٤٩، و المتوفى عام ٢٢٤) روى عن ستين رجلا من

[شماره صفحه واقعى : ٤٤]

ص: ١٦٩٢

١- ترجمه النجاشي في رجاله، تحت الرقم ١٩٦، و الشيخ في الفهرس «الطبعه الأولى» الصفحه ٢٤، تحت الرقم ٦٣، و في «الطبعه الثانيه» الصفحه ٤٨، تحت الرقم ٧٣، و في الرجال في الصفحه ٤٥٣، الرقم ٩٠.

٢- رجال الشيخ، الصفحه ٤٤٩، الرقم ٦٤، و الفهرس «الطبعه الأولى» الصفحه ٣٣، تحت الرقم ٨٩، و في «الطبعه الثانيه» الصفحه ٥٧، تحت الرقم ٩٩.

٣- ترجمه الشيخ في رجاله، الصفحه ٤٥٦، الرقم ١٠٨ و في الفهرس «الطبعه الأولى» الصفحه ٣٧، تحت الرقم ١٠٧، و في «الطبعه الثانيه» الصفحه ٦١، تحت الرقم ١١٧.

٤- ذكره الشيخ في الرجال، الصفحه ٤٥٤، و قال في الفهرس «الطبعه الأولى» بعد ترجمته في الصفحه ٢٩، تحت الرقم ٧٨: «توفى سنه ٣٤٦» و يكون في «الطبعه الثانيه» من الفهرس في الصفحه ٥٣، تحت الرقم ٨٨.

أصحاب الصادق - عليه السلام - و له كتاب «المشيخة» و كتاب «معرفه رواه الأخبار»^(١).

١٠ - الفضل بن شاذان، الذي يعدّ من أئمة علم الرجال و قد توفّي بعد سنه ٢٥٤، و قيل ٢٦٠، و كان من أصحاب الرضا و الجواد و الهادي - عليهم السلام - و توفّي في أيام العسكرى - عليه السلام - ^(٢) ينقل عنه العلامه في الخلاصه في القسم الثاني في ترجمه «محمد بن سنان» - بعد قوله: و الوجه عندى التوقف فيما يرويه - «فإنّ الفضل بن شاذان - رحمهما الله - قال في بعض كتبه: إنّ من الكذابين المشهورين ابن سنان»^(٣).

إلى غير ذلك من التّأليف للقدمات في علم الرجال و قد جمع أسماءها و ما يرجع اليها من الخصوصيات، المتبع الشيخ آغا بزرگ الطهراني في كتاب أسماء «مصفى المقال في مصنّفى علم الرجال»^(٤).

و الحاصل، أنّ التّبع في أحوال العلماء المتقدّمين، يشرف الإنسان على الازعان و اليقين بأنّ التوثيقات و التضعيفات الوارده في كتب الأعلام الخمسه و غيرها، يستند إمّا إلى الوجدان في الكتاب الثّابت نسبه إلى مؤلّفه، أو إلى النّقل و السّماع، أو إلى الاستفاضه و الاشتهار، أو إلى طريق يقرب منها.

[شماره صفحه واقعى : ٤٥]

ص: ١٦٩٣

-
- ١- راجع رجال الشيخ الطوسى، الصفحه ٣٤٧، الرقم ٩ و الصفحه ٣٧٢، الرقم ١١ و الفهرس «الطبعه الأولى» الصفحه ٤٦، تحت الرقم ١٥١، و فى «الطبعه الثانيه الصفحه ٧٢، تحت الرقم ١٦٢.
 - ٢- ذكره النجاشى فى رجاله تحت الرقم ٨٤٠ و الشيخ فى الفهرس «الطبعه الأولى» الصفحه ١٢٤، تحت الرقم ٥٥٢، و فى «الطبعه الثانيه» الصفحه ١٥٠، تحت الرقم ٥٦٤، و فى الرجال فى الصفحه ٤٢٠، الرقم ١، و الصفحه ٤٣٤، الرقم ٢.
 - ٣- الخلاصه، الصفحه ٢٥١، طبع النجف.
 - ٤- طبع الكتاب عام ١٣٧٨.

إنَّ الغايه المتوخاه من علم الرجال، هو تمييز الثَّقه عن غيره، فلو كان هذا هو الغايه منه، فقد قام مؤلّفوا الكتب الأربعة بهذا العمل، فوثّقوا رجال أحاديثهم و اسناد رواياتهم على وجه الاجمال دون التفصيل، فلو كان التوثيق التفصيلي من نظراء النَّجاشي و الشيخ و أضرابهما حجّه، فالتوثيق الاجمالي من الكليني و الصدوق و الشيخ أيضا حجّه، فهؤلاء الأقطاب الثلاثة، صحّحوا رجال أحاديث كتبهم و صرّحوا في ديباجتها بصحّح رواياتها.

يقول المحقّق الكاشاني في المقدّمه الثانيه من مقدّمات كتابه الوافي في هذا الصّيد، ما هذا خلاصته(1): «إنَّ أرباب الكتب الأربعة قد شهدوا على صحّح الروايات الوارده فيها. قال الكليني في أوّل كتابه في جواب من التمس منه التّصنيف: «و قلت: إنَّك تحبّ أن يكون عندك كتاب كاف يجمع من جميع فنون علم الدّين ما يكتفى به المتعلّم، و يرجع إليه المسترشد، و يأخذ منه من يريد علم الدّين و العمل به بالأثار الصّحيحه عن الصادقين، و السنن القائمه التي عليها العمل و بها يؤدّى فرض الله و سنّه نبيّه... الى أن قال - قدس الله روحه -: و قد يسّر الله له الحمد تأليف ما سألت، و أرجو أن يكون بحيث توخّيت». و قال الصدوق في ديباجه «الفيّه»: «إنّي لم أقصد فيه قصد المصنّفين في إيراد جميع ما رووه، بل قصدت إلى إيراد ما أفتى به و أحكم بصحّته، و أعتقد فيه أنه حجّه فيما بيني و بين ربي - تقدّس ذكره -، و جميع ما فيه مستخرج من كتب مشهوره عليها المعوّل و إليها المرجع». و ذكر الشيخ في «العده» أنّ جميع ما أورده في كتابيه (التهذيب و الاستبصار)، إنّما أخذه من الاصول المعتمد عليها.

و الجواب: أنّ هذه التّصريحات أجنبيّه عمّا نحن بصدده، أعني وثاقه

[شماره صفحه واقعي : ٤٤]

ص: ١٦٩٤

أمّا أولاً: فلأن المشايخ شهدوا بصحة روايات كتبهم، لا بوثاقه رجال رواياتهم، و بين الأمرين بون بعيد، و تصحيح الروايات كما يمكن أن يكون مستندا إلى إحراز وثاقه روايتها، يمكن أن يكون مستندا إلى القرائن المنفصلة التي صرح بها المحقق البهائي في «مشرق الشمس» و الفيض الكاشاني في «الوافي» و مع هذا كيف يمكن القول بأنّ المشايخ شهدوا بوثاقه رواه أحاديث كتبهم؟ و الظاهر كما هو صريح كلام العلمين، أنّهم استندوا في التصحيح على القرائن لا على وثاقه الرواه، و يدلّ على ذلك ما ذكره الفيض حول هذه الكلمات، قال - قدس سره - بعد بيان اصطلاح المتأخرين في تنويع الحديث المعتبر: «و سلك هذا المسلك العلامة الحلّي - رحمه الله - و هذا الاصطلاح لم يكن معروفا بين قدمائنا - قدس الله أرواحهم - كما هو ظاهر لمن مارس كلامهم، بل كان المتعارف بينهم إطلاق الصّحيح على كلّ حديث اعتضد بما يقتضى الاعتماد عليه، و اقترن بما يوجب الوثوق به، و الركون إليه (١) كوجوده في كثير من الاصول الأربعمائه المشهوره المتداوله بينهم التي نقلوها عن مشايخهم بطرقهم المتّصله بأصحاب العصمه - سلام الله عليهم - (٢) و كتكرّره في أصل أو أصلين منها فصاعدا بطرق مختلفه - و أسانيد عديده معتبره (٣) و كوجوده في أصل معروف الانتساب إلى أحد الجماعه الذين أجمعوا على تصديقهم، كزراره و محمّد بن مسلم و الفضيل بن يسار (٤)، أو على تصحيح ما يصحّ عنهم، كصفوان بن يحيى، و يونس بن عبد الرّحمن، و أحمد بن محمّد بن أبي نصر البنزطي (٥)، أو العمل بروايتهم، كعمار السباطي و نظرائه (٦) و كاندرجه في أحد الكتب التي عرضت على أحد الأئمه المعصومين - عليهم السلام - فأثنوا على مؤلفيها، ككتاب عبيد الله الحلبي الّذي عرض على الصادق - عليه السلام - و كتابي يونس بن عبد الرحمن و الفضل بن شاذان المعروضين على العسكري - عليه السلام - (٧) و كأخذه من أحد الكتب التي شاع

[شماره صفحه واقعي : ٤٧]

بين سلفهم الوثوق بها و الاعتماد عليها، سواء كان مؤلفوها من الإماميه، ككتاب الصيلاه لحريز بن عبد الله السجستاني و كتب ابني سعيد، و علي بن مهزيار أو من غير الإماميه، ككتاب حفص بن غياث القاضي، و الحسين بن عبيد الله السعدي، و كتاب القبله لعلي بن الحسن الطاطري... إلى أن قال:

فحكموا بصحّ حديث بعض الرواه من غير الاماميه كعلي بن محمد بن رياح و غيره لما لاح لهم من القرائن المقتضيه للوثوق بهم و الاعتماد عليهم، و إن لم يكونوا في عداد الجماعه الذين انعقد الاجماع على تصحيح ما يصحّ عنهم... الى أن قال: فإن كانوا لا يعتمدون على شهادتهم بصحّ كتبهم فلا يعتمدوا على شهادتهم و شهاده أمثالهم من الجرح و التعديل الى أن قال: نعم، إذا تعارض الخبران المعتمد عليهما على طريقه القدماء فاحتجنا إلى التّرجيح بينهما، فعلينا أن نرجع إلى حال رواتهما في الجرح و التعديل المنقولين عن المشايخ فيهم و بنى الحكم على ذلك كما اشير اليه في الأخبار الوارده في التراجيح بقولهم عليهم السلام «فالحكم ما حكم به أعدلهما و أورعهما و أصدقهما في الحديث» و هو أحد وجوه التّرجيح المنصوص عليها، و هذا هو عمده الأسباب الباعثه لنا على ذكر الأسانيد في هذا الكتاب»(١).

و ثانيا: سلّمنا أنّ منشأ حكمهم بصحّتها هو الحكم بوثاقه رواتها، لكن من أين نعلم أنّهم استندوا في توثيقهم إلى الحسن، إذ من البعيد أن يستندوا في توثيق هذا العدد الهائل من الرواه الوارده في هذه الكتب إلى الحسن، بل من المحتمل قويا، أنّهم استندوا إلى القرائن التي يستنبط و ثاقتهم منها، و مثله يكون حجّه للمستنبط و لمن يكون مثله في حصول القرائن.

و ثالثا: نفترض كونهم مستندين في توثيق الرواه إلى الحسن، و لكنّ الأخذ بقولهم إنّما يصحّ لو لم تظهر كثره أخطائهم، فإنّ كثرتها تسقط قول

[شماره صفحه واقعي : ٤٨]

ص: ١٦٩٦

المخبر عن الحجّيه في الإخبار عن حسّ أيضا، فكيف في الاخبار عن حدس.

مثلا إنّ كثيرا من رواه الكافي ضعّفهم النجاشي و الشيخ، فمع هذه المعارضه الكثيره تسقط قوله عن الحجّيه. نعم، إن كانت قليله لكان لاعتبار قوله وجه.

و إنّ الشيخ قد ضعّف كثيرا من رجال «التهذيب و الاستبصار» في رجاله و فهرسه، فكيف يمكن أن يعتمد على ذلك التصحيح.

فظهر أنّه لا مناص عن القول بالحاجه إلى علم الرجال و ملاحظه أسناد الروايات، و أنّ مثل هذه الشهادات لا تقوم مكان توثيق رواه تلك الكتب.

الثامن: شهاده المشايخ الثلاثة

إذا شهد المشايخ الثلاثة على صحّحه روايات كتبهم، و أنّها صادرة عن الأئمه بالقرائن التي أشار اليه المحقّق الفيض، فهل يمكن الاعتماد في هذا المورد على خبر العدل أو لا؟

الجواب: أنّ خبر العدل و شهادته إنّما يكون حجّجه إذا أخبر عن الشّيء عن حسّ لا عن حدس، و الاخبار عنه بالحدس لا يكون حجّجه إلا على نفس المخبر، و لا يعدو غيره إلا في موارد نادره، كالمفتي بالنسبه إلى المستفتي.

و إخبار هؤلاء عن الصدور إخبار عن حدس لا عن حسّ.

توضيح ذلك؛ أنّ احتمال الخلاف و الوهم في كلام العادل ينشأ من أحد أمرين:

الاول: التعمّد في الكذب و هو مرتفع بعدالته.

الثاني: احتمال الخطأ و الاشتباه و هو مرتفع بالأصل العقلاني المسلم بينهم من أصاله عدم الخطأ و الاشتباه، لكن ذاك الأصل عند العقلاء مختصّ بما إذا أخبر بالشّيء عن حسّ، كما إذا أبصر و سمع، لا ما إذا أخبر عنه عن حدس، و احتمال الخطأ في الإبصار و السمع مرتفع بالأصل المسلم بين العقلاء، و أمّا احتمال الخطأ في الحدس و الانتقال من المقدّمه الى النتيجة،

[شماره صفحه واقعي : ٤٩]

ص: ١٦٩٧

فليس هنا أصل يرفعه، ولأجل ذلك لا يكون قول المحدث حججه إلا لنفسه.

والمقام من هذا القبيل، فإن المشايخ لم يروا بأعينهم ولم يسمعوا بأذانهم صدور روايات كتبهم، وتنتق أئمتهم بها، وإنما انتقلوا إليه عن قرائن وشواهد جرّتهم إلى الاطمئنان بالصدور، وهو إخبار عن الشيء بالحدس، ولا يجرى في مثله أصاله عدم الخطأ ولا يكون حججه في حق الغير.

وإن شئت قلت: ليس الانتقال من تلك القرائن إلى صحه الروايات وصدورها أمرا يشترك فيه الجميع أو الأغلب من الناس، بل هو أمر تختلف فيه الأنظار بكثير، فرب إنسان تورثه تلك القرائن اطمئنانا في مقابل إنسان آخر، لا تفيده إلا الظن الضعيف بالصحه والصدور، فإذا كيف يمكن حصول الاطمئنان لأغلب الناس بصدور جميع روايات الكتب الأربعة التي يناهز عددها ثلاثين ألف حديث، وليس الإخبار عن صحتها كالأخبار عن عداله إنسان أو شجاعته، فإن لهما مبادئ خاصه معلومه، يشترك في الانتقال عنها الى ذينك الوصفين أغلب الناس أو جميعهم، فيكون قول المخبر عنهما حججه وإن كان الإخبار عن حدس، لأنه ينتهي الى مبادئ محسوسه، وهي ملموسه لكل من أراد أن يتفحص عن أحوال الإنسان. ولا يخلق به الإخبار عن صحه تلك الروايات، مستندا إلى تلك القرائن التي يختلف الناس في الانتقال عنها إلى الصحه إلى حدّ ربّما لا تفيد لبعض الناس إلا الظنّ الضعيف. وليس كلّ القرائن من قبيل وجود الحديث في كتاب عرض على الإمام ونظيره، حتى يقال إنّها من القرائن الحسيه، بل أكثرها قرائن حدسيه.

فان قلت: فلو كان إخبارهم عن صحه كتبهم حججه لأنفسهم دون غيرهم، فما هو الوجه في ذكر هذه الشهادات في ديباجتها؟

قلت: إنّ الفائده لا تنحصر في العمل بها، بل يكفي فيها كون هذا الإخبار باعثا و حافزا إلى تحريك الغير لتحصيل القرائن و الشواهد، لعله يقف

[شماره صفحه واقعي : ٥٠]

ص: ١٦٩٨

أيضاً على مثل ما وقف عليه المؤلّف و هو جزء علّه لتحصيل الرّكون لا تمامها.

و يشهد بذلك أنّهم مع ذاك التّصديق، نقلوا الروايات بإسنادها حتّى يتدبّر الآخرون فى ما ينقلونه و يعملوا بما صحّ لديهم، و لو كانت شهادتهم على الصّحّه حجّه على الكلّ، لما كان وجه لتحمل ذاك العبء الثقيل، أعنى نقل الروايات بإسنادها. كلّ ذلك يعرب عن أنّ المرمى الوحيد فى نقل تلك التصحيحات، هو إقناع أنفسهم و إلفات الغير إليها حتّى يقوم بنفس ما قام به المؤلّفون و لعلّه يحصل ما حصلوه.

[شماره صفحه واقعى : ٥١]

ص: ١٦٩٩

[شماره صفحه واقعی : ۵۲]

ص: ۱۷۰۰

اشاره

١ - الاصول الرجاليه الثمانيه.

٢ - رجال ابن الغضائرى.

[شماره صفحه واقعى : ٥٣]

ص: ١٧٠١

[شماره صفحه واقعی : ۵۴]

ص: ۱۷۰۲

اشاره

* رجال الكشى.

* فهرس النجاشى.

* رجال الشيخ و فهرسه.

* رجال البرقى.

* رساله أبى غالب الزرارى.

* مشيخه الصدوق.

* مشيخه الشيخ الطوسى.

[شماره صفحه واقعى : ٥٥]

ص: ١٧٠٣

[شماره صفحه واقعی : ۵۶]

ص: ۱۷۰۴

اهتمّ علماء الشيعة من عصر التّيابعين إلى يومنا هذا بعلم الرجال، فألّفوا معاجم تتكفّل لبيان أحوال الرواه و بيان وثاقتهم أو ضعفهم، و أوّل تأليف ظهر لهم فى أوائل النصف الثانى من القرن الأوّل هو كتاب «عبيد الله بن أبى رافع» كاتب أمير المؤمنين - عليه السلام -، حيث دوّن أسماء الصّحابة الذين شايعوا عليّا و حضروا حروبه و قاتلوا معه فى البصره و صفّين و النهروان، و هو مع ذلك كتاب تاريخ و وقائع.

و ألّف عبد الله بن جبهه الكنانى (المتوفّى عام ٢١٩) و ابن فضال و ابن محبوب و غيرهم فى القرن الثانى إلى أوائل القرن الثالث، كتبا فى هذا المضمار، و استمرّ تدوين الرجال إلى أواخر القرن الرابع.

و من المأسوف عليه، أنّه لم تصل هذه الكتب إلينا، و إنّما الموجود عندنا - و هو الذى يعدّ اليوم اصول الكتب الرجاليه (١) - ما دوّن فى القرنين الرابع و الخامس، و إليك بيان تلك الكتب و الاصول الّتى عليها مدار علم الرجال، و إليك أسماؤها و أسماء مؤلّفيها و بيان خصوصيات مؤلّفاتهم.

[شماره صفحه واقعى : ٥٧]

ص: ١٧٠٥

١- المعروف أن الاصول الرجاليه أربعة أو خمسه بزياده رجال البرقى، لكن عدّها ثمانية بلحاظ أن الجميع من تراث القدماء، و ان كان بينها تفاوت فى الوزن و القيمه، فلاحظ.

هو تأليف محمد بن عمر بن عبد العزيز المعروف بالكشي، والكش - بالفتح والتشديد - بلد معروف على مراحل من سمرقند، خرج منه كثير من مشايخنا و علمائنا، غير أنّ النجاشي ضبطه بضم الكاف، و لكن الفاضل المهندس البرجندي ضبطه في كتابه المعروف «مساحه الأرض و البلدان و الأقاليم» بفتح الكاف و تشديد الشين، و قال: «بلد من بلاد ماوراء النهر و هو ثلاثه فراسخ في ثلاثه فراسخ».

و على كلّ تقدير؛ فالكشي من عيون الثقات و العلماء و الأثبات. قال النجاشي: «محمد بن عمر بن عبد العزيز الكشي أبو عمرو، كان ثقة عينا و روى عن الضّ عفاء كثيرا، و صحب العياشي و أخذ عنه و تخرّج عليه في داره التي كان مرتعا للشيعة و أهل العلم، له كتاب الرجال، كثير العلم و فيه أغلاط كثيره» (١).

و قال الشيخ في الفهرس: «ثقه بصير بالأخبار و الرجال، حسن الاعتقاد، له كتاب الرجال» (٢).

و قال في رجاله: «ثقه بصير بالرجال و الأخبار، مستقيم المذهب» (٣).

و أمّا استاذه العياشي أبو النضر محمد بن مسعود بن محمد بن عياش السلمى السمرقندي المعروف بالعياشي، فهو ثقة صدوق عين من عيون هذه الطائفة... قال لنا أبو جعفر الزاهد: أنفق أبو النضر على العلم و الحديث تركه أبيه و سائرهما و كانت ثلاثمائه ألف دينار و كانت داره كالمسجد بين ناسخ أو

[شماره صفحه واقعى : ٥٨]

ص: ١٧٠٦

١- رجال النجاشي: الرقم ١٠١٨.

٢- فهرس الشيخ: «الطبعة الأولى» الصفحة ١٤١، الرقم ٦٠٤، و: «الطبعة الثانية»، الصفحة ١٦٧، الرقم ٦١٥.

٣- رجال الشيخ: الصفحة ٤٩٧.

مقابل أو قارىء أو معلق، مملوءه من الناس (١) و له كتب تتجاوز على مائتين.

و قد أسمى الكششى كتابه الرجال ب «معرفه الرجال» كما يظهر من الشيخ فى ترجمه أحمد بن داود بن سعيد الفزارى (٢).

و ربّما يقال بأنّه أسماء ب «معرفه الناقلين عن الأئمه الصادقين» أو «معرفه الناقلين» فقط، و قد كان هذا الكتاب موجودا عند السيد ابن طاووس، لأنّه تصدّى بترتيب هذا الكتاب و تبويبه و ضمّه الى كتب اخرى من الكتب الرجاليه و أسماء ب «حلّ الأشكال فى معرفه الرجال» و كان موجودا عند الشهيد الثانى، و لكنّ الموجود من كتاب الكششى فى هذه الأعصار، هو الذى اختصره الشيخ مسقطا منه الزوائد، و أسماء ب «اختيار الرجال»، و قد عدّه الشيخ من جمله كتبه، و على كلّ تقدير فهذا الكتاب طبع فى الهند و غيره، و طبع فى النجف الأشرف و قد فهرس الناشر أسماء الرواه على ترتيب حروف المعجم. و قام اخيرا المتتبع المحقق الشيخ حسن المصطفوى بتحقيقه تحقيقا رائعا و فهرس له فهارس قيمه - شكر الله مساعيه -.

كيفيه تهذيب رجال الكششى

قال القهبائى: «إنّ الأصل كان فى رجال العامه و الخاصه فاختر منه الشيخ، الخاصه» (٣).

و الظاهر عدم تماميته، لأنّه ذكر فيه جمعا من العامه رووا عن أئمّتنا

[شماره صفحه واقعى : ٥٩]

ص: ١٧٠٧

١- راجع رجال النجاشى: الرقم ٩٤٤.

٢- ذكره فى «ترتيب رجال الكششى» الذى رتب فيه «اختيار معرفه الرجال» للشيخ على حروف التهجى، و الكتاب غير مطبوع بعد، و النسخه الموجوده بخط المؤلف عند المحقق التستري دام ظله.

٣- راجع فهرس الشيخ: «الطبعه الأولى» الصفحه ٣٤، الرقم ٩٠، و: «الطبعه الثانيه» الصفحه ٥٨، الرقم ١٠٠.

كمحمد بن إسحاق، ومحمد بن المنكدر، وعمرو بن خالد، وعمرو بن جميع، وعمرو بن قيس، وحفص بن غياث، والحسين بن علوان، وعبد الملك بن جريج، وقيس بن الربيع، ومسعدة بن صدقة، وعباد بن صهيب، وأبي المقدم، وكثير النوا، ويوسف بن الحرث، وعبد الله البرقي(١).

و الظاهر أنّ تنقيحه كان بصورة تجريده عن الهفوات و الاشتباهات التي يظهر من النجاشي وجودها فيه.

ان الخصوصيه التي تميّز هذا الكتاب عن سائر ما ألف في هذا المضمار عبارته عن التركيز على نقل الروايات المربوطه بالرواه التي يقدر القارىء بالامعان فيها على تمييز الثقه عن الضعيف و قد ألفه على نهج الطبقات مبتدءاً بأصحاب الرسول و الوصى إلى أن يصل إلى أصحاب الهادي و العسكري - عليهما السلام - ثم الى الذين يلونهم و هو بين الشيعة كطبقات ابن سعد بين السنّه.

٢ - فهرس النجاشي

هو تأليف الثّبت البصير الشيخ أبي العباس(٢) أحمد بن علي بن أحمد بن العباس، الشهير بالنّجاشي، و قد ترجم نفسه في نفس الكتاب و قال: «أحمد بن علي بن أحمد بن العباس بن محمّد بن عبد الله بن ابراهيم بن محمد بن عبد الله بن النجاشي، الذي ولى الأهواز و كتب إلى أبي عبد الله - عليه السلام - يسأله و كتب إليه رساله عبد الله بن النجاشي المعروفه(٣) و لم ير لأبي عبد الله - عليه السلام - مصنّف غيره.

[شماره صفحه واقعي : ٦٠]

ص: ١٧٠٨

- ١- قاموس الرجال: ج ١ الصفحه ١٧.
- ٢- يکنى ب «أبي العباس» تاره و ب «أبي الحسين» اخرى.
- ٣- هذه الرساله مرويه في كشف الريبه و نقلها في الوسائل في كتاب التجاره، لاحظ: الجزء ١٢، الباب ٤٩ من أبواب ما يكتسب به.

مصنّف هذا الكتاب له كتاب «الجمعه و ما ورد فيه من الأعمال»، و كتاب «الكوفه و ما فيها من الآثار و الفضائل»، و كتاب «أنساب بنى نصر بن قعين و أيامهم و أشعارهم»، و كتاب «مختصر الأنوار» و «مواضع النجوم التي سمّتها العرب»^(١).

و قد ذكر في ديباجه الكتاب، الحوافز التي دعتة إلى تأليف فهرسه و قال:

«فإني وقفت على ما ذكره السيد الشّريف - أطال الله بقاه و أدام توفيقه - من تعبير قوم من مخالفينا أنّه لا سلف لكم و لا مصنّف، و هذا قول من لا علم له بالناس.

و لا وقف على أخبارهم، و لا عرف منازلهم و تاريخ أخبار أهل العلم، و لا لقي أحدا فيعرف منه و لا حجّه علينا لمن لا يعلم و لا عرف، و قد جمعت من ذلك ما استطعته و لم أبلغ غايته، لعدم أكثر الكتب، و إنّما ذكرت ذلك عذرا إلى من وقع إليه كتاب لم أذكره... إلى أن قال: على أنّ لأصحابنا - رحمهم الله - في بعض هذا الفنّ كتب ليست مستغرقة لجميع ما رسم، و أرجو أن يأتي في ذلك على ما رسم و حدّ إن شاء الله، و ذكرت لكلّ رجل طريقا واحدا حتى لا يكثر الطّرق فيخرج عن الغرض»^(٢).

أقول: الرجل نقاد هذا الفنّ و من أجلائه و أعيانه، و حاز قصب السبق في ميدانه، قال العلامه في الخلاصه: «ثقه معتمد عليه، له كتاب الرجال نقلنا منه في كتابنا هذا و غيره أشياء كثيره، و توفّي بمطير آباد في جمادى الاولى سنه خمسين و أربعمائه و كان مولده في صفر سنه اثنتين و سبعين و ثلاثمائه»^(٣).

و قد اعتمد عليه المحقّق في كتاب المعبر. فقد قال في غسله ماء الحّمّام: «و ابن جمهور ضعيف جدّا، ذكر ذلك النجاشي في كتاب الرجال»^(٤).

[شماره صفحه واقعي : ٤١]

ص: ١٧٠٩

١- رجال النجاشي: الرقم ٢٥٣.

٢- رجال النجاشي: الصفحه ٣.

٣- رجال العلامه: الصفحه ٢٠-٢١، طبعه النجف.

٤- المعبر: ج ١ الصفحه ٩٢.

و أطراه كل من تعرّض له، فهو أبو عذر هذا الأمر و سابق حلته كما لا يخفى، و لكتابه هذا امتيازات نشير إليها:

الأول: اختصاصه برجال الشيعة كما ذكره في مقدّمته، و لا يذكر من غير الشيعة إلا إذا كان عامياً روى عنّا، أو صنّف لنا فيذكره مع التنبيه عليه، كالمدائني و الطبري، و كذا في شيعي غير إمامي فيصرّح كثيراً و قد يسكت.

الثاني: تعرّضه لجرح الرواه و تعديلهم غالباً استقلالاً أو استطراداً، و ربّ رجل وثّقه في ضمن ترجمه الغير، و ربما أعرض عن التعرّض بشيء من الوثايقه و الضّعف في حقّ بعض من ترجمهم.

نعم، ربّما يقال: كلّ من أهمل فيه القول فذلك آية أنّ الرجل عنده سالم عن كلّ مغمز و مطعن، و لكنّه غير ثابت، حيث إنّ كتابه ليس إلاّ مجرد فهرس لمن صنّف من الشيعة أو صنّف لهم دون الممدوحين و المذمومين، و ليس يجب على مؤلّف حول الرجال، أن يتعرّض للمدح و الذمّ، فسكوته ليس دليلاً على المدح و لا على كونه شيعياً إمامياً، و إن كان الكتاب موضوعاً لبيان الشيعة أو من صنّف لهم، لكنّ الأخير (عدم دلالة على كونه شيعياً إمامياً) موضع تأمّل، لتصريحه بأنّ الكتاب لبيان تأليف الأصحاب و مصنّفاتهم، فما دام لم يصرّح بالخلاف يكون الأصل كونه إمامياً.

الثالث: تثبته في مقالاته و تأمله في إفاداته، و المعروف أنّه أثبت علماء الرجال و أضبطهم و أضبط من الشيخ و العلامه، لأنّ البناء على كثره التأليف يقتضى قلّه التأمل. و هذا الكلام و إن كان غير خال عن التأمل لكنّه جار على الغالب.

الرابع: سعه معرفته بهذا الفنّ، و كثره اطلاعه بالأشخاص، و ما يتعلّق بهم من الأوصاف و الأنساب و ما يجري مجراهما، و من تتبع كلامه عند ذكر الأشخاص يقف على نهايه معرفته بأحوال الرجال و شدّه إحاطته بما يتعلّق بهذا

[شماره صفحه واقعي : ٤٢]

ص: ١٧١٠

المجال من جهة معاصرته و معاشرته غير واحد منهم، كما يشهد استطرافه ذكر امور لا يطلع عليها إلا المصاحب و لا يعرفها عدا المراقب الواجد(١).

و قد حصل له ذاك الاطلاع الواسع بصحبته كثيرا من العارفين بالرجال كالشيخ أحمد بن الحسين الغضائري، و الشيخ أحمد بن علي بن عباس بن نوح السيرافي(٢)، و أحمد بن محمد «ابن الجندی»(٣)، و أبي الفرج محمد بن علي ابن يعقوب بن اسحاق بن أبي قزّه الكاتب(٤) و غيره من نقاد هذا الفنّ و أجلائه(٥).

الخامس: أنه أَلّف فهرسه بعد فهرس الشيخ الطوسي بشهادته أنه ترجمه و ذكر فيه فهرس الشيخ(٦) و السابر في فهرس النجاشي يقف على أنه كان ناظرا لفهرس معاصره و لعلّ بعض ما جاء فيه مخالفا لما في فهرس الشيخ كان لغايه التصحيح و كان المحقق البروجردي - قدّس سرّه - يعتقد بأنّ فهرس النجاشي كالذيل لفهرس الشيخ.

و أخيرا نقول: إنّ المعروف في وفاته هو أنه توفي عام ٤٥٠، و نص عليه العلامة في خلاصته، لكن القاريء يجد في طيّات الكتاب أنه أرّخ فيه وفاه محمد بن الحسن بن حمزه الجعفرى عام ٤٦٣(٧). و لازلّم ذلك أن يكون حيّا إلى هذه السنه، و من المحتمل أن يكون الزيادة من النسخ أو القراء، و كانت

[شماره صفحه واقعى : ٦٣]

ص: ١٧١١

١- لاحظ ترجمه سليمان بن خالد، الرقم ٤٨٤، و ترجمه سلامه بن محمد، الرقم ٥١٤، في نفس الكتاب تجد مدى اطلاعه على احوال الرجال.

٢- رجال النجاشي: الرقم ٢٠٩.

٣- قال في رجاله بالرقم ٢٠٦: أحمد بن محمد بن عمران بن موسى، أبو الحسن المعروف ب «ابن الجندی» أستاذنا - رحمه الله - ألحقنا بالشيوخ في زمانه.

٤- لاحظ رجال النجاشي: الرقم ١٠٦٦.

٥- لاحظ سماء المقال: ج ١ الصفحه ٥٩-٦٦.

٦- لاحظ رجال النجاشي: الرقم ١٠٦٨.

٧- لاحظ رجال النجاشي: الرقم ١٠٧٠.

الزيادة فى الحاشية، ثم أدخلها المتأخرون من النساخ فى المتن زاعمين أنه منه كما اتفق ذلك فى غير مورد.

ثم إن الشيخ النجاشى قد ترجم عدّه من الرواه ووثقهم فى غير تراجمهم، كما أنه لم يترجم عدّه من الرواه مستقلاً، ولكن وثقهم فى تراجم غيرهم، ولأجل إكمال البحث عقدنا العنواين التالين لثلاً يفوت القارىء فهرس الموثوقين فى تراجم غيرهم.

الأول: من لهم تراجم ولكن وثقوا فى تراجم غيرهم.

- ١ - أحمد بن محمد بن محمد بن سليمان الزرارى، وثقه فى ترجمه جعفر بن محمد بن مالك (الرقم ٣١٣).
- ٢ - سلمه بن محمد بن عبد الله الخزاعى، وثقه فى ترجمه أخيه منصور بن محمد (الرقم ١٠٩٩).
- ٣ - شهاب بن عبد ربّه الأسدى، وثقه فى ترجمه ابن أخيه إسماعيل بن عبد الخالق (الرقم ٥٠).
- ٤ - صالح بن خالد المحاملى الكناسى، وثقه فى باب الكنى فى ترجمه أبى شعيب المحاملى (الرقم ١٢٤٠).
- ٥ - عمرو بن منهال بن مقلاص القيسى، وثقه فى ترجمه ابنه حسن بن عمرو بن منهال (الرقم ١٣٣).
- ٦ - محمد بن عطيه الحنّاط، وثقه فى ترجمه أخيه الحسن بن عطيه الحنّاط (الرقم ٩٣).
- ٧ - محمد بن همام بن سهيل الاسكافى، وثقه فى ترجمه جعفر بن محمد بن مالك الفزارى (الرقم ٣١٣).

الثانى: من ليس لهم ترجمه ولكن وثقوا فى تراجم الغير.

[شماره صفحه واقعى : ٦٤]

ص: ١٧١٢

- ١ - أحمد بن محمد بن الهيثم العجلي، وثَّقه في ترجمه ابنه الحسن (الرقم ١٥١).
- ٢ - أسد بن أعفر المصرى، وثَّقه في ترجمه ابنه داود (الرقم ٤١٤).
- ٣ - إسماعيل بن أبى السمال الأسدى، وثَّقه في ترجمه أخيه إبراهيم (الرقم ٣٠).
- ٤ - إسماعيل بن الفضل بن يعقوب التوفلى، وثَّقه في ترجمه ابن أخيه الحسين بن محمد بن الفضل (الرقم ١٣١).
- ٥ - جعفر بن إبراهيم الطالبى الجعفرى، وثَّقه في ترجمه ابنه سليمان (الرقم ٤٨٣).
- ٦ - حسن بن أبى ساره الرواسى، وثَّقه في ترجمه ابنه محمد (الرقم ٨٨٣).
- ٧ - حسن بن شجره بن ميمون الكندى، وثَّقه في ترجمه أخيه على (الرقم ٧٢٠).
- ٨ - حسن بن علوان الكلبى، وثَّقه في ترجمه أخيه الحسين (الرقم ١١٦).
- ٩ - حسن بن محمد بن خالد الطيالسى، وثَّقه في ترجمه أخيه عبد الله (الرقم ٥٧٢).
- ١٠ - حفص بن سابور الزيات، وثَّقه في ترجمه أخيه بسطام (الرقم ٢٨٠).
- ١١ - حفص بن سالم، وثَّقه في ترجمه أخيه عمر (الرقم ٧٥٨).
- ١٢ - حيان بن على العنزى، وثَّقه في ترجمه أخيه مندل (الرقم ١١٣١).

[شماره صفحه واقعى : ٦٥]

ص: ١٧١٣

١٣ - زكريّا بن سابور الزيّات، وثّقه في ترجمه أخيه بسطام (الرقم ٢٨٠).

١٤ - زياد بن سابور الزيّات، وثّقه في ترجمه أخيه بسطام (الرقم ٢٨٠).

١٥ - زياد بن أبي الجعد الأشجعي، وثّقه في ترجمه ابن ابنه رافع ابن سلمه (الرقم ٤٤٧).

١٦ - زياد بن سوقه العمري، وثّقه في ترجمه أخيه حفص (الرقم ٣٤٨).

١٧ - سلمه بن زياد بن أبي الجعد الأشجعي، وثّقه في ترجمه ابنه رافع (الرقم ٤٤٧).

١٨ - شجره بن ميمون بن أبي أراكه الكندي، وثّقه في ترجمه ابنه علي (الرقم ٧٢٠).

١٩ - صباح بن موسى الساباطي، وثّقه في ترجمه أخيه عمّار (الرقم ٧٧٩).

٢٠ - عبد الأعلى بن علي بن أبي شعبه الحلبي، وثّقه في تراجم ابن عمّه أحمد بن عمر (الرقم ٢٤٥) و أخويه عبيد الله (٦١٢) و محمّد (الرقم ٨٨٥).

٢١ - عبد الخالق بن عبد ربّه الأسدي، وثّقه في ترجمه ابنه إسماعيل (الرقم ٥٠).

٢٢ - عبد الرحمن بن أبي عبد الله البصري، وثّقه في ترجمه ابن ابنه إسماعيل بن همّام (الرقم ٦٢).

٢٣ - عبد الرحيم بن عبد ربّه الأسدي، وثّقه في ترجمه ابن أخيه إسماعيل بن عبد الخالق (الرقم ٥٠).

٢٤ - عبد الله بن رباط البجلي، وثّقه في ترجمه ابنه محمّد (الرقم ٩٥٥).

[شماره صفحه واقعي : ٦٦]

ص: ١٧١٤

٢٥ - عبد الله بن عثمان بن عمرو الفزاري، وثقه في ترجمه أخيه حماد (الرقم ٣٧١).

٢٦ - عبد الملك بن سعيد الكنانى، وثقه في ترجمه أخيه عبد الله (الرقم ٥٦٥).

٢٧ - عبد الملك بن عتبة النخعي، وثقه في ترجمه عبد الملك بن عتبة الهاشمى (الرقم ٦٣٥).

٢٨ - على بن أبى شعبه الحلبي، وثقه في ترجمه ابنه عبيد الله (الرقم ٦١٢).

٢٩ - على بن بشير، وثقه في ترجمه أخيه محمد (الرقم ٩٢٧).

٣٠ - على بن عطيه الحنّاط، وثقه في ترجمه أخيه الحسن (الرقم ٩٣).

٣١ - عمران بن على بن أبى شعبه الحلبي، وثقه في تراجم ابن عمه أحمد بن عمر (الرقم ٢٤٥) و أخويه عبيد الله (الرقم ٦١٢) و محمد (الرقم ٨٨٥).

٣٢ - عمر بن أبى شعبه الحلبي، وثقه في ترجمه ابن أخيه عبيد الله بن على (الرقم ٦١٢).

٣٣ - عمرو بن مروان اليشكري، وثقه في ترجمه أخيه عمّار (الرقم ٧٨٠).

٣٤ - قيس بن موسى الساباطى، وثقه في ترجمه أخيه عمّار (الرقم ٧٧٩).

٣٥ - أبو خالد، محمد بن مهاجر بن عبيد الأزدي، وثقه في ترجمه ابنه إسماعيل (الرقم ٤٦).

[شماره صفحه واقعى : ٦٧]

ص: ١٧١٥

٣٦ - محمد بن الهيثم العجلي، وثقه في ترجمه ابن ابنه الحسن بن أحمد (الرقم ١٥١).

٣٧ - محمد بن سوجه العمري، وثقه في ترجمه أخيه حفص (الرقم ٣٤٨).

٣٨ - معاذ بن مسلم بن أبي ساره، وثقه في ترجمه ابن عمه محمد بن الحسن (الرقم ٨٨٣).

٣٩ - همام بن عبد الرحمن بن ميمون البصري، وثقه في ترجمه ابنه إسماعيل (الرقم ٤٢).

٤٠ - يعقوب بن إلياس بن عمرو البجلي، وثقه في ترجمه أخيه عمرو (الرقم ٧٧٢).

٤١ - أبو الجعد الأشجعي، وثقه في ترجمه ابن حفيده رافع بن سلمه بن زياد (الرقم ٤٤٧).

٤٢ - أبو شعبه الحلبي، وثقه في ترجمه ابن ابنه عبيد الله بن علي (الرقم ٤١٢).

٤٣ - أبو عامر بن جناح الأزدي، وثقه في ترجمه أخيه سعيد (الرقم ٥١٢).

٣ - رجال الشيخ:

تأليف الشيخ محمد بن الحسن الطوسي (المولود عام ٣٨٥، و المتوفى عام ٤٦٠) فقد جمع في كتابه «أصحاب النبي - صلى الله عليه وآله - و الائمة - عليهم السلام -» حسب ترتيب عصورهم.

يقول المحقق التستري - دام ظلّه -: «إنّ مسلك الشيخ في رجاله يغير

[شماره صفحه واقعي : ٤٨]

ص: ١٧١٦

مسلكه فى الفهرس و مسلك النجاشى فى فهرسه، حىث إنّه أراد فى رجاله استقصاء أصحابهم و من روى عنهم مؤمنا كان أو منافقا، إماميا كان أو عاميا، فعّد الخلفاء و معاويه و عمرو بن العاص و نظراءهم من أصحاب النبى، و عدّ زياد بن أبىه و ابنه عبيد الله بن زياد من أصحاب أمير المؤمنين، و عدّ منصورا الدوانيقى من أصحاب الصادق - عليه السلام - بدون ذكر شىء فيهم، فالاستناد إليه ما لم يحرز إماميه رجل غير جائز حتى فى أصحاب غير النبى و أمير المؤمنين، فكيف فى أصحابهما؟» (١).

و مع ذلك فلم يأت بكلّ الصّحابه، و لا بكلّ أصحاب الأئمه، و يمكن أن يقال: إنّ الكتاب حسب ما جاء فى مقدّمته ألف لبيان الرواه من الأئمه، فالظاهر كون الراوى إماميا ما لم يصرح بالخلاف أو لا أقلّ شيئا فتدبر.

و كان سيّدنا المحقّق البروجردى يقول: «إنّ كتاب الرجال للشيخ كانت مذكّرات له و لم يتوفّق لإكماله، و لأجل ذلك نرى أنّه يذكر عدّه أسماء و لا يذكر فى حقّهم شيئا من الوثاقه و الضّعف و لا الكتاب و الروايه، بل يعدّهم من أصحاب الرسول و الأئمه فقط».

٤ - فهرس الشيخ:

و هو له - قدس سره - فقد أتى بأسماء الذين لهم أصل أو تصنيف (٢).

إنّ الشّيخ الطّوسى مؤلف الرجال و الفهرس أظهر من أن يعرف، إذ هو الحبر الذى يقتطف منه أزهار العلوم، و يقتبس منه أنواع الفضل، فهو رئيس المذهب و المله، و شيخ المشايخ الأجلّه، فقد أطراه كلّ من ذكره، و وصفه بشيخ الطّائفه على الإطلاق، و رئيسها الذى تلوى إليه الأعناق. صنّف فى

[شماره صفحه واقعى : ٦٩]

ص: ١٧١٧

١- قاموس الرجال: ج ١، الصفحه ١٩.

٢- سيوافيك الفرق بين الاصل و التصنيف فى الابحاث الاتيه.

جميع علوم الإسلام، فهو مضافا إلى اختيار الكشّي، صنّف الفهرس و الرجال.

أمّا الفهرس فهو موضوع لذكر الاصول و المصنّفات، و ذكر الطّرق إليها غالبا و هو يفيد من جهتين:

الأولى: فى بيان الطّرق إلى نفس هذه الاصول و المصنّفات.

الثانية: إنّ الشّيخ نقل فى التّهذيب روايات من هذه الاصول و المصنّفات، و لم يذكر طريقه إلى تلك الاصول و المصنّفات، لا فى نفس الكتاب و لا فى خاتمه الكتاب، و لكن ذكر طريقه إليها فى الفهرس، بل ربّما يكون مفيدا من وجه ثالث و هو أنّه ربّما يكون طريق الشّيخ إلى هذه الاصول و المصنّفات ضعيفا فى التّهذيب، و لكنّه صحيح فى الفهرس، فيصحّ توصيف الخبر بالصّحّه لأجل الطّريق الموجود فى الفهرس، لكن بشرط أن يعلم أنّ الحديث مأخوذ من نفس الكتاب. و على كلّ تقدير فالفهرس موضوع لبيان مؤلّفى الشيعة على الإطلاق سواء كان إماميا أو غيره.

قال فى مقدّمته: «فإذا ذكرت كلّ واحد من المصنّفين و أصحاب الاصول فلا بدّ أن اشير إلى ما قيل فيه من التّعديل و التجريح، و هل يعوّل على روايته أو لا، و ايّن اعتقاده و هل هو موافق للحقّ أو هو مخالف له؟ لأنّ كثيرا من مصنّفى أصحابنا و أصحاب الاصول يتحلون المذاهب الفاسده و إن كانت كتبهم معتمده، فإذا سهّل الله إتمام هذا الكتاب فإنّه يطّلع على أكثر ما عمل من التّصانيف و الاصول و يعرف به قدر صالح من الرجال و طرائقهم»(١).

و لكنّه - قدس سره - لم يف بوعده فى كثير من ذوى المذاهب الفاسده، فلم يقل فى إبراهيم بن أبى بكير بن أبى السمال شيئا، مع أنّه كان واقفيا كما

[شماره صفحه واقعى : ٧٠]

ص: ١٧١٨

صَرَّحَ به الكَشَّيْ و النجاشي، و لم يذكر شيئاً في كثير من الضعفاء حتى في مثل الحسن بن علي السَّجَّاد العَدِي كان يفضِّل أبا الخطَّاب علي النَّبِي - صلى الله عليه و آله - و النجاشي مع أنَّه لم يعد ذلك في أوَّل كتابه، أكثر ذكراً منه بفساد مذهب الفاسدين و ضعف الضَّعفاء(١).

٥ - رجال البرقي

كتاب الرجال للبرقي كرجال الشيخ، أتى فيه أسماء أصحاب النبي - صلى الله عليه و آله و سلم - و الأئمَّة إلى الحَجَّه صاحب الزمان - عليهم السلام - و لا يوجد فيه أيّ تعديل و تجريح، و ذكر النجاشي في عداد مصنِّفات البرقي كتاب الطبقات، ثم ذكر ثلاثه كتب آخر ثم قال: «كتاب الرجال» (الرقم ١٨٢).

و الموجود هو الطبقات المعروف برجال البرقي، المطبوع مع رجال أبي داود في طهران، و اختلفت كلماتهم في أن رجال البرقي هل هو تأليف أحمد بن محمَّد بن خالد البرقي صاحب المحاسن (المتوفَّى عام ٢٧٤ أو عام ٢٨٠) أو تأليف أبيه، و القرائن تشهد على خلاف كلتا النظريتين و إليك بيانها:

١ - إنَّه كثيراً ما يستند في رجاله إلى كتاب سعد بن عبد الله بن أبي خلف الأشعريّ القميّ (المتوفَّى ٣٠١ أو ٢٩٩) و سعد بن عبد الله ممَّن يروى عن أحمد بن محمَّد بن خالد فهو شيخه، و لا معنى لاستناد البرقي الي كتاب تلميذه(٢).

٢ - و قد عنون فيه عبد الله بن جعفر الحميري و صرَّح بسماعه منه و هو مؤلِّف قرب الاسناد و شيخ القميين، و هو يروى عن أحمد بن محمد بن خالد البرقي، فيكون البرقي شيخه، فكيف يصرَّح بسماعه منه؟(٣).

[شماره صفحه واقعي : ٧١]

ص: ١٧١٩

١- لاحظ قاموس الرجال: ج ١، الصفحة ١٨.

٢- رجال البرقي: الصفحة ٢٣، ٣٢، ٣٤، ٣٥، ٤٦، ٥٣.

٣- رجال البرقي: الصفحة ٦٠، ٦١.

٣- وقد عنون فيه أحمد بن أبي عبد الله، وهو نفس أحمد بن محمد بن خالد البرقي المعروف، ولم يذكر أنه مصنف الكتاب كما هو القاعده فيمن يذكر نفسه في كتابه، كما فعل الشيخ والنجاشي في فهرسيهما والعلامه وابن داود في كتابيهما(١).

٤- وقد عنون محمد بن خالد ولم يشر إلى أنه أبوه(٢).

وهذه القرائن تشهد أنه ليس تأليف البرقي ولا والده، وهو إما من تأليف ابنه - أعني عبد الله بن أحمد البرقي - الذي يروى عنه الكليني، أو تأليف نجله - أعني أحمد بن عبد الله بن أحمد البرقي - الذي يروى عنه الصدوق، والثاني أقرب لعنوانه سعداً والحميري اللذين يعدان معاصرين لابن وفي طبقه المشيخه للنجل(٣).

٦- رساله أبي غالب الزراري

وهي رساله للشيخ أبي غالب، أحمد بن محمد الذي ينتهي نسبه إلى بكير بن أعين. وهذه الرساله في نسب آل أعين، و تراجم المحدثين منهم، كتبها أبو غالب إلى ابن ابنه «محمد بن عبد الله بن أبي غالب» وهي إجازة منه سنة ٣٥٦هـ، ثم جددها في سنة ٣٦٧هـ، وتوفي بعد ذلك بسنه (أي سنة ٣٦٨هـ) وكانت ولادته سنة ٢٨٥هـ. ذكر في تلك الرساله بضعه وعشرين من مشايخه، منهم: جدّه أبو طاهر الذي مات سنة ٣٠٠(٤) ومنهم: عبد الله بن جعفر الحميري الذي ورد الكوفه سنة ٢٩٧(٥).

[شماره صفحه واقعي : ٧٢]

ص: ١٧٢٠

١- رجال البرقي: الصفحه ٥٧-٥٩.

٢- رجال البرقي: الصفحه ٥٠، ٥٤، ٥٥.

٣- لاحظ قاموس الرجال: ج ١ الصفحه ٣١.

٤- رساله في آل أعين: الصفحه ٣٨، من النسخه المطبوعه مع شرح العلامه الابطحي.

٥- رساله في آل أعين: الصفحه ٣٨.

و فى أواخر الرساله ذكر فهرس الكتب الموجوده عنده، التى يرويها هو عن مؤلفيها، و تبلغ مائه و اثنين و عشرين كتابا، و جزء، و أجاز لابن ابنه المذكور روايتها عنه و قال: «ثبت الكتب التى أجزت لك روايتها على الحال التى قدّمت ذكرها»(١).

قال العلامة الطهرانى: «و فى هذا الكتاب تراجم كثيره من آل أعين الذين كان منهم فى عصر واحد أربعون محدّثا. قال فيه: و لم يبق فى وقتى من آل أعين أحد يروى الحديث، و لا يطلب العلم، و شححت على أهل هذا البيت الذى لم يخل من محدّث أن يضمحلّ ذكرهم، و يدرس رسمهم، و يبطل حديثهم من أولادهم»(٢).

و بالجملة، هذه الرساله مع صغر حجمها تعدّ من الاصول الرجاليه و هى بعينها مندرجه فى «كشكول» المحدّث البحرانى.

و طبعت أخيرا مع شرح العلامة الحجه السيّد محمّد على الأبطحى - شكر الله مساعيه - و فيه فوائد مهمه.

٧ - مشيخه الصدوق:

و هى تأليف الشيخ الصّيدوق أبى جعفر محمّد بن على بن الحسين بن بابويه المولود بدعاء الحجّه صاحب الزمان - عجل الله تعالى فرجه الشريف - عام ٣٠٦، و المتوفّى عام ٣٨١، و هو أوسط المحمّدين الثلاثة المصنّفين للكتب الأربعة، و هو قد سلك فى كتابه هذا مسلكا غير ما سلكه الشيخ الكلينى، فإنّ ثقته الإسلام يذكر جميع السند غالبا إلا قليلا، اعتمادا على ما ذكره فى الأخبار السابقه، و أمّا الشيخ الصدوق فى كتاب «من لا يحضره

[شماره صفحه واقعى : ٧٣]

ص: ١٧٢١

١- رساله فى آل أعين: الصفحه ٤٥.

٢- رساله فى آل أعين: الصفحه ٤٢.

الفقيه» فهو بنى من أول الأمر على اختصار الأسانيد، و حذف أوائل الإسناد، ثم وضع في آخره مشيخه يعرف بها طريقه إلى من روى عنه، فهي المرجع في اتصال سنده في أخبار هذا الكتاب، وهذه المشيخه إحدى الرسائل الرجاليه التي لا تخلو من فوائد، و قد أدرجها الصدوق - رحمه الله - في آخر كتابه «من لا يحضره الفقيه».

٨ - مشيخه الشيخ الطوسي في كتابي: التهذيب و الاستبصار

إشاره

و هي كمشيخه الصّيدوق، فقد صدرّ الشيخ أحاديث الكتابين بأسماء أصحاب الاصول و المصنّفات، و ذكر سنده إليهم في مشيخه الكتابين التي جعلها في آخر كل من الكتابين. و سيوافيك البحث حول المشيختين.

توالى التأليف في علم الرجال

و قد توالى التأليف في علم الرجال بعد هذه الاصول الثمانيه، و لكن لا- يقاس في الوزن و القيمه بها، و لأجل ذلك يجب الوقوف عليها و استخراج ما فيها من النصوص في حقّ الرواه، و سيوافيك وجه الفرق بين هذه الكتب و ما ألف بعدها و قيمه توثيق المتأخرين.

الفرق بين الرجال و الفهرس

قد أوامنا الى أنّ الصحيح هو تسميه كتاب النجاشي بالفهرس لا بالرجال، و لإكمال البحث. نقول:

الفرق بين كتاب الرجال و فهرس الاصول و المصنّفات، أنّ الرجال ما كان مبتيا على بيان طبقات أصحابهم - عليهم السلام - (١) كما عليه رجال الشيخ،

[شماره صفحه واقعي : ٧٤]

ص: ١٧٢٢

١- قاموس الرجال: ج ١ الصفحه ٣٣، و أضاف أن أصل رجال الكشي كان على الطبقات و الظاهر أنه يكفي في هذا النوع من التأليف ذكر الاشخاص على ترتيب الطبقات و ان لم يكن على طبقات أصحابهم - عليهم السلام -، و الموجود من الكشي هو النمط الاول.

حيث شرع بتدوين أصحاب النبي - صلى الله عليه وآله - ثم الامام علي - عليه السلام - وهكذا.

و أمّا الفهارس؛ فيكتفى فيها بمجرد ذكر الاصول و المصنّفات و مؤلفيها و ذكر الطرق إليها، و لأجل ذلك ترى النجاشي يقول في حقّ بعضهم، «ذكره أصحاب الفهرس»، و في بعضهم: «ذكره أصحاب الرجال»، و يؤيّد ذلك ما ذكره نفس النجاشي و مقدّمه الجزء الأوّل من الكتاب (١) و في أوّل الجزء الثّاني منه حيث يصفه بقوله: «الجزء الثّاني من كتاب فهرس أسماء مصنّفي الشيعة و ذكر طرف من كناههم و ألقابهم و منازلهم و أنسابهم و ما قيل في كلّ رجل منهم من مدح أو ذمّ» (٢).

قال المحقّق التستري: «إنّ كتب فن الرجال العامّ على أنحاء: منها بعنوان الرجال المجرّد و منها بعنوان معرفه الرجال، و منها بعنوان تاريخ الرجال، و منها بعنوان الفهرس، و منها بعنوان الممدوحين و المذمومين، و منها بعنوان المشيخه، و لكلّ واحد موضوع خاصّ» (٣).

[شماره صفحه واقعي : ٧٥]

ص: ١٧٢٣

- ١- رجال النجاشي: الصفحة ٣.
- ٢- رجال النجاشي: الصفحة ٢١١.
- ٣- قاموس الرجال: ج ١ الصفحة ١٨.

[شماره صفحه واقعی : ٧٦]

ص: ١٧٢٤

* ترجمه الغضائري.

* ترجمه ابن الغضائري.

* كيفيه وقوف العلماء على كتاب الضعفاء.

* هل الكتاب للغضائري أو لابنه؟

* الضعفاء رابع كتبه.

* قيمته عند العلماء.

[شماره صفحه واقعي : ٧٧]

ص: ١٧٢٥

[شماره صفحه واقعی : ۷۸]

ص: ۱۷۲۶

من الكتب الرجاليه المؤلفه فى العصور المتقدمه التى تعدّ عند البعض من أمّهات الكتب الرجاليه، الكتاب الموسوم بـ «رجال الغضائرى» تاره و «رجال ابن الغضائرى» اخرى، و ليس هو إلا كتاب «الضعفاء» الذى أدرجه العلامه فى خلاصته، و القهبائى فى مجمعه. و لرفع السّتر عن وجه الحقيقه يجب الوقوف على امور.

و إليك البحث عنها واحدا بعد الآخر:

أ - ترجمه الغضائرى:

الحسين بن عبيد الله بن ابراهيم الغضائرى من رجال الشيعة و هو معنى فى كتب الرجال باكبارة.

قال النجاشى: «شيخنا رحمه الله له كتب» ثم ذكر أسماء تأليفه البالغه إلى أربعة عشر كتابا و لم يسم له أى كتاب فى الرجال، ثم قال: «أجازنا جميعها و جميع رواياته عن شيوخه و مات - رحمه الله - فى منتصف شهر صفر سنة إحدى عشر و أربعمائه» (١).

[شماره صفحه واقعى : ٧٩]

ص: ١٧٢٧

١- رجال النجاشى: الرقم ١٦٦.

وقال الشيخ في رجاله: «الحسين بن عبيد الله الغضائري يكنى أبا عبد الله، كثير السِّماع، عارف بالرجال و له تصانيف ذكرناها في الفهرس، سمعنا منه و أجاز لنا بجميع رواياته. مات سنة إحدى عشر و أربعمائه»^(١) و لكنّ النسخ الموجوده من الفهرس خاليه من ترجمته و لعلّ ذلك صدر منه - رحمه الله - سهواً، أو سقط من النسخ المطبوعه، و لا يخفى أنّ هذه التعابير دالّه على وثاقه الرجل. بل يكفي كونه من مشايخ النجاشي و الشيخ، و قد ثبت في محلّه - و سيوافيك - أنّ مشايخ النجاشي كلّهم ثقات.

ب - ترجمه ابن الغضائري:

هو أحمد بن الحسين بن عبيد الله، ذكره الشيخ في مقدّمه الفهرس و قال: «إني لمّا رأيت جماعه من شيوخ طائفنا من أصحاب الحديث عملوا فهرس كتب أصحابنا و ما صنفوه من التّصانيف و روه من الاصول، و لم أجد أحدا استوفى ذلك... إلّا ما قصده أبو الحسين أحمد بن الحسين بن عبيد الله - رحمه الله - فإنّه عمل كتابين، أحدهما ذكر فيه المصنّفات و الآخر ذكر فيه الاصول، و استوفاهما على مبلغ ما وجده و قدر عليه، غير أنّ هذين الكتابين لم ينسخهما أحد من أصحابنا و اخترم هو و عمد بعض ورثته الى إهلاك هذين الكتابين و غيرهما من الكتب على ما حكى بعضهم عنه»^(٢).

و هذه العبارة تفيد أنّه قد تلف الكتابان قبل استنساخهما، غير أنّ النجاشي كما سيوافيك ينقل عنه بكثير. و المنقول عنه غير هذين الكتابين كما سيوافيك بيانه.

و يظهر من النجاشي في ترجمه أحمد بن الحسين الصيقل أنّه اشترك مع ابن الغضائري في الأخذ عن والده و غيره حيث قال: «له كتب لا يعرف منها إلّا

[شماره صفحه واقعى : ٨٠]

ص: ١٧٢٨

١- رجال الشيخ: الصفحة ٤٧٠، الرقم ٥٢.

٢- ديباجه فهرس الشيخ: «الطبعه الاولى» الصفحة ١-٢ و في «الطبعه الثانيه» الصفحة ٢٣-٢٤.

النوادر، قرأته أنا و أحمد بن الحسين - رحمه الله - على أبيه» (١) كما يظهر ذلك أيضا في ترجمه علي بن الحسن بن فضال حيث قال: «قرأ أحمد بن الحسين كتاب الصلاه و الزكاه و مناسك الحج و الصيام و الطلاق و... علي أحمد بن عبد الواحد في مده سمعتها معه» (٢) و يظهر ذلك في ترجمه عبد الله بن أبي عبد الله محمد بن خالد بن عمر الطيالسي قال: «و لعبد الله كتاب نوادر - إلى أن قال: و نسخه اخرى نوادر صغيره رواه أبو الحسين النصبي، أخبرناها بقراءه أحمد بن الحسين» (٣).

نعم يظهر من ترجمه علي بن محمد بن شيران أنه من أساتذه النجاشي حيث قال: «كنا نجتمع معه عند أحمد بن الحسين» (٤) و الاجتماع عند العالم لا يكون إلا للاستفاده منه.

و العجب أن النجاشي مع كمال صلته به و مخالطته معه لم يعنونه في فهرسه مستقلا، و لم يذكر ما قاله الشيخ في حقه من أنه كان له كتابان...

الخ، نعم نقل عنه في موارد و أشار في ترجمه أحمد بن محمد بن خالد البرقي إلى كتاب تاريخه و يحتمل أنه غير رجاله، كما يحتمل أن يكون نفسه، لشيوع إطلاق لفظ التاريخ على كتاب الرجال كتاريخ البخاري و هو كتاب رجاله المعروف، و تاريخ بغداد و هو نوع رجال، و يكفي في وثاقه الرجال اعتماد مثل النجاشي عليه و التعبير عنه بما يشعر بالتكريم، و قد نقل المحقق الكلباسي كلمات العلماء في حقه فلاحظ (٥).

[شماره صفحه واقعي : ٨١]

ص: ١٧٢٩

- ١- رجال النجاشي: الرقم ٢٠٠.
- ٢- رجال النجاشي: الرقم ٦٧٦.
- ٣- رجال النجاشي: الرقم ٥٧٢.
- ٤- رجال النجاشي: الرقم ٧٠٥.
- ٥- لاحظ سماء المقال: ج ١ الصفحه ٧-١٥.

إنَّ أوَّل من وجده هو السيّد جمال الدين أبو الفضائل أحمد بن طاووس الحسنى الحلّي (المتوفّى سنة ٦٧٣) فأدرجه - موزّعا له - فى كتابه «حلّ الاشكال فى معرفه الرجال» الّذى ألفه عام ٦٤٤، و جمع فيه عبارات الكتب الخمسه الرجاليه و هى رجال الطوسى و فهرسه و اختيار الكشى و فهرس النجاشى و كتاب الضعفاء المنسوب الى ابن الغضائرى. قال السيد فى أوَّل كتابه بعد ذكر الكتب بهذا الترتيب: «ولى بالجميع روايات متّصله سوى كتاب ابن الغضائرى» فيظهر منه أنّه لم يروه عن أحد و إنّما وجده منسوباً إليه، و لم يجد السيّد كتاباً آخر للممدوحين منسوباً إلى ابن الغضائرى و إلاّ أدرجه أيضاً و لم يقتصر بالضعفاء.

ثمّ تبع السيّد تلميذاه العلامه الحلّي (المتوفى عام ٧٢٦) فى الخلاصه و ابن داود فى رجاله (المؤلّف فى ٧٠٧) فأدرجا فى كتابيهما عين ما أدرجه استاذهما السيد بن طاووس فى «حلّ الاشكال»، و صرّح ابن داود عند ترجمه استاذه المذكور بأنّ اكثر فوائد هذا الكتاب و نكته من إشارات هذا الاستاذ و تحقيقاته.

ثمّ إنّ المتأخّرين عن العلامه و ابن داود كلّهم ينقلون عنهما، لأنّ نسخه الضعفاء الّتى وجدها السيد بن طاووس قد انقطع خبرها عن المتأخّرين عنه، و لم يبق من الكتاب المنسوب الى ابن الغضائرى إلاّ ما وضعه السيد بن طاووس فى كتابه «حلّ الاشكال»، و لولاه لما بقى منه أثر، و لم يكن ادراجه فيه من السيّد لأجل اعتباره عنده، بل ليكون الناظر فى كتابه على بصيره، و يطلع على جميع ما قيل أو يقال فى حقّ الرجل حقا أو باطلا، ليصير ملزما بالتتبع عن حقيقه الأمر.

و أمّا كتاب «حلّ الاشكال» فقد كان موجودا بخطّ مؤلّفه عند الشهيد

[شماره صفحه واقعى : ٨٢]

ص: ١٧٣٠

الثاني، كما ذكره في اجازته للشيخ حسين بن عبد الصمد، و بعده انتقل الى ولده صاحب المعالم، فاستخرج منه كتابه الموسوم ب «التحرير الطاووسي» ثم حصلت تلك النسخه بعينها عند المولى عبد الله بن الحسين التستري (المتوفى سنة ١٠٢١) شيخ الرجالين في عصره، و كانت مخرقه مشرفه على التلف، فاستخرج منها خصوص عبارات كتاب الضعفاء، المنسوب الى ابن الغضائري، مرتبا على الحروف و ذكر في أوله سبب استخراجه فقط. ثم أدخل تلميذه المولى عنايه الله القهبائي، تمام ما استخراج المولى عبد الله المذكور، في كتابه مجمع الرجال المجموع فيه الكتب الخمسه الرجاليه حتى إن خطبها ذكرت في أول هذا المجمع (١).

و إليك نصّ ما ذكره المولى عبد الله التستري حسب ما نقله عنه تلميذه القهبائي في مقدّمه كتابه «مجمع الرجال»: «اعلم - أيّدك الله و إيانا - أنني لما وقفت على كتاب السيد المعظم السيد جمال الدين أحمد بن طاووس في الرجال، فرأيتة مشتملا على نقل ما في كتب السلف، و قد كنت رزقت بحمد الله النافع من تلك الكتب، إلاّ كتاب ابن الغضائري، فإنّي كنت ما سمعت له وجودا في زماننا و كان كتاب السيد هذا بخطه الشريف مشتملا عليه فحداني التبرّك به مع ظنّ الانتفاع بكتاب ابن الغضائري أن أجعله منفردا عنه راجيا من الله الجواد، الوصول إلى سبيل الرشاد» (٢). و على ذلك فالطريق إلى ما ذكره ابن الغضائري عبارته عمّا أدرجه العلامه و ابن داود في رجاليهما و أخيرا ما أدرجه القهبائي ممّا جرّده استاذه التستري عن كتاب «حلّ الإشكال» و جعله كتابا مستقلا، و أمّا طريق السيد إلى الكتاب فغير معلوم أو غير موجود.

هذا هو حال كتاب ابن الغضائري و كيفيه الوقوف عليه و وصوله إلينا.

[شماره صفحه واقعي : ٨٣]

ص: ١٧٣١

١- راجع الذريعه الى تصانيف الشيعة: ج ١ الصفحة ٩-٢٨٨، و ج ١٠ الصفحة ٩-٨٨.

٢- مجمع الرجال: ج ١ الصفحة ١٠.

هيهنا قولان: أما الأول؛ فقد ذهب الشهيد الثانى إلى أنه تأليف نفس الغضائرى «الحسين بن عبيد الله» لا تأليف ابنه، أى «أحمد بن الحسين»، مستدلًا بما جاء فى الخلاصه فى ترجمه سهل بن زياد الأدمى حيث قال: «وقد كاتب أبا محمد العسكري - عليه السلام - على يد محمّد بن عبد الحميد العطار فى المنتصف من شهر ربيع الآخر سنه خمس و خمسين و مائتين. ذكر ذلك أحمد بن على بن نوح و أحمد بن الحسين - رحمهما الله - . و قال ابن الغضائرى: أنه كان ضعيفا(١) قال الشهيد الثانى: «إن عطف ابن الغضائرى على أحمد بن الحسين يدلّ على أنه غيره»(٢).

و لا يخفى عدم دلالتة على ما ذكره، لأن ما ذكره العلامة (... ذكر ذلك أحمد بن على بن نوح و أحمد بن الحسين) من تتمه كلام النجاشى الذى نقله العلامة عنه فى كتابه، فإن النجاشى يعرّف «السهل» بقوله: «كان ضعيفا فى الحديث غير معتمد فيه. و كان أحمد بن محمد بن عيسى يشهد عليه بالغلوّ و الكذب و أخرجه من قم إلى الرى، و كان يسكنها و قد كاتب أبا محمّد - الى قوله: رحمهما الله»(٣).

و بالاسترحام (رحمهما الله) تمّ كلام النجاشى، ثمّ إنّ العلامة بعد ما نقل عن النجاشى كلام ابن نوح و أحمد بن الحسين فى حقّ الرّجل، أراد أن يأتى بنصّ كلام ابن الغضائرى أيضا فى كتاب الضعفاء، و لأجل ذلك عاد و قال:

«قال ابن الغضائرى: إنّه كان ضعيفا جدّا فاسد الروايه و المذهب و كان أحمد بن محمّد بن عيسى الأشعريّ أخرجه عن قم و أظهر البراءه منه و نهى الناس عن

[شماره صفحه واقعى : ٨٤]

ص: ١٧٣٢

١- رجال العلامة: الصفحه ٢٢٨-٢٢٩.

٢- قاموس الرجال: ج ١ الصفحه ٢٢.

٣- رجال النجاشى: الرقم ٤٩٠.

السماع منه و الروايه عنه و يروى المراسيل و يعتمد المجاهيل»(١).

و على هذا فعطف جمله «و قال ابن الغضائرى» على «أحمد بن الحسين» لا يدل على المغايره بعد الوقوف على ما ذكرناه(٢).

و يظهر هذا القول من غيره، فقد نقل المحقق الكلباسى، أنه يظهر من نظام الدين محمد بن الحسين الساجى فى كتابه المسمى ب «نظام الأقوال» أنه من تأليف الأب حيث قال فيه: «و لقد صنّف أسلافنا و مشايخنا - قدس الله تعالى أرواحهم - فيه كتباً كثيره ككتاب الكشّى، و فهرس الشيخ الطوسى، و الرجال له أيضاً، و كتاب الحسين بن عبيد الله الغضائرى - إلى أن قال:

و أكتفى فى هذا الكتاب عن أحمد بن على النجاشى بقولى «النجاشى» - الى أن قال: و عن الحسين بن عبيد الله الغضائرى ب «ابن الغضائرى»(٣). و على ما ذكره كلما اطلق ابن الغضائرى فالمراد هو الوالد، و أمّا الولد فيكون نجل الغضائرى لا ابنه.

و يظهر التردّد من المحقق الجليل مؤلف معجم الرجال - دام ظله - حيث استدلل على عدم ثبوت نسبه الكتاب بقوله: «فإنّ النّجاشى لم يتعرّض له مع أنّه - قدس سره - بصدّد بيان الكتب التى صنّفها الاماميه، حتّى إنّه يذكر ما لم يره من الكتب و إنّما سمعه من غيره أو رآه فى كتابه، فكيف لا يذكر كتاب شيخه الحسين بن عبيد الله او ابنه أحمد؟ و قد تعرّض - قدس سره - لترجمه الحسين بن عبيد الله و ذكر كتبه و لم يذكر فيها كتاب الرجال، كما أنّه حكى عن أحمد بن

[شماره صفحه واقعى : ٨٥]

ص: ١٧٣٣

١- رجال العلامة: الصفحه ٢٢٨-٢٢٩.

٢- لاحظ سماء المقال: ج ١ الصفحه ٧، و قاموس الرجال: ج ١ الصفحه ٣٢.

٣- سماء المقال: ج ١ الصفحه ٥ فى الهامش. و كان نظام الدين الساجى نزيل الرى و تلميذ الشيخ البهائى، توفى بعد ١٠٣٨ بقليل، و فرغ من تأليف نظام الاقوال فى سنه ١٠٢٢، و هو بعد مخطوط لم يطبع.

الحسين في عدّه موارد و لم يذكر أنّ له كتاب الرجال»(١).

و لكنّ النجاشي نقل عن ابن الغضائري كثيرا و كلّما قال: «قال أحمد بن الحسين» أو «ذكره أحمد بن الحسين» فهو المراد، و صرّح في ترجمه البرقي بأنّ له كتاب التاريخ و من القريب أنّ مراده منه هو كتاب رجاله، لشيوع تسميه «الرجال» بالتاريخ كما سيوافيك.

و أمّا الثاني، فهو أنّ الكتاب على فرض ثبوت النسبه، من تأليف ابن الغضائري (أحمد) لا نفسه - أعني الحسين - و يدلّ عليه وجوه:

الأول: إنّ الشيخ كما عرفت ذكر لأحمد بن الحسين كتابين: أحدهما في الاصول و الآخر في المصنّفات، و لم يذكر للوالد أيّ كتاب في الرجال، و إن وصفه الشيخ و النجاشي بكونه كثير السّماع، عارفا بالرجال، غير أنّ معرفه بالرجال لا تستلزم التأليف فيه، و من المحتمل أنّ هذا الكتاب هو أحد هذين أو هو كتاب ثالث وضع لذكر خصوص الضعفاء و المذمومين، كما احتمله صاحب مجمع الرجال، و يحتمل أن يكون له كتاب آخر في الثقات و الممدوحين و إن لم يصل إلينا منه خبر و لا أثر، كما ذكره الفاضل الخاجوئي.

محتملا- أن يكون كتاب الممدوحين، أحد الكتابين اللّذين صرّح بهما الشيخ في أوّل الفهرس على ما نقله صاحب سماء المقال(٢) و لكنّ الظاهر خلافه، و سيوافيك حقّ القول في ذلك فانتظر.

الثاني: إنّ أوّل من وقف على هذا الكتاب هو السيّد الجليل ابن طاووس الحلّي، فقد نسبه إلى الابن في مقدّمه كتابه على ما نقله عنه في التحرير الطاووسي، حيث قال: «إني قد عزمت على أن أجمع في كتابي هذا أسماء

[شماره صفحه واقعي : ٨٦]

ص: ١٧٣٤

١- معجم رجال الحديث: ج ١ الصفحه ١١٣-١١٤ من المقدمه طبعه النجف، و الصفحه ١٠١-١٠٣ من طبعه لبنان.

٢- سماء المقال: ج ١ الصفحه ٢.

الرجال المصنّفين وغيرهم من كتب خمسه إلى أن قال: وكتاب أبي الحسين أحمد بن الحسين بن عبيد الله الغضائري في ذكر الضعفاء خاصه»(١).

الثالث: إنّ المتتبع لكتاب «الخلاصه» للعلامه الحلّي، يرى أنّه يعتقد بأنّه من تأليف ابن الغضائري، فلاحظ ترجمه عمر بن ثابت، و سليمان النخعي، يقول في الأوّل: «إنّه ضعيف، قاله ابن الغضائري» و قال في الثاني: «قال ابن الغضائري: يقال إنّه كذاب النخع ضعيف جدّاً».

و بما أنّه يحتمل أن يكون ابن الغضائري كنيه للوالد، و يكون الجدّ منسوباً الى «الغضائر» الّذى هو بمعنى الطين اللازب الحر، قال العلامه فى إسماعيل بن مهران: «قال الشيخ أبو الحسين أحمد بن الحسين بن عبيد الله الغضائري - رحمه الله -: إنّه يكتنى أبا محمّد، ليس حديثه بالنقى» و على ذلك فكلّمّا أطلق ابن الغضائري يريد به أحمد ابن الحسين، لا غيره.

و مما يؤيّد أنّ الكتاب من تأليف ابن الغضائري، أنّ بعض ما ينقله النجاشي فى فهرسه عن أحمد بن الحسين موجود فى هذا الكتاب، و أمّا الاختلاف من حيث العبارة فسيوافيك وجهه.

و هناك قرائن اخر جمعها المتتبع الخبير الكلباسى فى كتابه سماء المقال فلاحظ(٢).

ه - كتاب الضعفاء رابع كتبه

الظاهر أنّ ابن الغضائري ألف كتاباً أربعه و أنّ كتاب الضّعفاء رابع كتبه.

الأوّل و الثّانى ما أشار إليهما الشّيخ فى مقدّمه الفهرس «فإنّه (أبا الحسين) عمل كتابين: أحدهما ذكر فيه المصنّفات و الآخر ذكر فيه الاصول و استوفاهما على مبلغ ما وجده و قدر عليه، غير أنّ هذين الكتابين لم ينسخهما أحد من أصحابنا

[شماره صفحه واقعى : ٨٧]

ص: ١٧٣٥

١- سماء المقال: ج ١ الصفحه ٥-٦.

٢- سماء المقال: ج ١ الصفحه ٦-٧.

و اخترم هو - رحمه الله - و عمد بعض ورثته إلى إهلاك هذين الكتابين و غيرهما من الكتب على ما حكى بعضهم عنه»(١).

و الثالث هو كتاب الممدوحين و لم يصل إلينا أبدا، لكن ينقل عنه العلامة في الخلاصه، و الرابع هو كتاب الضعفاء الذى وصل إلينا على النحو الذى وقفت عليه، و الظاهر أنّ النجاشى لأجل مخالطته و معاشرته معه قد وقف على مسودّاته و مذكراته فنقل ما نقل عنها.

و من البعيد جدّا أن يكون كتاب الضعفاء نفس الكتابين اللّذين ذكرهما الشيخ في مقدّمه الفهرس، و ما عمل من كتابين كان مقصورا في بيان المصنّفات و الاصول، كفهرس الشيخ من دون تعرّض لوثاقه شخص أو ضعفه، فعلى ذلك يجب أن يكون للرجل وراءهما كتاب لبيان الضعفاء و الممدوحين، كما أنّ من البعيد أن يؤلّف كتابا في الضعفاء فقط، دون أن يؤلّف كتابا في الثقات أو الممدوحين، و الدليل على تأليفه كتابا في الممدوحين وجود التوثيقات منه في حقّ عيّده من الزّواه، و نقلها النّجاشى عنه. أضف إلى ذلك أنّ العلامة يصرّح بتعدّد كتابه و يقول في ترجمه سليمان النخعي: «قال ابن الغضائرى سليمان بن هارون النخعي أبو داود يقال له: كذاب النخع، روى عن أبي عبد الله ضعيف جدا» و قال في كتابه الآخر: «سليمان بن عمر أبو داود النخعي.. الخ»(٢) و قال في ترجمه عمر بن ثابت: «ضعيف جدّا قاله ابن الغضائرى و قال في كتابه الآخر عمر بن أبي المقدام...»(٣) و قال في ترجمه محمد بن مصادف: «اختلف قول ابن الغضائرى فيه ففي أحد الكتابين إنّه ضعيف و فى الآخر إنّه ثقة»(٤). و هذه النصوص تعطى أنّ للرجل كتابين،

[شماره صفحه واقعى : ٨٨]

ص: ١٧٣٦

١- ديباجه فهرس الشيخ: «الطبعه الاولى» الصفحه ١-٢ و فى «الطبعه الثانيه» الصفحه ٤.

٢- رجال العلامه: الصفحه ٢٢٥.

٣- المصدر: الصفحه ٢٤١.

٤- المصدر: الصفحه ٢٥٦.

أحدهما للضعفاء و المذمومين، و الآخر للممدوحين و الموثقين، و قد عرفت أنّ ما ذكره الشيخ في أوّل الفهرس لا صلّه لهما بهذين الكتابين. فقد مات الرّجل و ترك ثروه علميّة مفيدة.

و – كتاب الضعفاء و قيمته العلميّه عند العلماء

إشاره

لقد اختلف نظريّه العلماء حول الكتاب اختلافا عميقا، فمن ذاهب إلى أنّه مختلق لبعض معاندى الشيعة أراد به الوقيعه فيهم، إلى قائل بثبوت الكتاب ثبوتا قطعيا و أنّه حجه ما لم يعارض توثيق الشيخ و النجاشى، إلى ثالث بأنّ الكتاب له و أنّه نقاد هذا العلم و لا- يقدّم توثيق الشيخ و النجاشى عليه، إلى رابع بأنّ الكتاب له، غير أنّ جرحه و تضعيفه غير معتبر، لأنّه لم يكن فى الجرح و التّضعيف مستندا إلى الشّهاده و لا إلى القرائن المفيدّه للاطمئنان بل إلى اجتهاده فى متن الحديث، فلو كان الحديث مشتملا على الغلوّ و الارتفاع فى حقّ الأئمه حسب نظره، وصف الراوى بالوضع و ضعّفه و إليك هذه الأقوال:

النظريه الاولى

إشاره

إنّ شيخنا المتتبع الطهرانى بعد ما سرد وضع الكتاب و أوضح كيفيّه الاطلاع عليه، حكم بعدم ثبوت نسبه الكتاب الى ابن الغضائرى، و أنّ المؤلّف له كان من المعاندين لأكابر الشيعة، و كان يريد الوقيعه فيهم بكلّ حيله، و لأجل ذلك ألّف هذا الكتاب و أدرج فيه بعض مقالات ابن الغضائرى تمويها ليقبل عنه جميع ما أراد إثباته من الوقائع و القبائح(1) و يمكن تأييده فى بادىء النظر بوجوه:

١ - إنّه كانت بين النّجاشى و ابن الغضائرى خلطه و صداقه فى أيام الدراسه و التحصيل، و كانا يدرسان عند والد ابن الغضائرى، كما كانا يدرسان عند غيره، على ما مرّ فى ترجمتهما فلو كان الكتاب من تأليف ابن الغضائرى،

[شماره صفحه واقعى : ٨٩]

ص: ١٧٣٧

اقتضى طبع الحال وقوف النجاشى عليه وقوف الصديق على أسرار صديقه، و إكثار النّقل منه، مع أنّه لا ينقل عنه إلاّ فى موارد لا تتجاوز بضعه و عشرين مورداً، و هو يقول فى كثير من هذه الموارد «قال أحمد بن الحسين» أو «قاله أحمد بن الحسين» مشعرا بأخذه منه مشافهه لا نقلا عن كتابه.

نعم، يقول فى بعض الموارد: «و ذكر أحمد بن الحسين» الظاهر فى أنّه أخذه من كتابه.

٢ - إنّ الظاهر من الشيخ الطّوسى أنّ ما ألفه ابن الغضائرى اهلك قبل أن يستنسخ حيث يقول: «و اخترم هو (ابن الغضائرى) و عمد بعض ورثته الى إهلاك هذين الكتابين و غيرهما من الكتب على ما حكى بعضهم عنه»(١).

٣ - إنّ لفظ «اخترم» الّذى أطلقه الشيخ عليه، يكشف عن أنّ الرجل مات بالموت الاخرامى، و هو موت من لم يتجاوز الأربعين و بما أنّ النّجاشى الّذى هو زميله تولّد عام ٣٧٢، يمكن أن يقال إنّّه أيضا من مواليد ذلك العام أو ما قبله بقليل، و بما أنّ موته كان موتا اخراميا، يمكن التنبؤ بأنّه مات بعد أبيه بقليل، فيكون وفاته حوالى ٤١٢، و على ذلك فمن البعيد أن يصل الكتاب إلى يد النجاشى و لا يصل إلى يد الشيخ، مع أنّ بيته بغداد كانت تجمع بين العلمين (النجاشى و الشيخ) كلّ يوم و ليله، و قد توفّى الشيخ سنه ٤٦٠، و توفّى النجاشى على المشهور عام ٤٥٠، فهل يمكن بعد هذا وقوف النجاشى على الكتاب و عدم وقوف الشيخ عليه؟

و أقصى ما يمكن أن يقال: إنّ ابن الغضائرى ترك أوراقا مسودّه فى علم الرجال، و وقف عليها النجاشى، و نقل عنه ما نقل، ثمّ زاد عليه بعض المعاندين ما تقشعرّ منه الجلود و ترتعد منه الفرائض من جرح المشايخ و رميهم بالدسّ و الوضع، و هو كما قال السيد الداماد فى رواشحه «قلّ أن يسلم أحد من

[شماره صفحه واقعى : ٩٠]

ص: ١٧٣٨

١- مقدمه فهرس الشيخ: «الطبعه الاولى» الصفحه ٢، و «الطبعه الثانيه» الصفحه ٢٤.

جرحه أو ينجو ثقه من قدحه».

تحليل هذه النظرية

هذه النظرية في غاية التفريط، في مقابل النظرية الثالثة التي هي في غاية الإفراط و لا يخفى وهن هذه الامور:

أمّا الأول: فيكفى في صحّحه نسبة الكتاب إلى ابن الغضائري تطابق ما نقله النجاشي في موارد كثيره مع الموجود منه، و عدم استيعابه بنقل كل ما فيه، لأجل عدم ثبوته عنده، و لذلك ضرب عنه صفحا إلا في موارد خاصّه لاختلاف مشربهما في نقد الرجال و تمييز الثقات عن غيرها.

و أمّا الثاني: فلما عرفت من أنّ كتاب الضعفاء، غير ما ألفه حول الاصول و المصنّفات، و هو غير كتاب الممدوحين، الذي ربّما ينقل عنه العلّامة كما عرفت، و تعتمد الورثه على إهلاك الأوّلين لا يكون دليلا على إهلاك الآخرين(١).

و أمّا الثالث: فيكفى في الاعتذار من عدم اطلاع الشيخ على بقیته كتب ابن الغضائري، أنّ الشيخ كان رجلا عالميا مشاركا في أكثر العلوم الاسلاميه و متخصّصا في بعض النواحي منها، زعيما للشيعة في العراق. و الغفله عن مثل هذا الشخص المتبحر في العلوم، و المتحمّل للمسؤوليات الدينيه و الاجتماعيه، أمر غير بعيد.

و هذا غير النجاشي الذي كان زميلا و مشاركا له في دروس أبيه و غيره، متخصّصا في علم الرجال و الأنساب، و الغفله عن مثله أمر على خلاف العاده.

و ما ذكره صاحب معجم رجال الحديث - دام ظلّه - من قصور المقتضى

[شماره صفحه واقعی : ٩١]

ص: ١٧٣٩

١- نعم الظاهر من مقدّمه الفهرس للشيخ تعتمد الورثه لاهلاك جميع آثاره بشهاده لفظه «و غيرهما».

و عدم ثبوت نسبه هذا الكتاب الى مؤلفه (1) غير تام، لأن هذه القرائن تكفى فى ثبوت النسبه، و لولا الاعتماد عليها للزم رد كثير من الكتب غير الواصله إلينا من طرق الروايه و الاجازه.

و على الجملة لا يصح رد الكتاب بهذه الوجوه الموهونه.

النظريه الثانيه

الظاهر من العلامه فى الخلاصه ثبوت نسبه الكتاب الى ابن الغضائرى ثبوتاً قطعياً، و لأجل ذلك توقّف فى كثير من الرواه لأجل تضعيف ابن الغضائرى، و إنّما خالف فى موارد، لتوثيق النجاشى و الشيخ و ترجيح توثيقهما على جرحه.

النظريه الثالثه

إنّ هذا الكتاب و إن اشتهر من عصر المجلسى بأنّه لا عبره به، لأنّه يتسرّع إلى جرح الأجلّه، إلاّ أنّه كلام قشرى و أنّه لم ير مثله فى دقه النظر، و يكفيه اعتماد مثل النجاشى الذى هو أضبط أهل الرجال عليه، و قد عرفت من الشيخ أنّه أوّل من ألف فهرسا كاملا فى مصنّفات الشيعة و اصولهم، و الرجل نقاد هذا العلم، و لم يكن متسرّعا فى الجرح بل كان متأمّلا متثبتا فى التضعيف، قد قوى من ضعفه القميون جميعا كأحمد بن الحسين بن سعيد، و الحسين بن آذويه و زيد الزرّاد و زيد النرسى و محمّد بن أورمه بأنّه رأى كتبهم، و أحاديثهم صحيحه.

نعم إنّ المتأخرين شهروا ابن الغضائرى بأنّه يتسرّع إلى الجرح فلا عبره بطعونه، مع أنّ العدى وجدناه بالسير فى الذين وقفنا على كتبهم ممّن طعن

[شماره صفحه واقعى : ٩٢]

ص: ١٧٤٠

١- معجم رجال الحديث: ج ١ الصفحه ١١٤ من المقدمه (طبعه النجف) و الصفحه ١٠٢ طبعه لبنان.

فيهم، ككتاب الاستغاثة لعلّي بن أحمد الكوفي، و كتاب تفسير محمد بن القاسم الاسترآبادي، و كتاب الحسين بن عباس ابن الجريش أنّ الامر كما ذكر(١).

و لا يخفى أنّ تلك النظرية في جانب الافراط، و لو كان الكتاب بتلك المنزله لماذا لم يستند إليه النجاشي في عامه الموارد، بل لم يستند اليه إلا في بضعه و عشرين موردا؟ مع أنّه ضعّف كثيرا من المشايخ التي وثاقتهم عندنا كالشمس في رائعه النهار.

إنّ عدم العبيره بطعونه ليس لأجل تسرّعه إلى الجرح و أنّه كان جرّاحا للرواه خارجا عن الحدّ المتعارف، بل لأجل أنّه لم يستند في جرحه بل و تعديله إلى الطّرق الحسيّه، بل استند إلى استنباطات و اجتهادات شخصيه كما سيوافيك بيانه في النظرية الرابعه.

النظرية الرابعه

اشاره

إنّ كتاب الضعفاء هو لابن الغضائري، غير أنّ تضعيفه و جرحه للرواه و المشايخ لم يكن مستندا إلى الشّهاده و السماع، بل كان اجتهادا منه عند النظر إلى روايات الأفراد، فإن رآها مشتمله على الغلوّ و الارتفاع حسب نظره، وصفه بالضعف و وضع الحديث، و قد عرفت أنّه صحّح روايات عدّه من القميين بأنّه رأى كتبهم، و أحاديثهم صحيحه (أى بملاحظه مطابقتها لمعتقده).

و يرشد إلى ذلك ما ذكره المحقّق الوحيد البهبهاني في بعض المقامات حيث قال: «اعلم أنّ الظاهر أنّ كثيرا من القدماء سيّما القميين منهم و الغضائري كانوا يعتقدون للائمّه - عليهم السلام - منزله خاصّه من الرفعه و الجلاله، و مرتبه معيّنه من العصمه و الكمال بحسب اجتهادهم و رأيهم، و ما

[شماره صفحه واقعي : ٩٣]

ص: ١٧٤١

كانوا يجوزون التعدي عنها، و كانوا يعدون التعدي ارتفاعا و غلوا حسب معتقدهم، حتى إنهم جعلوا مثل نفى السهو عنهم غلوا، بل ربما جعلوا مطلق التفويض إليهم أو التفويض المذى اختلف فيه - كما سنذكر - أو المبالغه فى معجزاتهم و نقل العجائب من خوارق العادات عنهم، أو الإغراق فى شأنهم و إجلالهم و تنزيههم عن كثير من النقائص، و إظهار كثير قدره لهم، و ذكر علمهم بمكونات السماء و الأرض (جعلوا كل ذلك) ارتفاعا أو مورثا للتهمه به، سيما بجهه أن الغلام كانوا مختلفين فى الشيعة مخلوطين بهم مدلسين.

و بالجمله، الظاهر أن القدماء كانوا مختلفين فى المسائل الاصوليه أيضا فربما كان شىء عند بعضهم فاسدا أو كفرا أو غلوا أو تفويضا أو جبرا أو تشبيها أو غير ذلك، و كان عند آخر ممّا يجب اعتقاده أو لا هذا و لا ذاك. و ربما كان منشأ جرحهم بالامور المذكوره وجدان الروايه الظاهره فيها منهم - كما أشرنا آنفا - أو ادعاء أرباب المذاهب كونه منهم أو روايتهم عنه و ربما كان المنشأ روايتهم المناكير عنه، إلى غير ذلك، فعلى هذا ربما يحصل التأمل فى جرحهم بأمثال الامور المذكوره إلى أن قال:

ثم اعلم أنه (أحمد بن محمد بن عيسى) و الغضائرى ربما ينسبان الراوى إلى الكذب و وضع الحديث أيضا بعد ما نسباه إلى الغلو و كأنه لروايته ما يدل عليه»(١).

اجابه المحقق التستري عن هذه النظرية

إنّ المحقق التستري أجاب عن هذه النظرية بقوله: «كثيرا ما يردّ المتأخرون طعن القدماء فى رجل بالغلو، بأنهم رموه به لنقله معجزاتهم و هو غير صحيح، فإنّ كونهم - عليهم السلام - ذوى معجزات من ضروريات مذهب

[شماره صفحه واقعى : ٩٤]

ص: ١٧٤٢

١- الفوائد الرجاليه للوحيد البهبهانى: الصفحه ٣٨-٣٩ المطبوعه فى آخر رجال الخاقانى، و الصفحه ٨ من المطبوعه فى مقدمه منهج المقال.

الإمامية، و هل معجزاتهم وصلت إلينا إلا- بنقلهم؟ و إنما مرادهم بالغلو ترك العباده اعتمادا على ولايتهم - عليهم السلام - .
فروى أحمد بن الحسين الغضائرى، عن الحسن بن محمد بن بندار القمى، قال: سمعت مشايخي يقولون: إنَّ محمد بن أورمه لما طعن عليه بالغلو بعث إليه الأشاعره ليقتلوه، فوجدوه يصلّى الليل من أوّله إلى آخره، ليالى عدّه فتوقّفوا عن اعتقادهم.

و عن فلاح السائل (١) لعلى بن طاووس عن الحسين بن أحمد المالكي قال: قلت لأحمد بن مليك الكرخي (٢) عمّا يقال فى محمد بن سنان من أمر الغلو، فقال: معاذ الله، و هو و الله علّمنى الطهور.

و عنون الكشي (٣) جمعا، منهم على بن عبد الله بن مروان و قال إنّه سأل العياشى عنهم فقال: و أما على بن عبد الله بن مروان فإنّ القوم (يعنى الغلاه) تمتحن فى أوقات الصّيلوات و لم أحضره وقت صلاه. و عنون الكشي (٤) أيضا الغلاه فى وقت الإمام الهادى - عليه السلام - و روى عن أحمد بن محمد بن عيسى أنّه كتب إليه - عليه السلام - فى قوم يتكلمون و يقرؤون أحاديث ينسبونها

[شماره صفحه واقعى : ٩٥]

ص: ١٧٤٣

١- فلاح السائل: الصفحه ١٣ و فيه أحمد بن هليل الكرخي.

٢- كذا و فى رجال السيد بحر العلوم «احمد بن هليك» و فى تنقيح المقال «أحمد بن مليك» و الظاهر وقوع تصحيف فيه، و الصحيح هو أحمد بن هلال الكرخي العبرتائى، للشواهد التاليه: الاول: كون الحسين بن أحمد المالكي فى سند الخبر الذى هو راو عن احمد بن هلال الكرخي (راجع روضه الكافى: الحديث ٣٧١). الثانى: كون محمد بن سنان فيه، الذى يروى عنه أحمد بن هلال الكرخي (راجع أيضا روضه الكافى: الحديث ٣٧١). الثالث: ان أبا على بن همام ينقل بعض القضايا المرتبطه بأحمد بن هلال الكرخي كما فى غيبه الشيخ (الصفحه ٢٤٥) و هو أيضا يذكر تاريخ وفاه أحمد هذا كما نقل عنه السيد بن طاووس. أضف الى ذلك أنا لم نعثر على ترجمه لأحمد بن هليل، أو هليك أو مليك فى كتب الرجال المعروفه.

٣- رجال الكشي: الصفحه ٥٣٠.

٤- رجال الكشي: الصفحه ٥١٦-٥١٧.

إليك و إلى آباءك - إلى أن قال: و من أقاويلهم أنهم يقولون: إنَّ قوله تعالى إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ معناها رجل، لا سجود و لا ركوع، و كذلك الزكاه معناها ذلك الرجل لا عدد دراهم و لا إخراج مال، و أشياء من الفرائض و السنن و المعاصي تأولوها و صيروها على هذا الحدِّ الذي ذكرت»(١).

أقول: ما ذكره - دام ظلّه - من أنّ الغلاه كانوا يمتحنون في أوقات الصَّيلاه صحيح في الجملة، و يدلّ عليه مضافا إلى ما ذكره، بعض الروايات. قال الصادق - عليه السلام -: احذروا على شبابكم الغلاه لا يفسدوهم، فإنَّ الغلاه شرّ خلق الله - إلى أن قال: إلينا يرجع الغالي فلا نقبله، و بنا يلحق المقصّر فنقبله، فقليل له: كيف ذلك يا ابن رسول الله؟ قال: الغالي قد اعتاد ترك الصلاه و الزكاه و الصَّيام و الحجّ، فلا يقدر على ترك عاداته و على الرجوع إلى طاعه الله عزّ و جلّ أبدا و إنّ المقصّر إذا عرف عمل و أطاع(٢).

و كتب بعض أصحابنا إلى أبي الحسن العسكري - عليه السلام -: أنّ عليّ بن حسكه يدعى أنّه من أوليائك و أنّك أنت الأول القديم و أنّه بابك و نبيّك أمرته أن يدعو إلى ذلك و يزعم أنّ الصَّيلاه و الزكاه و الحجّ و الصَّوم كل ذلك معرفتك - إلى آخره(٣).

و نقل الكشي عن يحيى بن عبد الحميد الحماني، في كتابه المؤلّف في إثبات إمامه أمير المؤمنين - عليه السلام - عن الغلاه: أنّ معرفه الإمام تكفي من الصَّوم و الصَّلاه(٤).

[شماره صفحه واقعي : ٩٦]

ص: ١٧٤٤

١- قاموس الرجال: ج ١ الصفحة ٥٠-٥١.

٢- بحار الانوار: ج ٢٥ ص ٢٦٥-٢٦٦ الحديث ٦ نقلا عن أمالي الطوسي طبعه النجف الصفحة ٢٦٤.

٣- بحار الانوار: ج ٢٥ الصفحة ٣١٦، الحديث ٨٢ نقلا عن رجال الكشي: الصفحة ٥١٨.

٤- بحار الانوار: ج ٢٥ الصفحة ٣٠٢، الحديث ٦٧ نقلا عن رجال الكشي: الصفحة ٣٢٤.

و مع هذا الاعتراف إنّ هذه الروايات لا تثبت ما رامه و هو أنّ الغلوّ كان له معنى واحد في جميع الأزمنه، و لازمه ترك الفرائض، و أنّ ذلك المعنى كان مقبولا عند الكلّ من عصر الإمام الصادق - عليه السلام - إلى عصر الغضائري اذ فيه:

أمّا أولا: فإنّه يظهر عما نقله الكشّى عن عثمان بن عيسى الكلابي أنّ محمد بن بشير أحد رؤساء الغلاة في عصره، و أتباعه كانوا يأخذون بعض الفرائض و ينكرون البعض الآخر، حيث زعموا أنّ الفرائض عليهم من الله تعالى إقامه الصّلاه و الخمس و صوم شهر رمضان، و في الوقت نفسه، أنكروا الزّكاه و الحجّ و سائر الفرائض (١). و على ذلك فما ذكره من امتحان الغلاة في أوقات الصّلاه راجع إلى صنف خاصّ من الغلاة دون كلهم.

و ثانيا: أنّ الظاهر من كلمات القدماء أنّهم لم يتفقوا في معنى الغلوّ بشكل خاصّ على ما حكى شيخنا المفيد عن محمّد بن الحسن بن أحمد بن الوليد أنّه قال: أوّل درجه في الغلوّ، نفى السهو عن النّبي - صلى الله عليه و آله و الإمام، ثمّ قال الشيخ: فإنّ صحّت هذه الحكايه عنه فهو مقصّر، مع أنّه من علماء القميين و مشيختهم، و قد وجدنا جماعه وردت إلينا من قم يقصّرون تقصيرا ظاهرا في الدين، ينزلون الأئمه - عليهم السلام - عن مراتبهم، و يزعمون أنّهم كانوا لا يعرفون كثيرا من الأحكام الدينيه، حتّى ينكت في قلوبهم، و رأينا من يقول إنّهم كانوا يلجأون في حكم الشريعه إلى الرأى و الظنون و يدّعون مع ذلك أنّهم من العلماء (٢).

فإذا كانت المشايخ من القميين و غيرهم يعتقدون في حقّ الأئمه ما نقله

[شماره صفحه واقعى : ٩٧]

ص: ١٧٤٥

١- بحار الانوار: ج ٢٥ الصفحه ٣٠٩، الحديث ٧٦ نقلا عن رجال الكشى: الصفحه ٤٧٨-٤٧٩.

٢- بحار الانوار: ج ٢٥ الصفحه ٣٤٥-٣٤٦، نقلا عن تصحيح الاعتقاد، باب معنى الغلو و التفويض الصفحه ٦٥-٦٦.

الشيخ المفيد، فإذا وجدوا روايه على خلاف معتقدهم وصفوها بحسب الطبع بالضعف و راويها بالجعل و الدس.

قال العلامة المجلسي - رحمه الله - بعد ما فسّر الغلوّ في النّبي و الأئمّه - عليهم السلام - : «و لكن أفرط بعض المتكلمين و المحدّثين في الغلوّ لقصورهم عن معرفه الأئمّه - عليهم السلام -، و عجزهم عن إدراك غرائب أحوالهم و عجائب شؤونهم، فقدحوا في كثير من الرواه الثقات بعض غرائب المعجزات حتى قال بعضهم: من الغلوّ نفى السهو عنهم، أو القول بأنهم يعلمون ما كان و ما يكون»(١).

و على ذلك، فليس من البعيد أنّ الغضائري و نظراءه الذين ينسبون كثيرا من الرواه إلى الضعف و الجعل، كانوا يعتقدون في حقّ النّبي و الأئمّه - عليهم السلام - عقيدته هذه المشايخ، فإذا وجدوا أنّ الروايه لا توافق معتقدتهم اتّهموه بالكذب و وضع الحديث.

و الآفّه كلّ الآفّه هو أن يكون ملاك تصحيح الروايه عقيدته الشّخص و سليقته الخاصّه فإنّ ذلك يوجب طرح كثير من الروايات الصّحيحه و اتّهام كثير من المشايخ.

و الظاهر أنّ الغضائري كان له مذاق خاصّ في تصحيح الروايات و توثيق الرواه، فقد جعل إتقان الروايات في المضمون، حسب مذاقه، دليلا- على وثاقه الراوي، و لأجل ذلك صحّح روايات عدّه من القميين، ممّن ضعفهم غيره، لأجل أنّه رأى كتبهم، و أحاديثهم صحيحه.

كما أنّه جعل ضعف الروايه في المضمون، و مخالفته مع معتقده في ما يرجع إلى الأئمّه، دليلا على ضعف الروايه، و كون الراوي جاعلا للحديث،

[شماره صفحه واقعي : ٩٨]

ص: ١٧٤٦

أو راويا مَمَّن يضع الحديث، و التوثيق و الجرح المبتيان على إتقان المتن، و موافقته مع العقيدة، من أخطر الطرق إلى تشخيص صفات الراوى من الوثاقه و الضعف.

و يشهد على ما ذكرنا أنّ الشيخ و النجاشى ضعفا محمّد بن أورمه، لأنّه مطعون عليه بالغلوّ و ما تفرّد به لم يجز العمل به (١) و لكن ابن الغضائرى أبرأه عنه، فنظر فى كتبه و رواياته كلّها متأملا- فيها، فوجدها نقيّه لا فساد فيها، إلا فى أوراق الصقت على الكتاب، فحمله على أنّها موضوعه عليه.

و هذا يشهد أنّ مصدر قضائه هو التتبع فى كتب الراوى، و تشخيص أفكاره و عقائده و أعماله من نفس الكتاب.

ثمّ إنّ للمحقّق الشيخ أبى الهدى الكلباسى كلاما حول هذا الكتاب يقرب مما ذكره المحقّق البهبهانى، و نحن نأتى بملخصه و هو لا يخلو من فائده.

قال فى سماء المقال: «إنّ دعوى التسارع غير بعيدة نظرا إلى أمور (٢):

الاول: إنّ الظاهر من كمال الاستقراء فى أرجاء عبائره، أنّه كان يرى نقل بعض غرائب الامور من الأئمه عليهم السلام من الغلوّ على حسب مذاق القميين، فكان إذا رأى من أحدهم ذكر شىء غير موافق لاعتقاده، يجزم بأنّه من الغلوّ، فيعتقد بكذبه و افتراءه، فيحكم بضعفه و غلّوه، و لذا يكثر حكمه بهما (بالضعف و الكذب) فى غير محلّهما.

و يظهر ذلك ممّا ذكره من أنّه كان غالبا كذابا كما فى سليمان الديلمى، و فى آخر من أنّه ضعيف جدّا لا يلتفت إليه، أو فى مذهبه غلّو كما فى

[شماره صفحه واقعى : ٩٩]

ص: ١٧٤٧

-
- ١- رجال الشيخ الصفحه ٥١٢ رقم ١١٢، الفهرس: «الطبعه الاولى» الصفحه ١٤٣. الرقم ٦١٠، و فى «الطبعه الثانيه»: الصفحه ١٧٠ الرقم ٦٢١، و رجال النجاشى: الرقم ٨٩١.
 - ٢- ذكر - رحمه الله - امورا و اخترنا منها أمرين.

عبد الرحمن بن أبي حمّاد، فإنّ الظاهر أن منشأ تضعيفه ما ذكره من غلوّه، و مثله ما فى خلف بن محمّد من أنّه كان غالياً، فى مذهبه ضعف لا يلتفت إليه، و ما فى سهل بن زياد من أنّه كان ضعيفاً جدّاً فاسد الروايه و المذهب، و كان أحمد بن محمّد بن عيسى أخرجه من قم. و الظاهر أنّ منشأ جميعه ما حكاه النجاشى عن أحمد المذكور من أنّه كان يشهد عليه بالغلوّ و الكذب، فأخرجه عنه (1) و ما فى حسن بن ميثاح من أنّه ضعيف غال، و فى صالح بن سهل: غال كذاب و ضاع للحديث، لا خير فيه و لا فى سائر ما رواه»، و فى صالح بن عقبه «غال كذاب لا يلتفت إليه»، و فى عبد الله بن بكر «مرتفع القول ضعيف»، و فى عبد الله بن حكم «ضعيف مرتفع القول»، و نحوه فى عبد الله بن سالم و عبد الله بن بحر و عبد الله بن عبد الرحمان.

الثانى: إنّ الظاهر أنّه كان غيوراً فى دينه، حامياً عنه، فكان إذا رأى مكروها اشتدّت عنده بشاعته و كثرت لديه شناعته، مكثراً على مقترفه من الطعن و التشنيع و اللعن و التفضيح، يشهد عليه سياق عبارته، فأنت ترى أنّ غيره فى مقام التضعيف يقتصر بما فيه بيان الضعف، بخلافه فإنّه يرخى عنان القلم فى الميدان باتّهامه بالخبث و التهالك و اللعان، فيضعف مؤكداً و إليك نماذج:

قال فى المسمعى: «إنّه ضعيف مرتفع القول، له كتاب فى الزيارات يدلّ على خبث عظيم و مذهب متهافت و كان من كذابه أهل البصره».

و قال حول كتاب عليّ بن العباس: «تصنيف يدلّ على خبثه و تهالك مذهبه لا يلتفت إليه و لا يعبأ بما رواه».

و قال فى جعفر بن مالك: «كذاب متروك الحديث جملة، و كان فى مذهبه ارتفاع، و يروى عن الضعفاء و المجاهيل، و كلّ عيوب الضعفاء مجتمعه فيه».

[شماره صفحه واقعى : ١٠٠]

ص: ١٧٤٨

١- رجال النجاشى: الرقم ٤٩٠.

و الحاصل أنه كان يكبر كثيرا من الامور الصغيره و كانت له روحيه خاصه تحمله على ذلك.

و يشهد على ذلك أن الشيخ و النجاشي ربما ضعفا رجلا، و الغضائري أيضا ضعفه، لكن بين التعبيرين اختلافا واضحا.

مثلا ذكر الشيخ في عبد الله بن محمد أنه كان واعظا فقيها، و ضعفه النجاشي بقوله: «إنه ضعيف» و ضعفه الغضائري بقوله: «إنه كذاب، و ضاع للحديث لا يلتفت إلى حديثه و لا يعأ به».

و مثله علي بن أبي حمزه البطائني الذي ضعفه أهل الرجال، فعرفه الشيخ بأنه واقفي، و العلامه بأنه أحد عمد الواقفه. و قال الغضائري: «علي بن أبي حمزه لعنه الله، أصل الوقف و أشد الخلق عداوه للولي من بعد أبي إبراهيم».

و مثله إسحاق بن أحمد المكنى ب «أبي يعقوب أخى الأشر» قال النجاشي: «معدن التخليط و له كتب فى التخليط» و قال الغضائري: «فاسد المذهب، كذاب فى الروايه، و ضاع للحديث، لا يلتفت إلى ما رواه»^(١).

و بذلك يعلم ضعف ما استدلل به على عدم صحه نسبه الكتاب إلى ابن الغضائري من أن النجاشي ذكر فى ترجمه الخبيرى عن ابن الغضائري، أنه ضعيف فى مذهبه، و لكن فى الكتاب المنسوب إليه: «إنه ضعيف الحديث، غالى المذهب» فلو صح هذا الكتاب، لذكر النجاشي ما هو الموجود أيضا^(٢).

و ذلك لما عرفت من أن الرجل كان ذا روحيه خاصه، و كان إذا رأى

[شماره صفحه واقعى : ١٠١]

ص: ١٧٤٩

١- لاحظ سماء المقال: ج ١، الصفحه ١٩-٢١ بتلخيص منا.

٢- معجم رجال الحديث: ج ١، الصفحه ١١٤ من المقدمات طبعه النجف، و الصفحه ١٠٢ طبعه لبنان.

مكروها، اشتدّت عنده بشاعته و كثرت لديه شناعته، فيأتي بالفاظ لا يصحّ التعبير بها إلا عند صاحب هذه الروحانيه، و لما كان النجاشي على جهه الاعتدال نقل مرامه من دون غلوّ و إغراق.

و بالجمله الآفه كلّ الآفه في رجاله هو تضعيف الأجله و الموثقين مثل «أحمد بن مهران» قال: «أحمد بن مهران روى عنه الكليني ضعيف» و لكن ثقّه الإسلام يروى عنه بلا- واسطه، و يترخّم عليه كما في باب مولد الزهراء سلام الله عليها(١) قال: «أحمد بن مهران - رحمه الله - رفعه و أحمد بن إدريس عن محمّد بن عبد الجبار الشيباني» إلى غير ذلك من الموارد.

و لأجل ذلك لا يمكن الاعتماد على تضعيفاته، فضلا عن معارضته بتوثيق النجاشي خبير الفنّ و الشيخ عماد العلم. نعم ربما يقال توثيقاته في أعلى مراتب الاعتبار و لكنّه قليل و قد عرفت من المحقّق الداماد من أنّه قل أن يسلم أحد من جرحه أو ينجو ثقّه من قدحه(٢). و قد عرفت أنّها و سيأتي أنّ الاعتماد على توثيقه كالاتماد على جرحه.

النظريه الخامسه

و في الختام نشير إلى نظريه خامسه و إن لم نوعز إليها في صدر الكلام و هي أنّه ربّما يقال بعدم اعتبار تضعيفات ابن الغضائري لأنّه كان جراحا كثير الردّ على الرواه، و قليل التعديل و التصديق بهم و مثل هذا يعدّ خرقا للعاده و تجاوزا عنها، و إنّما يعتبر قول الشاهد إذا كان انسانا متعارفا غير خارق للعاده.

و لأجل ذلك لو ادّعى رجلان رؤيه الهلال مع الغيم الكثيف في السّماء و كثره الناظرين، لا يقبل قولهما، لأنّ مثل تلك الشهاده تعدّ على خلاف العاده، و على ذلك فلا يقبل تضعيفه، و لكن يقبل تعديله.

[شماره صفحه واقعي: ١٠٢]

ص: ١٧٥٠

١- الكافي: ج ١، الصفحه ٤٥٨، الحديث ٣.

٢- لاحظ سماء المقال: الصفحه: ٢٢.

و فيه: أنّ ذلك إنّما يتمّ لو وصل إلينا كتاب الممدوحين منه، فعندئذ لو كان المضعّفون أكثر من الممدوحين و الموثّقين، لكان لهذا الرأى مجال.

و لكن يا للأسف! لم يصل إلينا ذلك الكتاب، حتّى نقف على مقدار تعديله و تصديقه، فمن الممكن أن يكون الممدوحون عنده أكثر من الضّعفاء، و معه كيف يرمى بالخروج عن المتعارف؟

و لأجل ذلك نجد أنّ النّسبه بين ما ضعّفه الشيخ و النجاشى أو وثّقه، و ما ضعّفه ابن الغضائرى أو وثّقه، عموم من وجه. فربّ ضعيف عندهما ثقّه عنده و بالعكس، و على ذلك فلا يصحّ ردّ تضعيفاته بحجّه أنّه كان خارجاً عن الحدّ المتعارف فى مجال الجرح.

بل الحقّ فى عدم قبوله هو ما أوعزنا إليه من أنّ توثيقاته و تضعيفاته لم تكن مستنده إلى الحسّ و الشهود و السّماع عن المشايخ و الثّقات، بل كانت مستنده إلى الحدس و الاستنباط و قراءه المتون و الروايات، ثمّ القضاء فى حقّ الراوى بما نقل من الرّوايه، و مثل هذه الشّهاده لا تكون حجّه لا فى التّضعيف و لا فى التّوثيق. نعم، كلامه حجّه فى غير هذا المجال، كما إذا وصف الراوى بأنّه كوفىّ أو بصرىّ أو واقفىّ أو فطحىّ أو له كتب، و الله العالم بالحقائق.

[شماره صفحه واقعى : ١٠٣]

ص: ١٧٥١

[شماره صفحه واقعی : ۱۰۴]

ص: ۱۷۵۲

اشاره

- ١ - الاصول الرجاليه الأربعة.
- ٢ - الجوامع الرجاليه فى العصور المتأخره.
- ٣ - الجوامع الرجاليه الدارجة.
- ٤ - تطوّر فى تأليف الجوامع الحديثه.

[شماره صفحه واقعى : ١٠٥]

ص: ١٧٥٣

[شماره صفحه واقعی : ۱۰۶]

ص: ۱۷۵۴

اشاره

* فهرس الشيخ منتجب الدين.

* معالم العلماء.

* رجال ابن داود.

* خلاصه الاقوال فى علم الرجال.

[شماره صفحه واقعى : ١٠٧]

ص: ١٧٥٥

[شماره صفحه واقعی : ۱۰۸]

ص: ۱۷۵۶

قد وقفت بفضل الأبحاث السابقه، على الاصول الأوليه لعلم الرجال، التي تعدّ امّهات الكتب المؤلّفه فى العصور المتأخّره، و مؤلّفو هذه الاصول يعدّون فى الرّعيّل الأوّل من علماء الرجال، لا- يدرك لهم شأو، و لا يشقّ لهم غبار، لأنّهم - قدّس الله أسرارهم - قد عاصروا أساتذّه الحديث و أساطينه، و كانوا قريبيّ العهد من رواه الأخبار و نقله الآثار، و لأجل ذلك تمكّنوا تمكّنًا تامًا مورثًا للاطمئنان، من الوقوف على أحوالهم و خصوصيات حياتهم، إمّا عن طريق الحسّ و السماع - كما هو التحقيق - أو من طريق جمع القرائن و الشواهد المورثه للاطمئنان الذى هو علم عرفيّ، كما سيوافيك تحقيقه فى الأبحاث الآتيه.

و قد تلت الطّبقة الاولى، طبقه اخرى تعدّ من أشهر علماء الرجال بعدهم، كما تعدّ كتبهم مصادر له بعد الاصول الأوليه، نأتى بأسمائهم و أسماء كتبهم، و كلّهم كانوا عائشين فى القرن السادس.

إنّ أقدم فهرس عامّ لكتب الشيعه، هو فهرس الشيخ أحمد بن الحسين بن عبيد الله الغضائرى، الذى قد تعرّف عليه و ما حوله من الأقوال و الآراء.

نعم، إنّ فهرس أبى الفرج محمّد بن إسحاق المعروف بابن النّديم

[شماره صفحه واقعى : ١٠٩]

ص: ١٧٥٧

(المتوفى عام ٣٨٥) و إن كان أقدم من فهرس ابن الغضائرى، لكنّه غير مختصّ بكتب الشيعة، و إنّما يضمّ بين دفتيه الكتب الاسلاميه و غيرها، و قد أشار إلى تصانيف قليله من كتب الشيعة.

و قد قام الشيخ الطوسى بعد ابن الغضائرى، فألّف فهرسه المعروف حول كتب الشيعة و مؤلفاتهم، و هو من أحسن الفهارس المؤلّفه، و قد نقل عنه النّجاشى فى فهرسه و اعتمد عليه، و إن كان النّجاشى أقدم منه عصرا و أرسخ منه قدما فى هذا المجال.

و قد قام بعدهم فى القرن السادس، العلامتان الجليلان، الشيخ الحافظ أبو الحسن منتجب الدين الرازى، و الشيخ الحافظ محمّد بن علىّ بن شهر آشوب السروى المازندرانى، فأكملا عمل الشيخ الطوسى و جهوده إلى عصرهما، و إليك الكلام فيهما إجمالا:

١ - فهرس الشيخ منتجب الدين

و هو تأليف الحافظ علىّ بن عبيد الله بن الحسن بن الحسين بن الحسن بن الحسين (أخى الشيخ الصدوق - قده -) بن على (والد الصدوق). عرّفه صاحب الرّياض بقوله: «كان بحرا لا ينزف، شيخ الأصحاب، صاحب كتاب الفهرس. يروى عن الشّرخ الطّبرسى (المتوفى عام ٥٤٨) و أبى الفتوح الرازى و عن جمع كثير من علماء العامه و الخاصه. و يروى عن الشيخ الطّوسى بواسطه عمّه الشيخ بابويه بن سعد، عن الشيخ الطّوسى (المتوفى عام ٤٦٠).

و هذا الإمام الرّافعى و (هو الشيخ أبو القاسم عبد الكريم بن محمّد الرافعى الشافعى، المتوفى عام ٦٢٣) يعرفه فى تاريخه (التدوين): الشيخ علىّ بن عبيد الله بن الحسن بن الحسين بن بابويه شيخ ريان من علم الحديث سماعا و ضبطا و حفظا و جمعا، قلّ من يدانيه فى هذه الأعصار فى كثرة الجمع و السماع، قرأت عليه بالرّى سنه ٥٨٤، و تولّد سنه ٥٠٤، و مات بعد

[شماره صفحه واقعى : ١١٠]

ص: ١٧٥٨

سنه ٥٨٥، ثم قال: و لئن أطلت عند ذكره بعض الإطاله فقد كثر انتفاعى بمكتوباته و تعاليقه ففضيت بعض حقه بإشاعه ذكره و أحواله»(١).

و قال الشيخ الحرّ العاملى فى ترجمته: «الشيخ الجليل على بن عبيد الله بن الحسن بن الحسين بن بابويه القمى، كان فاضلا عالما ثقه صدوقا محدثا حافظا روايه علامه، له كتاب الفهرس فى ذكر المشايخ المعاصرين للشيخ الطوسى و المتأخرين إلى زمانه»(٢).

و قد ألفه للسيد الجليل أبى القاسم يحيى بن الصدر(٣) السعيد المرتضى باستدعاء منه حيث قال السيد له: «إن شيخنا الموفق السعيد أبا جعفر محمد بن الحسن الطوسى - رفع الله منزلته - قد صنّف كتابا فى أسامى مشايخ الشيعة و مصنّفهم، و لم يصنّف بعده شىء من ذلك» فأجابه الشيخ منتجب الدين بقوله: «لو أحرّ الله أجلى و حقّق أملى، لأضفت إليه ما عندى من أسماء مشايخ الشيعة و مصنّفهم، الذين تأخّر زمانهم عن زمان الشيخ أبى جعفر - رحمه الله - و عاصروه» ثم يقول: «و قد بنيت هذا الكتاب على حروف المعجم اقتداء بالشيخ أبى جعفر - رحمه الله - و ليكون أسهل مأخذا و من الله التوفيق»(٤).

و كلامه هذا ينبىء عن أنه لم يصل إليه تأليف معاصره الشيخ محمّد بن على بن شهر آشوب، الذى كتب كتابه الموسوم ب «معالم العلماء» تكمله لفهرس الشيخ، و لأجل ذلك قام بهذا العمل من غير ذكر لذلك الكتاب.

[شماره صفحه واقعى : ١١١]

ص: ١٧٥٩

١- رياض العلماء، ج ٤، الصفحه ١٤٠-١٤١، و لكنّ التحقيق انه كان حيا الى عام ٦٠٠. لاحظ مقال المحقق السيد موسى الزنجانى المنشور فى مجموعه حول ذكرى علامه الأمينى - قدس الله سره -.

٢- أمل الامل: ج ٢ الصفحه ١٩٤.

٣- المدفون ب «رى» المعروف عند الناس بامام زاده يحيى و ربما يحتمل تعدد الرجلين.

٤- فهرس الشيخ منتجب الدين: الصفحه ٥-٦.

وقد أَلَّفَ الشيخ الطُّوسى الفهرس بأمر استاذه المفيد الذى توفى سنة ٤١٣، و فى حياته، كما صرَّح به فى أوَّله.

وقد أورد الشيخ منتجب الدين فى فهرسه هذا، من كان فى عصر المفيد إلى عصره المتجاوز عن مائه و خمسين سنة. و فى الختام، نقول: «إنَّ الحافظ بن حجر العسقلانى (المتوفى عام ٨٥٢) قد أكثر النقل عن هذا الفهرس فى كتابه المعروف بـ «لسان الميزان»، معبِّراً عنه بـ «رجال الشيعة» أو «رجال الاماميَّة» و لا- يريد منهما إلاَّ هذا الفهرس، و يعلم ذلك بملاحظه ما نقله فى لسان الميزان، مع ما جاء فى هذا الفهرس، كما أنَّ لصاحب هذا الفهرس تأليفاً آخر أسماه تاريخ الرى، و ينقل منه أيضاً ابن حجر فى كتابه المزبور، و الأسف كلَّ الأسف أنَّ هذا الكتاب و غيره مثل «تاريخ ابن أبى طى»^(١) و «رجال على بن الحكم» و «رجال الصدوق» التى وقف على الجميع، ابن حجر فى عصره و نقل عنها فى كتابه «لسان الميزان» لم تصل إلينا، لعلَّ الله يحدث بعد ذلك أمراً.

ثمَّ إنَّ الغايه من اقتراح السيد عزَّ الدين يحيى، نقيب السادات، هو كتابه ذيل لفهرس الشيخ على غراره، بأن يشتمل على أسامى المؤلِّفين، و مؤلِّفاتهم واحداً بعد واحد، و قد قبل الشيخ منتجب الدين اقتراح السيد، و قام بهذا العمل لكنَّه - قدس سره - عدل عند الاشتغال بتأليف الفهرس عن هذا التَّمط، فجاء بترجمه كثير من شخصيات الشيعة، يناهز عددهم إلى ٥٤٠ شخصيه علميَّه و حديثيَّه من دون أن يذكر لهم أصلاً و تصنيفاً، و من ذكر لهم كتاباً لا يتجاوز عن حدود مائه شخص.

نعم ما يوافقك من الفهرس الآخر لمعاصره - أعنى معالم العلماء - فهو على غرار فهرس الشيخ حذو القذَّه بالقذَّه.

[شماره صفحه واقعى : ١١٢]

ص: ١٧٦٠

١- راجع فى الوقوف على وصف هذا التاريخ و ما كتبه فى طبقات الإماميه أيضاً «الذريعة الى تصانيف الشيعة» ج ٣، ص ٢١٩-٢٢٠ هذا و توفى ابن أبى طى سنة ٦٣٠ هـ.

و هو تأليف الحافظ الشهير محمد بن علي بن شهر آشوب المازندراني، المولود عام ٤٨٨، و المتوفى سنة ٥٨٨، و هو أشهر من أن يعرف، فقد أطراه أرباب المعاجم من العامه و الخاصه.

قال صلاح الدين الصفدي: «محمد بن علي بن شهر آشوب أبو جعفر السري المازندراني، رشيد الدين الشيعي، أحد شيوخ الشيعة. حفظ القرآن و له ثمان سنين، و بلغ النهايه في اصول الشيعة، كان يرحل إليه من البلاد، ثم تقدم في علم القرآن و الغريب و النحو، ذكره ابن أبي طي في تاريخه، و أثنى عليه ثناء بليغا، و كذلك الفيروز آبادي في كتاب البلغه في تراجم أئمه النحو و اللغة، و زاد أنه كان واسع العلم، كثير العباده دائم الموضوع، و عاش مائه سنه إلا ثمانيه أشهر، و مات سنه ٥٨٨»^(١).

و ذكره الشيخ الحرّ العاملي في «أمل الآمل» في باب المحمّدين، و ذكر كتبه الكثيره، التي أعرفها «مناقب آل أبي طالب» و قد طبع في أربعه مجلّدات، و «متشابه القرآن» و هو من محاسن الكتب و قد طبع في مجلد واحد، و «معالم العلماء» الذي نحن بصدد تعريفه، و هذا الكتاب يتضمّن ١٠٢١ ترجمه و في آخرها «فصل فيما جهل مصنّفه» و «باب في بعض شعراء أهل البيت» و هذا الفهرس، كفهرس الشيخ منتجب الدين تكمله لفهرس الشيخ الطوسي، و المؤلفان متعاصران، و الكتابان متقاربا التأليف، و قد أصبح معالم العلماء من المدارك المهمه لعلماء الرجال، كالعلامه الحلّي في «الخلاصه»، و من بعده.

[شماره صفحه واقعي : ١١٣]

ص : ١٧٤١

إشارة

و هو تأليف تقي الدين الحسن بن علي بن داود الحلّي، المولود سنة ٦٤٧، أي قبل تولد العلامة بسنه، و المتوفى بعد سنة ٧٠٧. تتلمذ على السيد جمال الدين أحمد بن طاووس (المتوفى سنة ٦٧٣) قرء عليه أكثر كتاب «البشرى» و «الملاذ» حتى قال: «و أكثر فوائد هذا الكتاب من إشارات و تحقيقاته، ربّاني و علمني و أحسن إليّ»^(١).

كما قرء على الإمام نجم الدين جعفر بن الحسن بن يحيى المعروف بالمتحقّق، و قال في حقّه: «قرأت عليه و ربّاني صغيراً، و كان له عليّ إحسان عظيم و التفات، و أجاز لي جميع ما صنّفه و قرأه و رواه»^(٢).

مميزات رجال ابن داود

و من مزايا ذلك الكتاب، أنّه سلك فيه مسلكاً لم يسبقه أحد من الأصحاب، لأنّه رتبّه على الحروف، الأوّل فالأوّل، من الأسماء و أسماء الآباء و الأجداد، و جمع ما وصل إليه من كتب الرجال مع حسن الترتيب و زياده التّهذيب، فنقل ما في فهرس الشيخ و النجاشي، و رجال الكشي، و الشيخ و ابن الغضائري و البرقي و العقيقي و ابن عقده و الفضل بن شاذان و ابن عبدون، و جعل لكلّ كتاب علامه، و لم يذكر المتأخّرين عن الشيخ إلاّ أسماء يسيره، و جعل كتابه في جزئين، الأوّل يختصّ بذكر الموثّقين و المهمّلين، و الثاني بالمجروحين و المجهولين.

و ذكر في آخر القسم الأوّل، تحت عنوان خاصّ، جماعه وصفهم النجاشي بقوله «ثقه ثقّه» مرّتين، عدّتهم أربعة و ثلاثون رجلاً مرّتين على

[شماره صفحه واقعي : ١١٤]

ص: ١٧٦٢

١- لاحظ رجال ابن داود: الصفحة ٤٥-٤٦ طبعه النجف.

٢- رجال ابن داود: الصفحة ٦٢ طبعه النجف.

حروف الهجاء، ثم أضاف بأن الغضائري جاء في كتابه خمسة رجال زياده على ما ذكره النجاشي، و وصف كلاً منهم بأنه «ثقه ثقه» مرتين، ثم ذكر خمسة فصول لا غنى للباحث عنها، كل فصل معنون بعنوان خاص.

ثم ذكر في آخر القسم الثاني، سبعة عشر فصلاً لا يستغنى عنها الباحثون، كل فصل معنون بعنوان خاص ثم أورد تنبيهات تسعه مفيده.

و بما أنه وقع في هذا الكتاب اشتباهاً عند النقل عن كتب الرجال، مثلاً نقل عن النجاشي مطلباً و هو للكششي أو بالعكس، قام المحقق الكبير السيد محمد صادق آل بحر العلوم في تعليقاته على الكتاب، بإصلاح تلك الهفوات، و لعل أكثر تلك الهفوات نشأت من استنساخ النسخ، و على كل تقدير، فلهذا الكتاب مزيه خاصه لا توجد في قرينه الآتي أعنى خلاصه العلامة - أعلى الله مقامه -.

قال الأفتدي في «رياض العلماء»: «و ليعلم أن نقل ابن داود في رجاله عن كتب رجال الأصحاب، ما ليس فيها، مما ليس فيه طعن عليه، إذ أكثر هذا نشأ من اختلاف النسخ، و الازدياد و النقصان الحاصلين من جانب المؤلفين أنفسهم بعد اشتهاً بعض نسخها و بقي في أيدي الناس على حاله الاولي من غير تغيير، كما يشاهد في مصنفات معاصرنا أيضاً و لا سيما في كتب الرجال التي يزيد فيها مؤلفوها، الأسامى و الأحوال يوماً فيوماً، و قد رأيت نظير ذلك في كتاب فهرس الشيخ منتجب الدين، و فهرس الشيخ الطوسي، و كتاب رجال النجاشي و غيرها، حتى إنني رأيت في بلده الساري نسخه من خلاصه العلامة قد كتبها تلميذه في عصره و كان عليها خطه و فيه اختلاف شديد مع النسخ المشهوره بل لم يكن فيها كثير من الأسامى و الأحوال المذكوره في النسخ المتداوله منه»(١).

[شماره صفحه واقعي : ١١٥]

ص: ١٧٦٣

١- رياض العلماء ج ١، ص ٢٥٨.

أقول: و يشهد لذلك أنّ المؤلفات المطبوعه فى عصرنا هذا تزيد و تنقص حسب طبعاتها المختلفه، فيقوم المؤلف فى الطبعه اللّاحقه بتنقيح ما كتب باسقاط بعض ما كتبه و إضافه ما لم يقف عليه فى الطبعه الاولي، و لأجل ذلك تختلف الكتب للمعاصرين حسب اختلاف الطّبعات.

و فى الختام نذكر نصّ اجازة السيّد أحمد بن طاووس، لتلميذه ابن داود مؤلّف الرجال، و هى تعرب عن وجود صله وثيقه بين الاستاذ و المؤلف فأنه بعد ما قرأ ابن داود كتاب «نقض عثمانيه جاحظ»^(١) على مؤلّفه «أحمد بن طاووس» كتب الاستاذ اجازة له و هذه صورته:

«قرأ علىّ هذا «البناء» من تصنيفي، الولد العالم الأديب التّقى، حسن بن علىّ بن داود - أحسن الله عاقبته و شرف خاتمه - و أذنت له فى روايته عنّي.

و كتب العبد الفقير إلى الله تعالى أحمد بن طاووس حامدا لله و مصليًا على رسوله، و الطاهرين من عترته، و المهديين من ذريّته».

و فى آخر الرساله ما هذه صورته:

«أنجزت الرساله، و الحمد لله على نعمه، و صلاته على سيّدنا محمّد النّبي و آله الطاهرين.

كتبه العبد الفقير إلى الله تعالى، حسن بن علىّ بن داود ربيب صدقات مولانا المصنّف - ضاعف الله مجده و أمتعه الله بطول حياته - و صلاته على سيّدنا محمّد النّبي و آله و سلامه».

و كان نسخ الكتاب فى شوال من سنه خمس و ستين و ستّمائه ١.

[شماره صفحه واقعى : ١١٦]

ص: ١٧٦٤

١- و قد أسماه المؤلف ب «بناء مقاله الفاطميه فى نقض الرساله العثمانيه للجاحظ» و يقال اختصارا «البناء».

مشايخه

قال الأفتدى: و يروى ابن داود عن جماعه من الفضلاء:

منهم: السيد جمال الدين أبو الفضائل أحمد بن طاووس.

و منهم: الشيخ مفيد الدين محمّد بن جهيم الأسدى على ما يظهر من ديباجه رجاله(١).

أقول: و هو يروى عن جماعه اخرى أيضا.

منهم: المحقّق نجم الدين جعفر بن الحسن الحلّى (المتوفّى عام ٦٧٦).

و منهم الشيخ نجيب الدين أبو زكريا يحيى بن سعيد الحلّى ابن عمّ المحقق المذكور (المتوفّى عام ٦٨٩).

و منهم الشيخ سديد الدين يوسف بن على بن المطهر الحلّى والد العلامة الحلّى.

و نقل الأفتدى فى الرياض أنّه كان شريكك الدرس مع السيد عبد الكريم بن جمال الدين(٢) أحمد بن طاووس الحلّى (المتوفّى عام ٦٩٣) عند المحقّق. و لكنّ العلامة الأمينى عدّه من مشايخه(٣) و الظاهر اتقان الأوّل.

تلاميذه

يروى عنه جماعه كثيره:

[شماره صفحه واقعى : ١١٧]

ص: ١٧٦٥

١- نقض عثمانيه جاحظ المطبوع حديثا ب «عمان».

٢- رياض العلماء، ج ١، الصفحه ٢٥٦.

٣- الغدير: ج ٦، الصفحه ٧.

منهم: الشيخ رضى الدين على بن أحمد المزيدي الحلبي (١)، استاذ الشهيد الأول، المتوفى عام ٧٥٧.

و منهم: الشيخ زين الدين أبو الحسن على بن طراد المطار آبادي، المتوفى بالحله ٧٥٤.

تأليفه

للمترجم له تأليف قيمه تبلغ ثلاثين كتابا ذكر أسماءها فى رجاله.

و من شعره الرائق قوله فى حق الوصى:

و إذا نظرت إلى خطاب محمد يوم الغدير إذ استقر المنزل

من كنت مولاه فهذا حيدر مولاه لا يرتاب فيه محصل

لعرفت نص المصطفى بخلافه من بعده غراء لا يتأول

و له ارجوزه فى الإمامه، طويله، مستهلها:

و قد جرت لى قصه غريبه قد نتجت قضيه عجيبه (٢).

وفاته

قد عرفت أنه قد فرغ من رجاله عام ٧٠٧، و لم يعلم تاريخ وفاته على وجه اليقين، غير أن العلامة الأمينى ينقل عن «رياض العلماء» أنه رأى فى مشهد الرضا نسخه من «الفصيح» بخط المترجم له، فى آخرها: «كتبه مملوكه حقًا حسن بن على بن داود غفر له فى ثالث عشر شهر رمضان المبارك سنه احدى و أربعين و سبعمائه حامدا مصليا مستغفرا».

[شماره صفحه واقعى : ١١٨]

ص: ١٧٦٦

١- و فى رياض العلماء مكان «المزيدي»، «المرندي»، و هو تصحيف.

٢- لاحظ الغدير، ج ٦، الصفحة ٣-٦، و ذكر شطرا منها السيد الامين فى أعيان الشيعة ج ٢٢ الصفحة ٣٤٣.

فيكون له من العمر حينذاك ٩٤ عاماً، فيكون من المعتمّرين، و لم يذكر منهم (١).

٤ - خلاصه الاقوال في علم الرجال

اشاره

و هي للعلامة (٢) على الاطلاق الحسن بن يوسف بن المطهر، المولود عام ٦٤٨، و المتوفى عام ٧٢٦، الذي طارت صيته في الآفاق، برع في المعقول و المنقول، و تقدّم على الفحول و هو في عصر الصبا. ألف في فقه الشريعة مطوّلات و متوسّطات و مختصرات، و كتابه هذا في قسمين: القسم الأول؛ فيمن اعتمد عليه و فيه سبعة عشر فصلاً، و القسم الثاني؛ مختصّ بذكر الضعفاء و من ردّ قوله أو وقف فيه، و فيه أيضاً سبعة عشر فصلاً، و في آخر القسم الثاني خاتمه تشتمل على عشر فوائد مهمّة، و كتابه هذا خلاصه ما في فهرس الشيخ و النجاشي و قد يزيد عليهما.

قال المحقّق التستري: «إنّ ما ينقله العلامة من رجال الكشي و الشيخ و فهرس النجاشي مع وجود المنقول في هذه الكتب غير مفيد، و إنّما يفيد في ما لم نقف على مستنده، كما في ما ينقل من جزء من رجال العقيقي، و جزء من رجال ابن عقده، و جزء من ثقات كتاب ابن الغضائري، و من كتاب آخر له في المذمومين لم يصل إلينا، كما يظهر منه في سليمان النخعي، كما يفيد أيضاً فيما ينقله من النجاشي في ما لم يكن في نسختنا، فكان عنده النسخة الكاملة من النجاشي و أكمل من الموجود من ابن الغضائري، كما في ليث البختری، و هشام بن إبراهيم العباسي، و محمّد بن نصير، و محمّد بن أحمد بن محمد بن سنان، و محمّد بن أحمد بن قضاة، و محمّد بن الوليد الصيرفي، و المغيرة بن

[شماره صفحه واقعي : ١١٩]

ص: ١٧٦٧

١- الغدير نقلا عن روضات الجنات الصفحة ٣٥٧.

٢- إنّ العلامة غني عن الاطراء، و ترجمته تستدعي تأليف رساله مفرده، و قد كفانا، ما ذكره أصحاب المعاجم و التراجم في حياته و فضله و آثاره.

سعيد، و نقيع بن الحارث، و كما ينقل في بعضهم أخبارا لم نقف على مأخذها، كما في إسماعيل بن الفضل الهاشمي، و فيما أخذه من مطاوي الكتب كمحمد بن أحمد النطنزي»(١).

و بما أنّ هذا الكتاب و رجال ابن داود متماثلان في التنسيق و كَيْفِيَةِ التَّأْلِيفِ، يمكن أن يقال: إنّ واحدا منهما اقتبس المنهج عن الآخر، كما يمكن أن يقال: إنّ كليهما قد استقلّا في التنسيق و المنهج، بلا استلهام من آخر، غير أنّ المظنون هو أنّ المؤلفين، بما أنّهما تتلمذا على السيّد جمال الدين أحمد بن طاووس المتوفى سنة ٦٧٣هـ، و قد كان هو رجاليّ عصره و محقق زمانه في ذلك الفنّ، قد اقتفيا في تنسيق الكتاب ما خطّه استاذهما في ذلك الموقف، و الله العالم.

الفروق بين رجالي العلامة و ابن داود

ثمّ إنّ هنا فروقا بين رجالي العلامة و ابن داود يجب الوقوف عليها، و إليك بيانها:

١ - إنّ القسم الأوّل من الخلاصه مختصّ بمن يعمل بروايته، و الثاني بمن لا يعمل بروايته، حيث قال: «الأوّل؛ في من اعتمد على روايته أو ترجّح عندي قبول قوله. الثاني؛ فيمن تركت روايته أو توقفت فيه».

و لأجل ذلك يذكر في الأوّل الممدوح، لعمله بروايته، كما يذكر فيه فاسد المذهب إذا عمل بروايته كابن بكير و عليّ بن فضال. و أما الموثقون الذين ليسوا كذلك، فيعونهم في الجزء الثاني لعدم عمله بخبرهم، هذا.

و الجزء الأوّل من كتاب ابن داود فيمن ورد فيه أدنى مدح و لو مع ورود ذموم كثيره أيضا فيه و لم يعمل بخبره، و الجزء الثاني من كتابه، فيمن ورد فيه

[شماره صفحه واقعي : ١٢٠]

ص: ١٧٤٨

١- قاموس الرجال: ج ١ الصفحة ١٥.

أدنى ذمّ و لو كان أوثق الثقات و عمل بخبره، و لأجل ذلك ذكر يريدا العجلى مع جلالته فى الثانى، كما ذكر هشام بن الحكم فيه أيضا لأجل ورود ذمّ ما فيه، أعنى كونه من تلاميذ أبى شاعر الزنديق.

٢ - إنّ العلامة لا يعنون المختلف فيه فى القسمين، بل إن رجّح المدح يذكره فى الأوّل، و إن رجّح الذمّ أو توقّف يذكره فى الثانى.

و أمّا ابن داود فيذكر المختلف فيه فى الأوّل باعتبار مدحه، و فى الثانى باعتبار جرحه.

٣ - إنّ العلامة اذا أخذ من الكشّى أو النّجاشى أو فهرس الشيخ أو رجاله أو الغضائرى لا يذكر المستند، بل يعبّر بعين عبارتهم. نعم فيما إذا نقل عن غيبه الشيخ أو عن رجال ابن عقده أو رجال العقيقى فيما وجد من كتابيهما، يصرّح بالمستند.

كما أنّه إذا كان أصحاب الرجال الخمسه مختلفين فى رجل، يصرّح بأسمائهم، و حينئذ فان قال فى عنوان شيئا و سكت عن مستنده، يستكشف أنّه مذكور فى الكتب الخمسه و لو لم نقف عليه فى نسختنا.

و أمّا ابن داود فيلتزم بذكر جميع من أخذ عنه، فلو لم يذكر المستند، علم أنّه سقط من نسختنا رمزه، إلا ما كان مشتبهّا عنده فلا يرمزه.

٤ - إنّ العلامة يقتصر على الممدوحين فى الأوّل، بخلاف ابن داود، فإنّه يذكر فيه المهملين أيضا، و المراد من المهمل من عنونه الأصحاب و لم يضعّفوه.

قال ابن داود: «و الجزء الأوّل من الكتاب فى ذكر الممدوحين و من لم يضعّفهم الأصحاب، و المفهوم منه أنّه يعمل بخبر رواته مهملون، لم يذكروا بمدح و لا قدح، كما يعمل بخبر رواته ممدوحون. نعم هو و إن استقصى الممدوحين، لكنّه لم يستقص المهملين.

[شماره صفحه واقعى : ١٢١]

ص: ١٧٦٩

هذه هي الفروق الجوهرية بين الرجلين.

المجهول في مصطلح العلامة و ابن داود

إن هناك فرقا بين مصطلح العلامة و ابن داود، و مصطلح المتأخرين في لفظ المجهول. فالمجهول في كلامهما غير المهمل الذى عنوانه الرجاليون و لم يضعّفوه، بل المراد منه من صرّح أنّهم الرجال فيه بالمجهوليه، و هو أحد ألفاظ الجرح، و لذا لم يعنونه إلا في الجزء الثاني من كتابيهما، المعدّ للمجروحين، و قد عقد ابن داود لهم فصلا في آخر الجزء الثاني من كتابه، كما عقد فصلا لكل من المجروحين من العامه و الزيديه و الواقفيه و غيرهم.

لكنّ المجهول في كلام المتأخرين، من الشهيد الثاني و المجلسي و المامقاني، أعّم منه و من المهمل الذى لم يذكر فيه مدح و لا قدح.

و قد عرفت أنّ العلامة لا يعنون المهمل أصلا، و ابن داود يعنونه في الجزء الأول كالممدوح، و كان القدماء يعملون بالمهمل كالممدوح، و يردّون المجهول و قد تفتّن بذلك ابن داود(1).

فهذه الكتب الأربعة، هي الاصول الثانويه لعلم الرجال. ألف الأول و الثاني منهما في القرن السادس، كما ألف الثالث و الرابع في القرن السابع، و العجب أنّ المؤلفين متعاصرون و تماثلو التنسيق و المنهج كما عرفت.

و قد ترجم ابن داود العلامة في رجاله، و لم يترجمه العلامة في الخلاصه، و إنّ ذا ممّا يقضى منه العجب.

هذه هي اصول الكتب الرجاليه أوليتها و ثانويتها، و هناك كتب اخرى لم تطبع و لم تنشر و لم تتداولها الأيدي، و لأجل ذلك لم نذكر عنها شيئا و من أراد الوقوف عليها فليرجع إلى كتاب «مصنّى المقال في مؤلّفى الرجال» للعلامة

[شماره صفحه واقعى : ۱۲۲]

ص: ۱۷۷۰

المتتبع الطهراني - رحمه الله - .

و هذه هي الاصول الأوّليه الثمانيه و الثانويّه الأربعه لعلم الرجال، و أمّا الجوامع الرجاليه فسيوافيك ذكرها عن قريب.

[شماره صفحه واقعي : ١٢٣]

ص: ١٧٧١

[شماره صفحه واقعی : ۱۲۴]

ص: ۱۷۷۲

اشاره

* مجمع الرجال.

* منهج المقال.

* جامع الرواه.

* نقد الرجال.

* منتهى المقال.

[شماره صفحه واقعى : ١٢٥]

ص: ١٧٧٣

[شماره صفحه واقعی : ۱۲۶]

ص: ۱۷۷۴

قد وقفت على الاصول الرجاليه، و هناك جوامع رجاليه مطبوعه و منتشره يجب على القارىء الكريم التعرف بها، و هذه الجوامع الّفت فى أواخر القرن العاشر إلى اواخر القرن الثانى عشر، تلقاها العلماء بالقبول و ركنوا إليها و لا بدّ من التعرف عليها.

١ - مجمع الرجال

تأليف زكى الدين عناية الله القهبائى، من تلاميذ المقدّس الأردبيلى (المتوفى سنة ٩٩٣). و المولى عبد الله التستري (المتوفى عام ١٠٢١) و الشيخ البهائى (المتوفى سنة ١٠٣١). جمع فى ذلك الكتاب تمام ما فى الاصول الرجاليه الأوليه، حتّى أدخل فيه كتاب الضعفاء للغضائرى و قد طبع الكتاب فى عدة أجزاء.

٢ - منهج المقال

تأليف السيّد الميرزا محمّد بن على بن ابراهيم الاسترآبادى (المتوفى (١) قاموس الرجال: ج ١ الصفحه ٣١).

[شماره صفحه واقعى : ١٢٧]

ص: ١٧٧٥

سنه ١٠٢٨) و هو استاذ المولى محمد أمين الاسترآبادى صاحب «الفوائد المدنيه». له كتب ثلاثه فى الرجال: الكبير و أسماء «منهج المقال».

و الوسيط، الذى ربما يسمّى ب «تلخيص المقال» أو «تلخيص الأقوال»، و الصغير الموسوم ب «الوجيز». و الأوّل مطبوع، و الثانى مخطوط و لكن نسخه شائعه، و الثالث توجد نسخه منه فى الخزانة الرضويّه كما جاء فى فهرسها.

٣ - جامع الرواه

تأليف الشيخ محمد بن على الأردبيلي. صرف عمره فى جمعه ما يقرب من عشرين سنه، و ابتكر قواعد رجاليه صار ببركتها كثير من الأخبار التى كانت مجهوله أو ضعيفه أو مرسله، معلومه الحال، صحيحه مسنده، و طبع الكتاب فى مجلدين، و قدّم له الإمام المغفور له الاستاذ الحاج آقا حسين البروجردى - قدس الله سره - مقدّمه و له أيضا «تصحيح الأسانيد» الذى أدرجه شيخنا النورى بجميعة أو ملخصه فى الفائده الخامسه من فوائد خاتمه المستدرک.

و من مزايا هذا الكتاب أنّه جمع رواه الكتب الأربعة، و ذكر فى كل راو ترجمه من رووا عنه و من روى عنهم، و عین مقدار رواياتهم و رفع بذلك، النقص الموجود فى كتب الرجال.

قال فى مقدّمته: «سبح بخاطره (يعنى نفسه) الفاتر - بتفضّله غير المتناهى - أنّه يمكن استعلام أحوال الرواه المطلقه الذكر، من الراوى و المروى عنه بحيث لا يبقى اشتباه و غموض، و علماء الرجال - رضوان الله عليهم - لم يذكروا و لم يضبطوا جميع الرواه، بل ذكروا فى بعض المواضع تحت بعض الأسماء بعنوان أنّه روى عنه جماعه، منهم فلان و فلان، و لم يكن هذا كافيا فى حصول المطلوب - إلى أن قال: صار متوكّلا - على ربّ الأرباب، منتظما على التدريج راوى كلّ واحد من الرواه فى سلك التحرير، حتّى إنّ رأى الكتب الأربعة المشهوره، و الفهرس للشيخ - رحمه الله تعالى - و الفهرس

[شماره صفحه واقعى : ١٢٨]

ص: ١٧٧٦

للشيخ منتجب الدين... و مشيخه الفقيه و التهذيب و الاستبصار، و كتب جميع الرواه الذين كانوا فيها، و رأى أيضا كثيرا من الرواه رووا عن المعصوم، و لم يذكر علماء الرجال روايتهم عنه عليه السلام، و البعض الذين عدّوه من رجال الصادق، رأى روايته عن الكاظم - عليه السلام - مثلا، و الذين ذكروا ممن لم يرو عنهم - عليهم السلام - رأى أنه روى عنهم - عليهم السلام - إلى أن قال:

إنّ بعض الرواه الذين وثقوه و لم ينقلوا أنه روى عن المعصوم - عليه السلام - و رأى أنه روى عنه - عليه السلام - ضبطه أيضا، حتّى تظهر فائدته فى حال نقل الحديث مضمرا - إلى أن قال: (و من فوائد هذا الكتاب) أنه بعد التعرّف على الراوى و المروى عنه، لو وقع فى بعض الكتب اشتباه فى عدم ثبت الراوى فى موقعه يعلم أنه غلط و واقع غير موقعه.

(و من فوائده أيضا) أنّ روايه جمع كثير من الثقات و غيرهم عن شخص واحد تفيد أنه كان حسن الحال أو كان من مشايخ الإجازة»(١).

و الحقّ أنّ الرجل مبتكر فى فنّه، مبدع فى عمله، كشف بعمله هذا السّتر عن كثير من المبهمات، و مع أنه تحمّل فى تأليف هذا الكتاب طيله عشرين سنه، جهودا جيّاره، بحيث ميّز التلميذ عن الشيخ، و الراوى عن المروى عنه، و لكن لم يجعل كتابه على أساس الطبقات حتّى يقسّم الرواه إلى طبقه و طبقه، و يعيّن طبقه الراوى و من روى هو عنه، أو رووا عنه، مع أنه كان يمكنه القيام بهذا العمل فى ثنّيا عمله بسبر جميع الكتب و المسانيد بإمعان و دقّه.

٤ - نقد الرجال

تأليف السيّد مصطفى التّفرّيشى ألفه عام ١٠١٥، و هو من تلاميذ المولى عبد الله التّستري و قد طبع فى مجلّد.

[شماره صفحه واقعى : ١٢٩]

ص: ١٧٧٧

١- لاحظ المقدمه: الصفحه ٤-٥ بتصرّف يسير.

قال في مقدمته: «أردت أن أكتب كتابا يشتمل على جميع أسماء الرجال من الممدوحين و المذمومين و المهملين، يخلو من تكرار و غلط، ينطوى على حسن الترتيب، يحتوى على جميع أقوال القوم - قدس الله أرواحهم - من المدح و الذمّ إلاّ شاذا شديدا الشذوذ».

٥ - منتهى المقال في أحوال الرجال

المعروف برجال أبي علي الحائري، تأليف الشيخ أبي علي محمد بن اسماعيل الحائري (المولود عام ١١٥٩ هـ، و المتوفى عام ١٢١٥ أو ١٢١٦ في النجف الأشرف).

ابتداء في كلّ ترجمه بكلام الميرزا في الرجال الكبير، ثمّ بما ذكره الوحيد في التعليقه عليه، ثمّ بكلمات اخرى، و قد شرح نمط بحثه في أوّل الكتاب، و ترك ذكر جماعه بزعم أنّهم من المجاهيل و عدم الفائده في ذكرهم، و لكنّهم ليسوا بمجاهيل، بل أكثرهم مهملون في الرجال، و قد عرفت الفرق بين المجهول و المهمل.

و هذه الكتب الخمسه كلها ألفت بين أواخر القرن العاشر إلى أواخر القرن الثاني عشر، و قد اجتهد مؤلّفوها في جمع القرائن على وثاقه الراوى أو ضعفها، و اعتمدوا على حدسيّات و تقريبات.

هذه هي الجوامع الرجاليّه المؤلّفه في القرون الماضيه، و هناك مؤلّفات اخرى بين مطوّلات و مختصرات ألفت في القرون الأخيره و نحن نشير إلى ما هو الدارج بين العلماء في عصرنا هذا.

[شماره صفحه واقعى : ١٣٠]

ص: ١٧٧٨

اشاره

* بهجه الآمال.

* تنقيح المقال.

* قاموس الرجال.

[شماره صفحه واقعى : ١٣١]

ص: ١٧٧٩

[شماره صفحه واقعی : ۱۳۲]

ص: ۱۷۸۰

قد وقفت على الجوامع الرجالية المؤلفة في القرن الحادى عشر و الثانى عشر، و هناك مؤلفات رجاليه ألفت فى أواخر القرن الثالث عشر و القرن الرابع عشر، و لكنّها على صنفين: صنف تبع فى تأليفه خطّه الماضين فى نقل أقوال الرجاليين السابقين و اللّاحقين، و جمع القرائن و الشّواهد على وثاقه الرّاوى، و القضاء بين كلمات أهل الفنّ، إلى غير ذلك من المزايا الّتى أوجبت تكامل فنّ الرجال من حيث الكميّه، من دون إحداث كميّته جديده وراء خطّه السابقين، و صنف آخر أحدث كميّته جديده فى فنّ الرّجال و أبدع اسلوبا خاصّا لما يهّم المستنبط فى علم الرّجال. فإنّ الوقوف على طبقه الرّاوى من حيث الرّوايه، و معرفه عصره و أساتيزه و تلاميذه، و مدى علمه و فضله، و كميّه رواياته من حيث الكثره و القلّه، و مقدار ضبطه للرّوايه، و إتقانه فى نقل الحديث، من أهمّ الامور فى علم الحديث و معرفه حال الرّاوى، و قد اهملت تلك النّاحيه فى اسلوب القدماء غالبا إلا على وجه نادر.

و هذا الاسلوب يباين خطّه الماضين فى العصور السابقه.

و على ذلك يجب علينا أن نعرف كلّ صنف بواقعه و نعطى كلّ ذى حقّ حقّه، و كلّ ذى فضل فضله، بلا تحييز إلى فئه، و لا إنكار فضيله لأحد.

[شماره صفحه واقعى : ١٣٣]

ص: ١٧٨١

١ - «بهبه الامال في شرح زبده المقال في علم الرجال»

تأليف العلامة الحاج الشيخ علي بن عبد الله محمّد بن محب الله بن محمّد جعفر العليارى التبريزي (المولود عام ١٢٣٦، و المتوفى عام ١٣٢٧) وهذا الكتاب قد ألف في خمسه مجلّدات كبار، ثلاثه منها شرح مزجى ل «زبده المقال في معرفه الرجال» تأليف العلامة السيد حسين البروجردى و هو منظومه في علم الرجال قال:

سمّيته بزبده المقال في البحث عن معرفه الرجال

ناظمه الفقير فى الكونين هو الحسين بن رضا الحسينى

و اثنان منها شرح ل «منتهى المقال» و هى منظومه للشارح تميّم بها منظومه البروجردى، و حيث إنّ البروجردى لم يذكر المتأخرين و لا المجاهيل من الرواه، فأتمّها و أكملها الشارح بالنظم و الشرح فى ذينك المجلّدين، و الكتاب مشتمل على مقدّمه و فيها أحد عشر فصلا، و الفصل الحادى عشر فى أصحاب الإجماع. و فيه أيضا عدّه أبحاث متفرّقه، و الكتاب لو طبع على طراز الطبعة الحديثه لتجاوز عشره أجزاء و قد طبع منه لحدّ الآن ستة أجزاء و الباقي تحت الطبع.

٢ - «تنقيح المقال في معرفه علم الرجال»

للعلمه الشيخ عبد الله المامقانى (المتوفى عام ١٣٥١) فى ثلاثه أجزاء كبار، و هو أجمع كتاب ألف فى الموضوع، و قد جمع جلّ ما ورد فى الكتب الرجاليّه المتقدّمه و المتأخره.

قال العلمه الطهرانى: «هو أبسط ما كتب فى الرجال، حيث إنّه أدرج فيه تراجم جميع الصّحابه و التابعين، و سائر أصحاب الأئمه و غيرهم من الزّواه إلى القرن الرابع، و قليل من العلماء المحدّثين فى ثلاثه أجزاء كبار، لم

[شماره صفحه واقعى : ١٣٤]

ص: ١٧٨٢

يتجاوز جمعه و ترتيبه و تهذيبه عن ثلاث سنين، و هذا ممّا يعدّ من خوارق العادات و الخاصّه من التأييدات، فلله درّ مؤلّفه من مصنّف ما سبقه مصنّفوا الرّجال، و من تنقيح ما أتى بمثله الأمثال»(١). و ممّا اخذ عليه، هو خلطه بين المهمل و المجهول. فإنّ الأوّل عبارته عمّن لم يذكر فيه مدح و لا قدح، و قد ذكر ابن داود المهمل في جنب الممدوح، زعما منه بأنّه يجب العمل بخبره كالممدوح، و أنّ غير الحجّه في الخبر عبارته عن المطعون.

و أمّا المجهول فإنّ عبارته عمّن صرّح أنّهم الرّجال فيه بالمجهوليه و هو أحد ألفاظ الجرح، فيذكرون المجهول في باب المجروحين و يعاملون معه معاملة المجروح.

و أنت إذا لاحظت فهرس تنقيح المقال، الّذي طبع مستقلاً و سمّاه المؤلّف «نتيجة التّنتيح» لا ترى فيه إلاّ المجاهيل، و المراد منه الأعمّ ممّن حكم عليه أنّهم الرّجال بالمجهوليه و من لم يذكر فيه مدح و لا قدح.

و هذا الخلط لا يختصّ به، بل هو رائج من عصر الشّهيد الثاني و المجلسي إلى عصره، مع أنّ المحقّق الداماد قال في الراشحه الثالثه عشر من رواشحه: «لا يجوز إطلاق المجهول الاصطلاحى إلاّ على من حكم بجهالته أنّهم الرّجال»(٢).

و قد ذبّ شيخنا العلامة الطهراني هذا الإشكال عن مؤلّفه و قال: «إنّ المؤلّف لم يكن غير واقف بكلام المحقّق الداماد، و صرّح في الجزء الأوّل (أواخر الصفحه ١٨٤) بأنّه لو راجع المتتبع جميع مظانّ استعمال حال رجل و مع ذلك لم يظفر بشيء من ترجمه أحواله أبدا فلا يجوز التّسارع عليه بالحكم بالجهاله، لسعه دائره هذا العلم، و كثره مدارك معرفه الرّجال، و من هذا

[شماره صفحه واقعى : ١٣٥]

ص: ١٧٨٣

١- الذريعه: ج ٤، الصفحه ٤٦٦.

٢- الرواشح: الصفحه ٦٠.

التصريح يحصل الجزم بأن مراده من قوله «مجهول» ليس أنه محكوم بالجهالة عند علماء الرجال، حتى يصير هو السبب في صيروره الحديث من جهته ضعيفا، بل مراده أنه مجهول عندي و لم أظفر بترجمه مبيّنه لأحواله»(١).

٣ - «قاموس الرجال»

للعلامة المحقق الشيخ محمد تقي التستري، كتبه أولا بصوره التعليقه على رجال العلامة المامقاني، و ناقش كثيرا من منقولاته و نظريّاته، ثم أخرج به بصوره كتاب مستقل و طبع في ١٣ جزء، و المؤلف حقّا أحد أبطال هذا العلم و نقّاده، و قد بسطنا الكلام حول الكتاب، و نشرته صحيفه كيهان في نشرته المستقلّه حول حياه المؤلف بقلم عدّه من الأعلام.

غير أنه لا يتبع في تأليف الكتاب روح العصر، فترى أنه يكتب عدّه صحائف من دون أن يفصل بين المطالب بعنوان خاص، كما أنه لا يأتي بأسماء الكتب الرجاليه و الأئمّه إلا بالرموز، و ذلك أوجد غلقا في قراءه الكتاب و فهم مقاصده، أضف إلى ذلك أنه يروى عن كثير من الكتب التاريخيه و الحديثيه، و لا يعين مواضعها، و لكن ما ذكرناه يرجع إلى نفس الكتاب، و أمّا المؤلف فهو من المشايخ الأعظم الذين يضمن بهم الدهر إلا في فترات قليله و له على العلم و أهله أيادي مشكوره.

و هذه الكتب مع الثناء الوافر على مؤلفيها لا تخلو من عل أو علات التي يجب أن نتبه إليها.

[شماره صفحه واقعي : ١٣٦]

ص: ١٧٨٤

اشاره

* جامع الرواه.

* طرائف المقال.

* مرتب اسانيد الكتب الاربعه.

* معجم رجال الحديث.

[شماره صفحه واقعى : ١٣٧]

ص: ١٧٨٥

[شماره صفحه واقعی : ۱۳۸]

ص: ۱۷۸۶

إنَّ الجوامع المذكوره مع أهميتها و عظمتها، فاقده لبعض ما يهَمُّ المستنبط و الفقيه في تحصيل حجّيه الخير و عدمها، فإنّها و إن كانت توقفنا على وثاقه الزاوى و ضعفه إجمالاً، غير أنّها لا تفي ببعض ما يجب على المستنبط تحصيله و إليك بيانه:

١ - إنّ هذه الخطّه التي رسمها القدماء و تبعها المتأخرون، مع أهميتها و جلالتها، لا تخرج عن إطار التقليد لأنّهم علم الرجال في التّعرف على وثاقه الزاوى و ضعفه و قليل من سائر أحواله، ممّا ترجع إلى شخصيته الحديثيه، و ليس طريقاً مباشراً للمؤلف الرجاليّ، فضلاً عمّن يرجع إليه و يطالعه، للتّعرف على أحوال الزاوى، بأن يلمس بفهمه و ذكائه و يقف مباشرة على كلّ ما يرجع إلى الزاوى من حيث الطبقه و العصر أولاً، و مدى الضبط و الإتيان ثانياً، و كمّيه رواياته كثره و قلّه ثالثاً، و مقدار فضله و علمه و كماله رابعاً، و هذا بخلاف ما رسيه الأساتذه المتأخرون و خططوه، فإنّ العالم الرجالي فيه يقف بطريق مباشرٍ دون تقليد، على هذه الامور و أشباهها.

و إن شئت قلت: إنّ هذه الكتب المؤلّفه حول الرجال، تستمدّ من قول أئمّه الفنّ في جرح الزواه و تعديلهم، و بالأخصّ تتبع مؤلّفى الاصول الخمسه، التي نبهنا بأسمائهم و كتبهم فيما سبق، فقول هؤلاء و من عاصروهم أو تأخرو عنهم

[شماره صفحه واقعى : ١٣٩]

ص: ١٧٨٧

هو المعيار في معرفه الرجال و تمييز الثقات عن الضعاف.

و لا- ريب أنّ هذا طريق صحيح يعدّ من الطرق الوثيقه، لكنّه ليس طريقا وحيدا في تشخيص حال الرواه و معرفتهم، بل طريق تقليديّ لأئمّه الرجال، و ليس طريقا مباشرًا إلى أحوال الرواه، و لا يعدّ طريقا أحسن و أتمّ.

٢ - لا- شكّ أنّ التحريف و التصحيف تطرّق إلى كثير من أسناد الأحاديث المرويّه في الكتب الأربعة و غيرها، و ربّما سقط الراوى من السند من دون أن يكون هناك ما يدلّنا عليه، و على ذلك يجب أن يكون الكتب الرجاليه بصوره توقفنا على طبقات الزواه من حيث المشايخ و التلاميذ، حتّى يقف الباحث ببركه التعرّف على الطبقات، على نقصان السند و كماله، و الحال أنّ هذه الكتب المؤلّفه كتبت على حسب حروف المعجم مبتدأه بالألف و منتهيه بالياء، لا- يعرف الانسان عصر الزاوى و طبقته في الحديث، و لا- أساتذته و لا- تلامذته إلّا- على وجه الإجمال و التبعيّه، و بصوره قليله دون الإحصاء، و الكتاب العدى يمكن أن يشتمل على هذه المزيّه، يجب أن يكون على طراز رجال الشيخ العدى كتب على حسب عهد النّبى - صلى الله عليه و آله - و الأئمّه - عليهم السلام -، فقد عقد لكلّ من أصحاب النّبى - صلى الله عليه و آله - و الأئمّه - عليهم السلام - أبوابا خاصّه يعرف منها حسب الإجمال طبقه الزاوى و مشايخه و تلاميذه.

و هذا التّمط من التأليف و إن كان لا- يفى بتلك الامتية الكبرى كلّها، لكنّه يفى بها إجمالاً، حيث نرى أنّه يقسّم الزواه إلى الطبقات حسب الزمان من زمن النّبى - صلى الله عليه و آله - إلى الأعصار التي انقلبت فيها سلسله الزواه إلى سلسله العلماء، و عندئذ يمكن تمييز السند الكامل من السند الناقص، و لو كان الرجاليون بعد الشيخ يتبعون أثره لأصبحت الكتب الرجاليه أكثر فائده ممّا هي الآن عليه.

٣ - إنّ أسماء كثيره من الرواه مشتركه بين عدّه أشخاص. بين ثقه يركن

[شماره صفحه واقعى : ١٤٠]

ص: ١٧٨٨

إليه، و ضعيف يرد روايته، و عندما يلاحظ المستنبط الأسماء المشتركة في الأسناد لا يقدر على تعيين المراد.

و لأجل ذلك عمد الرّجاليون إلى تأسيس فرع آخر لعلم الرجال أسموه ب «تمييز المشتركات»، أهمّها و أعظمها هو «تمييز المشتركات للعلامة الكاظمي» و لذلك يجب على المستنبط في تعيين المراد من الأسماء المشتركة، إلى مراجعته فصل «تمييز المشتركات»، و لولاه لما انحلت العقده، غير أنّ كثيرا من كتب الرجال فاقدته لهذا الفرع، و إنّما يذكرون الأسماء بالآباء و الأجداد، من دون أن يذكروا ما يميّز به المشترك عن غيره. و لقد أدخل العلامة المامقاني ما كتبه العلامة الكاظمي في رجاله، و بذلك صار كتابا جامعا بالتّسببه، و قد تطرّق ذلك النّقص إلى أكثر الكتب الرجاليه، لأجل أنّها ألّفت على ما رسّمه القدماء على ترتيب الحروف الهجائيه، دون ترتيب الطبقات.

بروز نمط خاصّ في تأليف الرجال

و لأجل هذه النّقص الفئيه في هذه الخطه، نهضت عدّه من الأعلام و المشايخ في العصر الماضي و الحاضر إلى فتح طريق آخر في وجوه المجتهدين و المستنبطين، و هذا الطّريق هو لمس حالهم بالمباشره لا بالرجوع إلى أقوال أئمّه الرّجال بل بالرجوع إلى سند الروايات المتكرّره في الكتب الحديثيه المشتمله على اسم الراوى، فإنّ في هذا الطّريق إمكان التّعرف على ميزان علم الراوى و فقهه و ضبطه و وثاقته في النّقل، إذ بالرجوع إلى متون أحاديث الرّاوى المبعثره على الأبواب و ملاحظتها لفظا و معنى، و كمّا و كيفا يعرف امور:

١ - يفهم من رواياته، مدى تضلّع الراوى في الفقه و الكلام و التاريخ و التفسير و غيرها من المعارف، كما يعرف عدم مهارته و حداقته في شيء منها، إذا قيست رواياته بعضها ببعض، و بما رواه آخرون في معناها.

٢ - يعرف مقدار رواياته قلّه و كثره، و أنّه هل هو ضابط فيما يروى أو

[شماره صفحه واقعي : ١٤١]

ص: ١٧٨٩

مخلّط أو مدلس.

٣ - تعرف طبقات الرواه مشايخهم و تلاميذهم.

٤ - يحصل التعرّف على وضع الأسناد من حيث الكمال و السّيّقط، فربّما تكون الروايه فى الكتب الأربعة مسنده إلى الإمام، و لكنّ الواقف على طبقات الرجال يعرف الحلقة المفقوده أثناء السند.

يقول الاستاذ الشيخ «محمد واعظ زاده الخراسانى» فى رساله نشرت بمناسبه الذكرى الألفيه للشيخ الطوسى - قدس الله سرّه -:

«إنّ الرجاليين كانوا و ما يزالون يتعبدون فى الأكثر بقول أئمّه هذا الفنّ و يقامدونهم فى جرح الزواه و تعديلهم، إلّا أنّ الأمر لا ينحصر فيه، فهناك بإزاء ذاك، باب مفتوح إلى معرفه الزواه و لمس حالهم بالمباشره. و هذا يحصل بالرجوع إلى أمرين:

١ - الرجوع إلى أسناد الروايات المتكرّره فى الكتب الحديثيه المشتمله على اسم الراوى، و بذلك يظهر الخلل فى كثير من الأسانيد، و ينكشف الارسال فيها بسقوط بعض الوسائط و عدم اتّصال السلسله، و يمكننا معرفه الحلقة المفقوده فى سلسله حديث باستقراء الأشباه و النظائر إذا توفّرت و كثرت القرائن، و قامت الشواهد فى الأسانيد المتكثّره.

٢ - الرجوع إلى متون أحاديث الراوى المبعثره على الأبواب، و اعتبارها لفظا و معنى و كمّيّا و كيفيّا، فيفهم منها أنّ الراوى هل كان متضلّعا فى علم الفقه أو التّفسير أو غيرهما من المعارف، أو لم يكن له مهاره و حذاقه فى شىء منها؟ يفهم ذلك كلّه إذا قيست رواياته بعضها ببعض و بما رواه الآخرون فى معناها، و يلاحظ أنّه قليل الروايه أو كثيرها و أنّه ثبت ضابط فيما يرويه أو مخلّط مدلس.

و إذا انضمّ إليه أمر ثالث ينكشف حال الراوى أتمّ الانكشاف، و هو مراجعه الأحاديث الّتى وردت فى حال الزواه، و قد جمع معظمها أبو عمرو

[شماره صفحه واقعى : ١٤٢]

ص: ١٧٩٠

الكششى فى رجاله، فهى تعطينا بصيره بحال رواه الحديث من ناحيه اخرى و هى موقف الرواه من الأئمه الهداه، و درجات قرب الرجال و بعدهم عنهم.

و على الجملة فمعرفة الرواه و طبقاتهم عن طريق أحاديثهم و ملاحظتها متنا و سندا، تكاد تكون معرفه بالمباشره و النظر لا بالتقليد و الأثر^(١).

١ - جامع الرواه

إن أول من قام بهذا العمل بصوره التواه، هو الشيخ المحقق الأردبيلى (مؤلف جامع الرواه) المعاصر للعلامه المجلسى، فإنه يلتقط فى ترجمه الرجال جملة من الأسانيد عن الكتب الأربعة و غيرها، و يجعلها دليلا على التعرف على شيوخ الزاوى و تلاميذه و طبقتهم و عصره.

٢ - طرائف المقال

و قام بعده بهذا العمل السيد محمد شفيح الموسوى التفرىشى، فألف كتابه المسمى ب «طرائف المقال فى معرفه طبقات الرجال». فقد جعل مشايخه الطبقة الاولى، ثم مشايخ مشايخه، الطبقة الثانية، إلى أن ينتهى إلى عصر النبى - صلى الله عليه و آله -، فجاء الكل فى اثنتين و ثلاثين طبقة و جعل الشيخ الطوسى و من فى طبقتهم، الطبقة الثانية عشر. توجد نسخه من هذا الأثر النفيس فى مكتبه آيه الله المرعى - دام ظلّه - و هو بعد لم يطبع.

٣ - مرتب الاسانيد

و قام بعده المحقق البروجردى، إمام هذا الفن بعملين ضخيمين يعدّ من أبرز الأعمال و أعمقها فى الرجال.

الأول: رتب أسانيد كل من الكتب الأربعة و سماها «مرتّب أسانيد

[شماره صفحه واقعى : ١٤٣]

ص: ١٧٩١

١- لاحظ الرساله، الصفحه ٦٨٣-٦٨٥ بتلخيص متنا.

الكافي» و «مرتب أسانيد التهذيب»، ثم انصرف إلى ترتيب أسانيد الكتب الأربعة الرجاليه و غيرها من كتب الحديث، مراعيًا فيها ترتيب الحروف، فباستيفاء الأسانيد و قياس بعضها مع بعض يعرف جميع شيوخ الراوى و تلاميذه و طبقتة و غيرها من الفوائد.

فبالرجوع إلى هذا الفهرس يعلم مقدار مشايخ الراوى و تلاميذه، كما يعرف من هو شاركه فى نقل الحديث و كان فى طبقتة، كما يعلم مشايخ كل واحد من هؤلاء الزواه و طرقهم إلى الإمام.

الثانى: قام بتأليف كتاب باسم «طبقات الرجال» فقد جعل سلسله الرواه من عصر النبى الأكرم - صلى الله عليه و آله - إلى زمان الشىخ الطوسى اثنى عشره طبقه، فجعل الصحابه الطبقة الاولى، و من أخذ عنهم الحديث الطبقة الثانیه، و هكذا و العمل الثانى منتزع من العمل الأول أعنى تجريد الأسانيد، و هذا الأثر النفيس، بل الآثار النفيسه بعد غير مطبوعه، بل مخزونه فى مكتبته الشخصيه العامره، نسال الله سبحانه أن يوفق أهل الجدّ و العلم للقيام بطبع هذه التركه النفيسه.

يقول الاستاذ «واعظ زاده» و هو يحدّث عن الإمام البروجردى فى تلك الرساله و أنه أحد من سلك هذا الطريق، و إن لم يكن مبتكرًا فى فتح هذا الباب:

«إنّ الإشراف على جميع روايات الراوى يستدعى جمعها فى كراس واحد، و هذا ما عمله قديما علماء الحديث من الجمهور، و سمّوا هذا النوع من الكتب «المسند»، و كان الغرض الأهمّ لهم من هذا العمل، التلاقى مع الرواه فى أحاديثهم. أمّا الشيعه الإماميه فلم يهتموا بالمسانيد و كان الإمام البروجردى، يحبذ هذا العمل و يرغب طلاب العلم بالاشتغال به، و لا ريب أنه فراغ فى حديثنا يجب أن يسدّ.

[شماره صفحه واقعى : ۱۴۴]

ص: ۱۷۹۲

و الإمام البروجردى اكتفى من ذلك بجمع أسانيد كل راو إلى الإمام فقط، و رتبها فى فهرس كامله. هذا ما ابتكره الإمام و لم يسبقه فيه غيره.

نعم، استخبار طبقه الرواه و شيوخهم و تلاميذهم من سند الأحاديث لم يتغافل عنه السابقون، كيف و إنهم يستدلون بذلك فى كتبهم، و قد أكثر الشيخ محمد الأردبيلي فى كتابه «جامع الرواه» منه. فإنه يلتقط فى ترجمه الرجال، جمله من الأسانيد من الكتب الأربعة و غيرها، و يستدل بها على شيوخ الراوى و تلاميذهم و طبقته من دون استقصاء.

نعم، إن البروجردى ليس أول من تفتن و التفت إلى مدى تأثير الأسانيد فى معرفه الرواه و طبقاتهم، و إنما الأستاذ أول من رتب الأسانيد و استقصاه فى فهرس جامع، و بذلك وضع أمام المحققين ذريعه محكمه للاستشراف على شتى أسانيد للرواه و الانتفاع بها.

إن الأستاذ لما أحس بضروره استقصاء الأسانيد التى وقع فيها اسم الراوى، و كانت الأسانيد مبعثره مع أحاديثها فى ثنايا الكتب، بحيث يصعب أو يستحيل الاحاطه بها عادة، تفتن بأنه يجب أن يلتقطها من مواضعها فيرتبها فى قوائم و فهرس.

و ابتداء عمله هذا بأسانيد الكتب الأربعة و سماها «مرتب أسانيد الكافى»، ثم «مرتب أسانيد التهذيب» و هكذا. ثم انصرف إلى الكتب الأربعة الرجائيه و كثير من غيرها من كتب الحديث مراعى ترتيب الحروف.

و ها نحن نعرض نموذجاً من عمل الإمام الأكبر حتى يعرف منها ما تحمله من المشاق فى سدّ هذا الفراغ.

و من لاحظ هذا الانموذج، يعرف مدى ما لهذه الفهارس من الأثر فى علم الرجال كما يقف على اسلوبها، و لتوضيح حال هذا الانموذج نقول:

إنّ الشّيح الطّوسى مؤلّف «التهذيب و الاستبصار» أخذ جميع ما يرويه فى

[شماره صفحه واقعى : ۱۴۵]

ص: ۱۷۹۳

هذين الكتابين، من كتب و جوامع ظهرت في القرن الثاني إلى القرن الرابع الهجري، فيكتفى في نقل الحديث باسم صاحب الكتاب في أول السند، ثم يذكر طريقه إلى أرباب الكتب في خاتمه الكتابين، في باب أسماء المشيخه، وقد سبقه إلى هذا العمل الشيخ الصدوق في «من لا يحضره الفقيه».

و ممن نقل في التهذيب عنه «الحسن بن محمد بن سماعه» فقد نقل من كتابه أحاديث كثيره في مختلف الأبواب.

فالإمام البروجردى ذكر طرق ابن سماعه إلى الأئمه على ترتيب الحروف، فيبدأ باسم أحمد بن أبي بشير، ثم أحمد بن الحسن الميثمى، ثم إسحاق. فمن تأمل في هذا الانموذج يعلم مشايخ ابن سماعه في التهذيب و يعلم مشايخ هذه المشايخ و طرقهم إلى الإمام، فإذا ضمّ ترتيب أسانيد الحسن بن محمد بن سماعه في التهذيب إلى سائر الكتب يعلم من المجموع مشايخه و مشايخ مشايخه و طبقاتهم، كما يعرف من ملاحظه المتون مقدار تطلّعه في الحديث و ضبطه و إتقانه إلى غير ذلك من الفوائد.

٤ - معجم رجال الحديث

و أخيراً قام العلامة المحقق الخوئى - دام ظلّه الوارف - بتأليف كتاب أسماء «معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرواه» و من خصائص و مزايا هذا الكتاب هي أنه قد ذكر في ترجمه كلّ شخص جميع رواته و من روى هو عنهم في الكتب الأربعة، و قد يذكر ما في غيرها أيضاً و لا سيّما رجال الكشّى، فقد ذكر أكثر ما فيه من الرواه و المروى عنهم، و بذلك خدم علم الرجال خدمه كبيره.

أولاً: يعرف بالمراجعه إلى تفصيل طبقات الرواه - أعنى اللّدى ذيل به كلّ جزء من أجزاء كتابه البالغه ٢٣ جزء - طبقات الرواه من حيث العصر و المشايخ و التلاميذ، و بذلك يقف الانسان على كمال السند و نقصانه، و ربّما

[شماره صفحه واقعى : ١٤٦]

ص: ١٧٩٤

يعرف الحلقة المفقوده فى أثناءه إذا كان حافظا للمشاىخ و التلاميذ.

ثانيا: يحصل التمييز الكامل بين المشتركات غالبا، فإنّ قسما كبيرا من الرواه مشترك الاسم فى الشّخص و الأّب فلا يعرف الانسان أنّه من هو، و لكن بالوقوف على تفصيل طبقات الرواه يميّز المشترك و يعيّن الراوى بشخصه، و الكتاب من حسنات الدّهر.

رحم الله الماضين من علمائنا و حفظ الباقين منهم و جعلنا مقتفين لآثارهم إن شاء الله.

[شماره صفحه واقعى : ١٤٧]

ص: ١٧٩٥

[شماره صفحه واقعی : ۱۴۸]

ص: ۱۷۹۶

اشاره

* نصّ أحد المعصومين أو الأعلام المتقدمين أو المتأخرين.

* دعوى الاجماع أو المدح الكاشف.

* سعى المستنبط على جمع القرائن.

[شماره صفحه واقعى : ١٤٩]

ص: ١٧٩٧

[شماره صفحه واقعی : ۱۵۰]

ص: ۱۷۹۸

المراد من التوثيق الخاصه، التوثيق الوارد في حق شخص أو شخصين من دون أن يكون هناك ضابطه خاصه تعمهما و غيرهما، و تقابلها التوثيق العامه، و يراد منها توثيق جماعه تحت ضابطه خاصه و عنوان معين، و سنذكرها في فصل قادم، إن شاء الله.

و يثبت التوثيق الخاص بوجوه نذكرها واحدا بعد آخر:

الأول: نص أحد المعصومين عليهم السلام

إذا نص أحد المعصومين - عليهم السلام - على وثاقه الرجل، فإن ذلك يثبت وثاقته قطعاً، و هذا من أوضح الطرق و أسماها، و لكن يتوقف ذلك على ثبوته بالعلم الوجداني، أو بروايه معتبره، و الأول غير متحقق في زماننا، إلا أن الثاني موجود كثيراً. مثلاً؛ روى الكشي بسند صحيح عن علي بن المسيب قال: «قلت للرضا - عليه السلام - : شقتي بعيدة و لست أصل إليك في كل وقت، فعمن آخذ معالم ديني؟»

فقال: من زكريا بن آدم القمي، المأمون على الدين و الدنيا» (١).

[شماره صفحه واقعي : ١٥١]

ص: ١٧٩٩

١- رجال الكشي: الصفحه ٤٩٦.

نعم يجب أن يصل التوثيق بسند صحيح، و يترتب عليه أمران:

الأول: لا يمكن الاستدلال على وثاقه شخص بروايه نفسه عن الإمام، فإنّ إثبات وثاقه الشخص بقوله يستلزم الدور الواضح، و كان سيدنا الاستاذ الإمام الخميني(1) - دام ظلّه - يقول: «إذا كان ناقل الوثاقه هو نفس الراوى، فإنّ ذلك يثير سوء الظن به، حيث قام بنقل مدائحه و فضائله فى الملاء الاسلامى».

الثانى: لا يمكن إثبات وثاقه الرجل بالروايه الضعيفه، فإنّ الروايه إذا لم تكن قابله للاعتماد كيف تثبت بها وثاقه الرجل؟

و ربّما يستدلّ على صحّه الاستدلال بالخبر الضعيف لإثبات وثاقه الراوى إذا تضمّن وثاقته، بادّعاء انسداد باب العلم فى علم الرجال، فينتهى الأمر إلى العمل بالظنّ لا محاله، على تقدير انسداد باب العلم إجماعاً، و لكنّه مردود بوجهين:

الأول: باب العلم و العلمى بالتوثيقات غير منسّد، لما ورد من التوثيقات الكثيره من طرق الأعلام المتقدمين بل المتأخرين، لو قلنا بكفايه توثيقاتهم، و فيها غنى و كفايه للمستنبط، خصوصاً إذا قمنا بجمع القرائن و الشواهد على وثاقه الراوى، فإنّ كثرة القرائن توجب الاطمئنان العقلانى على وثاقه الراوى و هو علم عرفى، و حجّه بلا إشكال.

الثانى: إنّ ما ذكره يرجع إلى انسداد باب العلم فى موضوع التوثيقات، و لكن ليس انسداد باب العلم فى كلّ موضوع موجبا لحجّيه الظنّ فى ذلك الموضوع، و إنّما الاعتبار بانسداد باب العلم فى معظم الأحكام الشرعيّه، فإن ثبت الأخير كان الظنّ بالحكم الشرعى من أى مصدر جاء حجّه، سواء كان باب

[شماره صفحه واقعى : ۱۵۲]

ص: ۱۸۰۰

۱- كان الإمام عند ما يجرى القلم على هذه الصحائف حياً مرزقا فوافاه الأجل ليله التاسعه و العشرين من شهر شوال المكرم من شهر عام ۱۴۰۹ فسلام الله عليه يوم ولد و يوم مات و يوم بيعت حيا.

العلم فى الرّجال منسداً أم لم يكن، و إذا كان باب العلم و العلمىّ بمعظمها مفتوحاً، لم يكن الظنّ الرّجالىّ حجّه سواء كان أيضاً باب العلم بالتوثيقات منسداً أم لم يكن.

و بالجمله؛ انسداد باب العلم و العلمى فى خصوص الأحكام الشرعيّه هو المناط لحجيّه كلّ ظنّ (و منه الظنّ الرّجالى) وقع طريقاً إلى الأحكام الشرعيّه، أمّا إذا فرضنا باب العلم و العلمىّ مفتوحاً فى باب الأحكام، فلا يكون الظنّ الرّجالىّ حجّه و إن كان باب العلم و العلمى فيه منسداً.

و قد أشار إلى ما ذكرنا الشيخ الأعظم فى فرائده عند البحث عن حجيه قول اللغوى حيث قال:

«إنّ كلّ من عمل بالظنّ فى مطلق الأحكام الشرعيّه، يلزمه العمل بالظنّ بالحكم النّاشى من الظنّ بقول اللغوى، لكنّه لا يحتاج إلى دعوى انسداد باب العلم فى اللّغات، بل العبره عندهم بانسداد باب العلم فى معظم الأحكام، فإنّه يوجب الرّجوع إلى الظنّ بالحكم، الحاصل من الظنّ باللّغه، و إن فرض انفتاح باب العلم فى ما عدا هذا المورد من اللّغات»^(١).

الثانيه: نصّ أحد أعلام المتقدمين

إذا نصّ أحد أعلام المتقدمين كالبرقى و الكشّى و ابن قولويه و الصّيدوق و المفيد و النّجاشى و الشّيشى و أمثالهم على وثاقه الرّجل، يثبت به حال الرّجل بلاه كلام، غير أنّ هناك بحثاً آخر و هو: هل يكتفى بتوثيق واحد منهم أو يحتاج إلى توثيقين؟ و تحقيق المسأله موكول إلى محلّها فى الفقه و خلاصه الكلام هو أنّ حجيه خبر الثّقه هل يختص بالأحكام الشرعيّه أو تعمّ الموضوعات أيضاً؟ فعلى القول الأوّل لا يصحّ الاعتماد على توثيق واحد، بل يحتاج إلى ضمّ توثيق

[شماره صفحه واقعى : ١٥٣]

ص: ١٨٠١

١- الفرائد: بحث حجيه قول اللغوى الصفحه ٤٦-٤٧. طبعه رحمه الله.

آخر، و على الثاني يكتفى بالتوثيق الواحد، و يكون خبر الثقة حجه في الأحكام و الموضوعات، إلا ما قام الدليل على اعتبار التعدد فيه، كما في المرافعات و ثبوت الهلال، و المشهور هو الأول، و الأقوى هو الثاني و سيوافيك بيانه في آخر البحث.

الثالث: نص أحد أعلام المتأخرين

و مما ثبت به وثاقه الراوى أو حسن حاله هو نص أحد أعلام المتأخرين عن الشيخ و ذلك على قسمين:

قسم مستند إلى الحس و قسم مستند إلى الحدس.

فالأول؛ كما في توثيقات الشيخ منتجب الدين (المتوفى بعد عام ٥٨٥) و ابن شهر آشوب صاحب «معالم العلماء» (المتوفى عام ٥٨٨) و غيرهما فإنهم لأجل قرب عصرهم لعصور الرواه، و وجود الكتب الرجاليه المؤلفه في العصور المتقدمه بينهم، كانوا يعتمدون في التوثيقات و التضعيفات إلى السماع، أو الوجدان في الكتاب المعروف أو إلى الاستفاضه و الاشتهار و دونهما في الاعتماد ما ينقله ابن داود في رجاله، و العلامه في خلاصته عن بعض علماء الرجال.

و الثاني؛ كالتوثيقات الوارده في رجال من تأخر عنهم، كالميرزا الاسترآبادى و السيد التفریشى و الأردبیلی و القهبائی و المجلسى و المحقق البهبهانى و أضرابهم، فإن توثيقاتهم مبنيه على الحدس و الاجتهاد، كما تفصح عنه كتبهم، فلو قلنا بأن حجيه قول الرجالى من باب الشهاده، فلا تعتبر توثيقات المتأخرين، لأن آراءهم في حق الرواه مبنيه على الاجتهاد و الحدس، و لا شك في أنه يعتبر في قبول الشهاده إحراز كونها مستنده إلى الحس دون الحدس، كيف و قد ورد في باب الشهاده أن الصادق - عليه السلام - قال: «لا تشهدنّ بشهاده حتى تعرفها كما تعرف كفك» (١). و في حديث عن النبي

[شماره صفحه واقعى : ١٥٤]

ص: ١٨٠٢

- صلى الله عليه وآله - وقد سئل عن الشَّهادة، قال: «هل ترى الشَّمس؟ على مثلها فاشهد أو دع» (١).

هذا إذا قلنا بأنَّ العمل بقول الرجال من باب الشَّهادة، و أمَّا إذا قلنا بأنَّ الرجوع إليهم من باب الرجوع إلى أهل الخبره، فإجمال الكلام فيه أنه لا- يشترط في الاعتماد على قول أهل الخبره أن يكون نظره مستندا إلى الحس، فإنَّ قول المقوم حجه في الخسارات وغيرها، ولا شكَّ أنَّ التَّقويم لا يمكن أن يكون مستندا إلى الحس في عامه الموارد. و على ذلك فلو كان الرجوع إلى علماء الرجال من ذاك الباب، فالرجوع إلى أعلام المتأخرين المتخصّصين في تمييز الثقه عن غيره بالطرق و القرائن المفيده للاطمئنان ممَّا لا بأس به.

و ما يقال من أنَّ الفقيه غير معذور في التقليد، فيجب على الفقيه أن يكون بنفسه ذا خبره في التعرّف على أحوال الرّواه، غير تامّ، لأنَّ تحصيل خبرويّه في كلّ ما يرجع إلى الاستنباط أمر عسير، لو لم يكن بمستحيل، فإنَّ مقدّمات الاستنباط كثيره، و قد أنهاها بعضهم إلى أربعة عشر فنّا، و لا يمكن للمجتهد في هذه الأيام أن يكون متخصّصا في كلّ واحد من هذه الفنون، بل يجوز أن يرجع في بعض المقدّمات البعيده أو القريبه إلى المتخصّصين الموثوق بهم في ذاك الفنّ، و قد جرت على ذلك سيره الفقهاء، بالأخصّ في ما يرجع إلى الأدب العربي و لغات القرآن و السنّه و غير ذلك، و ليكن منها تمييز الثقه عن غيره. هذا على القول بأنَّ الرجوع إلى أهل الرّجال من باب الرجوع إلى أهل الخبره الموثوق بقولهم.

و هناك وجه ثالث في توثيقات المتأخرين، و هو أنّ الحجه هو الخبر الموثوق بصدوره عن المعصوم - عليه السلام - لا خصوص خبر الثقه، و بينهما فرق واضح، إذ لو قلنا بأنَّ الحجه قول الثقه يكون المناط وثاقه الرّجل و إن لم يكن نفس الخبر موثوقا بالصدور.

[شماره صفحه واقعي : ١٥٥]

ص: ١٨٠٣

١- المصدر السابق.

ولا- ملازمه بين وثاقه الراوى و كون الخير موثوقا بالصّيه دور، بل ربّما يكون الراوى ثقّه، و لكنّ القرائن و الأمارات تشهد على عدم صدور الخبر من الإمام - عليه السلام -، و أنّ الثّقه قد التبس عليه الأمر، و هذا بخلاف ما لو قلنا بأنّ المناط هو كون الخير موثوق الصّيه دور، إذ عندئذ تكون وثاقه الراوى من إحدى الأمارات على كون الخير موثوق الصّيه دور، و لا تنحصر الحجّيه بخبر الثّقه، بل لو لم يحرز وثاقه الراوى و دلّت القرائن على صدق الخبر و صحّته يجوز الأخذ به.

و هذا القول غير بعيد بالنظر إلى سيره العقلاء، فقد جرت سيرتهم على الأخذ بالخبر الموثوق الصّيه دور، و إن لم تحرز وثاقه المخبر، لأنّ وثاقه المخبر طريق إلى إحراز صدق الخبر، و على ذلك فيجوز الأخذ بمطلق الموثوق بصدوره إذا شهدت القرائن عليه.

و يوضح هذا مفاد آيه النبأ و هو لزوم الثبوت و التوقّف حتّى يتبين الحال، فإذا تبينت و انكشف الواقع انكشافا عقلايا بحيث يركن إليه العقلاء يجوز الركون إليه و الاعتماد عليه. فلاحظ قوله سبحانه: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا فَإِنّ ظاهره أنّ المناط هو تبين الحال و إن كان الراوى غير ثقّه.

و على هذا (أى حجّيه الخبر الموثوق الصّيه دور) يجوز الركون إلى توثيقات المتأخّرين المتخصّصين الماهرين فى هذا الفنّ، إذا كان قولهم و رأيهم أوجب الوثوق بصدور الخبر، خصوصا إذا انضمّ إليها ما يستخرجه المستنبط من قرائن اخر ممّا يوقفه على صحّحه الخبر و صدوره.

الرابعه: دعوى الاجماع من قبل الأقدمين

و ممّا تثبت به الوثاقه أو حسن حال الراوى أن يدعى أحد من الأقدمين، الاجماع على وثاقه الراوى إجماعا منقولاً، فإنّه لا يقصر عن توثيق مدعى الاجماع بنفسه، و على ذلك يمكن الاعتماد على الاجماع المنقول فى حقّ

[شماره صفحه واقعى : ١٥٦]

ص: ١٨٠٤

إبراهيم بن هاشم والد علي بن إبراهيم القمي، فقد ادعى ابن طاووس الاتفاق على وثاقته. فهذه الدعوى تكشف عن توثيق بعض القدماء لا محالة و هو يكفي في إثبات وثاقته.

بل يمكن الاعتماد على مثل تلك الاجماع المنقوله حتى إذا كانت في كلمات المتأخرين، فإنه يكشف أيضا عن توثيق بعض القدماء لا محاله.

الخامسه: المدح الكاشف عن حسن الظاهر

إن كثيرا من المدائح الواردة في لسان الرجالين، يكشف عن حسن الظاهر الكاشف عن ملكه العداله، فإن استكشاف عداله الراوى لا يختص بقولهم: «ثقه أو عدل» بل كثير من الألفاظ التي عدوها من المدائح، يمكن أن يستكشف بها العداله، و هذا بحث ضاف سيوافيك شرحه.

السادسه: سعى المستنبط على جمع القرائن

إن سعى المستنبط على جمع القرائن و الشواهد المفيده للاطمئنان على وثاقه الراوى أو خلافها، من أوثق الطرق و أسدها، و لكن سلوك ذاك الطريق يتوقف على وجود قابليات في السالك و صلاحيات فيه، ألزمها التسلط على طبقات الزواه و الاحاطه على خصوصيات الراوى، من حيث المشايخ و التلاميذ، و كميته رواياته من حيث القله و الكثره، و مدى ضبطه، إلى غير ذلك من الامور التي لا تندرج تحت ضابط معين، و لكنّها تورث الاطمئنان الذي هو علم عرفا و لا شكّ في حجّيته، و بما أنّ سلوك هذا الطريق لا ينفكّ عن تحمّل مشاقّ لا تستسهل، قلّ سالكه و عزّ طارقه، و السائد على العلماء في التعرّف على الزواه، الرجوع إلى نقل التوثيقات و التضعيفات.

هذه الطرق ممّا تثبت بها وثاقه الراوى بلا كلام و هي طرق خاصه تثبت بها وثاقه فرد خاص، و هناك طرق عامه توصف بالتوثيق العامه، تثبت بها وثاقه جمع من الزواه و سيأتي البحث عنها في الفصل القادم إن شاء الله.

[شماره صفحه واقعى : ١٥٧]

ص: ١٨٠٥

بحث استطرادي و هو هل يكفي تزكيه العدل الواحد؟

قد وقفت على أنّ كثيرا من العلماء، يعتبرون قول الرّجالي من باب الشّهاده، و عندئذ اختلفوا في أنّه هل يكتفي في تزكيه الرّواي بشهاده العدل الواحد أو لا؟ على قولين: الأوّل؛ هو المشهور بين أصحابنا المتأخّرين.

و الثّاني؛ هو قول جماعه من الاصوليين و هو مختار المحقّق و صاحب «منتقى الجمان».

استدلّ صاحب «المنتقى» للقول الثّاني بأنّ اشتراط العداله في الرّواي، يقتضى اعتبار العلم بها، و ظاهر أنّ تزكيه الواحد لا يفيدّه بمجرّدها، و الاكتفاء بالعدلين مع عدم إفادتهما العلم، إنّما هو لقيامهما مقامه شرعا، فلا يقاس تزكيه الواحد عليه (١).

استدلّ المتأخّرون بوجوه. منها: أنّ التّزكيه شرط لقبول الروايه، فلا تزيد على شروطها و قد اكتفى في أصل الرّوايه بالواحد.

و لا يخفى أنّ الاستدلال أشبه شىء بالقياس، إذ من الممكن أن يكتفى في أصل الرّوايه بالواحد و لا يكتفى في إحراز شرطها به.

منها: أنّ العلم بالعداله متعذّر غالبا فلا يناط التّكليف به ٢.

و فيه أنّه ادّعاء محض مع كفايه العدلين عنه.

و لا يخفى أنّ استدلال صاحب «المنتقى» متين لو لم يكن هناك إطلاق في حجّيه خبر الواحد في الموضوعات و الأحكام جميعا، و الظّاهر وجود الإطلاق في حجّيه قول العادل أو حجّيه خبر الثّقه في الموارد كلّها، حكما كان أو موضوعا، من غير فرق بينهما إلّا في التّسميه، حيث إنّ الأوّل يسمّى بالروايه

[شماره صفحه واقعى : ١٥٨]

ص: ١٨٠٦

١- (٢-١) منتقى الجمان ج ١ الصفحه ١٤-١٥.

و الثاني بالشَّهادة. فظاهر الروايات أنَّ قول العدل أو الثَّقه حجَّة إلا في مورد خرج بالدليل، كالمرافعه و الهلال العذى تضافرت الروايات على لزوم تعدد الشاهد فيهما(١).

و يدل على ما ذكرنا - أعنى حجَّته قول الشاهد الواحد في الموضوعات - السيره العقلانيه القطعيه، لأنهم يعتمدون على أخبار الآحاد في ما يرجع إلى معاشهم و معادهم، و حيث لم يردع عنها في الشريعة المقدسه تكون ممضاه من قبل الشارع في الموضوعات و الأحكام.

نعم لا يعتبر الشاهد الواحد في المرافعات بل يجب تعدده بضروره الفقه و النصوص الصَّحيحه.

و تدل على حجَّته قول الشاهد الواحد في الموضوعات، مضافا إلى السيره العقلانيه التي هي أتقن الأدله، عدّه من الروايات التي نشير إلى بعضها:

١ - روى سماعه عن رجل تزوج جاريه أو تمتع بها، فحدّته رجل ثقه أو غير ثقه فقال: إن هذه امرأتى و ليست لى بينه، فقال: إن كان ثقه فلا يقربها و إن كان غير ثقه فلا يقبل منه(٢).

٢ - و روى عيسى بن عبد الله الهاشمى عن أبيه، عن جدّه عن عليّ - عليه السلام -، قال: المؤذن مؤتمن و الإمام ضامن(٣).

٣ - روى الصدوق و قال: قال الصادق - عليه السلام - في المؤذنين أنهم الامناء(٤).

٤ - و روى أيضا بإسناده عن بلال، قال: سمعت رسول الله - صلى الله

[شماره صفحه واقعى : ١٥٩]

ص: ١٨٠٧

١- الوسائل الجزء ٧ كتاب الصوم الباب ١١، مضافا الى ما ورد في باب القضاء.

٢- الوسائل، الجزء ١٤، الباب ٢٣ من أبواب عقد النكاح و اولياء العقد، الحديث ٢.

٣- الوسائل، الجزء ٤ ابواب الاذان و الاقامه، الباب ٣، الاحاديث ٢، ٦ و ٧.

عليه وآله - يقول: المؤذنون امناء المؤمنين على صلاتهم و صومهم و لحومهم و دمائمهم(١).

٥- روى عمر بن يزيد قال: سألت أبا عبد الله - عليه السلام - عن رجل مات و ترك امرأته و هى حامل، فوضعت بعد موته غلاما، ثم مات الغلام بعد ما وقع إلى الأرض، فشهدت المرأة التى قبلتها أنه استهل و صاح حين وقع إلى الأرض، ثم مات، قال: على الإمام أن يجيز شهادتها فى ربع ميراث الغلام(٢).

٦- و قد تضافرت الروايات على قبول قول المرأة الواحد فى ربع الوصية. روى الربيعى عن أبى عبد الله - عليه السلام - فى شهاده امرأه حضرت رجلا يوصى ليس معها رجل، فقال: يجاز ربع ما أوصى بحساب شهادتها.

٧- و يشعر بحجيه قول المؤذن الواحد ما رواه الفضل بن شاذان فى ما ذكره من العلل لأمر الناس بالأذان(٣).

٨- كما يشعر بذلك أيضا ما رواه أحمد بن عبد الله القزوينى عن أبيه فى مذاكراته مع الفضل بن ربيع(٤).

و هذه الروايات (مع إمكان الخدشه فى دلالة بعضها) مع السيره الرائجه بين العقلاء، تشرف بالفقيه إلى الازعان بحجيه قول الثقة فى الموضوعات كحجيه قوله فى الأحكام، إلا ما خرج بالدليل، كباب القضاء و المرافعات و هلال الشهر، و التفصيل موكول إلى محلّه(٥).

[شماره صفحه واقعى : ١٦٠]

ص: ١٨٠٨

١- الوسائل، الجزء ١٨ ابواب الشهادات، الباب ٢٤، الحديث ٦.

٢- الوسائل، الجزء ١٣ كتاب الوصايا، الباب ٢٢، الحديث ١ الى ٥.

٣- الوسائل، الجزء ٤ أبواب الاذان و الاقامه، الباب ١٩، الحديث ١٤.

٤- الوسائل، الجزء ٣ ابواب المواقيت، الباب ٥٩، الحديث ٢.

٥- و من أراد التفصيل فليرجع الى مقباس الهدايه فى علم الدرايه الصفحه ٨٨-٩٢.

اشاره

- ١ - أصحاب الاجماع.
- ٢ - مشايخ الثقات.
- ٣ - العصابه التي لا يروون إلا عن ثقه.
- ٤ - رجال أسانيد «نوادير الحكمه».
- ٥ - رجال أسانيد «كامل الزياره».
- ٦ - رجال أسانيد «تفسير القمى».
- ٧ - أصحاب «الصادق» عليه السلام.
- ٨ - شيخوخه الإجازة.
- ٩ - الوكاله عن الإمام عليه السلام.
- ١٠ - كثره تخريج الثقه عن شخص.

[شماره صفحه واقعى : ١٦١]

ص: ١٨٠٩

[شماره صفحه واقعی : ۱۶۲]

ص: ۱۸۱۰

اشاره

* ما هو الاصل فى ذلك.

* «اصحاب الاجماع» اصطلاح جديد.

* عددهم و ما نظمه السيد بحر العلوم.

* كيفيه تلقى الاصحاب هذا الاجماع و حجتيه.

* مفاد «تصحيح ما يصح عنهم».

[شماره صفحه واقعى : ١٦٣]

ص: ١٨١١

[شماره صفحه واقعی : ۱۶۴]

ص: ۱۸۱۲

قد وقفت على الطّرق التي تثبت بها وثاقه راو معيّن و هناك طرق تثبت بها وثاقه جمع كثير تحت ضابطه خاصّه، و إليك هذه الطّرق واحدا بعد واحد.

و أهمّها مسأله أصحاب الإجماع المتداوله في الألسن و هم ثمانيه عشر رجلا على المشهور.

إنّ البحث عن أصحاب الإجماع من أهمّ أبحاث الرجال، و قد أشار إليه المحدّث الثّوري و قال: «إنّه من مهمّات هذا الفنّ، إذ على بعض التقادير تدخل آلاف من الأحاديث الخارجه عن حرّيم الصّحّه إلى حدودها أو يجرى عليها حكمها»^(١).

و لتحقيق الحال يجب البحث عن امور:

الاول: ما هو الاصل في ذلك؟

الأصل في ذلك ما نقله الكشّي في رجاله في مواضع ثلاثه نأتى بعبارته في تلك المواضع.

١ - «تسميه الفقهاء من أصحاب أبي جعفر و أبي عبد الله - عليهما السلام -:

اجتمعت العصابة على تصديق هؤلاء الأوّلين من أصحاب أبي جعفر

[شماره صفحه واقعي : ١٦٥]

ص: ١٨١٣

١- مستدرک الوسائل: ج ٣. الصفحة ٧٥٧.

- عليه السلام - و أصحاب أبي عبد الله - عليه السلام - و انقادوا لهم بالفقه فقالوا: أفقه الأولين سته: زراره، و معروف بن خربوذ، و بريد، و أبو بصير الأسدي، و الفضيل بن يسار، و محمد بن مسلم الطائفي، قالوا: أفقه الستة زراره، و قال بعضهم مكان أبي بصير الأسدي، أبو بصير المرادي و هو ليث بن البختری»(١).

٢ - «تسميه الفقهاء من أصحاب أبي عبد الله - عليه السلام - : أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عن هؤلاء و تصديقهم لما يقولون، و أقرّوا لهم بالفقه من دون اولئك الستة الذين عددناهم و سمّيناهم(٢) و هم ستة نفر: جميل بن درّاج، و عبد الله بن مسكان، و عبد الله بن بكير، و حمّاد بن عثمان، و حمّاد بن عيسى، و أبان بن عثمان. قالوا: و زعم أبو إسحاق الفقيه و هو ثعلبه بن ميمون(٣) أنّ أفقه هؤلاء جميل بن درّاج و هم أحداث أصحاب أبي عبد الله - عليه السلام -»(٤).

٣ - «تسميه الفقهاء من أصحاب» أبي إبراهيم و أبي الحسن - عليهما السلام - :

أجمع أصحابنا على تصحيح ما يصح عن هؤلاء و تصديقهم و أقرّوا لهم بالفقه و العلم، و هم ستة نفر آخر دون ستة نفر الذين ذكرناهم(٥) في أصحاب أبي عبد الله - عليه السلام - منهم: يونس بن عبد الرحمن، و صفوان بن يحيى يبياع السابري، و محمد بن أبي عمير، و عبد الله بن مغيرة، و الحسن بن محبوب، و أحمد بن محمد بن أبي نصر، و قال بعضهم مكان الحسن بن

[شماره صفحه واقعی : ١٦٦]

ص: ١٨١٤

- ١- رجال الكشي: الصفحة ٢٠٦.
- ٢- يريد بذلك العبارة المقدمة التي نقلناها آنفا.
- ٣- قال النجاشي (بالرقم ٣٠٢): «كان وجهها في أصحابنا قارئاً فقيهاً نحوياً لغوياً راوياً و كان حسن العمل، كثير العبادة و الزهد، روى عن أبي عبد الله و أبي الحسن عليهما السلام».
- ٤- رجال الكشي: الصفحة ٣٢٢، و المراد من الأحداث: الشبان.
- ٥- يريد العبارة الثانية التي نقلناها عن رجاله.

محبوب، الحسن بن علي بن فضال، و فضاله بن أيوب (١) و قال بعضهم مكان فضاله بن أيوب، عثمان بن عيسى، و أفته هؤلاء
يونس بن عبد الرحمان و صفوان بن يحيى (٢)».

و يظهر من ابن داود في ترجمه «حمدان بن أحمد» أنه من جمله من اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ منهم و الإقرار لهم
بالفقه (٣) و نسخ الكشي خاليه عنه، و لعله أخذه من الاصول، لا من منتخب الشيخ، كما احتمله المحدث الثوري، لكن التأمل
يرشدنا إلى خلاف ذلك و أنّ العبارة كانت متعلّقه ب «حمّاد بن عيسى» المذكور قبل حمدان. و قد سبق قلمه الشريف فخلط
هو أو النساخ و وجه ذلك أنّه عنون أربعة أشخاص بالترتيب الآتي:

١ - حمّاد بن عثمان النّاب. ٢ - حمّاد بن عثمان بن عمرو. ٣ - حمّاد بن عيسى. ٤ - حمدان بن أحمد و صرّح في ترجمه حمّاد
بن عثمان النّاب أنّه ممّن اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ عنهم و أتى بهذا المضمون في ترجمه حمدان، مع أن اللازم
عليه أن يأتي به في ترجمه ابن عيسى و لعل الجميع كان مكتوبا في صفحه واحده فراغ البصر، فكتب ما يرجع الى ابن عيسى في
حق حمدان (٤).

أضف الى ذلك أنّ ابن داود نفسه خصّ الفصل الأوّل من خاتمه القسم الأوّل من كتابه بذكر أصحاب الإجماع - كما سيوافيك
عبارة - و ذكر أسماءهم

[شماره صفحه واقعي : ١٦٧]

ص: ١٨١٥

١- الظاهر أن «الواو» بمعنى «أو» أي أحد هذين، و يحتمل كونها بمعناها فيزداد العدد.

٢- رجال الكشي: بالرقم ١٠٥٠.

٣- رجال ابن داود: الصفحة ٨٤، الرقم ٥٢٤.

٤- و الجدير بالذكر أنّ تغاير حمّادين الأوّلين محلّ نظر. بل استظهر جمع من أئمة الرجال اتّحادهما و لعله الأصح. راجع قاموس

الرجال: ج ٣، الصفحة ٣٩٧-٣٩٨ و معجم رجال الحديث: ج ٦، الصفحة ٢١٢-٢١٥.

مصرّحاً بكون حمّاد بن عيسى منهم من دون أن يذكر حمدان بن أحمد.

و العجب أنّه ذكر الطبقة الثالثة بعنوان الطبقة الثانية وقال: إنّهم من أصحاب أبي عبد الله - عليه السلام -، مع أنّه صرّح في ترجمه كل منهم أنّهم كانوا من أصحاب الرضا - عليه السلام - و بعضهم من أصحاب أبي ابراهيم و أبي جعفر الثاني - عليهما السلام - (١).

هذا، مضافاً إلى أنّه لا اعتبار بما انفرد به ابن داود مع اشتغال رجاله على كثير من الهفوات.

الثاني: «أصحاب الإجماع» اصطلاح جديد

إنّ التعبير عن هذه الجماعه ب «أصحاب الإجماع» أمر حدث بين المتأخرين، و جعلوه أحد الموضوعات التي يبحث عنها في مقدّمات الكتب الرّجاليه أو خواتيمها، و لكنّ الكشّي عبّر عنهم ب «تسميه الفقهاء من أصحاب الباقرين - عليهما السلام -» أو «تسميه الفقهاء من أصحاب الصادق - عليه السلام -» أو «تسميه الفقهاء من أصحاب الكاظم و الرضا - عليهما السلام -» فهو - رحمه الله - كان بصدد تسميه الفقهاء من أصحاب هؤلاء الأئمّه، اللّذين لهم شأن كذا و كذا، و الهدف من تسميتهم دون غيرهم، هو تبين أنّ الأحاديث الفقهيّه تنتهي إليهم غالباً، فكأنّ الفقه الإمامي مأخوذ منهم، و لو حذف هؤلاء و أحاديثهم من بساط الفقه، لما قام له عمود، و لا اخضرّ له عود، و لتكن على ذكر من هذا المطلب، فإنّه يفيدك في المستقبل.

الثالث: في عددهم

قد عرفت أنّه لا اعتبار بما هو الموجود في رجال ابن داود من عدّد «حمدان بن أحمد» من أصحاب الإجماع، فلا بدّ من الرجوع إلى عبارته

[شماره صفحه واقعي : ١٦٨]

ص: ١٨١٦

الكششى، فقد نقل الكششى اتفاق العصابة على سته نفر من أصحاب الصادقين - عليهما السلام - و هم: زراره بن أعين، ٢ - معروف بن خربوذ، ٣ - بريد بن معاوية، ٤ - أبو بصير الأسدى، ٥ - الفضيل بن يسار، ٦ - محمد بن مسلم الطائفى.

و نقل أيضا اتفاقهم على سته من أحداث أصحاب أبى عبد الله - عليه السلام - فقط و هم: ٧ - جميل بن دراج، ٨ - عبد الله بن مسكان، ٩ - عبد الله بن بكير، ١٠ - حماد بن عثمان، ١١ - حماد بن عيسى، ١٢ - أبان بن عثمان.

كما نقل اتفاقهم على سته نفر من أصحاب الامامين الكاظم و الرضا - عليهما السلام - و هم: ١٣ - يونس بن عبد الرحمان، ١٤ - صفوان بن يحيى بناع السابرى، ١٥ - محمد بن أبى عمير، ١٦ - عبد الله بن مغيره، ١٧ - الحسن بن محبوب، ١٨ - أحمد بن محمد بن أبى نصر.

هذا ما اختار الكششى فى من أجمعت العصابة عليهم، و لكن نقل فى حق الستة الاولى، أن بعضهم قال مكان أبى بصير الأسدى، أبو بصير المرادى، فالخمس من الستة الاولى موضع اتفاق من الكششى و غيره، كما أن الستة الثانية موضع اتفاق من الجميع، و أما الطبقة الثالثة فخمسه منهم مورد اتفاق بينه و بين غيره، حيث قال: «ذكر بعضهم مكان الحسن بن محبوب، الحسن بن على بن فضال و فضاله بن أيوب، و ذكر بعضهم مكان فضاله بن أيوب، عثمان بن عيسى» فيكون خمسه من الطبقة الثالثة مورد اتفاق بينه و بين غيره، و بالتتيجه يكون سته عشر شخصا موضع اتفاق من الكل، و انفرد الكششى بنقل الإجماع على شخصين و هما أبو بصير الأسدى من الطبقة الاولى، و الحسن بن محبوب من الثالثة و نقل الآخرون، الاتفاق على أربعة و هم: أبو بصير المرادى من الستة الاولى، و الحسن بن على بن فضال، و فضاله بن أيوب و عثمان بن عيسى من الثالثة، فيكون المجموع: اثنين و عشرين شخصا، بين ما اتفق الكل على

[شماره صفحه واقعى : ١٦٩]

ص: ١٨١٧

كونهم من أصحاب الإجماع، أو قال به الكشّي وحده أو غيره، فالمتيقّن هو ١٦ - شخصا، و المختلف فيه هو ٦ أشخاص.

ثم إنّ المتتبع التّورى قد حاول رفع الاختلاف قائلا: «إنّه لا منافاه بين الإجماعين فى محلّ الانفراد، لعدم نفى أحد النّاقلين ما أثبتته الآخر، و عدم وجوب كون العدد فى كلّ طبقة سنّه، و إنّما اطّلع كلّ واحد على ما لم يطّلع عليه الآخر، و الجمع بينهما ممكن، فيكون الجميع موردا للإجماع.

و نقل عن بعض الأجلّه الاشكال عليه، بأنّ الكشّي جعل السنّه الاولى أفقه الأوّلين و قال: «فقالوا أفقه الأوّلين سنّه» و معناه: هؤلاء أفقه من غيرهم و منهم أبو بصير المرادى. و عليه فالأسدى المذى هو جزء من السنّه أفقه من أبى بصير المرادى، و على القول الآخر يكون المرادى من أفراد السنّه و يكون أفقه من أبى بصير الأسدى، فيحصل التّكاذب بين النّقلين، فواحد منهم يقول:

الأفقه هو الأسدى، و الآخر يقول: الأفقه هو المرادى»(١).

و فيه أوّلا: أنّه يتمّ فى القسم الأوّل من هذه الطبقات الثلاث، حيث اشتمل على جملة «أفقه الأوّلين سنّه» دون سائر الطبقات، فهى خاليه عن هذا التّعبير.

و ثانيا: أنّه يحتمل أن يكون متعلّق الاجماع هو التّصديق و الانقياد لهم بالفقه، لا الأفقيّه من الكلّ، فلاحظ و تأمل.

الرابع: فيما نظمه السيد بحر العلوم

إنّ السيّد الجليل بحر العلوم جمع أسماء من ذكره الكشّي فى المواضع الثلاثه فى منظومته و خالفه فى أشخاص من السنّه الاولى، قال - قدّس سره -:

قد أجمع الكلّ على تصحيح ما يصحّ عن جماعه فليعلما

[شماره صفحه واقعى : ١٧٠]

ص: ١٨١٨

و هم أولوا نجابه و رفعه

أربعة و خمسة و تسعه

فالسّته الاولى من الأمجاد

أربعة منهم من الأوتاد

زراره كذا بريد(١) قد أتى

ثمّ محمّد(٢) و ليث(٣) يا فتى

كذا الفضيل(٤) بعده معروف(٥)

و هو الذي ما بيننا معروف

و السّته الوسطى اولوا الفضائل

رتبتهم أدنى من الأوائل

جميل الجميل(٦) مع أبان(٧)

و العبدلان(٨) ثمّ حمّادان(٩)

و السّته الاخرى هم صفوان(١٠)

و يونس(١١) عليهما الرضوان

ثمّ ابن محبوب(١٢) كذا محمّد(١٣)

كذاك عبد الله(١٤) ثمّ أحمد(١٥)

و ما ذكرناه الأصحّ عندنا

و شدّ قول من به خالفنا(١٦)

قوله: «و ما ذكرناه الأصحّ» إشارة إلى الاختلاف الذي حكاه الكشي في عبارته، حيث اختار الكشي أنّ أبا بصير الأسدي منهم، و اختار غيره أنّ أبا

- ۱- المراد برید بن معاویه.
- ۲- المراد محمد بن مسلم.
- ۳- ابو بصیر المرادی و هو لیث بن البختری، و قد خالف فیہ مختار الکشی.
- ۴- الفضیل بن یسار.
- ۵- معروف بن خربوذ.
- ۶- جمیل بن دراج.
- ۷- أبان بن عثمان.
- ۸- عبد الله بن مسكان و عبد الله بن بكير.
- ۹- حماد بن عثمان و حماد بن عيسى.
- ۱۰- صفوان بن يحيى. المتوفى عام ۲۲۰.
- ۱۱- یونس بن عبد الرحمن.
- ۱۲- الحسن بن محبوب.
- ۱۳- محمد بن أبی عمیر.
- ۱۴- عبد الله بن المغیره.
- ۱۵- أحمد بن محمد بن أبی نصر البنزطی.
- ۱۶- قد مضى القولان فی عبارہ الکشی.

بصير المرادى منهم و اختار السيد بحر العلوم القول الثانى و نسب القول الأول إلى الشذوذ.

الخامس: فى كيفية تلقى الأصحاب هذا الإجماع

إن المتتبع النورى قد قام يتصفح كلمات الأصحاب حتى يستكشف من خلالها كيفية تلقيهم هذا الإجماع المنقول، فاستنتج منها، إن الأصحاب قد تلقوا بالقبول و إليك الإشارة إلى بعض الكلمات التى نقلها المحدث النورى فى الفائده السابعه من خاتمه المستدرك بتحريرونا حسب القرون:

١ - إن أول من نقله من الأصحاب هو أبو عمرو الكششى، و هو من علماء القرن الرابع و كان معاصرا للكلىنى (المتوفى عام ٣٢٩) و تتلمذ للعياشى صاحب التفسير.

٢ - و يتلوه فى النقل، الشيخ الطوسى، و هو من علماء القرن الخامس (المتوفى عام ٤٦٠) حيث إنه قام باختصار رجال الكششى بحذف أغلاطه و هفواته، و أملاه على تلاميذه و شرع بالإملاء يوم الثلاثاء، السادس و العشرين من صفر سنه ٤٥٦، بالمشهد الشريف الغربى و نقل سبط الشيخ، السيد الأجل «على بن طاووس» فى كتاب «فرج المهموم» عن نفس خط الشيخ فى أول الكتاب أنه قال: «هذه الأخبار اختصرتها من كتاب الرجال لأبى عمرو محمد بن عمر بن عبد العزيز الكششى و اخترنا ما فيها» (١) و ظاهر كلامه أن الموجود فى الكششى مختاره و مرضيه.

أضف إلى ذلك أنه يقول فى العده: «سوت الطائفه بين ما رواه محمد بن أبى عمير و صفوان بن يحيى و أحمد بن محمد بن أبى نصر و غيرهم من الثقات، الذين عرفوا بأنهم لا يروون و لا يرسلون إلا ممن يوثق به، و بين ما

[شماره صفحه واقعى : ١٧٢]

ص: ١٨٢٠

١- مستدرك الوسائل: ج ٣، الصفحه ٧٥٧، نقلا عن فرج المهموم.

أسنده غيرهم، و لذلك عملوا بمرسلهم إذا انفرد عن روايه غيرهم»(١).

فإنّ قوله «و غيرهم من الثقات الذين عرفوا بأنهم لا يروون و لا يرسلون إلاّ ممّن يوثق به» دليل على أنّ فيهم جماعه معروفين عند الأصحاب بهذه الفضيله، و لا تجد في كتب هذا الفنّ من طبقه الثقات، عصابه مشتركه في هذه الفضيله غير هؤلاء.

٣ - و ممّن تلقاه بالقبول، رشيد الدين محمّد بن عليّ بن شهر آشوب من علماء القرن السادس (المتوفّى عام ٥٨٨) فقد أتى بما ذكره الكشّي في أحوال الطّبقة الاولى و الثانيه، و ترك ذكر الثالثه، و نقل الطّبقتين بتغيير في العبارة كما سيوافيك وجهه(٢).

٤ - و ممّن تلقاه بالقبول، فقيه الشّيعه، العلّامه الحلّي من علماء القرن الثامن (المتوفّى عام ٧٢٦) و قد أشار بما ذكره الكشّي في خلاصته في موارد كثيره كما في ترجمه «عبد الله بن بكير» و «صفوان بن يحيى» و «البنزلي» و «أبان بن عثمان».

٥ - و قال ابن داود مؤلّف الرجال و هو من علماء القرن الثامن، حيث ولد عام ٦٤٨ و ألف رجاله عام ٧٠٧: «أجمعت العصابه على ثمانيه عشر رجلا فلم يختلفوا في تعظيمهم غير أنّهم يتفاوتون ثلاث درج»(٣).

٦ - و قال الشهيد الأول (المستشهد عام ٧٨٦) في «غايه المراد» عند

[شماره صفحه واقعي : ١٧٣]

ص: ١٨٢١

١- عده الاصول: ج ١، الصفحه ٣٨٦، و سيوافيك حق القول في تفسير كلام العده، و تقف على أن كلام العده غير مستنبط من كلام الكشّي، و انما ذكرناه في المقام تبعا للمحدث النورى.

٢- المناقب: ج ٤، أحوال الإمام الباقر، الصفحه ٢١١، و الإمام الصادق عليهما السلام، الصفحه ٢٨٠.

٣- رجال ابن داود خاتمه القسم الاول، الفصل الاول، الصفحه ٢٠٩ طبعه النجف و الصفحه ٣٨٤ طبعه دانشگاه تهران.

البحث عن بيع الثمره بعد نقل حديث في سنده الحسن بن محبوب: «وقد قال الكشي: أجمعت العصابه على تصحيح ما يصح عن الحسن بن محبوب».

نعم، لم نجد من يذكر هذا الاجماع أو يشير إليه من علماء القرن السابع كالحسن بن زهره (المتوفى عام ٦٢٠)، و نجيب الدين ابن نما (المتوفى عام ٦٤٥)، و أحمد بن طاووس (المتوفى عام ٦٧٣)، و المحقق الحلّي (المتوفى عام ٦٧٦) و يحيى بن سعيد (المتوفى عام ٦٨٩).

كما لم نجد من يذكره من علماء القرن التاسع كالفاضل المقداد (المتوفى عام ٨٢٦) و ابن فهد الحلّي (المتوفى عام ٨٤١).

نعم ذكره الشهيد الثاني (و هو من علماء القرن العاشر و قد استشهد عام ٩٦٦) في شرح الدرايه في تعريف الصحيح حيث قال: «نقلوا الإجماع على تصحيح ما يصح عن أبان بن عثمان مع كونه فطحياً، و هذا كله خارج عن تعريف الصحيح الذي ذكروه».

كما نقل في الروضه البهيّه، في كتاب الطلاق عن الشيخ أنّه قال: «إنّ العصابه أجمعت على تصحيح ما يصح عن عبد الله بن بكير و أفروا له بالفقه و الثقه»^(١).

و أما القرون التاليه، فقد تلقاه عدّه من علماء القرن الحادى عشر بالقبول كالشيخ البهائي (المتوفى عام ١٠٣١). و المحقق الداماد (المتوفى عام ١٠٤١)، و المجلسى الأول، و فخر الدين الطريحي (المتوفى عام ١٠٨٥) و المحقق السبزواري (المتوفى عام ١٠٩٠) مؤلف «ذخيره المعاد في شرح الإرشاد».

كما تلقاه بالقبول كثير من علماء القرن الثاني عشر كالمجلسى الثاني

[شماره صفحه واقعى : ١٧٤]

ص: ١٨٢٢

١- الروضه البهيّه: ج ٢، كتاب الطلاق، الصفحه ١٣١.

(المتوفى عام ١١١٠) و علماء القرون التاليه و لا نرى حاجه فى ذكر عبائهم(١).

أقول: إنَّ الأصحاب و إن تلقوه بالقبول، لكن ذلك التلقى لا يزيدنا شيئاً، لأنهم اعتمدوا على نقل الكششى و لولاه لما كان من ذلك الإجماع أثر، و لأجل ذلك نرى أنَّ الشَّيخ لم يذكره فى كتابى الرجال و الفهرس، و لا نجد منه أثراً فى رجال البرقى و فهرس النَّجاشى، و ذكره ابن شهر آشوب تبعاً للكششى و تصرّف فى عبارته، على أنَّ ذكر الشَّيخ فى رجال الكششى لا يدلّ على كونه مختاراً عنده، لأنّه هدّبه عن الأغلاط، لا عن كلّ محتمل للصدوق و الكذب، و إبقاؤه يكشف عن عدم كونه مردوداً عنده، لا كونه مقبولاً.

السادس: فى وجه حجيه ذاك الإجماع

عقد الأصوليون فى باب حجّيه الظنون، فصلاً خاصاً للبحث عن حجّيه الإجماع المنقول بخبر الواحد و عدمها، فذهب البعض إلى الحجّيه بادّعاء شمول أدلّه حجّيه خبر الواحد له، و اختار المحقّقون و على رأسهم الشَّيخ الأعظم عدمها، قائلاً بأنَّ أدلّه حجّيه خبر الواحد تختصّ بما إذا نقل قول المعصوم عن حسّ لا عن حدس، و ناقل الإجماع ينقله حدسا لا حسّاً و ذلك من ناحيتين:

الاولى: من ناحيه السبب و هو الاتّفاق الملازم عادة لقول الإمام - عليه السلام - و وجه كونه حدسيّاً، لا حسّياً، أنَّ الجلّ - لولا الكلّ - يكتفون فى إحراز السبب، باتّفاق عدّه من الفقهاء لا اتّفاق الكلّ، و ينتقلون من اتّفاق عدّه منهم إلى اتّفاق الجميع.

الثانيه: من ناحيه المسبّب، و هو قول الإمام، فإنّهم يجعلون اتّفاق

[شماره صفحه واقعى : ١٧٥]

ص: ١٨٢٣

العلماء دليلاً على موافقه قولهم لقول الإمام - عليه السلام - حدسا لا حساً، مع أنّ الملازمه بين ذاك الاتفاق، وقول الإمام غير موجوده، و على ذلك فناقل الإجماع ينقل السبب (اتفاق الكل) و المسبب (قول الإمام) حدسا لا حساً، و هو خارج عن مورد أدله الحجية.

و الاشكال فى ناحيه السبب، مشترك بين المقام و سائر الاجماع المنقوله، حيث إنّ المظنون أنّ أبا عمرو الكشى لم يتفحص فى نقل إجماع العصابه على هؤلاء، و إنّما وقف على آراء معدوده و اكتفى، و هى لا تلازم اتفاق الكل.

و هناك إشكال آخر يختص بالمقام، و هو أنّ الإجماع المنقول لو قلنا بحجتيه، إنّما هو فيما إذا تعلق على الحكم الشرعى، لا على الموضوع، و متعلق الاجماع فى المقام موضوع من الموضوعات لا حكم من الأحكام، كما تفصح منه عباره الكشى: «أجمعت العصابه على تصحيح ما يصحّ عن جماعه...».

و الإجماع على موضوع و لو كان محصلاً، ليست بحجّه، فكيف إذا كان منقولاً.

و الجواب عن الإشكال الأوّل مبنى على تعيين المفاد من عباره الكشى فى حقّ هؤلاء الثمانيه عشر، فلو قلنا بأنّ المراد منها هو تصديق هؤلاء الأعلام فى نفس الثقل و الحكايه الملازم لوثاقتهم - كما هو المختار و يظهر من عباره المناقب أيضاً و غيرها كما ستوافيك - فلا يحتاج فى إثبات وثاقه هؤلاء إلى اتفاق الكل حتّى يقال إنّ أمر حدسى، بل يكفى توثيق شخص أو شخصين أو ثلاثه وقف عليه الكشى عن حسّ، و ليس الأطلاق على هذا القدر أمراً عسيراً حتّى يرمى الكشى فيه إلى الحدس، بل من المقطوع أنّه وقف عليه و على أزيد منه.

نعم، لو كان المراد من عباره الكشى هو اتفاق العصابه على صحّ روايه هؤلاء، بالمعنى المصطلح عند القدماء اعتماداً على القرائن الخارجيه،

[شماره صفحه واقعى : ١٧٦]

ص: ١٨٢٤

فالإشكال باق بحاله، لأنّ العلم بالصّحّه ليس أمرا محسوسا حتّى تعمّه أدلّه حجّيته خبر الواحد إذا أخبر عنها مخبر، و ليست القرائن الموجبه للعلم بالصّحّه، كلّها من قبيل عرض الكتاب على الإمام - عليه السلام - و تصديقه إيّاه، أو تکرّر الحديث فى الاصول المعتمده، حتّى يقال «إنّها من قبيل الامور الحسيّه، و أنّ المسبّب - أعنى صحّه روايات هؤلاء - و إن كان حدسيّا، لكن أسبابه حسيّه، و لا- يلزم فى حجّيته قول العادل كون المخبر به أمرا حسيّا، بل يكفى كون مقدّماته حسيّه»، و ذلك لأنّ القرائن المفيده لصّحّه أخبار هؤلاء ليست حسيّه دائما، و إنّما هى على قسمين: محسوس و غير محسوس، و الغالب عليها هو الثانى و قد مرّ الكلام فيه، عند البحث عن شهاده الكليني فى ديباجه الكافى على صحّه رواياته.

و قد حاول بعض الأجلّه الإجابة عنه (و لو قلنا بأنّ المراد هو تصحيح روايات هؤلاء) بأنّ نقل الكشّى، اتّفاق العصابه على تصحيح مرويات هؤلاء بالقرائن الدالّه على صدق مفهومها أو صدورها، و إن لم يكن كافيا فى إثبات الاتّفاق الحقيقى، لكنّه كاشف عن اتّفاق مجموعهم كبيره منهم على تصحيح مرويات هؤلاء، و من البعيد أن يكون مصدره ادّعاء واحد أو اثنان من علماء الطائفه، لأنّ التساهل فى دعوى الإجماع و إن كان شائعا بين المتأخّرين، لكنّه بين القدماء ممنوع جدا، هذا من جانب.

و من جانب آخر، إنّ اتّفاق جماعه على صحّه روايات هؤلاء العدّه، يورث الاطمئنان بها، و القرائن الّتى تدلّ على الصّحّه و إن كانت على قسمين:

حسىّ و استنباطى، لكن لمّا كان النّظر و الاجتهاد فى تلك الأيام قليله، و كان الأساس فى المسائل الفقهيّه و ما يتّصل بها، هو الحسّ و الشهود، يمكن أن يقال باعتمادهم على القرائن العامّه الّتى تورث الاطمئنان لكلّ من قامت عنده أيضا، ككونه من كتاب عرض على الإمام، أو وجد فى أصل معتبر، أو تکرّر فى الاصول، إلى غير ذلك من القرائن المشهوره.

[شماره صفحه واقعى : ١٧٧]

ص: ١٨٢٥

و الحاصل؛ أنه إذا ثبت ببركه نقل الكشّي، كون صحّه روايات هؤلاء، أمرا مشهورا بين الطائفه، يحصل الاطمئنان بها من اتفاق مشاهيرهم، لكونهم بعداء عن الاعتماد على القرائن الحدسيه، بل كانوا يعتمدون على المحسوسات أو الحدسيات القريبه منها، لقله الاجتهاد و النظر في تلك الأعصار.

أقول: لو صحّت تلك المحاوله، لصحّت في ما ادّعاه الكليني في ديباجه كتابه، من صحّه رواياته، و مثله الصّيدوق في مقدّمه «الفيّه»، بل الشّيخ حسب ما حكاه المحدث الثوري بالنسبه إلى كتابيه «التّهذيب و الاستبصار»، و الاعتماد على هذه التّصحّيات، بحجّه أنّ النظر و الاجتهاد يوم ذاك كان قليلا، و كان الغالب عليها هو الاعتماد على الامور الحسيه مشكل جدّا، و قد مرّ إجمال ذلك عند البحث عن أدلّه نفاه الحاجه إلى علم الرّجال فلاحظ، على أنّ إحراز القرائن الحسيه بالنسبه إلى أحاديث هؤلاء مع كثرتها، بعيد غايته و سيوافيك بعض الكلام في ذلك عند تبين مفاد العبارة.

و أمّا الإشكال الثّاني فالإجابة عنه واضحه، لأنّه يكفي في شمول الأدلّه كون المخبر به ممّا يترتّب على ثبوته أثر شرعي، و لا يجب أن يكون دائما نفس الحكم الشرعي، فلو ثبت بإخبار الكشّي، اتفاق العصابه على وثاقتهم أو صحّه أخبارهم، لكفى ذلك في شمول أدلّه الحجّيه كما لا يخفى.

السابع: في مفاد «تصحّح ما يصح عنهم»

و هذا هو البحث المهمّ الّذي فصّل الكلام فيه المتتبع النوري في خاتمه مستدركه، كما فصّل في الامور السّابقه - شكر الله مساعيه -.

و الخلاف مبنيّ على أنّ المقصود من الموصول في «ما يصحّ» ما هو؟ فهل المراد، الروايه و الحكايه بالمعنى المصدرى، أو أنّ المراد المروىّ و نفس الحديث؟

[شماره صفحه واقعي : ١٧٨]

ص: ١٨٢٦

فتعيين أحد المعنيين هو المفتاح لحلّ مشكله العبارة، و أمّا الاحتمالات الاخرى، فكلّها من شقوق هذين الاحتمالين و يتلخّص المعنيان في جملتين:

١ - المراد تصديق حكاياتهم.

٢ - المراد تصديق مروياتهم.

و ان شئت قلت: هل تعلق الإجماع على تصحيح نفس الحكايه و أنّ ابن أبي عمير صادق في قوله، بأنّه حدّثه ابن اذينه أو عبد الله بن مسكان أو غيرهما من مشايخه الكثيره الناهزه إلى أربعمائه شيخ أو تعلق بتصحيح نفس الحديث و المروى، و أنّ الروايه قد صدرت عنهم - عليهم السلام -.

و بعبارة اخرى؛ هل تعلق بما يرويه بلا واسطه كروايته عن شيخه «ابن اذينه»، أو تعلق بما يرويه مع الواسطه أعنى نفس الحديث الذى يرويه عن الإمام بواسطه استاذه.

و المعنى الأوّل يلازم توثيق هؤلاء و يدلّ عليه بالدلاله الالتزاميه، فإنّ اتّفاق العصابه على تصديق هؤلاء فى حكايتهم و تحدّثهم ملازم لكونهم ثقات، فيكون مفاد العبارة هو توثيق هؤلاء لأجل تصديق العصابه حكايتهم و نقولهم عن مشايخهم.

و أمّا المعنى الثانى فله احتمالات:

١ - صحّح نفس الحديث و الزوايه و إن كانت مرسله أو مرويه عن مجهول أو ضعيف لأجل كونها محفوظه بالقرائن.

٢ - صحّحتها لأجل وثاقه خصوص هؤلاء الجماعه فتكون الصحّحه نسيبه لا مطلقه، لاحتمال عدم وثاقه من يروون عنه فيتحد مع المعنى الأوّل.

٣ - صحّحتها لأجل وثاقتهم و وثاقه من يروون عنهم حتّى يصل إلى الإمام - عليه السلام - فعلى الاحتمال الثالث، تنسلك مجموعه كبيره من الرواه مّمن

[شماره صفحه واقعى : ١٧٩]

ص: ١٨٢٧

لم يوثقوا خصوصا، في عداد الثقات، فإنَّ لمحمد بن أبي عمير مثلا «٦٤٥» حديثا يرويها عن مشايخ كثيره (١).

و إليك توضيح هذين المعنيين (٢).

المعنى الأوّل: و هو ما احتمله صاحب الوافي في المقدمه الثالثه من كتابه: «أنّ ما يصحّ عنهم هو الرّوايه لا المرويّ» (٣) و على هذا تكون العبارة كناية عن الاجماع على عدالتهم و صدقهم بخلاف غيرهم ممّن لم ينقل الإجماع على عدالته.

و نقل المحدث الثوري عن السيد المحقق الشفتي في رسالته في تحقيق حال «أبان» أنّ متعلّق التصحيح هو الروايه بالمعنى المصدرى، أى قولهم أخبرنى، أو حدّثنى، أو سمعت من فلان، و على هذا فنتيجة العبارة أنّ أحدا من هؤلاء إذا ثبت أنّه قال: حدّثنى، فالعصابه أجمعوا على أنّه صادق في اعتقاده.

و قد سبقه في اختيار هذا المعنى رشيد الدّين ابن شهر آشوب في مناقبه، حيث اكتفى بنقل المضمون و ترك العبارة و قال: «اجتمعت العصابه على تصديق سته من فقهائه (الإمام الصادق عليه السلام) و هم جميل بن درّاج، و عبد الله بن مسكان.. الخ» فقد فهم من عبارة الكشي اتّفاق العصابه على تصديق هؤلاء و كونهم صادقين فيما يحكون، فيدلّ بالدلاله الالتزاميه على وثاقه هؤلاء لا غير، و التصديق مفاد مطابقى، و الوثاقه مفاد التزامى كما لا يخفى.

[شماره صفحه واقعى : ١٨٠]

ص: ١٨٢٨

١- لاحظ معجم رجال الحديث: ج ١٤، الصفحه ٣٠٣-٣٠٤ طبعه النجف.

٢- و قد ادغمنا الوجه الثانى و الثالث من الاحتمال الثانى فبحثنا عنهما بصفقه واحده، لان وثاقه هؤلاء ليست موردا للشك و التردد و انما المهم اثبات وثاقه مشائخهم.

٣- الكافي: المقدمه الثالثه، الصفحه ١٢، و جعل الفيض كونها كناية عن الاجماع على عدالتهم و صدقهم فى عرض ذلك الاحتمال، و الظاهر أنه فى طوله، لان تصديق حكايتهم فى الموارد المجرده عن القرائن غير منفك عن التصديق بعدالتهم فلاحظ.

و يظهر ذلك أيضا من استاذ الفنّ، الشيخ عبد الله بن حسين التّستري، الّذى كان من مشايخ الشّيخ عناية الله القهبائي مؤلّف «مجمع الرجال»، حيث نقل عن استاذة ما هذا عبارته: «قال الاستاذ مولانا النحرير المدقّق، و الحبر المحقّق المجتهد فى العلم و العمل عبد الله بن حسين التّستري - قدّس سرّه - (١)، هكذا: و ربّما يخدش بأنّ حكمهم بتصحيح ما يصحّ عنهم، إنّما يقتضى الحكم بوقوع ما أخبروا به، و هذا لا- يقتضى الحكم بوقوع ما أخبر هؤلاء عنه فى الواقع، و الحاصل أنّهم إذا أخبروا أنّ فلانا الفاسق حكم على رسول الله مثلا بما يقتضى كفره (نستغفر الله منه) فإنّ ذلك يقتضى حكمهم بصحّ ما أخبروا به، و هو وقوع المكفّر عن الفاسق المنسوب إليه ذلك لا صحّ ما نسب إلى الفاسق فى نفس الأمر - إلى أن قال: إنّ الجماعه المذكورين فى هذه التّسميات الثّلاث إذا أخبروا عن غير معتبر فى النّقل، فإنّه لا يلزم الحكم بصحّ ما أخبروا عنه فى الواقع، نعم يلزم ذلك إذا أخبروا عن معتبر».

و أضاف التّلميذ: «و لا يخفى أنّ المذكورين فى التّسميات المذكورات هنا لا يروون إلّا عنهم - عليهم السلام - إلّا قليلا، و لا عن غير معتبر إلّا نادرا و هذا ظاهر مع أدنى تتبع، فما أفاد الاستاذ - رحمه الله - من المعنى الدقيق و المحمل الصحيح لا يؤثر فيما نفهم منها فى أوّل الامر» (٢) و يظهر النّظر فى كلام التّلميذ فيما سنقله من روايه هؤلاء عن غير الأئمّه بكثير فتربّص.

و قد نقله أبو على فى رجاله عن استاذة صاحب الرياض حيث قال:

«المراد دعوى الاجماع على صدق الجماعه، و صحّ ما ترويه إذا لم يكن فى السند من يتوقّف فيه، فإذا قال أحد الجماعه: حدّثنى فلان، يكون الإجماع منعقدا على صدق دعواه و إذا كان ضعيفا أو غير معروف، لا يجديه نفعاً،

[شماره صفحه واقعى : ١٨١]

ص: ١٨٢٩

١- توفى مولانا التّستري عام ١٠٢١، و يظهر من قوله «قدّس سرّه» فى حق استاذة أن المؤلّف كان حيا عام وفاته و توفى بعده.

٢- تعليقه مجمع الرجال: ج ١، الصفحه ٢٨٦.

و ذهب إليه بعض أفاضل العصر و هو السيد مهدي الطباطبائي«(١).

و أقول: هذا هو المختار و يؤيدّه امور:

١ - إنّ الكشّي اكتفى في تسميه الطّبقه الاولى بقوله: «اجتمعت العصابه على تصديق هؤلاء الأوّلين من أصحاب أبي جعفر و أبي عبد الله - عليهما السلام - و انقادوا لهم بالفقه، فقالوا: أفقه الأوّلين ستّه» و لم يذكر في حقّهم غير تلك الجمل، فلو كان المفهوم من قوله «تصحيح ما يصحّ عن جماعه» إجماعهم على تصديق مروياتهم (لا حكاياتهم)، كان عليه أن يذكر تلك العبارة في حق الستّه الاولى، لأنّهم في الدّرجه العاليه بالنّسبه إلى الطّبقتين، و هذا يعرب عن كون المقصود من التّصحيح، هو الحكم بصدقهم و تصويب نفس نقلهم، و بالدّلاله الالتزاميه يدلّ على وثاقتهم.

٢ - فهم عدّه من الأعلام ذلك المعنى من العبارة.

إنّ ابن شهر آشوب قد فهم من كلام الكشّي نفس ما ذكرناه، و لأجل ذلك حذف كلمه «تصحيح ما يصحّ» عند التعرّض للطّبقه الثانيه فعبر عنه بقوله:

«اجتمعت العصابه على تصديق ستّه من فقهاء أصحاب الإمام الصّادق - عليه السلام - و هم: جميل بن درّاج - إلى آخره».

نرى أنّه وضع التّصديق مكان «تصحيح ما يصحّ عنه» و هذا يعرف عن وحده المقصود، و يظهر ذلك من بعض كلمات العلامه في المختلف حيث قال: «لا يقال: عبد الله بن بكير فطحى، لأننا نقول: عبد الله بن بكير و إن كان فطحياً، إلا أنّ المشايخ وثّقوه» و نقل عباره الكشّي، و قال بنظيره في ترجمه أبان بن عثمان الأحمر: «...، إلا أنّه كان ثقّه و قال الكشّي: إنّه ممن أجمعت العصابه على تصحيح ما يصحّ عنه» و الظاهر أنّ التمسك بقول

[شماره صفحه واقعي : ١٨٢]

ص: ١٨٣٠

١- مستدرک الوسائل: ج ٢، الصفحه ٧٦٠.

الكشّي، لأجل الاستدلال على قوله: «إنّ المشايخ وثقوه» أو «إلاّ أنّه كان ثقّه».

كما يظهر ذلك من ابن داود حيث قال: «أجمعت العصابة على ثمانية عشر رجلا فلم يختلفوا في تعظيمهم، غير أنّهم يتفاوتون ثلاث درج» (١).

٣ - إمعان النّظر في ما يتبادر من قوله: «ما يصحّ من هؤلاء» فإذا قال الكليني: «حدّثنا عليّ بن إبراهيم، قال: حدّثنا إبراهيم بن هاشم، قال:

حدّثنا ابن أبي عمير، قال: حدّثنا ابن أذينة قال: قال أبو عبد الله - عليه السلام - «فلو فرضنا وثاقه الأوّلين من السّند - كما هو كذلك - فإنّه يقال صحّ عن ابن أبي عمير كذا، فيجب تصحيح نفس هذا، لا غير، وعبارة أخرى يجب علينا إمعان النّظر في أنّه ما هو الذي صحّ عن ابن أبي عمير، حتّى يتعلّق به التّصحيح. فهل هو حكاية كلّ واحد عن آخر؟ أو هو نفس الحديث و متنه؟.

لا- سبيل إلى الثّاني، لأنّ من صدّر به السند، لا- ينقل إلّا حكاية الثّاني و لا ينقل نفس الحديث، و إنّما يكون ناقلا لو نقله من الإمام بلا واسطه، و مثله من وقع في السّند بعده، فإنّه لا ينقل إلّا حكاية الثّالث له، فعندئذ ما صحّ عن ابن أبي عمير ليس نفس الحديث، بل حكاية الاستاذ لتلميذه، و عليه يكون هذا بنفسه متعلّقا للتّصحيح، و أنّ ابن أبي عمير مصدّق في حكايته عن ابن أذينة، و هو صادق في نقله عنه، و أمّا ثبوت نفس الحديث، فهو يحتاج إلى كون الناقل لابن أبي عمير صادقا وثقه و إلّا- فلا يثبت، نعم يثبت بتصحيح ما صحّ عن ابن أبي عمير كونه ثقّه، لكن لا بالدّلالة المطابقية، بل بالدّلالة الالتزامية.

و اختار هذا المعنى سيّدنا الاستاذ - دام ظلّه - و قال: «المراد تصديقهم لما أخبروا به و ليس إخبارهم في الإخبار مع الواسطه إلّا الإخبار عن قول

[شماره صفحه واقعي : ١٨٣]

ص: ١٨٣١

١- رجال ابن داود: خاتمه القسم الأوّل، الفصل الأوّل الصفحه ٢٠٩ طبعه النجف، و الصفحه ٣٨٤ طبعه جامعه طهران.

الواسطه و تحديته، فاذا قال ابن أبي عمير «حدّثنى زيد النرسى، قال: حدّثنى عليّ بن يزيد، قال: قال أبو عبد الله - عليه السلام - كذا» لا- يكون إخبار ابن أبي عمير إلاّ تحديث زيد، وهذا فى ما ورد فى الطبقة الأولى واضح و كذلك الحال فى الطبقتين الأخرتين أى الاجماع على تصحيح ما يصحّ عنهم، لأنّ ما يصحّ عنهم ليس متن الحديث فى الإخبار مع الواسطه لو لم نقل مطلقا، فحينئذ إن كان المراد من الموصول مطلق ما صحّ عنهم يكون لازمه قيام الإجماع على صحّ مطلق إخبارهم سواء كان مع الواسطه أو لا- إلاّ- أنّه فى الإخبار مع الواسطه لا- يفيد تصديقهم، و تصحيح ما يصحّ عنهم، غيرهم من الوسائط، فلا بدّ من ملاحظه حالهم و وثاقتهم و عدمها»(١).

و إلى ما ذكر يشير الفيض فى كلامه السابق و يقول: «ما يصحّ عنهم هو الرّوايه لا المرويّ، و أمّا ما اشتهر فى تفسير العبارة من العلم بصحّ الحديث المنقول منهم و نسبته إلى أهل البيت - عليهم السلام - بمجرد صحّته عنهم، من دون اعتبار العدالة فيمن يروون عنه، حتّى لو رويوا عن معروف بالفسق او بوضع، فضلا عمّا لو أرسلوا الحديث، كان ما نقلوه صحيحا محكما على نسبته إلى أهل العصمه، فليست العبارة صريحه فى ذلك»(٢).

هذا حال الوجه الأوّل و دلّله. غير أنّ المحدث الثورى أورد عليه وجوها نذكرها واحدا بعد واحد. الأوّل: إنّ هذا التفسير ركيك خصوصا بالنسبه إلى هؤلاء الأعلام.

الثانى: لو كان المراد ما ذكره، اكتفى الكشّى بقوله «اجتمعت العصابه على تصديقهم».

الثالث: إنّ أنّمّه فنّ الحديث و الدرّايه صرّحوا بأنّ الصحّّه و الضّعف

[شماره صفحه واقعى : ١٨٤]

ص: ١٨٣٢

١- الطهاره: ج ١، صفحه ١٨٦-١٨٧.

٢- الكافي: ج ١، المقدمه الثالثه، صفحه ٧٦٠.

و القوّه و الحسن و غيرها من أوصاف متن الحديث، تعرضه باعتبار اختلاف حالات رجال السّند، و قد يطلق على السّند مسامحه، فيقولون: «فى الصّحيح عن ابن أبى عمير» و هو خروج عن الاصطلاح، فالمراد بالموصول فى «ما يصحّ عنه» هو متن الحديث، لأنّه الذى يتّصف بالصّحه و الضّعف.

و لكنّ الكلّ غير واضح، أمّا الأوّل فأى ركاهه فى القول بأنّ العصابه اتّفقت على وثاقه هؤلاء؟ و لو كان ركيكا، فلم ارتكبها نفس الكشّى فى الطّبقة الاولى، حيث اكتفى فيهم مكان «تصحیح ما يصحّ عنهم» بقوله «أجمعت العصابه على تصديق هؤلاء الأوّلين من أصحاب الامامين - عليهما السلام -».

و أمّا الثّانى، فإنّما يرد لو قدّم قوله «و تصديقمهم» فى الذكر على قوله «تصحیح ما يصحّ عنهم»، إذ عندئذ لا حاجة إلى الثّانى، و لكنّ الكشّى عكس فى الذكر، فاحتاج الكلام إلى الجملة التّوضيحيّه، فأتى بلفظ «و تصديقمهم».

و أمّا الثّالث، فلأنّ الصّحه سواء فسّرت بمعنى التّمانيه أم بمعنى الثبوت، يقع وصفا للسّند و المتن معا إذا كان فى كلّ ملاك للتوصيف به، و ليس للصّحه مصطلح خاصّ حتى نخصّه بالمتن دون السند.

و أمّا تخصيص هؤلاء الثمانيه عشر بالذكر دون غيرهم، مع أنّ هناك رواه اتّفقت كلمتهم على وثاقتهم، فلأجل كونهم مراجع الفقه و مصادر علوم الأئمّه - عليهم السلام - و لأجل ذلك أضاف على قوله «بتصديقمهم»، قوله «و انقادوا لهم بالفقه» و أقرّوا لهم بالفقه و العلم» فلم ينعقد الاتّفاق على مجرد وثاقتهم، بل على فقاہتہم من بين تلاميذ الأئمّه - عليهم السلام -. فهذه المميّزات أوجبت تخصيصهم بالذّكر دون غيرهم.

على أنّ الكشّى كما عرفت لم يعنونهم باسم «أصحاب الإجماع» بل هو اصطلاح جديد بين المتأخّرين، بل عنونهم فى مواضع ثلاثه ب «تسميه الفقهاء

[شماره صفحه واقعى : ۱۸۵]

ص: ۱۸۳۳

من أصحاب الباقرين - عليهما السلام - و «تسميه الفقهاء من أصحاب الصادق - عليه السلام -» و «تسميه الفقهاء من أصحاب الامامين الكاظم و الرضا - عليهما السلام -»، فالسؤال ساقط من رأسه.

و أما التخصيص بالسنة في كل طبقه فلأجل فقاھتهم اللامعه التي لم تتحقق في غيرهم في كل طبقه.

إلى هنا تبين صحه المعنى الأول و أنه المتعين. ثم إن ما جعله شيخنا النورى قولاً ثانياً و ذكره تحت عنوان «ب»، من أن المراد كون الجماعه ثقات، يرجع إلى ذلك القول لباً و التفاوت بينهما هو أن الوثاقه مدلول المعنى بالدلاله الالتزاميه في القول الأول، و مدلول المعنى بالدلاله المطابقه في القول الثاني كما لا يخفى، و لأجل ذلك جعلنا القولين قولاً واحداً.

إذا عرفت المعنى المختار فإليك الكلام في المعنى الثاني.

المعنى الثاني: قد عرفت أن لها احتمالات ثلاثه فنبحث عنها واحداً بعد واحد.

الاحتمال الأول:

هو الحكم بصحة رواياتهم لأجل القرائن الداخليه أو الخارجيه.

و بعبارة أخرى؛ المراد من «تصحیح ما یصح» هو الحكم بصحة روايات هؤلاء بالمعنى المعروف عند القدماء، و هو الاطمئنان بصدق رواياتهم من دون توثيق لمشايخهم، و هذا مبنى على أن المراد من «الموصول» هو نفس المروى و الحديث، فإذا صح المروى إلى هؤلاء فيحكم بصحته و إن كان السند مرسلأ أو مشتملاً على مجهول أو ضعيف فيعمل به.

توضیح ذلك؛ أن الصّیحیح عند المتأخرين من عصر العلامه أو عصر شيخه أحمد بن طاووس الحلّي (المتوفى عام ٦٧٣) هو ما كان سنده متصلاً إلى

[شماره صفحه واقعی : ١٨٦]

ص: ١٨٣٤

المعصوم بنقل الامامى العدل الضابط عن مثله فى جميع الطبقات. و لكن مصطلح القدماء فيه عبارته عما احتفت به القرائن الداخليه أو الخارجيه الداله على صدقه، و إن اشتمل سنده على ضعف، و قد مرت القرائن الخارجيه عند البحث عن الحاجه إلى علم الرجال.

و بعبارته اخرى؛ إن الحديث فى مصطلح القدماء كان ينقسم إلى قسمين: صحيح و غير صحيح، بخلافه فى مصطلح المتأخرين، فإنه على أقسام أربعة: الصحيح و الموثق و الحسن و الضعيف.

نعم، إن من القرائن الداله على صدق الخبر هو كون رواته ثقاتنا بالمعنى الأعم، أى صدوقا فى النقل، و لكنّه إحدى القرائن لا القرينه المنحصره.

ثمّ لما اندرست تلك القرائن الخارجيه عمد المتأخرون فى تمييز المعبر عن غيره إلى القرائن الداخليه، من المراجعه إلى أسناد الروايات (١).

و على هذا فمعنى اتفاق العصابه على تصحيح أحاديث هؤلاء، أنهم وقفوا على أنّ رواياتهم محفوفه بالقرائن الداخليه أو الخارجيه الداله على صدق الخبر و ثبوته، و قد اختار هذا المعنى، المحقق الداماد فى رواشه و قال:

«أجمعت العصابه على تصحيح ما يصحّ عنهم، و الاقرار لهم بالفقه و الفضل و الضبط و الثقه، و إن كانت روايتهم بإرسال أو رفع أو عمّن يسمونه و هو ليس بمعروف الحال و لمّه منهم فى أنفسهم فاسدو العقيده، غير مستقيمي المذهب - إلى أن قال: مراسيل هؤلاء و مرافيعهم و مقاطيعهم و مسانيدهم إلى من يسمونه من غير المعروفين، معدوده عند الأصحاب - رضوان الله عليهم - من الصّحاح من غير اكتراث منهم لعدم صدق حدّ الصحيح على ما قد علمته (من المتأخرين) عليها» (٢).

[شماره صفحه واقعى : ١٨٧]

ص: ١٨٣٥

١- لاحظ «منتقى الجمان»: ج ١، الصفحه ١٣، و التكملة للمحقق الكاظمى: ج ١، الصفحه ١٩-٢٠.

٢- الرواشح السماويه: الصفحه ٤١.

و اختاره المحقق البهبهاني على ما في تعليقه حيث قال: «المشهور أنّ المراد صحّ ما رواه حيث تصحّ الروايه إليه، فلا يلاحظ من بعده إلى المعصوم و إن كان فيه ضعيف» (١).

ولا- يترتب على هذا الاحتمال ثمره رجائيه من توثيق هؤلاء أو توثيق مشايخهم إلى أن ينتهي السند إلى المعصوم، كترتبها على الاحتمال الثاني من المعنى الثاني على ما سيوافيك. و أقصى ما يترتب عليه، صحّ الحديث و جواز العمل به.

و قد أورد عليه المحدث النوري، بأنّ ذاك التفسير مبنيّ على تغاير الاصطلاحين في لفظ الصّحيح، و أنّه في مصطلحهم، الخبر المؤيّد بالقرائن الدالّة على صدقه، و في مصطلح المتأخرين كون الراوي إماميا عدلا ضابطا و هذا غير ثابت، بل الصّحيح عند القدماء هو نفسه عند المتأخرين، عدا كون الراوي إماميا، فيكفي كونه ثقة بالمعنى الأعمّ، و ما ذكره شيخنا البهائي في فاتحه «مشرق الشمسين» أو المحقق صاحب المعالم في «منتقى الجمان» من أنّ المدار في توصيف الرّوايه بالصّححه هو الوثوق بالصدور و لو من جهه القرائن، غير ثابتة، بل لنا أن نسألها عن مأخذ هذه النسبه، فإنّا لم نجد ما يدلّ على ذلك، بل هي على خلاف ما نسباهما و من تبعهما، بل وجدناهم يطلقون الصّحيح غالبا على روايه الثقة و إن كان غير إمامي.

و الحاصل أنّ الصّحيح عند القدماء، نفسه عند المتأخرين من كون الرّواي ثقّه، و لو كان هناك فرق بين المصطلحين فإنّما هو في شرطيه المذهب، فالمتأخرون على شرطيته و لزوم كون الراوي إماميا في اتّصاف الحديث بالصّحّه، و القدماء على كفايه الوثاقه فقط.

أقول: الظاهر أنّ توصيف الخبر بالصّحّه لأجل القرائن الداخليه أو

[شماره صفحه واقعي : ١٨٨]

ص: ١٨٣٦

الخارجيه أمر ثابت. أميا القرينه الداخليه كوثاقه رواته، فعليه المتأخرون كلهم، و اعترف به المحدث نفسه، و أميا القرائن الخارجيه، فقد أشار إليها المحقق أبو الهدي الكلباسي في تأليفه المنيف «سما المقال» و إليك القول فيه موجزا:

١ - العنوان الذي ذكره الشيخ في كتاب «العدّه» عند البحث عن التعادل و التراجيح، فإنه يوضح المراد من الصحه و أنّ المقصود منها ما يقابل الباطل، لا ما رواه الثقات من الإمام حيث قال: «في ذكر القرائن التي تدلّ على صحه أخبار الآحاد أو على بطلانها».

٢ - القرائن التي تدلّ على صحه مضمون أخبار الآحاد و أنّها أربعة.

منها: أن يكون موافقا لأدله العقل و ما اقتضاه.

و منها: أن يكون الخبر مطابقا لنص الكتاب.

و منها: أن يكون الخبر موافقا للسنة المقطوع بها من جهة التواتر.

و منها: أن يكون موافقا لما أجمعت عليه الفرقة المحقه.

ثم قال: فهذه القرائن كلها تدلّ على صحه متضمن أخبار الآحاد، و لا تدلّ على صحتها أنفسها، لإمكان كونها مصنوعه و إن وافقت الأدله، فمتى تجرد الخبر من واحد من هذه القرائن كان خبر واحد محضاً(١).

و هذا نص من الشيخ على أنّ الخبر في ظلّ هذه القرائن يوصف بالصحه من حيث المضمون، كما يتّصف بها ببعض القرائن الاخر من حيث الصدور، فالقرائن تاره تدعم المضمون و اخرى الصدور، و على كلّ تقدير يتّصف بالصحه(٢).

[شماره صفحه واقعي : ١٨٩]

ص: ١٨٣٧

١- عده الاصول: الطبعة المحققة المحشاه بحاشيه الشيخ خليل بن الغازي القزويني ج ١، الصفحة ٢٦٧.

٢- و العجب ان العلامة المحقق الكلباسي لم يستشهد بهذا النص الوارد في كلام الشيخ.

٣- و كذلك القول فيما يرويه المضعفون، فإن كان هنا ما يعضد روايتهم و يدلّ على صحّتها، و جب العمل بها، و إن لم يكن ما يشهد لروايتهم بالصّحّه و جب التوقّف في أخبارهم(١).

إلى غير ذلك من العبارات الموجوده في «العدّه»، الحاكيه عن كون الصّحيح عباره عمّا دلّت القرائن على صدق مضمونه أو صدوره، لا خصوص ما روته الثّقات.

ثمّ إنّ المحدث الثّوري أورد إشكالا آخر و قال: «إنّ العلم باقتران أحاديث هؤلاء بالقرائن مع كثرتها أمر محال عادة، فكيف يحصل العلم بها؟».

هذا و سنبيّن ما يمكن الاجابه به عليه عند التعرّض للاحتمال الثّالث الذي هو مختار المحدث الثّوري نفسه.

الاحتمال الثاني و الثّالث: الحكم بصحّه رواياتهم استنادا إلى وثاقتهم و وثاقه مشايخهم(٢).

إنّ هذين الاحتمالين كما مرّ يتشعبان من المعنى الثّاني و هو القول بأنّ المراد من الموصول «ما يصحّ» هو نفس الحديث و متنه لكنّ الحكم بصحّه الحديث ليس لاقتران بالقرائن الخارجيّة الدالّه على صدق نفس الحديث، بل لوثاقه هذه الجماعه و من بعدهم إلى أن ينتهي إلى المعصوم.

و هذا الاحتمال يفترق عن المعنى الأوّل، لأنّه يهدف إلى تصديقهم بالدّلاله المطابقه، و إلى وثاقتهم بالدّلاله الالتزاميه، كما يفترق عن الاحتمال الأوّل للمعنى الثّاني لأنّه يهدف إلى صحّه أحاديثهم (و إن اشتمل السند على

[شماره صفحه واقعي : ١٩٠]

ص: ١٨٣٨

١- العده: ج ١، الصفحه ٣٨٣.

٢- و في هذا المقام بحثنا عن الاحتمالين الثاني و الثّالث من المعنى الثاني بصفقه واحده كما مرّ.

ضعف من بعدهم) لأجل القرائن و لا تترتب عليهما ثمره رجاليته حتى على المعنى الاول لأن وثاقه هؤلاء التي دلت عبارته عليها بالدلاله الالتزاميه، ثابتة من غير طريق اتفاق العصابه، و أما على هذا الاحتمال (الاحتمال الثاني للمعنى الثاني) فيترتب على ثبوته ثمره رجاليته و هو التعديل الخاص لمشايخ هؤلاء، إلى أن ينتهي إلى الإمام، فتدخل في عداد الثقات مجموعته كبيره من المجاهيل و الضعاف، فإن الستة الاولى و إن كانوا يروون عن الصادقين - عليهما السلام - بلا واسطه غالباً، لكنهم يروون عن غيرهما معها بكثير أيضاً، كما أن الطبقتين ترويان عنهما مع الواسطه بكثير، فلاحظ طبقات المشايخ تجد لهم مشايخ كثيره.

و هذا الاحتمال هو مختار المحدث الثوري المذى بسط الكلام فى تقريره و توضيحه، بعد تسليم أن المراد من الموصول هو الحديث و المروى لا الحكايه و الروايه، و أن الصحه وصف لمتن الحديث لا لسنده.

و استدلل على مختاره بوجوه ثلاثه:

الوجه الأول: إن إحراز صحه الأحاديث عن طريق القرائن الخارجيه، أمر محال عادة، فلا بد أن يستند ذلك الإحراز إلى القرائن الداخليه، و ليست هى إلا وثاقه هؤلاء و وثاقه من يروون عنه، هذا خلاصته و إليك تفصيله:

إن القرائن التى تشهد على صدق الخبر إما داخلية كوثاقه الرواه، و إما خارجيه كوجود الخبر فى كتاب عرض على الإمام، أو فى أصل معتبر، و لكن التصحيح فى المقام يجب أن يكون مستندا إلى الجبهه الاولى لا-الثانيه، لأن العلم بوثاقه هؤلاء و أنهم لا يروون إلا- عن ثقه أمر سهل، و أما الحكم بصحه رواياتهم من جهه القرائن الخارجيه، فأمر قريب من المحال حسب العاده، لأن العصابه حكموا بصحه كل ما صح عن هؤلاء، من غير تخصيص بكتاب أو أصل أو أحاديث معينه، و بالجملة حكموا بتصحيح الكل، و ما صح عنهم غير

[شماره صفحه واقعى : ١٩١]

ص: ١٨٣٩

محصور لعدم انحصار رواياتهم بما فى كتبهم، و العلم باقتران هذه الروايات بها أمر مشكل جدًا.

و الحاصل أنّ الحكم بصحّ روايات هؤلاء، لو كان مستندا إلى القرائن الدّاخلية كوثاقه من يروون عنه، لكان لهذه الدعوى الكليته وجه، لإمكان إحراز ديدنهم على أنّهم لا يروون إلاّ عن ثقّه، كما هو المشهور فى حقّ ابن أبى عمير و صفوان و البنظلى، و أمّا لو كان الحكم بالصحّ مستندا إلى القرائن الخارجيه التى تفيد الاطمئنان بصدق الخبر، فإحراز تلك القرائن فى عامّه ما يروونه من الأخبار، إنّما يصحّ إذا كانت أحاديثهم محصوره فى كتاب أو عند راو سمعها منهم، يمكن معه الاطلاع على الاقتران بالقرائن أو عدمه، و أمّا إذا لم يكن كذلك، فالحكم بصحّ كلّ ما صحّ عن هؤلاء من غير تخصيص بكتاب أو أصل أو أحاديث معيّنه، يعدّ من المحالات العاديه، و لأجله يكون ذلك الاحتمال ساقطا من الاعتبار.

و بعبارته ثلثه؛ إنّهُ يمكن احراز ديدن جماعه خاصّه و التزامهم بعدم الروايه إلاّ عن ثقّه، فإذا صحّ الخبر إلى هؤلاء، يمكن الحكم بالصحّ لوثاقه من يروون عنه، لأجل الالتزام المحرز، و أمّا إحراز كون عامّه أخبارهم مقرونه بالقرائن حتّى يصحّ الحكم بصحّ أخبارهم من هذه الجبهه، فإحراز تلك القرائن مع كثره رواياتهم، و تشّتها فى مختلف الأبواب و الكتب، محال عاده.

و لا- يخفى ما فيه، أمّا أولا: فلأنّ معناه أنّ هؤلاء كانوا ملتزمين بنقل الروايات التى روتها الثّقات لهم، و كانوا يحترزون عن نقل الروايات إذا روتها الضعاف، و على هذا يجب أن يتحرّزوا عن نقل الروايات المتواتره أو المستفيضه إذا كان رواتها ضعافا، و هذا ممّا لا- يمكن المساعده معه، إذ لا- وجه لترك الروايه المتواتره أو المستفيضه و إن كان رواتها ضعافا أو مجاهيل، إذ لا تشترط الوثاقه فيهما، فبطل القول بأنّهم كانوا ملتزمين بنقل الروايات التى ترويهها الثّقات فقط، و عندئذ كيف يمكن الحكم بوثاقه عامّه مشايخهم بمجرد

[شماره صفحه واقعى : ۱۹۲]

ص: ۱۸۴۰

الروايه عنهم، من أنهم رووا عن الضعاف فيما إذا كانت الروايه متواتره أو مستفيضه، و لا يمكن تفكيك المتواتر و المستفيض فى أيامنا هذه حتى يقال:

إنّ الكلام فى أخبار الآحاد التى نقلوها لا غير، فإنّ الكلّ غالبا يتجلّى بشكل واحد.

و ثانيا: كما إنّ حصر وجه الصحه بالقرائن الخارجيه بعيد، كذلك حصر وجهها بالقرائن الداخليه التى منها وثاقه الراوى بعيد مثله، و القول المتوسّط هو الأدقّ، و هو أنهم كانوا ملتزمين بنقل الروايات الصحّحه الثابت صدورها عن الإمام، إمّا من جهه القرائن الخارجيه أو من جهه القرائن الداخليه، و عندئذ لا يمكن الحكم بوثاقه مشايخهم، أعنى الذين رووا عنهم إلى أن ينتهى إلى الإمام، لعدم التزامهم بخصوص وثاقه الراوى، بل كانوا يستندون إلى الأعمّ منها و من القرائن المورثه للاطمئنان بالصدور.

و الاستبعاد الذى بسط المحدّث النورى الكلام فيه، إنّما يتّجه لو قلنا باقتصارهم بما دلّت القرائن الخارجيه على صحّتها كما لا يخفى.

و ثالثا: لو كان المراد هو توثيقهم و توثيق من بعدهم لكان عليه أن يقول، «أجمعت العصابه على وثاقه من نقل عنه واحد من هؤلاء» أو نحو ذلك من العبارات حتّى لا يشته المراد، و ما الدّاعى إلى ذكر تلك العبارة التى هى ظاهره فى خلاف المقصود(١).

و رابعا: فإنّ اطلاع العصابه على جميع الأفراد الذين يروى هؤلاء الجماعه عنهم بلا واسطه و معها بعيد فى الغايه لعدم تدوين كتب الحديث و الرجال فى تلك الأعصار بنحو يصل الكلّ الى الكلّ.

الوجه الثانى: إنّ الشيخ قال فى «العهده»: «و إذا كان أحد الراويين مسندا و الآخر مرسلا، نظر فى حال المرسل، فإن كان ممّن يعلم أنّه لا يرسل

[شماره صفحه واقعى : ١٩٣]

ص : ١٨٤١

إلا عن ثقة موثوق به فلا ترجيح لخبر غيره على خبره، ولأجل ذلك سَوّت الطائفة بين ما يرويه محمّد بن أبي عمير (١) و صفوان بن يحيى (٢) و أحمد بن محمّد بن أبي نصر (٣) و غيرهم من الثقات الذين عرفوا بأنهم لا يروون و لا يرسلون إلا ممّن يوثق به، و بين ما أسنده غيرهم، و لذلك عملوا بمرسلهم إذا انفرد عن روايه غيرهم (٤).

قال المحدّث الثوري بعد نقل هذا الكلام: «إنّ المنصف المتأمّل في هذا الكلام، لا يرتاب في أنّ المراد من قوله «من الثقات العذّين... الخ» أصحاب الاجماع المعهودون، إذ ليس في جميع ثقات الرواه جماعه معروفون بصفه خاصه مشتركون فيها، ممتازون بها عن غيرهم، غير هؤلاء، فإنّ صريح كلامه أنّ فيهم جماعه معروفين عند الأصحاب بهذه الفضيله، و لا تجد في كتب هذا الفنّ من طبقه الثقات عصابه مشتركين في فضيله غير هؤلاء، و منه يظهر أنّ ما اشتهر من أنّ الشّيخ ادّعى الإجماع على أنّ ابن أبي عمير و صفوان و البنظي خاصه لا يروون و لا يرسلون إلا عن ثقته، و شاع في الكتب حتّى صار من مناقب الثلاثة و عدّ من فضائلهم، خطأ محض منشأه عدم المراجعه إلى «العدّه» الصّريحه في أنّ هذا من فضائل جماعه، و ذكر الثلاثة من باب المثال» (٥).

أقول: إنّ الاستدلال بعباره «العدّه» على أنّ المراد من عباره الكشّى هو توثيق رجال السند بعد أصحاب الاجماع غير تامّ. إذ الظاهر أنّ مراد الشّيخ من

[شماره صفحه واقعي : ١٩٤]

ص: ١٨٤٢

- ١- محمد بن ابى عمير زياد بن عيسى أبو أحمد الأزدي، بغدادى الاصل و المقام، لقي ابا الحسن موسى بن جعفر - عليهما السلام - و سمع منه احاديث، و روى عن الرضا - عليه السلام - توفى عام ٢١٧.
- ٢- صفوان بن يحيى، كوفى ثقة ثقة عين روى عن الرضا - عليه السلام - و قد توكل للرضا و ابى جعفر - عليهما السلام -، مات سنه ٢١٠.
- ٣- احمد بن محمد بن عمرو بن ابى نصر لقي الرضا و ابا جعفر عليهما السلام، مات سنه ٢٢١.
- ٤- العده الطبعه الحديثه: الصفحه ٣٨٦.
- ٥- مستدرک الوسائل ج ٣، صفحه: ٧٥٨.

قوله «و غيرهم» هو الجماعة المعروفة بين الأصحاب بأنهم لا يروون إلا عن ثقه و هم عباره عن: ١ - أحمد بن محمد بن عيسى.
٢ - جعفر بن بشير البجلي.

٣ - محمد بن إسماعيل بن ميمون الزعفراني. ٤ - علي بن الحسن الطاطري.

٥ - بنو فضال كلهم (على قول) و سيوافيك الكلام عن هؤلاء، و لا نظر لها إلى الفقهاء المعروفين من أصحاب الأئمة الأربعة، و قد عرفت أن كلام الكشي خال عن هذا العنوان و أنه عرّفهم بعنوان: «تسميه الفقهاء من أصحاب الأئمة» في مواضع ثلاثه، و إنما افيض عليهم هذا العنوان في كلمات المتأخرين و جعل موضوعا للبحث، و أما تخصيص الكشي هؤلاء الجماعة بالبحث، فلاجل فقاھتهم و تبخرهم في الفقه، لما مرّ أنّ أكثر الروايات تنتهي إليهم، و أما عدم ذكره أبا حمزه الثمالي، و علي بن يقطين، و زكريّا بن آدم، و علي بن مهزيار فلقله روايه الثلاثه الاول - مع جلالتهم - بالنسبه إلى أصحاب الاجماع.

فظهر من هذا البحث أيضا أنّ الحقّ هو المعنى الأول، و أنّ المراد هو تصديقهم فيما يروون بلا واسطه، و تصديق حكاياتهم و نقولهم فيما يروون، فهم فقهاء و علماء مصدّقون في نقولهم، و أنّ لفظ «التصحيح» مرادف للفظ «التصديق» سواء اجتمعا كما في الطبقتين الثانيه و الثالثه، أم افترقا كما في الطبقة الاولى.

و إن أبيت إلاّ - عن تغييرهما و أنّ «التصحيح» يفيد غير ما يفيد «التصديق»، فالاحتمال الأول من المعنى الثاني، من تصحيح رواياتهم و حججيتها هو المتعين، و المراد أنّ العصابه في ظلّ التفحص و التسبع و قفت على أنّ رواياتهم صحيحه إمّا لوثاقه رجال السند بعد أصحاب الاجماع، أو لقرائن خارجيه كما مرّت، و أمّا كون صحّتها لخصوص وثاقه رجال السند إلى أن ينتهي إلى الإمام - كما هو المقصود في الاحتمال الثاني و الثالث للمعنى الثاني - فلا، و على هذا فليست عباره مفيدَه لقاعده رجاليه، هي أنّ مشايخ هؤلاء إلى الإمام ثقات.

[شماره صفحه واقعي : ١٩٥]

ص: ١٨٤٣

و بعبارة اخرى؛ لا- يستفاد منها أنهم لا يروون إلا عن ثقه حتى ينتهى السند إلى الإمام. و على ذلك فلا يكون روايه أصحاب الاجماع عن شيخ دليلا على وثاقته، فإذا وقع ذلك الشيخ فى سند، و كان الراوى عنه غيرهم لا يحكم بوثاقته و صحه السند، فما اشتهر بين المتأخرين من تصحيح الإسناد إذا كان الراوى مهملًا، بحجّه أنّه من مشايخ أصحاب الاجماع ممّا لا دليل عليه.

تفصيل من العلامة الشفتى(1): قد عرفت أنّ الكشّى ذكر اتفاق العصابة على هؤلاء فى مواطن ثلاثه، و عرفت المحتملات المختلفه حول عبارته المردّده بين كون المراد: ١ - تصديق هؤلاء فيما ينقلون ٢ - أو تصحيح صدور رواياتهم من المعصوم لأجل القرائن الداخليه أو الخارجيه. ٣ - أو توثيق مشايخهم إلى أن ينتهى السند، و على كلّ تقدير المراد من العبارة فى المواضع الثلاثه واحد.

لكن يظهر من المحقق الشفتى، التفصيل بين العبارة الاولى و الثانيه و الثالثه، بأنّ المراد من الاولى هو تصحيح الحديث و من الأخيرتين توثيقهم و توثيق مشايخهم إلى آخر السند، و لأجل ذلك اكتفى فى اولى العبارات بذكر التصديق من دون إضافه قول «تصحيح ما يصحّ»، دون الأخيرتين. و إنّما فعل ذلك لأنّ الطّبقة الاولى يروون من الإمام بلا واسطه، و هذا بخلاف الواقعين فى الثانيه و الثالثه، فهم يروون بلا واسطه و معها.

و قال فى هذا الصّيد: «إنّ نشر الأحاديث لمّا كان فى زمن الصّياديين - عليهما السلام -، و كانت روايات الطّبقة الاولى من أصحابهما غالبا عنهما من غير واسطه، فيكفى للحكم بصحّه الحديث تصديقهم، و أمّا المذكورون فى الطّبقة الثانيه و الثالثه، فقد كانوا من أصحاب الصادق و الكاظم و الرضا - عليه السلام -، و كانت روايه الطّبقة الثانيه عن مولانا الباقر - عليه السلام - مع

[شماره صفحه واقعى : ١٩٦]

ص: ١٨٤٤

١- البحث عن هذا التفصيل، كلام معترض واقع بين الوجه الثانى و الوجه الثالث للمحدّث النورى، و سيوافيك ثالث الوجوه من أدلّته بعد هذا التفصيل.

الواسطه، و كانت الطبقة الثالثة كذلك بالنسبه الى الصادق - عليه السلام -، و لم يكن الحكم بتصديقهم كافيا في الحكم بالصيحه فما اكتفى بالتصديق و أضاف: «اجتمعت العصابه على تصحيح ما يصحّ عنهم» و لما روى كلّ من فى الطبقة الثانيه، عن الصادق - عليه السلام -، و الطبقة الثالثه عن الكاظم و الرضا - عليه السلام -، أتى بتصديقهم أيضا.

و الحاصل؛ أن التصديق فيما إذا كانت الروايه عن الأئمه - عليهم السلام - من غير واسطه و التصحيح إذا كانت معها»(١).

و لا يخفى أنه تفسير ذوقى لا يعتمد على دليل، بل الدليل على خلافه، ففيه:

أولا: إنّ ما ذكره من أنّ روايه الطبقة الاولى كانت عن الإمام بلا واسطه غالبا، غير تامّ، يعرف بعد الوقوف على مشايخهم فى الحديث من أصحاب الأئمه المتقدمين كالسجاد و من قبله:

و هذا زراره يروى عن ما يقرب من أربعة عشر شيخا و هم:

١ - أبو الخطاب ٢ - بكر ٣ - الحسن البزاز ٤ - الحسن بن السرى ٥ - حمران بن أعين ٦ - سالم بن أبى حفصه ٧ - عبد الكريم بن عتبه الهاشمى ٨ - عبد الله بن عجلان ٩ - عبد الملك ١٠ - عبد الواحد بن المختار الأنصارى ١١ - عمر بن حنظله ١٢ - الفضيل ١٣ - محمّد بن مسلم ١٤ - اليسع(٢).

و هذا محمّد بن مسلم يروى عن سته مشايخ و هم:

١ - أبو حمزه الثمالى ٢ - أبو الصباح ٣ - حمدان ٤ - زراره ٥ - كامل ٦ -

[شماره صفحه واقعى : ١٩٧]

ص: ١٨٤٥

١- مستدرک الوسائل: ج ٣، الصفحة ٧٦٩. بتصرّف يسير.

٢- معجم رجال الحديث: ج ٧، الصفحة ٢١٨-٢٦٠ الرقم ٤٦٦٣.

محمّد بن مسعود الطائي (١).

و برید بن معاویه یروی عن شیخ واحد و هو مالک بن اعین (٢).

و هذا الفضیل بن یسار یروی عن شیخین و هما: ١ - زکریا النقاظ ٢ - عبد الواحد بن المختار الأنصاری (٣).

و هذا معروف بن خزبوذ یروی عن شیخین و هما: ١ - أبو الطّیل ٢ - الحکم بن المستور (٤).

و هذا أبو بصیر الأسدی (یحیی بن القاسم أو أبی القاسم) یروی عن عمران بن میثم أو صالح بن میثم (٥).

و مع ذلك کیف یمکن أن یقال إن مرویاتهم عن الأئمّه بلا واسطه غالباً.

و ثانياً: لو كان المراد ما ذكره لوجب علیه التصريح بذلك، فإنّ ما ذكره ليس أمراً ظاهراً متبادراً من العبارة، و الظاهر فی الجميع تصديقهم فيما يقولون و يحكون.

الوجه الثالث: إنّ جماعه من الرواه و صفوا فی كتب الرجال بصحّه الحديث، كما نجده فی حقّ الأفراد التاليه:

١ - إبراهيم بن نصر بن القعقاع الجعفی، روى عن أبی عبد الله و أبی

[شماره صفحه واقعی : ١٩٨]

ص: ١٨٤٦

١- معجم رجال الحديث: ج ١٧، الصفحه ٢٦٢-٢٨٦ الرقم ١١٧٨٠ و ١١٧٨٣.

٢- معجم رجال الحديث: ج ٣، الصفحه ٢٧٧ و ٢٧٨ و ٢٨٠ و ٢٨٧، الرقم ١١٦٦ و ١١٧٤.

٣- معجم رجال الحديث: ج ١٣، الصفحه ٣٦٢-٣٦٨ الرقم ٩٤٣٧.

٤- معجم رجال الحديث: ج ١٨، الصفحه ٢٣١.

٥- معجم رجال الحديث: ج ١٨، الصفحه ٢٦٢-٢٦٥ الرقم ١٢٤٨٣. و جامع الرواه: ج ٢، باب حدود الزنا، و ايضا فی معجم

رجال الحديث: ج ١٣، الصفحه ١٦٦-١٦٧ فی ترجمه عمران بن میثم: روى محمد بن يعقوب بسنده عن ابی بصیر عن عمران بن میثم أو صالح بن میثم.

الحسن - عليهما السلام -، ثقه، صحيح الحديث.

٢ - أبو عبد الله أحمد بن الحسن بن إسماعيل بن شعيب بن ميثم التمار الكوفي، ثقه، صحيح الحديث.

٣ - أبو حمزه أنس بن عياض الليثي، ثقه، صحيح الحديث.

٤ - أبو سعيد جعفر بن أحمد بن أيوب السمرقندي، صحيح الحديث.

٥ - الحسن بن علي بن بقاح الكوفي، ثقه مشهور، صحيح الحديث.

٦ - الحسن بن علي بن النعمان الأعمى، ثقه، ثبت، له كتاب نوادر، صحيح الحديث.

٧ - سعد بن طريف، صحيح الحديث.

٨ - أبو سهل صدقه بن بندار القمي، ثقه، صحيح الحديث.

٩ - أبو الصلت الهروي عبد السلام بن صالح، روى عن الرضا - عليه السلام -، ثقه، صحيح الحديث.

١٠ - أبو الحسن علي بن إبراهيم بن محمد الجواني ثقه، صحيح الحديث.

١١ - النضر بن سويد الكوفي، ثقه، صحيح الحديث.

١٢ - يحيى بن عمران بن علي بن أبي شعبه الحلبي ثقه، صحيح الحديث.

١٣ - أبو الحسين محمد بن جعفر الأسدي الرازي، كان ثقه، صحيح الحديث.

هؤلاء الجماعة عرّفوا في كتب الرجال بصحّته الحديث، ولا يمكن الحكم بصحّته حديث راو على الاطلاق، إلا من جهة وثاقته و وثاقه من بعده إلى

[شماره صفحه واقعى : ١٩٩]

ص: ١٨٤٧

المعصوم، و احتمال كونه من جهة القرائن فاسد كما مرّ، و لا فرق بينهم و بين أصحاب الاجماع إلا من جهة الاجماع في هؤلاء دونهم، و هم جماعه أيضا كما عرفت (١).

أقول: أمّا دلالة لفظه «صحيح الحديث» على وثاقه نفس هؤلاء فمما لا يخفى على أحد، و قد عدّه الشهيد الثاني من الألفاظ الدالة على الوثاقه. قال في بدايه الدرايه و شرحها: «قوله: و هو صحيح الحديث، يقتضى كونه ثقه ضابطا فيه زياده تزكيه». أضف إليه أنه غير محتاج إليه، لوجود لفظ «ثقه» في ترجمه هؤلاء إلا في مورد السيّد مرقندى و ابن طريف. إنّما الكلام في دلالتها على وثاقه مشايخهم سواء كانت بلا واسطه أو معها. فقد اختار المحدّث النورى دلالتها على وثاقه المشايخ عامه.

و لكن إنّما يتمّ ما استظهره من قولهم «صحيح الحديث» إذا لم تكن قرينه على كون المراد صحّحه أحاديث كتبه، لا وثاقه مشايخه، كما ورد في حقّ الحسين بن عبيد الله السعدى «له كتب صحيحه الحديث» فلا بدّ من الحمل على الموجود في الكتاب، و مثله إذا قال: «كان ثقه الحديث إلا أنه يروى عن الضعفاء» كما ورد في حقّ أبى الحسين الأسدى (٢).

و لا يخفى أنه لو ثبت ما يدّعيه ذلك المحدّث، لزم تعديل كثير من المهملين و المجهولين، فتبلغ عدد المعدّلين بهذه الطريقه إلى مبلغ كبير و الاعتماد على ذلك مشكل جدّا.

أمّا أولا: فلا بدّ صحّحه الحديث كما تحرز عن طريق وثاقه الراوى، تحرز عن طريق القرائن الخارجيه، فالقول بأنّ إحراز صحّحه أحاديث هؤلاء كانت مستنده إلى وثاقه مشايخهم فقط، ليس له وجه، كالقول بأنّ إحرازها كان

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٠]

ص: ١٨٤٨

١- مستدرك الوسائل: ج ١، الصفحة ٧٦٩ بتصرّف يسير.

٢- لاحظ مستدرك الوسائل: ج ٣، الصفحة ٧٧٠.

مستندا إلى القرائن، بل الحق أن الأحراز كان مستندا إلى الوثائق تاره و إلى القرائن اخرى، و مع هذا العلم الاجمالي كيف يمكن إحراز وثاقه المشايخ بصحة الأحاديث مع أنها أعم منها.

و ثانيا: إن أقصى ما يمكن أن يقال ما أفاده بعض الأجله من التفصيل بين الإكثار عن شيخ و عدمه، فإذا كثر نقل الثقة عن رجل، و وصف أحاديث ذلك الثقة بالصحة، يستكشف كون الإحراز مستندا إلى وثاقه الشيخ، إذ من البعيد إحراز القرينه في واحد واحد من المجموعه الكبيره من الأحاديث، و هذا بخلاف ما إذا قلّ الثقل عنه و وصف أحاديثه بالصحة، فمن الممكن جدًا إحراز القرينه في العدد القليل من الأحاديث.

هذا كله لو قلنا بأن الصحة من أوصاف المتن و المضمون، و إلا فمن الممكن القول بأنها من أوصاف نفس الثقل و التحدث و الحكايه، و أن المقصود منها كونه صدوقا في الثقل و صادقا في الحكايه في كل ما يحكيه، كما ذكرناه في أصحاب الإجماع فلاحظ.

ثم إن الذي يدفع الاحتمال الثاني للمعنى الثاني روايه أصحاب الإجماع عن الضعفاء و المطعونين، و معها كيف يمكن القول بأنهم لا يروون إلا عن الثقة و إليك بعض ما يدل على المقصود.

١ - روى الكليني في «باب من أوصى و عليه دين» و كذا في «باب إقرار بعض الورثه بدين في كتاب الميراث» عن جميل بن دراج، عن زكريا بن يحيى الشعيري، عن الحكم بن عتيبه (١) و قد ورد عدّه روايات في ذمه (٢).

٢ - حكى الشيخ في الفهرس أن يونس بن عبد الرحمن روى كتاب

[شماره صفحه واقعى : ٢٠١]

ص: ١٨٤٩

١- جامع الرواه: ج ١ الصفحه ٢٦٦.

٢- لاحظ رجال الكشى: الصفحه ١٣٧.

«عمرو بن جميع الأزدي البصرى قاضى الرى»^(١) و قد ضعّفه الشيخ و النجاشى^(٢).

و سيوافيك بعض القول فى ذلك عند الكلام فى أنّ ابن أبى عمير و صفوان بن يحيى و أحمد بن محمّد بن أبى نصر البزنطى لا يروون و لا يرسلون إلّا عن ثقه، فانتظر.

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٢]

ص: ١٨٥٠

١- الفهرس للشيخ الصفحة ١١١.

٢- رجال الشيخ: الصفحة ٢٤٩، رجال النجاشى: الصفحة ٢٠٥.

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 جریان‌های اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می‌نماید 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

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 آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه
اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: 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

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

